

Manfred Buhr (Hrsg.)

Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert

Klassische bürgerliche und spätbürgerliche Philosophie ·
Kampf um Philosophie und ›Nicht‹-Philosophie ·
Tendenzen, grundlegende Denkweisen · Zeichen der
Gegenaufklärung · Idealismus · Metaphysik ·
Materialismus · Sozialwissenschaften · Geschichts-
philosophie · Ethik · Rechtsphilosophie · Staatstheorie ·
Philosophische Anthropologie · Psychoanalyse ·
Hermeneutik · Epistemologie · Logik · Sprach-
philosophie · Naturwissenschaftliche Entwicklung ·
Naturphilosophie · Technikphilosophie

Vorbemerkung

Die *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert* versucht, die grundlegenden Tendenzen, Strukturen, Denkweisen, Knotenpunkte und Einschnitte des spätbürgerlichen philosophischen Bewußtseins nachzuzeichnen, seine historischen Ursprünge bloßzulegen, seinen philosophisch-systematischen Ort aufzuhellen und seinen gesellschaftlichen Stellenwert festzuhalten. Diesem Ziel gehorchen die Prinzipien der Darstellung der einzelnen Sachverhalte in der *Enzyklopädie*. Da es der *Enzyklopädie* darum geht, den *Prozeß der spätbürgerlichen Philosophie* von seinen Ursprüngen und Anfängen im Ausgang des klassischen bürgerlichen Denkens über seine Ausbildung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart einzufangen, wurde darauf verzichtet, diesen Prozeß in viele einzelne Stichwörter zu zerlegen. Eine Aufschlüsselung der spätbürgerlichen Philosophie in ihre Einzelheiten hätte zwar zu einer Aufbereitung von Wissen geführt, doch zu einem halbierten, insofern nämlich, als der *Prozeß* dieses Denkens nicht zum Aufschein gekommen wäre. Die *Enzyklopädie* will das Ganze, die Totalität des spätbürgerlichen Philosophierens befragen, um so eben seine grundlegenden Tendenzen, Strukturen, Denkweisen, Knotenpunkte und Einschnitte zur Disposition zu stellen. Die *Enzyklopädie* hält an dem Satz fest, daß nur das Ganze das Wahre ist, und verwirft energisch die Einlassung, daß das Ganze das Unwahre sei.

Die *Enzyklopädie* untersucht ihren Gegenstand, indem sie fragt: Wie denkt die spätbürgerliche Philosophie Natur, Geschichte und Gesellschaft, den Menschen und die Menschen? Wie denkt sie Erkenntnis, Wahrheit, Wissenschaft, Technik und Fortschritt?

Sie verschärft ihre Fragen, indem sie weiterfragt: Wie muß die spätbürgerliche Philosophie Natur, Geschichte, Gesellschaft, den Menschen und die Menschen, Erkenntnis, Wahrheit, Wissenschaft, Technik und Fortschritt denken, um sich in ihrem gesellschaftlichen Spiegel, der bürgerlichen Gesellschaft auf einer je bestimmten Stufe ihrer Entwicklung wiederzufinden?

Von hier aus konnte sich die *Enzyklopädie* nicht als lexikalische Sammlung mehr oder weniger zusammenhängender Stichwörter, die nur durch die Zufälligkeit des Alphabets zusammengeschlossen wären, präsentieren. Sie konnte in Existenz treten nur durch in sich stark gegliederte Abhandlungen bestimmter, jeweils das Ganze der spätbürgerlichen Philosophie zum Ausdruck bringender Gegenstände, deren Spezifik von diesem Ganzen nicht weg-, sondern zu diesem hinführt.

Diesem Sachverhalt entspricht auch die Anordnung der einzelnen Abhandlungen. Der das Inhaltsverzeichnis erläuternde Grundriß der Enzyklopädie soll über das Gesamtwerk orientieren. Durch ihn und mit Hilfe der Register kann die *Enzyklopädie* in ihren Einzelheiten und den diesen eigenen Beziehungen erschlossen werden. Die *Enzyklopädie* hebt dergestalt mit einem Vergleich von klassischer bürgerlicher und spätbürgerlicher Philosophie an, legt dann die Tendenzen und grundlegenden Denkweisen des spätbürgerlichen Denkens dar, um zur Abhandlung seiner idealistischen Formen (Idealismus), seiner metaphysischen Systeme (Metaphysik), seiner materialistischen Erscheinungen (Materialismus) und seiner Gesellschaftsauffassungen (Sozialwissenschaften) überzugehen.

Sodann untersucht sie die spätbürgerliche Philosophie in ihren einzelnen systematischen Manifestationen: Geschichtsphilosophie, Ethik, Rechtsphilosophie, Staatstheorie, Philosophische Anthropologie, Psychoanalyse, Hermeneutik, Epistemologie, Logik, Sprachphilosophie, naturwissenschaftliche Entwicklung und spätbürgerliche Philosophie, Naturphilosophie, Technikphilosophie.

Die *Enzyklopädie* ist eine in sich geschlossene Darstellung der spätbürgerlichen Philosophie unter systematischen und historischen Gesichtspunkten. Sie wurde als ein erster Teil konzipiert, dem ein zweiter folgt, der die spätbürgerliche Philosophie im Hinblick auf ihre grundlegenden [7] Denkweisen, einzelnen Strömungen, Richtungen und Schulen untersuchen wird (Lebensphilosophie, Positivismus, Neukantianismus, Neuhegelianismus, Katholische Philosophie, Personalismus, Existentialismus, Strukturalismus, Kritische Theorie, Analytische Philosophie, Phänomenologie, Pragmatismus,

Neue Ontologie, Marxismus-Kritik, Konservatismus u. a.). Er wird auch jene Abhandlungen enthalten, die aus Platzgründen im vorliegenden ersten Teil nicht aufgenommen werden konnten (Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie).

Die *Enzyklopädie* beruht auf Forschungsarbeiten, die etliche Jahre beanspruchten. Konzeptionen wurde sie durch mehrere Arbeiten von *Manfred Buhr*, *András Gedő* und *Robert Steigerwald* vorbereitet. Es ist allen Mitarbeitern zu danken, die sich am Zustandekommen der *Enzyklopädie* beteiligt haben. Nicht zuletzt aber ist zu danken dem *VEB Bibliographisches Institut*, insbesondere seinem Direktor *Helmut Bähring*, seinem Cheflektor *Horst Beyer* und der Lektorin *Helga Röseler*. Undenkbar wäre die *Enzyklopädie* ohne die Mitwirkung von *Ruth Kuchenbecker*, *Irmgard-Christel Pittelkau*, *Irene Kaiser* und *Bärbel Rollfink*, die sich mit Geduld und Aufgeschlossenheit den Mühen der Manuskripterstellung unterzogen.

Manfred Buhr

[8]

Grundriß der Enzyklopädie

Klassische bürgerliche und spätbürgerliche Philosophie

I. Der Anspruch der klassischen bürgerlichen Philosophie. 13; II. Zeugnisse klassischen bürgerlichen Philosophierens. 14; III. Spiegel des gesellschaftlich-historischen Fortschritts – Erkenntnisoptimismus – demokratische Erkenntnishaltung. 16; IV. Schranken der klassischen bürgerlichen Philosophie. 17; V. Spätbürgerliche Philosophie – Philosophie ohne gesellschaftlich-historisches Subjekt. 18; VI. Zeugnisse spätbürgerlichen Philosophierens (I): Schopenhauer und Nietzsche. 18; VII. Spätbürgerliche Philosophie bedeutet Bruch mit dem klassischen bürgerlichen Denken. 22; VIII. Zeugnisse spätbürgerlichen Philosophierens (II): Dilthey, Simmel, Lessing, Ortega y Gasset, Klages, Jaspers, Heidegger, Carnap, Wittgenstein, Popper. 23; IX. Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. 25

Der Kampf um Philosophie und „Nicht-Philosophie“

I. Philosophie – „Nicht-Philosophie“. 28; II. Der falsche Schein vom Tode der Philosophie. 28; III. Philosophie – Inbegriff der Vernunft. 29; IV. „Nicht-Philosophie“ – Kampf gegen die Philosophie. 32; V. Der Standpunkt der „Nicht-Philosophie“ – Grundstein der lebensphilosophischen und positivistischen Denkweise. 34; VI. Die Philosophie muß nach Vernunft und Unvernunft unterschieden werden. 35

Tendenzen, grundlegende Denkweisen, Krise der spätbürgerlichen Philosophie

I. Haupttendenzen. 38; II. Philosophie der Krise. 38; III. Grundlegende Denkweisen: Positivismus und Lebensphilosophie. 39; IV. Zur Krise der spätbürgerlichen Philosophie. 40; V. Weltanschauungskrise. 41

Zeichen der Gegenauflärung

I. Argumentationsmuster der Gegenauflärung: Konservatismus und Innerlichkeit, Psychologismus und Ästhetizismus. 44; II. Vaterfigur der Gegenauflärung: Friedrich Nietzsche. 44; III. Aufklärung und Selbstbestimmung. 45; IV. Sonderinteressen und Gegenauflärung. 46; V. Proklamation der Stillstellung der Geschichte. 47

Idealismus

I. Verschleierung der Relevanz des Materialismus-Idealismus-Gegensatzes. Identifikation von Philosophie und Idealismus. 49; II. Der doppelte Schein des Idealismus der spätbürgerlichen Philosophie. Ansätze des Positivismus und der Lebensphilosophie – Negation des dialektischen Vernunftidealismus: Burke, Friedrich Schlegel, Novalis, Schleiermacher. 54; III. Genesis von Lebensphilosophie und Positivismus: Vernunft-Kritik. 1. Ansatz außerhalb der Vernunft: Schellings Spätphilosophie. 2. Dialektik-Kritik: Trendelenburg. 3. Irrationalisierung des Idealismus durch lebensphilosophisches Mythisieren: Schopenhauer. 4. Irrationalistische Scheindialektik: Stirner 5. Bruch mit dem philosophischen Denken und Wissenschaftskritik: Kierkegaard. 6. Ausspielen des Willens gegen das Denken: Maine de Biran. 7. Amerikanischer Transzendentalismus: Emerson. 8. Proklamation des positivistischen Dogmas: Comte. 9. Erkenntnisrelativität: Hamilton. 10. Positivistische Verkürzung der Rationalität: Mill. 11. Realität der Klassen-[9]kämpfe – Metamorphose des Idealismus. 59; IV. Positivismus und Lebensphilosophie als Denkweisen: Absage an den Systemanspruch des klassischen bürgerlichen Denkens. 1. Die andere Möglichkeit des Positivismus: Spencer. 2. Verwurzelung des positivistischen Dogmas: Ernst Laas. Behauptung vom Ende des Materialismus: Cabanis, Friedrich Albert Lange. 3. Eklektizismus (I): Cousin. 4. Eklektizismus (II): Renouvier, Cournot. 5. Eklektizismus (III): Zeller, Wilhelm Wundt, Brentano. 6. Eklektizismus (IV): Eduard von Hartmann. 7. Philosophierende Schriftstellerei: Renan. 8. Rache an der Wirklichkeit – Kulturkritik als Philosophie-Kritik – Vollendung des Bruchs mit dem klassischen bürgerlichen Denken: Nietzsche. 9. Lebensphilosophische und positivistische Nachfolge Nietzsches: Heidegger, Danto. 89 V. Das Rätsel des Lebens als erschreckender Gegenstand der Philosophie. 1. Hermeneutik des Lebens: Dilthey. 2. Idealismus des Lebens: Simmel. 3. Philosophie als Kunst: Keyserling. 4. Die Idealismusproblematik geht in das Beziehungsgefüge von Lebensphilosophie und Positivismus ein: Pragmatismus. 113

Metaphysik

I. Herkunft der Metaphysik. 126; II. Metaphysik der klassischen bürgerlichen Philosophie. 127; III. Verfall der Metaphysik der klassischen bürgerlichen Philosophie. 133; IV. Arthur Schopenhauer. 134; V. Eduard von Hartmann. 137; VI. Friedrich Nietzsche. 137; VII. Henri Bergson. 139; VIII. Wilhelm Dilthey. 140; IX. Zur Metaphysik stilisierte Psychologie: Carl Gustav Jung, Ludwig Klages. 142; X. Bürgerliche Erneuerungsversuche der Metaphysik: Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Ernst Bloch. 144; XI. „Metaphysische“ Probleme im dialektischen Materialismus. 151

Materialismus

I. Zur Entstehung des Wortgebrauchs. 157; II. Kognitive und soziale Funktion des Materialismus und des Materialismus-Begriffs in der bürgerlichen Gesellschaft. 159; III. Materialismus in der klassischen bürgerlichen französischen Philosophie. 163; IV. Dialektik von Materialismus und Idealismus in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie. 165; V. Materialismus, Geschichtstheorie und Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert. 173; VI. Materialismus und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. 183; VII. Materialismus, Marxismus und Revision der materialistischen Dialektik. 198; VIII. Das Ende des philosophischen Materialismus im bürgerlich-philosophischen Irrationalismus und die antiirrationalistische Begründung eines methodischen Materialismus durch die Wissenschaftstheorie. 209; IX. Materialismus und Dialektik seit Lenin. Materialismus-Kritik als Marxismus-Kritik. 219; X. Erkenntnistheoretischer Materialismus als Realismus. 228

Sozialwissenschaften/Soziologie

I. Theorieprogramme und Kapitalismus: Fragestellung. 233; II. Begründung der nachrevolutionären Herrschaft der Bourgeoisie: Saint-Simon und Comte. 234; III. Kapitalismus als Endpunkt der Menschheitsgeschichte: Spencer. 242; IV. Ideologische Verhüllung der Klassengesellschaft: Durkheim. 248; V. Ideologisierung des Kapitalismus: Max Weber. 254; VI. Systemidylle Imperialismus: Parsons. 268; VII. Nationale Entwicklungen: 1. USA. 2. Frankreich. 3. Großbritannien. 4. Deutschland/BRD. 275; VIII. Nachsatz: Die eigentlichen Triebkräfte, die die bürgerliche Sozialwissenschaft bewegen, bleiben ihr unbekannt. 306

Geschichtsphilosophie

I. Geschichte als Crux der spätbürgerlichen Philosophie. 307; II. Das 19. Jahrhundert: Selbstbehauptung der Bourgeoisie im Klassenkampf – Konstitution einer neuen historischen Legitimität [10] im Gegenzug zur legitimen Geschichte. Positivistische Evolutionstheorie. Relativistischer Historismus. Antihistorische Rebellion. 310; III. Jahrhundertwende: Imperialismus und antiimperialistischer Kampf der Arbeiterklasse – Erschütterung des europäisch-bürgerlichen Geschichtsbewußtseins. Eurozentrischer Kulturpessimismus. Neuhegelianische Destruktion der Dialektik. Liberal-konservativer Neuhegelianismus. „Neomarxismus“ und „Kritische Theorie“. 314; IV. Nach den Weltkriegen: Die Epoche des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus – Abschied von der Geschichte und Konzeptionen eines dritten Weges zur Weltgesellschaft. Globalstrategische Philosophie der Zukunft. Von Nietzsche zum Faschismus. Planetarische Perspektiven des nordatlantischen Imperialismus. Idee humaner Welteinheit und Subjektivismus der Geschichtlichkeit. Antihistorischer Szi-entismus. Kritischer Rationalismus: Poppers Antihistorizismus. Logischer Positivismus: Das Popper-Hempel-Schema. Analytische Geschichtsphilosophie. Strukturalismus. 320

Rationalität – Geschichte – Philosophie

I. Posthistoire-Gedanke – Nachgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft: Tocqueville. 334 II. Zerfall der Begriffe Rationalität, Geschichte und Philosophie: Comte, Nietzsche. 335 III. Zum-Stillstand-Kommen oder Überwindung der Geschichte: Cournot, John Stuart Mill, Lorenz von Stein, Junghegelianer. 337 IV. Wandel der Zivilisationskategorie: Saint-Simon, Guizot, Fourier. 338 V. Überwindung der Posthistoire-These durch die materialistische Dialektik. 340

Ethik

I. Zur Entstehung der bürgerlichen Ethik. 341; II. Subjektivistischer Moralismus: 1. Kierkegaard. 2. Nietzsche. 3. Sartre. 343; III. Psychoanalytischer und empiristischer Eudämonismus. 349;

IV. Versuchte Synthese von Lustprinzip und Tätigkeitsprinzip: 1. Wille zur Macht. 2. Triebstruktur und Gesellschaft. 351; V. Restauration eines ethischen Apriorismus: 1. Neukantianismus. 2. Phänomenologie und materiale Wertethik. 354; VI. Ethik-Ansätze im Minimalprogramm sprachlicher Kommunikation: 1. Sprachanalytische Metaethik. 2. Hermeneutische Konfliktbewältigung. 358

Rechtsphilosophie

I. Zur klassischen bürgerlichen Rechtsphilosophie. 361; II. Der Charakter spätbürgerlicher Rechtsphilosophie 362; III. Der Formierungsprozeß spätbürgerlicher Rechtsphilosophie – am Beispiel des deutschen rechtsphilosophischen Denkens. 365; IV. Der Problembereich spätbürgerlicher Rechtsphilosophie. 367; V. Die Grundrichtungen spätbürgerlicher Rechtsphilosophie. 368; VI. Zum Beispiel: Analytical Jurisprudence. 370; VII. Zur marxistischen Kritik spätbürgerlicher Rechtsphilosophie. 371

Staatstheorie

I. Zur klassischen bürgerlichen Staatstheorie. 374; II. Zum Charakter spätbürgerlicher Staatstheorie. 376; III. Grundrichtungen spätbürgerlicher Staatstheorie. 1. Konservative Staatsauffassungen (Neothomistische katholische Staatslehre. Technokratische Staatsauffassungen). 2. Reformistische Staatsauffassungen (Pluralistische Staatsauffassungen). 3. Faschistische Staatsauffassungen. 377

Philosophische Anthropologie

I. Naturwissenschaftliche Anthropologie. 385; II. Philosophische Anthropologie in der klassi-
[11]schen bürgerlichen deutschen Philosophie. 386; III. Anthropologismus. 388; IV. Spätbürgerliche philosophische Anthropologie. 1. Philosophisch-anthropologische Systementwürfe: Scheler, Plessner, Gehlen. 2. Weitere Formen spätbürgerlicher philosophischer Anthropologie. 390; V. Zur Entwicklung der spätbürgerlichen philosophischen Anthropologie nach dem zweiten Weltkrieg. 395

Psychoanalyse

I. Begründung der Psychoanalyse: Freud. 400; II. Zur psychoanalytischen Theoriegeschichte: Binswanger, C. G. Jung. 402; III. Neo-Psychoanalyse. Freudo-Marxismus. Gegenwärtige Entwicklung der Psychoanalyse. 404

Hermeneutik

I. Zur Vorgeschichte und Entstehung der Hermeneutik. 411; II. Hermeneutik und Patristik. 412; III. Hermeneutik in der Reformation. 413; IV. Profanisierung der Hermeneutik. 414; V. Herausbildung und Begründung der spätbürgerlichen Hermeneutik: Schleiermacher/Dilthey. 415; VI. Hermeneutik und Phänomenologie: Dilthey/Husserl. 421; VII. Fundamentalontologische Grundlegung der Hermeneutik: Heidegger. 424; VIII. Reduktion der Geschichte auf Wirkungsgeschichte: Gadamer. 429; IX. Kritische Theorie und Kritischer Rationalismus: Habermas/Albert. 430; X. Versuch einer Aussöhnung von Hermeneutik und Wissenschaftsentwicklung: Apel. 432; XI. Hermeneutik als Methodenlehre: Betti. 433; XII. Hermeneutik und Analytische Philosophie. 433; XIII. Hermeneutik als Deutung des Sinns menschlicher Existenz: Ricœur. 434; XIV. Hermeneutik und Theologie. 435 XV. Problemkomplexe der Hermeneutik. 436; XVI. Hermeneutik und Gesellschaft. 437

Epistemologie

I. Ursprung und Bedeutung des Wortes „Epistemologie“. 439; II. Allgemeine Merkmale der gegenwärtigen bürgerlichen Epistemologie. 440; III. Das doppelte Paradoxon der gegenwärtigen bürgerlichen Epistemologie. 442; IV. Die Entfaltung des epistemologischen Idealismus. 443; V. Der Kritische Rationalismus Poppers und seine Folgen. 446; VI. Eine nicht-evolutionistische Geschichte der Wissenschaften: G. Bachelard. 449; VII. Der Theorizismus von L. Althusser und seinen Schülern. 450; VIII. Einige andere Entwicklungen der französischen Epistemologie. 452

Logik

I. Der Einsatz der sogenannten modernen Logik. 454; II. Aristoteles und die megarisch-stoische Schule. 454; III. Die Logik der Scholastik. 454; IV. „Traditionelle“ Logik im 19. Jahrhundert. 455;

V. Mathematische Logik. 456; VI. Logik in der analytisch-positivistischen Philosophie. 457; VII. Logische Methodologie als Bestandteil philosophischer Forschung. 458

Sprachphilosophie

I. Zur Bestimmung der Sprachphilosophie. 460; II. Bemerkungen zur Sprachphilosophie im klassischen bürgerlichen Denken. 461; III. Marx/Engels zu sprachphilosophischen Problemen. 463; IV. Linguistischer Strukturalismus. 465; V. Logischer Positivismus. 467; VI. Pragmatismus. 468; VII. Analytische Philosophie und Allgemeine Semantik. 470; VIII. Neohumboldtianismus – Weltbildtheorie der Sprache – Sprachlicher Relativismus. 472; IX. Neonativismus. 474; X. Hermeneutik und Sprechakttheorie. 476 [12]

Naturwissenschaftliche Entwicklung und spätbürgerliche Philosophie: Physik, Biologie, Psychologie

I. Zur Reaktion der spätbürgerlichen Philosophie auf die naturwissenschaftliche Entwicklung (Physik, Biologie, Psychologie). 477; II. Physik. 480; III. Biologie. 492; IV. Psychologie. 501

Naturphilosophie

I. Naturwissenschaft contra Naturphilosophie: Die Dominanz des mechanistischen Weltbildes im 19. Jahrhundert. 508; II. Der Entwicklungsgedanke. 511; III. Aporien des mechanischen Materialismus im Kontext der gegenwärtigen Naturwissenschaft (Beispiel: Quantentheorie). 513; IV. Die positivistische Lösung: Philosophie der Naturwissenschaften. 516; V. Die Lösung des „Kritischen Realismus“: Induktive Metaphysik. 518; VI. Materialistische Dialektik in der gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Forschung. 521

Technikphilosophie

I. Technikphilosophie als wissenschaftliche Randdisziplin. 527; II. Allgemeine Charakteristik der Technikphilosophie. 530; III. Entwicklungsetappen der Technikphilosophie. 1. Erste Etappe: Zwischen der Jahrhundertwende und den zwanziger Jahren. 2. Zweite Etappe: Zwischen den zwanziger und den fünfziger Jahren (Wandlungen der Kulturkritik. Die „Idee der Technik“. Die „Ethisierung der Technik“). 3. Dritte Etappe: Technik in der „Industriegesellschaft“ (Die wissenschaftlich-technische Zivilisation als Sachzwang. Wider den technischen Sachzwang. Technikanalyse als Analyse „sozio-technischer Systeme“). 534; IV. Ausblick: alternative Technik/technische Alternativen und die Perspektiven der Technikphilosophie. 556.

[13]

Klassische bürgerliche und spätbürgerliche Philosophie

Manfred Buhr

I. Der Anspruch der klassischen bürgerlichen Philosophie. II. Zeugnisse klassischen bürgerlichen Philosophierens. III. Spiegel des gesellschaftlich-historischen Fortschritts – Erkenntnisoptimismus – demokratische Erkenntnishaltung. IV. Schranken der klassischen bürgerlichen Philosophie. V. Spätbürgerliche Philosophie – Philosophie ohne gesellschaftlich-historisches Subjekt. VI. Zeugnisse spätbürgerlichen Philosophierens (I): Schopenhauer und Nietzsche. VII. Spätbürgerliche Philosophie bedeutet Bruch mit dem klassischen bürgerlichen Denken. VIII. Zeugnisse spätbürgerlichen Philosophierens (II): Dilthey, Simmel, Lessing, Ortega y Gasset, Klages, Jaspers, Heidegger, Carnap, Wittgenstein, Popper. IX. Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit.

I. Der Anspruch der klassischen bürgerlichen Philosophie

Die klassische bürgerliche Philosophie war von ihren Anfängen mit BACON, GALILEI und DESCARTES über HOBBS, SPINOZA, LEIBNIZ und die *europäische Aufklärungsbewegung*, insbesondere den *französischen Materialismus*, bis hin zu ihrem Ausgang mit HEGEL und FEUERBACH mit dem Anspruch aufgetreten, Natur und Gesellschaft zu erkennen, um das „menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren“ zu leiten¹ und „die Rechte der Menschheit herzustellen“².

Unter *klassischer bürgerlicher Philosophie* verstehen wir die Entwicklung jenes philosophischen Denkens, das – seiner Grundtendenz nach – die *Interessen und Forderungen der progressiven Bourgeoisie* ausspricht, von diesen vorangetrieben wird, sie im *Kampf gegen die feudal-klerikale Ideologie* fixiert und in einer eigenen – nunmehr bürgerlichen – Weltanschauung zu systematisieren und theoretisch zu begründen versucht.

Die klassische bürgerliche Philosophie war eins mit dem *gesellschaftlich-historischen Prozeß* der Zeit. Ihr Denken stand im Einklang mit dem Prozeß der Herausbildung und Konstituierung der Bourgeoisie als Klasse – stand im Einklang mit den Bestrebungen des gesellschaftlichen Subjekts einer neuen, gegenüber der alten, feudalen höheren Produktionsweise und Gesellschaftsordnung, der kapitalistischen. Die neue Philosophie hatte dergestalt den gesellschaftlich-historischen Fortschritt auf ihrer Seite. Sie wollte – bewußt – dazu beitragen, diesem zum Durchbruch zu verhelfen. In Verbindung mit der neuen Naturwissenschaft und Kunst war die klassische bürgerliche Philosophie der uneingeschränkte Sprecher dieses progressiven historischen Prozesses. Die von ihr heftig befehdeten Gegner waren immer die feudale Produktionsweise und Gesellschaftsordnung, die feudal-klerikalen gesellschaftlichen Gewalten und die feudal-klerikalen Ideologien.

Der *Grundtenor der klassischen bürgerlichen Philosophie* war: rationale Natur- und Geschichtserkenntnis zum Zwecke rationaler Gesellschaftsgestaltung. In diesem Zusammenhang ist ihr Verhältnis zur Wissenschaftsentwicklung zu sehen, zur Umsetzung von Wissen in Technik und zur Anwendung von Wissen in der gesellschaftlichen Praxis. Dieses war optimistisch und als solches für sie problemlos. Analoges kann im Hinblick auf die Kunstentwicklung gesagt werden. Im klassischen bürgerlichen Denken bestand eine enge Verbindung zwischen Philosophie-, Wissenschafts- und Kunstentwicklung. Und ihre Klammer war die sich herausbildende und konstituierende bürgerliche gesellschaftliche Praxis.

Auf diese Praxis, auf ihre *bürgerliche* – und das heißt immer zugleich auch: *antifeudale* und *antiklerikale* – Gestaltung hin war alles klassische bürgerliche Denken (philosophisch-weltanschauliches, wissenschaftliches und künstlerisches Tätigsein) ausgerichtet. Der [14] Einstieg hierzu war verschieden und artikuliert sich unterschieden. Doch die zugrunde liegende Absicht und das verfolgte Ziel waren die gleichen: die Herstellung einer neuen, eben: bürgerlichen Gesellschaft.

¹ I. KANT, Der Streit der Fakultäten, in: Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. WEISCHEDL, Bd. VI, Frankfurt am Main 1964, S. 351.

² I. KANT, Gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. XX, S. 44.

II. Zeugnisse klassischen bürgerlichen Philosophierens

Die Zeugnisse, die für diese Bestrebungen des klassischen bürgerlichen Denkens beigebracht werden könnten, würden Bände füllen. Beschränken wir uns, um das Angeführte zu verdeutlichen, auf wenige Belege:

LEONARDO DA VINCI (1452–1519)

„Jede natürliche Handlung wird von der Natur in der kürzesten Zeit ausgeführt, die möglich ist.“³ –
„Wo am meisten Empfindung ist, ist größtes Märtyrertum.“⁴

FRANCIS BACON (1561–1626)

„Das Suchen nach Wahrheit, das man mit dem Freien und Werben um sie vergleichen könnte; das Erkennen der Wahrheit, ein sozusagen Auge-in-Auge-mit-ih-er-Sein; der Glaube an die Wahrheit, der einer Vermählung mit ihr gleichkommt, sind die vornehmsten Tugenden des menschlichen Geistes.“⁵

„Das wahre und rechtmäßige Ziel der Wissenschaften ist kein anderes, als das menschliche Leben mit neuen Erfindungen und Mitteln zu bereichern.“⁶

„Der Menschen Herrschaft ... über die Dinge beruht allein auf den Künsten und Wissenschaften. Die Natur nämlich läßt sich nur durch Gehorsam besiegen.“ Denn: „Mit eherner Notwendigkeit wird daraus eine Verbesserung der menschlichen Verhältnisse und eine Erweiterung seiner Macht über die Natur folgen.“⁷

GALILEO GALILEI (1564–1642)

„Die Philosophie ist geschrieben in jenem großen Buche, das immer vor unseren Augen liegt.“⁸

„Nach meiner Ansicht müssen diejenigen, welche, um eine Behauptung zu beweisen, ausschließlich auf das Gewicht der Autoritäten zählen, ohne sich anderer Argumente zu bedienen, des Unverstandes geziehen werden. Ich für mein Teil wünsche, daß die Streitfragen frei gestellt und ohne irgendwelche Speichelleckerei frei erörtert werden, wie sich dies für jeden geziemt, der aufrichtig nach der Wahrheit forscht.“⁹

RENÉ DESCARTES (1596–1650)

„Da wir als Kinder auf die Welt kommen und über sinnliche Gegenstände urteilen, bevor wir den vollen Gebrauch unserer Vernunft erlangt haben, so werden wir durch viele Vorurteile an der Erkenntnis der Wahrheit gehindert, und es scheint kein anderes Mittel dagegen zu geben, als einmal im Leben sich zu entschließen, an allem zu zweifeln, worin man auch nur den geringsten Verdacht einer Ungewißheit antrifft ... Dieser Zweifel ist indessen auf die Erforschung der Wahrheit zu beschränken.“¹⁰

Und in diesem Sinne wird eine Philosophie gefordert, „die von größtem Nutzen für das Leben [ist] ..., durch die wir die Kräfte und Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmels und überhaupt aller uns umgebenden Körper ebenso deutlich kennenlernen wie uns die verschiedenen Kunstgriffe unserer Handwerker bekannt sind; wir könnten sie also ebensogut in allen geeigneten Fällen anwenden und uns so zu Herren und Meistern der Natur machen.“¹¹

³ Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet, nach den veröffentlichten Handschriften. Auswahl, Übersetzung und Einleitung von M. HERZFELD, Jena 21906, S. 12.

⁴ Ebenda, S. 131.

⁵ F. BACON, Essays, hrsg. von L. SCHÜCKING, Leipzig 1979, S. 4.

⁶ F. BACON, Das neue Organon (Novum Organon), hrsg. von M.BUHR, Berlin 1962, I, 81.

⁷ Ebenda, I, 129, und II, 52.

⁸ G. GALILEI, Opere, Edizione nazionale, Firenze 1890 ff., Bd. IV, S. 171.

⁹ G. GALILEI, zit. nach: F. JODL, Geschichte der neueren Philosophie, Wien 1924, S. 130.

¹⁰ R. DESCARTES, Die Prinzipien der Philosophie, Berlin 1965, S. 1.

¹¹ R. DESCARTES, Abhandlung über die Methode, seine Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen, Leipzig o. J., S. 69.

THOMAS HOBBS (1588–1679)

„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 ... Die größte Bedeutung der Philosophie liegt ... darin, daß wir die vorausgeschauten Wirkungen zu unserm Vorteil nutzen und auf Grund unserer Erkenntnis nach Maß unserer Kräfte und unserer Tüchtigkeit absichtlich zur Förderung des menschlichen Lebens herbeiführen können. Denn die bloße Überwindung von Schwierigkeiten oder Entdeckungen verborgener Wahrheiten sind nicht so großer Mühe, wie sie für die Philosophie aufzuwenden ist, [15] wert; und vollends brauchte niemand seine Weisheit anderen mitzuteilen, wofern er damit weiter nichts zu erreichen hofft. Wissenschaft dient nur der Macht! Die Theorie (die in der Geometrie der Weg der Forschung ist) dient nur der Konstruktion! Und alle Spekulation geht am Ende auf eine Handlung oder Leistung aus ... Wie groß aber der Nutzen der Philosophie ... ist, wird am besten eingesehen, wenn man sich die mögliche Förderung des menschlichen Geschlechts durch sie vergegenwärtigt und die Lebensweise derer, die ihrer sich erfreuen, mit anderen vergleicht, die sie entbehren. Die größte Förderung verdankt das menschliche Geschlecht der Technik, d. h. der Kunst, Körper und ihre Bewegungen zu messen, schwere Lasten zu bewegen, zu bauen, Schifffahrt zu treiben, Werkzeuge zu jeglichem Gebrauch herzustellen, die Bewegungen am Himmel, die Bahnen der Gestirne, den Kalender und so weiter zu berechnen.“¹² – „Die *Vernunft* ist die Gangart, die Mehrung der *Wissenschaft* der *Weg* und die *Wohlfahrt* der Menschheit das *Ziel*.“¹³

DENIS DIDEROT (1713–1784)

„Es gibt keinen wahren Reichtum außer dem *Menschen* und der Erde. Der *Mensch* ist wertlos ohne die Erde und die Erde wertlos ohne den *Menschen*.“¹⁴

PAUL THIRY D'HOLBACH (1723–1789)

„Die Menschen werden sich immer irren, wenn sie die Erfahrung um solcher Systeme willen preisgeben, die durch die Einbildungskraft geschaffen wurden. Der Mensch ist das Werk der Natur, er existiert in der Natur, er ist ihren Gesetzen unterworfen, er kann sich nicht von ihr freimachen, er kann nicht einmal durch das Denken von ihr loskommen; vergeblich strebt sein Geist über die Grenzen der sichtbaren Welt hinaus, immer ist er gezwungen, zu ihr zurückzukehren ... Es ist nichts, und es kann nichts außerhalb der Begrenzung geben, die alle Dinge umschließt. Der Mensch höre also auf, außerhalb der Welt, die er bewohnt, Wesen zu suchen, die ihm ein Glück verschaffen sollen, das die Natur ihm versagt: er studiere die Natur, lerne ihre Gesetze kennen und betrachte ihre Energie und die unveränderliche Art, wie sie wirkt; er nutze seine Entdeckungen für seine eigene Glückseligkeit und unterwerfe sich stillschweigend Gesetzen, denen ihn nichts zu entziehen vermag; er verzichte darauf, nach den Ursachen zu forschen, die für ihn mit einem undurchdringlichen Schleier umgeben sind; er ertrage ohne Murren die Entscheidung einer universellen Kraft, die weder umkehren noch jemals von den Regeln abweichen kann, die ihr Wesen ihr vorschreibt.“¹⁵

IMMANUEL KANT (1724–1804)

„Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muß. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die *Vernunft* nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“¹⁶

„Es muß irgend eine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweist, *Ursache* von dem Fortrücken desselben zum

¹² Th. HOBBS, Grundzüge der Philosophie, Erster Teil: Lehre vom Körper, Leipzig o. J., S. 6 und 9 f.

¹³ Th. HOBBS, Leviathan, hrsg. von H. KLENNER, Leipzig 1978, S. 42.

¹⁴ D. DIDEROT, Philosophische Schriften, Berlin 1961, Bd. 1, S. 286.

¹⁵ P. Th. D'HOLBACH, System der Natur, Berlin 1960, S. 11.

¹⁶ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A XII.

Besseren, und (da dieses die Tat eines mit Freiheit begabten Wesens sein soll) *Urheber* desselben zu sein; aus einer gegebenen Ursache aber läßt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände ereignen, welche dazu mitwirkend sind ... Also muß eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Akt ihrer Kausalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren, als unausbleibliche Folge, schließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortschritt gewesen sei) ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst die Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als *Geschichtszeichen* ... angesehen werden müsse, und so die *Tendenz* des menschlichen Geschlechts im *ganzen*, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), sondern, wie es in Völkerschaften und Staaten geteilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.“¹⁷

[16] Der in diesen Zeugnissen formulierte Anspruch der klassischen bürgerlichen Philosophie auf rationale Naturerkenntnis und Gesellschaftsgestaltung, auf Diesseitigkeit und Fortschritt, auf Erkennbarkeit der Welt und Wahrheit, auf optimistische Geschichtsbetrachtung und Gesetzeserkenntnis, auf Totalität und fortschreitende Entwicklung der Menschheit durchzieht diese ungeteilt von ihren Anfängen bis zu ihrem Ausgang.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770–1831) wird ihn rückblickend und ungebrochen noch einmal so zusammenfassen:

„*Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten; von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken. Und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart sein, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auf tun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.*“¹⁸

III. Spiegel des gesellschaftlich-historischen Fortschritts – Erkenntnisoptimismus – demokratische Erkenntnishaltung

Überblickt man die Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie also insgesamt, so muß, ungeachtet ihrer widersprüchlichen Dynamik, festgehalten werden: Die klassische bürgerliche Philosophie wurde vom gesellschaftlich-historischen Fortschritt der Zeit vorangetrieben und war von Erkenntnisoptimismus und demokratischer Erkenntnishaltung (Erkenntnis ist allen und jedem Menschen zugänglich) durchdrungen. Sie stand im Einklang mit dem historischen Prozeß (Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus) und im engen Verhältnis mit der Wissenschafts- und Kunstentwicklung. An dieser Bewegung (gesellschaftliche, Wissenschafts- und Kunstentwicklung), deren Teile sich wechselseitig bedingten und durchdrangen, hatte sie tätigen Anteil. Sie beförderte diese und war Teil von ihnen.

Eben aus diesem Kontext resultierte – die angeführten Zeugnisse machen das deutlich – das *Grundproblem der klassischen bürgerlichen Philosophie*: der Versuch, die Möglichkeit rationaler Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft philosophisch (weltanschaulich) zu begründen. Und in diesem Zusammenhang kann dann formuliert werden, daß die klassische bürgerliche Philosophie ihrem Wesen nach Philosophie der (bürgerlichen) Revolution war – auch wenn sie den gesellschaftlichen Tatbestand der (bürgerlichen) Revolution nicht immer (eigentlich: über weite Strecken nicht) vordergründig ausgesprochen hat. Für sie war dieses Verhältnis etwas Selbstverständliches. Die klassische bürgerliche Philosophie war Philosophie revolutionärer Umgestaltung, weil sie durchgängig (aber auch: mehr oder weniger) den welthistorischen Prozeß des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft reflektierte, artikulierte und in Gang setzen wollte.

¹⁷ I. Kant, Der Streit der Fakultäten, in: Werke in sechs Bänden, Bd. VI, a. a. O., S. 356 ff.

¹⁸ G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18, Frankfurt am Main 1971, S. 13 f.

Daran zu erinnern, ist aus zwei Gründen erforderlich: einmal, weil die spätbürgerliche Philosophie (und Ideologie überhaupt) diesen Zugang der klassischen bürgerlichen Philosophie zu Gesellschaft und Geschichte, der für diese konstitutiv war, nicht mehr kennt, ihn [17] zugeschüttet hat, zum anderen, weil die klassische bürgerliche Philosophie selber auf Grund ihrer historisch-gesellschaftlich-sozialen Voraussetzungen, also als *bürgerliche* Philosophie, jene Schranken in sich trug, die sie um die Verwirklichung ihrer Ziele brachten. Dennoch – und das muß in einem Vergleich der klassischen bürgerlichen mit der spätbürgerlichen Philosophie immer betont werden – bleibt der historische Progreß, den die Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie darstellt, unbestritten.

IV. Schranken der klassischen bürgerlichen Philosophie

Die (historischen) Schranken der klassischen bürgerlichen Philosophie resultieren aus der *historischen Funktion* jener Klasse, deren Weltanschauung sie ist: der Bourgeoisie. Der Prozeß des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft ist nämlich ein Vorgang, in dem zwar eine alte durch eine neue, fortgeschrittenere Gesellschaftsordnung ersetzt wird; aber beide Gesellschaften, die alte feudale wie die neue bürgerliche, sind *Ausbeuterordnungen*. In diesem Prozeß konstituiert sich die Bourgeoisie nicht nur zur neuen *herrschenden*, sondern auch zur *unterdrückenden* und *ausbeutenden Klasse* der neuen Gesellschaft. Die *Vernunft* – vom klassischen bürgerlichen Denken immer als *allgemein-menschliche* gesetzt – entlarvt sich nach Etablierung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung als partikulare, als *bürgerliche Vernunft*. Die mit dem Schlüsselbegriff des klassischen bürgerlichen Denkens, dem Begriff der Vernunft, theoretisch begründete bürgerliche Gesellschaft verwirklicht sich als höchst unvernünftige Ordnung in der Welt. Und die als allgemein-menschliche gesetzte Vernunft der klassischen bürgerlichen Philosophie scheitert dann eben als *bürgerliche Vernunft* an der Mehrwertrate.

ENGELS hielt rückblickend fest: „Wir wissen jetzt, daß dies [von der klassischen bürgerlichen Philosophie erhoffte] Reich der Vernunft weiter nichts war als das idealisierte Reich der Bourgeoisie ...“ Und er fährt fort: „So wenig wie alle ihre Vorgänger konnten die großen Denker des 18. Jahrhunderts hinaus über die Schranken, die ihnen ihre eigne Epoche gesetzt hatte.“¹⁹

In der Tat. Die Ideologen der etablierten bürgerlichen Klasse werden die durch die kapitalistische Entwicklung offenbar werdenden Widersprüche der neuen Gesellschaft als selbstverständlich hinnehmen und sie als naturgegeben betrachten. Ihr Denken wird dann – beginnend mit, besser vielleicht: vorweggenommen in der Denkweise des *englischen Empirismus* – nicht mehr *vernünftig*, sondern *positiv* sein wollen. Das heißt: es söhnt sich mit den antagonistischen kapitalistischen Verhältnissen immer mehr aus. Und nur eine kurze Zeit wird vergehen, bis das bürgerliche Denken als *spätbürgerliches*, als bürgerliches Denken unter imperialistischen gesellschaftlichen Bedingungen, seinen einstigen Anspruch, die natürliche und gesellschaftliche Wirklichkeit rational zu erkennen und zu gestalten, aufgeben wird, um nunmehr einer apologetischen Unvernunft zu frönen.

Die Entfaltung des Anspruchs auf rationale Natur- und Geschichtserkenntnis und daraus abgeleitete rationale Gesellschaftsgestaltung innerhalb der Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie gehört in das Kapitel der *heroischen Illusion* der progressiven Bourgeoisie. Die *progressive Bourgeoisie* brauchte diesen Anspruch für ihren Eintritt in die Geschichte. Sie bedurfte dieses Anspruchs als eines allgemein-menschlichen vor allem, „um den bürgerlich beschränkten Inhalt ihrer Kämpfe sich selber zu verbergen und ihre Leidenschaft auf der Höhe der großen geschichtlichen Tragödie zu halten“.²⁰ Das klassische bürgerliche Denken verbarg, vom Ergebnis des historischen Prozesses her gesehen, den *eigentlichen Inhalt* des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft, nämlich seine Bestimmung, von einer Ausbeuterordnung zu einer anderen überzuleiten. Deshalb konnte sich die klassische bürgerliche Philosophie des gesellschaftlich-historischen Fortschritts nur *theoretisch* als eines unteilbaren Ganzen bemächtigen, nicht als *wirklichen* gesellschaftlich-historischen Prozeß. Die aufstrebende Bourgeoisie war infolge ihrer Klassensituation immer nur

¹⁹ F. ENGELS, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. 19, Berlin 1962, S. 190.

²⁰ K. MARX, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. 8, Berlin 1960, S. 116.

nach einer Seite hin fortschrittlich, gegenüber dem Feudalismus, seinen Institutionen und seiner Ideologie.

Es ist also ein durchaus objektiv begründeter [18] Vorgang, wenn nach der Herausbildung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die bürgerlichen Ideologen dem Anspruch des klassischen bürgerlichen Denkens und allen aus diesem abgeleiteten Forderungen nach und nach abschwören, sie bestenfalls nur noch als Phrasen deklamieren, sie zumindest nicht mehr als für alle und für jeden Menschen geltende wahrhaben wollen. Das Thema der rationalen Natur- und Geschichtserkenntnis geht denn auch in die Ideologie jener Klasse über, die als Antipode der Bourgeoisie angetreten ist, eine von Unterdrückung und Ausbeutung freie Gesellschaft zu errichten: in die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse.

Dennoch war – wie bemerkt – der Prozeß der Herausbildung, Entstehung und Entfaltung der klassischen bürgerlichen Philosophie uneingeschränkt Progreß. Er artikulierte die Kämpfe, die die fortschrittenste Klasse der Epoche, die Bourgeoisie, zur Ablösung der alten, feudal-klerikalen und zur Errichtung der neuen, bürgerlichen Gesellschaft führte. Solange diese bürgerliche Gesellschaft noch nicht etabliert war, stand die Bourgeoisie auf „der Höhe der großen geschichtlichen Tragödie“, und ihre Ideologie, die klassische bürgerliche Philosophie, ging ihren Gang inmitten der Geschichte. Nach Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft, mit dem Beginn ihrer ungehemmten Entfaltung beginnt die bürgerliche Philosophie, die als klassische „sich selbst hatte überbieten wollen, die über-schwenglich gewesen war, erst, sich *prosaisch* zu verwirklichen“.²¹ Durch diesen Vorgang stellte sie sich aber, nunmehr als *spätbürgerliche* Philosophie, ins Abseits der Geschichte.

V. Spätbürgerliche Philosophie – Philosophie ohne gesellschaftlich-historisches Subjekt

Für die bürgerliche Philosophie unter *imperialistischen gesellschaftlichen Bedingungen* werden jene Zeiten rasch vergehen, da die Bourgeoisie, noch revolutionär, danach strebte, die Welt neu zu ordnen, das heißt: gegenüber der feudal-klerikalen nunmehr bürgerliche gesellschaftliche Verhältnisse als vernünftige gestalten zu wollen. Der spätbürgerlichen wird es im Unterschied zur klassischen bürgerlichen Philosophie schlicht und einfach darum gehen, die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse lediglich zu erhalten: sie gegen die Kritik aus den eigenen Reihen, vor allem aber gegen die Angriffe von seiten der Arbeiterklasse zu verteidigen. Sie wird sich mit den dann imperialistischen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht nur aussöhnen, sondern diese – und damit dem Grundanliegen der klassischen bürgerlichen Philosophie untreu werdend – apologetisch verklären. Die spätbürgerliche Philosophie (und Ideologie überhaupt) wird nicht mehr Sprecher des gesellschaftlich-historischen Prozesses sein, wie es die klassische bürgerliche Philosophie war, sondern *bloßer Registrator* (in Gestalt der *positivistischen Denkweise*) und *kosmisch-mythisch-vorrationaler Verklärer* (in Gestalt der *lebensphilosophischen Denkweise*) ihrer gegebenen Gesellschaft. Sie wird dann Geschichte nicht mehr kennen, weil jene Klasse, deren Interessen ihren Bemühungen zugrunde liegen, diese nicht durchschaut, weil sie keine mehr macht. Die spätbürgerliche Philosophie ist eine Philosophie ohne gesellschaftlich-historisches Subjekt.

Dieser Prozeß wurde mit dem *Thermidor* eingeleitet und setzte sich mit und nach den *Revolutionen* von 1830 und 1848/49 fort, in denen das Proletariat das erstmal in der Geschichte als selbständige historische Kraft in Erscheinung trat. Einen weiteren Einschnitt in diesem Prozeß stellte die *Pariser Kommune* von 1871 dar. Ideologisch ist der Beginn dieses Prozesses vor allem mit den Namen Arthur SCHOPENHAUER und Friedrich NIETZSCHE verbunden.

VI. Zeugnisse spätbürgerlichen Philosophierens (I): Schopenhauer und Nietzsche

Für unsere Behauptungen einige charakteristische Zeugnisse zunächst aus den Werken von SCHOPENHAUER und NIETZSCHE. [19]

ARTHUR SCHOPENHAUER (1788–1860)

„Wir bekennen es ... frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der

²¹ F. ENGELS/K. MARX, Die heilige Familie, in: MEW, Bd. 2, Berlin 1957, S. 130.

Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.“²²

„... wir sind der Meinung, daß Jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntnis der Welt entfernt ist, der vermeint, das Wesen derselben irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, *historisch* fassen zu können ... Denn alle solche historische Philosophie, sie mag auch noch so vornehm tun, nimmt ... *die Zeit* für eine Bestimmung der Dinge an sich ... Die echte philosophische Betrachtungsweise der Welt ... ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem *Was* der Welt fragt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht als werdend und vergehend ... betrachtet; sondern umgekehrt, gerade Das, was nach Aussonderung dieser ganzen, jenem Satz nach gehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfen, immer sich gleiche Wesen der Welt ... zum Gegenstand hat.“²³

„Der Stoff der Geschichte ... ist das Einzelne in seiner Einzelheit und Zufälligkeit, was Ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt ... Von diesem Standpunkt aus erscheint uns der Stoff der Geschichte kaum noch als ein der ernstesten und mühsamsten Betrachtung des Menschengesistes würdiger Gegenstand, des Menschengesistes, der, gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte.“²⁴

„Was endlich das, besonders durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es nennen, ‚sie organisch zu konstruieren‘, betrifft; so liegt demselben eigentlich ein roher und platter *Realismus* zum Grunde, der die *Erscheinung* für das *Wesen an sich* der Welt hält und vermeint auf sie, auf ihre Gestalten und Vorgänge käme es an ... – Was die Geschichte erzählt, ist in der Tat nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit.

... Eine wirkliche Philosophie der Geschichte soll also nicht, wie Jene alle tun, Das betrachten, was ... immer *wird* und nie *ist*, ... sondern sie soll Das, was immer ist und nie wird, noch vergeht, im Auge behalten. Sie besteht also nicht darin, daß man die zeitlichen Zwecke der Menschen zu ewigen und absoluten erhebt, und nun ihren Fortschritt dazu, durch alle Verwickelungen, künstlich und imaginär konstruiert; sondern in der Einsicht, daß die Geschichte nicht nur in der Ausführung, sondern schon in ihrem Wesen lügenhaft ist ... Die wahre Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, daß man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr, doch stets nur das selbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute das Selbe treibt, wie gestern und immerdar ...“²⁵

„Übrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der *Optimismus*, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“²⁶

„Überall und zu allen Zeiten hat es viel Unzufriedenheit mit den Regierungen, Gesetzen und öffentlichen Einrichtungen gegeben; größtenteils aber nur, weil man stets bereit ist, diesen das Elend zur Last zu legen, welches dem menschlichen Dasein selbst unzertrennlich anhängt, indem es, mythisch zu reden, der Fluch ist, den Adam empfang, und mit ihm sein ganzes Geschlecht. Jedoch nie ist jene falsche Vorspiegelung auf lügenhaftere und frechere Weise gemacht worden, als von den Demagogen der ‚Jetztzeit‘. Diese nämlich sind, als Feinde des Christentums, Optimisten: die Welt ist ihnen ‚Selbstzweck‘ und daher an sich selbst, d. h. ihrer natürlichen Beschaffenheit nach, ganz vortrefflich

²² A. SCHOPENHAUER, Werke in zehn Bänden, Zürich 1977: Die Welt als Wille und Vorstellung I, 2, 508 (Viertes Buch, § 71).

²³ A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung I, 2, 345 f. (Viertes Buch, § 53).

²⁴ A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung II, 2, 520 (Drittes Buch, Kap. 38).

²⁵ A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung II, 2, 520 ff. (Drittes Buch, Kap. 38).

²⁶ A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung I, 2, 407 f. (Viertes Buch, § 59).

eingerrichtet, ein rechter Wohnplatz der Glückseligkeit. Die nun hiergegen schreienden, kolossalen Übel der Welt schreiben sie gänzlich den Regierungen zu: täten nämlich nur diese ihre Schuldigkeit; so würde der Himmel auf Erden existieren, d. h. Alle würden ohne Mühe und [20] Not vollauf fressen, saufen, sich propagieren [fortpflanzen] und krepieren können: denn Dies ist die Paraphrase ihres ‚Selbstzwecks‘ und das Ziel des ‚unendlichen Fortschritts der Menschheit‘, den sie in pomphaften Phrasen unermüdlich verkündigen.“²⁷

„Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius, oder der Musaget [Wegweiser] der Philosophie ... Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophiert werden.“²⁸

Wir „sehn ... eben jetzt [1844], in England, unter verdorbenen Fabrikarbeitern, die Socialisten, und in Deutschland, unter verdorbenen Studenten, die Junghegelianer zur absolut physischen Ansicht herabsinken, welche zu dem Resultate führt: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas* [Eßt, trinkt, nach dem Tode gibt es keine Lust mehr: nach I. Kor. 15, 32], und insofern als Bestialismus bezeichnet werden kann.“²⁹

„Denn nicht in der Weltgeschichte, wie die Professorenphilosophie es wähnt, ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben des Einzelnen. Die Völker existieren ja bloß *in abstracto*: die Einzelnen sind das Reale. Daher ist die Weltgeschichte ohne direkte metaphysische Bedeutung: sie ist eigentlich bloß eine zufällige Konfiguration ...“³⁰

„Überhaupt aber ist die monarchische Regierungsform die dem Menschen natürliche; fast so, wie sie es den Bienen und Ameisen, den reisenden Kranichen, den wandernden Elephanten, den zu Raubzügen vereinigten Wölfen und andern Tieren mehr ist, welche alle Einen an die Spitze ihrer Unternehmung stellen.“³¹

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844–1900)

„Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins *x*.“³²

„Es hilft nichts: man *muß* vorwärts, will sagen *Schritt für Schritt weiter in der décadence* (– dies *meine* Definition des modernen ‚Fortschritts‘ ...). Man kann diese Entwicklung *hemmen* und, durch Hemmung, die Entartung selber stauen, aufsammeln, vehementer und *plötzlicher* machen: mehr kann man nicht.“³³

„Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: *die Heraufkunft des Nihilismus*. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsre ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: einem Strom ähnlich, der ans *Ende* will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.“³⁴

„Der ganze *Idealismus* der bisherigen Menschheit ist im Begriff, in *Nihilismus* umzuschlagen – in den Glauben an die absolute *Wertlosigkeit*, d.h. *Sinnlosigkeit*.“³⁵

„Meine Freunde, wir haben es hart gehabt, als wir jung waren: wir haben an der Jugend selber gelitten wie an einer schweren Krankheit. Das macht die *Zeit*, in die wir geworfen sind – die *Zeit* eines großen

²⁷ A. SCHOPENHAUER, Parerga und Paralipomena II, 1, 280 f. (§ 128).

²⁸ A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung II, 2, 542 (Viertes Buch, Kap. 41).

²⁹ A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung II, 2, 543 (Viertes Buch, Kap. 41).

³⁰ A. SCHOPENHAUER, Parerga und Paralipomena I, 1, 225 (Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen).

³¹ A. SCHOPENHAUER, Parerga und Paralipomena II, 2, 276 (1127).

³² F. NIETZSCHE, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. SCHLECHTA, München 1977, Bd. III, S. 882.

³³ Ebenda, Bd. II, S. 1019.

³⁴ Ebenda, Bd. III, S. 634.

³⁵ Ebenda, Bd. III, S. 896.

inneren Verfalles und Auseinanderfalles, welche mit allen ihren Schwächen und noch mit ihrer besten Stärke dem Geiste der Jugend entgegenwirkt. Das Auseinanderfallen, also die Ungewißheit ist dieser Zeit eigen: nichts steht auf festen Füßen und hartem Glauben an sich: man lebt für morgen, denn das Übermorgen ist zweifelhaft. Es ist alles glatt und gefährlich auf unserer Bahn, und dabei ist das Eis, das uns noch trägt, so dünn geworden: wir fühlen alle den warmen unheimlichen Atem des Tauwindes – wo wir noch gehen, da wird bald niemand mehr gehen *können!*³⁶

„Wahrlich, meine Freunde, ich wandle unter den Menschen wie unter den Bruchstücken und Gliedmaßen von Menschen!

Dies ist meinem Auge das Fürchterliche, daß ich den Menschen zertrümmert finde und zerstreuet wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin.

Und flüchtet mein Auge vom Jetzt zum Ehemals: es findet immer das Gleiche: Bruchstücke und Gliedmaßen und grause Zufälle – aber keine Menschen!³⁷

„... Man müßte denn Descartes ausnehmen, den Vater des Rationalismus (und folglich Großvater der Revolution), welcher Vernunft allein Autorität zuerkannte: aber die Vernunft ist nur ein Werkzeug, und Descartes war oberflächlich.“³⁸

[21] „Die Menschheit stellt *nicht* eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der ‚Fortschritt‘ ist bloß eine moderne Idee, das heißt eine falsche Idee.“³⁹

„*Fortschritt*. – Daß wir uns nicht täuschen! Die Zeit läuft vorwärts – wir möchten glauben, daß auch alles, was in ihr ist, vorwärts läuft, – daß die Entwicklung eine Vorwärts-Entwicklung ist ... Das ist der Augenschein, von dem die Besonnensten verführt werden. Aber das neunzehnte Jahrhundert ist kein Fortschritt gegen das sechzehnte; und der deutsche Geist von 1888 ist ein Rückschritt gegen den deutschen Geist von 1788 ... Die ‚Menschheit‘ avanciert nicht, sie existiert nicht einmal.“⁴⁰

„*Prämissen des Maschinen-Zeitalters*. – Die Presse, die Maschine, die Eisenbahn, der Telegraph sind Prämissen, deren tausendjährige Konklusion noch niemand zu ziehen gewagt hat.“⁴¹

„Die ‚Ausbeutung‘ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins *Wesen* des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. – Gesetzt, dies ist als Theorie eine Neuerung – als Realität ist es das *Ur-Faktum* aller Geschichte: man sei doch so weit gegen sich ehrlich!“⁴²

„Wie, die Statistik bewiese, daß es Gesetze in der Geschichte gäbe? Gesetze? Ja, sie beweist, wie gemein und ekelhaft uniform die Masse ist: soll man die Wirkung der Schwerkkräfte, Dummheit, Nachäfferei, Liebe und Hunger Gesetze nennen? Nun, wir wollen es zugeben, aber damit steht dann auch der Satz fest: soweit es Gesetze in der Geschichte gibt, sind die Gesetze nichts wert und ist die Geschichte nichts wert.“⁴³

„*Wert* ist das höchste Quantum Macht, das der Mensch sich einzuverleiben vermag – der Mensch, *nicht* die Menschheit! Die Menschheit ist viel eher noch ein Mittel, als ein Ziel. Es handelt sich um den Typus: die Menschheit ist bloß das Versuchsmaterial, der ungeheure Überschuß des Mißratenen: ein Trümmerfeld.“⁴⁴

³⁶ Ebenda, Bd. III, S. 433.

³⁷ Ebenda, Bd. II, S. 393.

³⁸ Ebenda, Bd. II, S. 649.

³⁹ Ebenda, Bd. II, S. 1166.

⁴⁰ Ebenda, Bd. III, S. 828.

⁴¹ Ebenda, Bd. I, S. 983.

⁴² Ebenda, Bd. II, S. 729.

⁴³ Ebenda, Bd. I, S. 273.

⁴⁴ Ebenda, Bd. III, S. 793.

„Die Erscheinung des modernen Menschen ist ganz und gar Schein geworden; er wird in dem, was er jetzt vorstellt, nicht selber sichtbar, viel eher versteckt; und der Rest erfinderischer Kunsttätigkeit ... wird auf die Kunst dieses Versteckenspiels verwendet.“⁴⁵

„Die Verdüsterung, die pessimistische Färbung kommt notwendig im Gefolge der Aufklärung.“⁴⁶

„Das Elend der mühsam lebenden Menschen muß noch gesteigert werden, um einer geringen Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen. Hier liegt der Quell jenes Ingrimms, den die Kommunisten und Sozialisten und auch ihre blasseren Abkömmlinge, die weiße Rasse der ‚Liberalen‘, jeder Zeit gegen die Künste, aber auch gegen das klassische Altertum genährt haben.“⁴⁷

„Der Sozialismus – als die zu Ende gedachte *Tyrannie* der Geringsten und Dümmden, d. h. der Oberflächlichen, Neidischen und der Dreiviertels-Schauspieler – ist in der Tat die Schlußfolgerung der ‚modernen Ideen‘ und ihres latenten Anarchismus: aber in der lauen Luft eines demokratischen Wohlbefindens erschläft das Vermögen, zu Schlüssen oder gar *zum Schluß* zu kommen. Man folgt – aber man folgert nicht mehr. Deshalb ist der Sozialismus im ganzen eine hoffnungslose säuerliche Sache.“⁴⁸

„Wen hasse ich unter dem Gesindel von Heute am besten? Das Sozialisten-Gesinde!, die Tschandala-Apostel, die den Instinkt, die Lust, das Genügsamkeits-Gefühl des Arbeiters mit seinem kleinen Sein untergraben – die ihn neidisch machen, die ihn Rache lehren ... Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf ‚gleiche‘ Rechte ...“⁴⁹ [22]

VII. Spätbürgerliche Philosophie bedeutet Bruch mit dem klassischen bürgerlichen Denken

Vergleicht man auch nur oberflächlich die angeführten Zeugnisse aus der Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie mit jenen soeben festgehaltenen aus den Werken von SCHOPENHAUER und NIETZSCHE, so ist der *Bruch* offensichtlich, den bereits der Beginn der spätbürgerlichen Philosophie gegenüber ihren klassischen Vorläufern darstellt. Der Sache nach tut sich – bei aller Kontinuität, die auch vorhanden ist – ein Abgrund zwischen beiden Phasen bürgerlichen Denkens auf, dem klassischen bürgerlichen und dem spätbürgerlichen. Wesentliche Kennzeichen dieses Vorgangs sind die *Zurücknahme des Fortschrittsbegriffs*, die *Relativierung des Wahrheitsproblems*, die *Irrationalisierung der Geschichte* und davon abgeleitet die *Aristokratisierung der Erkenntnis* bzw. des Erkenntnisproblems (Erkenntnis ist *nicht* allen und jedem Menschen zugänglich), die *Leugnung gesellschaftlicher Entwicklung und damit gesellschaftlicher Gesetze*, ihre *Ästhetisierung*, die *Verbreitung pessimistischer und nihilistischer ethischer Vorstellungen*, schließlich der bewußte *Verzicht auf systematische Weltsicht* (unter Einschluß der Wissenschaftsentwicklung und Wissenschaftsgeschichte), die zugleich historisch ist und Natur, Gesellschaft, Geschichte, Mensch, sein Erkenntnisvermögen und seine Fähigkeit, gesellschaftlich zu handeln, einschließt, kurz: der bewußte *Verzicht auf umfassende Weltanschauung und damit auf eigentliche Philosophie*. Die viel diskutierte Frage innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie „Wozu Philosophie?“ oder der Versuch, Philosophie durch Wissenschaftstheorie zu ersetzen oder darauf zu reduzieren (analog der Reduzierung der Philosophie auf Erkenntnistheorie im Neukantianismus) usw., haben hier ihren Ursprung.

Im Grunde haben wir bei SCHOPENHAUER und NIETZSCHE alle *Bausteine* der späteren Entwicklung der bürgerlichen Philosophie unter imperialistischen gesellschaftlichen Bedingungen von DILTHEY und BERGSON bis HEIDEGGER und POPPER und ihren kleineren und kleinlichen Umkreisen bereits beisammen. Dies ist der Grund, warum das Denken von SCHOPENHAUER und NIETZSCHE für die spätbürgerliche Philosophie bis in die Gegenwart hinein durchgängig paradigmatisch und maßgeblich bleibt sowie in Intervallen immer wieder innerhalb dieser betont in den Vordergrund tritt. Die spätbürgerliche Philosophie *nach* SCHOPENHAUER und NIETZSCHE fügt

⁴⁵ Ebenda, Bd. I, S. 389.

⁴⁶ Ebenda, Bd. III, S. 453.

⁴⁷ Ebenda, Bd. III, S. 278.

⁴⁸ Ebenda, Bd. III, S. 469 f.

⁴⁹ Ebenda, Bd. II, S. 1228.

ihrem Denken nur unwesentlich Neues hinzu. Ihre *Substanz* wurde bereits von SCHOPENHAUER und NIETZSCHE *festgeschrieben*. Insofern ist von Georg LUKÁCS gültig festgehalten worden: „Nietzsche ist der führende Philosoph der Reaktion für die ganze imperialistische Periode, und zwar nicht nur in Deutschland. Wie der Einfluß seines Lehrers Schopenhauer geht auch die Wirkung Nietzsches allenthalben über den engen Kreis der Universitätsphilosophie hinaus, erstreckt sich auf viele Schichten der Intelligenz und durch deren Vermittlung auf weite Kreise des Volkes in vielen Ländern. ... es gibt keine reaktionäre Strömung in der imperialistischen Periode, die nicht einiges Wichtige aus der Lehre Nietzsches [und Schopenhauers] aufgenommen hätte.“⁵⁰

Was SCHOPENHAUER und NIETZSCHE von ihren Nachfahren unterscheidet, ist, daß sie ihre Anschauungen offener und mit großer und eindringlicher Sprache niederlegen. Ihre Werke sind nicht nur Weltanschauung, Weltansicht und Welthaltung, sondern zugleich auch [23] große Literatur. Dies ist ein nicht unwesentlicher Grund für ihre Wirkung bis in unsere Tage hinein auch auf progressive bürgerliche Geister (wie etwa vorübergehend auf Thomas MANN). Ihre philosophischen (besser: philosophierenden) Nachfolger werden sich weder zu der Offenherzigkeit, auch Vordergründigkeit, noch zu der Sprachgewalt von SCHOPENHAUER und NIETZSCHE mehr aufschwingen, mehr aufschwingen können. Man vergleiche nur die Sprache von SCHOPENHAUER und NIETZSCHE mit der von HEIDEGGER und POPPER. Die von SCHOPENHAUER und NIETZSCHE gelegte Substanz reproduziert sich in der weiteren spätbürgerlichen Philosophie (und Ideologie überhaupt) in absteigender Linie. Unter den imperialistischen gesellschaftlichen Bedingungen findet ein stetiger Verfallsprozeß des bürgerlichen Denkens statt. Auch für diesen Sachverhalt einige Zeugnisse.

VIII. Zeugnisse spätbürgerlichen Philosophierens (II): Dilthey, Simmel, Lessing, Ortega y Gasset, Klages, Jaspers, Heidegger, Carnap, Wittgenstein, Popper

WILHELM DILTHEY (1833–1911)

Zur Weltanschauungslehre (1898)

„Diese Gegenwart steht dem großen Rätsel des Ursprungs der Dinge, des Wertes unseres Daseins, des *letzten Wertes* unseres Handelns nicht klüger gegenüber als ein Grieche in den ionischen oder italischen Kolonien oder ein Araber zur Zeit des Ibn Roschd. *Gerade heute*, umgeben vom rapiden Fortschritt der Wissenschaften, finden wir uns diesen Fragen gegenüber *ratloser* als in irgendeiner früheren Zeit.“⁵¹

GEORG SIMMEL (1858–1918)

Philosophische Kultur (1911)

„Der Geist sieht sich einem Sein gegenüber, auf das ebenso der Zwang, wie die Spontaneität seiner Natur ihn hintreibt: aber er bleibt ewig in die Bewegung in sich selbst gebannt, in einem Kreise, der das Sein nur berührt, und in jedem Augenblick, in dem er ... in das Sein eindringen will, reißt ihn die Immanenz seines Gesetzes wieder in seine in sich selbst beschlossene Drehung fort.“⁵²

THEODOR LESSING (1872–1933)

Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen (1919)

„Denkt man vollendete *Rationalität* (d. h. Herrschaft den Vernunft und Vernunftgebote) als Ziel von Geschichte, so erwäge man wohl, ob nicht das Logische auch das *Tote* und das Lebendige eben darum Leben ist, weil es noch *nicht* Vernunft ward.“⁵³

Der Mensch und das Wandellose (1916)

„Aber grade *Das* ist ja das Verbrechen all dieser ‚schaffenden Menschen‘, daß sie in Werken erst sich selber gebären, statt naturgleich sich selber zu offenbaren ... All das bewußte Formen, Werken und

⁵⁰ G. LUKÁCS, Schicksalswende, Berlin 1956, S. 7.

⁵¹ W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Stuttgart 1977, S. 197.

⁵² G. SIMMEL, Philosophische Kultur, Leipzig 1911, S. 250.

⁵³ Th. LESSING, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, München 1919, S. 163.

Wollen steigert nur sich selber aus der Natur *heraus* und macht mehr aus sich als das lebende Blut eben hergibt.“⁵⁴

JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883–1955)

Der Aufstand der Massen (1931)

„Es gibt eine Tatsache, die das öffentliche Leben Europas in der gegenwärtigen Stunde – sei es zum Guten, sei es zum Bösen – entscheidend bestimmt: das Heraufkommen der Massen zur vollen sozialen Macht. Da die Massen ihrem Wesen nach ihr eigenes Dasein nicht lenken können noch dürfen und noch weniger imstande sind, die Gemeinschaft zu regieren, ist damit gesagt, daß Europa heute in einer der schwersten Krisen steht, die über Völker, Nationen, Kulturen kommen kann. Eine Krisis solcher Art ist mehr als einmal in der Geschichte eingetreten. Ihre Kennzeichen und Folgen sind bekannt. Sie heißt der Aufstand der Massen.

Es handelt sich nicht darum, ob man Bolschewist ist oder nicht. Ich streite nicht über das Credo. Das Unbegreifliche und Zeitwidrige ist, daß ein Kommunist von 1917 eine Revolution anzettelt, die genau so verläuft wie alle früheren und deren Schwächen und Irrtümer auch nicht im geringsten verbessert. Darum sind die Vorgänge in Rußland historisch belanglos; darum sind sie das gerade Gegenteil von einem Neuanfang des menschlichen Lebens. Eine eintönige Wiederholung [24] aller Revolutionen von jeher sind sie, der vollendete Gemeinplatz einer Revolution.

... Ein ... Anachronismus haftet nach meiner Meinung allem an, was heute zu triumphieren scheint. Denn heute triumphiert der Massenmensch, und nur Bestrebungen, die von ihm ausgehen und denen er den Stempel seiner Primitivität aufgedrückt hat, können einen sichtbaren Sieg feiern.“⁵⁵

LUDWIG KLAGES (1872–1956)

Der Geist als Widersacher der Seele (1929/1933)

„Das Wesen des ‚geschichtlichen‘ Prozesses der Menschheit (auch ‚Fortschritt‘ genannt) ist der siegreich fortschreitende Kampf des Geistes gegen das Leben mit dem logisch absehbaren Ende der Vernichtung des letzteren.“⁵⁶

„Dieses aber ist das widersprüchliche Schicksal alles Besitzergreifens oder vielmehr der Tat überhaupt, daß die Vollbringung steigert, indes das Vollbrachte in Fesseln schlägt!“⁵⁷

KARL JASPERS (1883–1969)

Die geistige Situation der Zeit (1931)

„Man fragt nach einem dunklen Gesetz unerbittlichen Ablaufs des gesamt menschlichen Geschehens. Ob nicht eine Substanz langsam aufgezehrt werde, welche einmal mitgegeben wurde.“⁵⁸

„Da der Weltlauf undurchsichtig ist, da bis heute das Beste gescheitert ist und wieder scheitern kann ..., so wird alles Planen und Handeln in bezug auf ferne Zukunft durchbrochen.“⁵⁹

Einführung in die Philosophie (1950)

„Der Gang der Geschichte erscheint entweder wie eine Walze, gegen die niemand sich halten kann, oder sie erscheint wie ein Sinn, der ins Unendliche hinein deutbar ist ..., ein Sinn, den wir nie wissen, wenn wir uns ihm anvertrauen.“⁶⁰

„Der Mensch bemächtigt sich der Natur, um ihren Dienst sich verfügbar zu machen ... Doch in der Beherrschung der Natur bleibt die Unberechenbarkeit und damit die ständige Bedrohung, und dann

⁵⁴ Th. LESSING, *Der Mensch und das Wandellose*, Hannover 1923, S. 196.

⁵⁵ J. ORTEGA y GASSET, *Der Aufstand der Massen*, Hamburg 1956, S. 7, 567 ff.

⁵⁶ L. KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1929, Bd. 1, S. 69.

⁵⁷ Ebenda, S. 451.

⁵⁸ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin/Leipzig 1932, S. 184.

⁵⁹ Ebenda, S. 187 f.

⁶⁰ K. JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, München 1965, S. 102.

das Scheitern im Ganzen ... Alles Verlässlichwerden beherrschter Natur ist nur ein Besonderes im Rahmen der totalen Unverlässlichkeit.“⁶¹

MARTIN HEIDEGGER (1889–1976)

Sein und Zeit (1927)

„... der Mensch [ist] ein mehr oder minder wichtiges ‚Atom‘ im Getriebe der Weltgeschichte ... und der Spielball der Umstände und Ereignisse ...“⁶²

Gelassenheit (1960)

„Die Mächte, die den Menschen überall und stündlich in irgendeiner Gestalt von technischen Anlagen und Einrichtungen beanspruchen, fesseln, fortziehen und bedrängen – diese Mächte sind längst über den Willen und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen hinausgewachsen, weil sie nicht vom Menschen gemacht sind.“⁶³

„So negiert denn in allen technischen Vorgängen ein Sinn, der das menschliche Tun und Lassen in Anspruch nimmt, ein Sinn, den nicht erst der Mensch erfunden und gemacht hat. Wir wissen nicht, was die ins Unheimliche sich steigernde Herrschaft der Atomtechnik im Sinn hat. *Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich.*“⁶⁴

RUDOLF CARNAP (1891–1970)

Scheinprobleme in der Philosophie (1928)

„Die Wissenschaft kann in der Realitätsfrage weder bejahend noch verneinend Stellung nehmen, da die Frage keinen Sinn hat.“⁶⁵

LUDWIG WITTGENSTEIN (1889–1951)

Tractatus logico-philosophicus (1922)

„Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort ...

Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.

Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten – aber *sie* wäre die einzig streng richtige.“⁶⁶ [25]

Über Gewißheit (1964)

„Menschen haben geurteilt, ein König könne Regen machen; *wir* sagen, dies widerspräche aller Erfahrung. Heute urteilt man, Aeroplan, Radio etc. seien Mittel zur Annäherung der Völker und Ausbreitung von Kultur.“⁶⁷

KARL RAIMUND POPPER (1902)

Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (1944)

⁶¹ Ebenda, S. 21 f.

⁶² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, S. 382.

⁶³ M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen 1950, S. 21.

⁶⁴ Ebenda, S. 25 f.

⁶⁵ R. CARNAP, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Frankfurt am Main 1966, S. 61.

⁶⁶ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt am Main 1966, S. 114 f.

⁶⁷ L. WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit*, Frankfurt am Main 1970, S. 42.

„Es gibt keine Geschichte der Menschheit, es gibt nur eine unbegrenzte Anzahl von Geschichten, die alle möglichen Aspekte des menschlichen Lebens betreffen.“⁶⁸

Das Elend des Historizismus (1957)

„Die Vorstellung, daß ... irgendeine konkrete Abfolge von Ereignissen durch *ein* Gesetz oder *ein* bestimmtes System von Gesetzen beschrieben oder erklärt werden könnte, ist einfach falsch. Es gibt weder Sukzessions- noch Entwicklungsgesetze.“⁶⁹

Kritischer Rationalismus – Eine Unterhaltung mit Karl Popper (1971)

„In der langen Geschichte der Philosophie gibt es mehr philosophische Erörterungen, deren ich mich schäme, als solche, auf die man stolz sein könnte.“⁷⁰

Utopie und Gewalt (1948)

„Ich gebe offen zu, daß ich meinen Rationalismus nicht rational begründen kann. ... mein Rationalismus ist nicht autonom, sondern er beruht auf einem irrationalen Glauben an die vernünftige Haltung.“⁷¹

IX. Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit

Nimmt man die angeführten Belege der spätbürgerlichen Philosophie nach SCHOPENHAUER und NIETZSCHE, deren Auswahl zufällig und unvollständig, dennoch aber repräsentativ ist, zur Kenntnis, dann werden die eben getroffenen Feststellungen vom Verfall dieses Denkens in absteigender Linie bestätigt. Vor allem kommt die Enge ihres Blickfeldes, die fehlende historische Perspektivgewißheit zum Aufschein. Die bürgerliche Philosophie unter imperialistischen Bedingungen *denkt* Geschichte nicht und setzt deshalb im Unterschied zur klassischen bürgerlichen Philosophie keine historische Perspektivgewißheit mehr. Dies deshalb, weil der Gesellschaft der spätbürgerlichen Philosophie, der imperialistischen, die *historische Dimension* abhanden gekommen, weil der in dieser Gesellschaft herrschenden Klasse, der monopolkapitalistischen Bourgeoisie, die *historische Initiative* von der Arbeiterklasse abgenommen worden ist.

Wenn also von einem Verfallsprozeß der spätbürgerlichen Philosophie seit und mit SCHOPENHAUER und NIETZSCHE bis in die Gegenwart die Rede ist, dann muß festgehalten werden, daß a) dieser Verfallsprozeß die *Grundtendenz* der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie ausmacht und daß b) dieser Verfallsprozeß kein bloß immanent philosophischer ist, sondern gesellschaftlich-historisch bedingt, dergestalt ein *objektiver Prozeß* ist, der aus den imperialistischen gesellschaftlichen Bedingungen resultiert.

Dies bedeutet, daß es bei einer Betrachtung der spätbürgerlichen Philosophie nicht primär darum geht, was einzelne spätbürgerliche [26] Denker von ihrer subjektiven Verfassung her wollen und denken, sondern darum, was sie ihrem objektiven Sein gemäß zum Ausdruck bringen bzw. *nur* zum Ausdruck bringen können. Auf Grund ihrer Stellung im imperialistischen gesellschaftlichen Produktions-, vor allem aber Reproduktionsprozeß sind ihrem Denken, ja schon ihren Gedanken, *Schranken* gesetzt, Beschränkungen auferlegt. Sie bleiben mit ihrem Denken – mehr oder weniger – in der schon von HEGEL kritisierten Unmittelbarkeit stehen, das heißt der Oberfläche der imperialistischen gesellschaftlichen Verhältnisse verhaftet. Dies gilt nicht nur für die *positivistische Denkweise*, sondern ebenso und nicht minder für die *lebensphilosophische*, die die Unmittelbarkeit der imperialistischen gesellschaftlichen Verhältnisse lediglich irrational überspielt und dadurch – mitunter sogar gepaart mit einem sehr kritischen Akzent – verklärt. Dieser Sachverhalt hat zur Folge, daß spätbürgerliche Denker, die ihrem gesellschaftlichen Sein, den imperialistischen gesellschaftlichen Bedingungen oder einzelnen Seiten von diesen kritisch gegenüberstehen, dennoch – vor allem letztendlich – dem

⁶⁸ K. R. POPPER, *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*, Bern 1958, S. 334.

⁶⁹ K. R. POPPER, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen ⁴1974, S. 92.

⁷⁰ B. MAGEE, *Kritischer Rationalismus – Eine Unterhaltung mit Karl Popper*, in: *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, Berlin (West)/Bonn-Bad Godesberg ²1975, S. 56.

⁷¹ K. R. POPPER, *Utopie und Gewalt*, in: *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, a. a. O., S. 306.

Schein der Oberfläche des Imperialismus unterliegen, die imperialistische gesellschaftliche Wirklichkeit theoretisch auf den Kopf stellen und dadurch die kritische Spitze ihres Denkens selber abbrechen.

Wir haben unter klassischer bürgerlicher Philosophie die Entwicklung jenes philosophischen Denkens festgemacht, das – seiner Grundtendenz nach – die Interessen und Forderungen der progressiven Bourgeoisie ausspricht, von dieser vorangetrieben wird, sie im Kampf gegen die feudal-klerikale Ideologie fixiert und in einer eigenen – nunmehr bürgerlichen – Weltanschauung zu systematisieren und theoretisch zu begründen versucht. Im Hinblick auf die bürgerliche Philosophie unter imperialistischen gesellschaftlichen Bedingungen, also für die spätbürgerliche Philosophie, können wir jetzt formulieren, daß diese die Dynamik jenes philosophischen Denkens ist, das den Interessen und Forderungen der monopolkapitalistischen Bourgeoisie unterliegt, diesen über weite Strecken auch – bewußt oder unbewußt – dient, zumindest in diesen gefangen bleibt, und sich im Kampf gegen die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse profiliert. Das wesentliche Merkmal dieses gegenwärtigen bürgerlichen Denkens ist der durchgängige *Verzicht, Fortschritt und Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit, gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit und Totalität wirklich zu denken*. Und daraus resultiert für dieses – wir wiederholen: die Zurücknahme des Fortschrittsbegriffs, die Relativierung des Wahrheitsproblems, die Irrationalisierung der Geschichte und davon abgeleitet die Aristokratisierung der Erkenntnis bzw. des Erkenntnisproblems, die Leugnung gesellschaftlicher Entwicklung und damit gesellschaftlicher Gesetze, ihre Ästhetisierung, die Verbreitung pessimistischer und nihilistischer ethischer Vorstellungen, schließlich der bewußte Verzicht auf eine systematische Weltsicht (unter Einschluß der Wissenschaftsentwicklung und Wissenschaftsgeschichte) – kurz: der bewußte Verzicht auf umfassende Weltanschauung und damit auf eigentliche Philosophie.

Wesentlich für den Wert gegenwärtiger bürgerlicher Philosophie ist nicht zuletzt der Sachverhalt, daß sie ein Denken ist, dem kein *gesellschaftlich-historisches Subjekt* korrespondiert und daß sie eben ein Philosophieren darstellt, das *jenseits der Wissenschaftsentwicklung* und ihrer praktischen Nutzung durch Technik (über weite Strecken gegen diese) verläuft. Ein nicht unwesentliches Kennzeichen dieses bürgerlichen Denkens unter imperialistischen gesellschaftlichen Bedingungen ist auch die *Ab-sage an die philosophische Überlieferung*, vor allem an die klassische bürgerliche Philosophie. Wenn sich K. R. POPPER in maßloser Selbstüberschätzung der bisherigen Geschichte der Philosophie schämt, die Philosophie PLATOs als „Zauber“ abtut, ARISTOTELES, HEGEL, MARX – und nicht nur diese – als „falsche Propheten“, „entlarvt“, FICHTE bewußten Betrug unterstellt usw., dann bricht er ganz bewußt mit der philosophischen Überlieferung. Er trifft sich in dieser seiner Vorgehensweise genau mit M. HEIDEGGERS „Destruktion“ der bisherigen Philosophie. HEIDEGGER wollte sich ja auch immer „nur“ als Denker und nicht als Philosoph gefeiert wissen. Und schon W. DILTHEY hatte in diesem Zusammenhang betont herausgestellt: „Wir blicken zurück auf ein unermeßliches Trümmerfeld religiöser Traditionen, metaphysischer Behauptungen, demonstrierter Systeme ...“⁷² Dieser [27] Punkt markiert, daß innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie ansonsten feindliche Brüder sich in der Sache selber immer treffen, eins werden.

Klassische bürgerliche *und* spätbürgerliche Philosophie? Für das Verhältnis beider ist die Konjunktion „und“ zu stark. Sicher – beide sind bürgerliches Denken und unterliegen den *allgemeinen Gesetzmäßigkeiten* des Kapitalismus überhaupt, was nie außer acht gelassen werden darf. Doch das eine ist ein Denken nach vorwärts, das andere ein Denken nach rückwärts, besser: ein nur sich selber zugewandtes Denken. Während die klassische bürgerliche Philosophie mit dem historischen Fortschritt einherging, Teil dieses und dergestalt selber Fortschritt war, leugnet die spätbürgerliche Philosophie historischen Fortschritt schlechthin, weil es ihr *Klasseninteresse* verbietet, die Arbeiterklasse als das gesellschaftlich-historische Subjekt unserer Epoche auszumachen. Die spätbürgerliche Philosophie ist in der Lage jenes Scholastikers am Beginn der bürgerlichen Ära – und verhält sich auch so –, der sich konstant weigerte, durch das Fernrohr GALILEIs zu blicken, weil es nach scholastischer Lehre jene Gestirne nicht gab und geben durfte, die durch das Fernrohr dem menschlichen Auge von jetzt ab sichtbar wurden. [28]

⁷² W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, a. a. O., S. 76.

Der Kampf um Philosophie und „Nicht-Philosophie“

András Gedő

I. Philosophie – „Nicht-Philosophie“. II. Der falsche Schein vom Tode der Philosophie. III. Philosophie – Inbegriff der Vernunft. IV. „Nicht-Philosophie“ – Kampf gegen die Philosophie. V. Der Standpunkt der „Nicht-Philosophie“ – Grundstein der lebensphilosophischen und positivistischen Denkweise. VI. Die Philosophie muß nach Vernunft und Unvernunft unterschieden werden.

I. Philosophie – „Nicht-Philosophie“

Der Gedanke, im *Hegel-Nekrolog* von Eduard Gans ausgesprochen: „... die Philosophie hat fürs Erste ihren Kreis vollendet“¹ –, entsprach HEGELs Selbstverständnis und wurde von den gegensätzlichen Richtungen der *Hegelschen Schule*, wenn auch mit unterschiedlicher Motivation und Bedeutung, ja paradoxerweise sogar von den *antiphilosophischen Widersachern* der HEGELschen Philosophie geteilt. Schon zu HEGELs Lebzeiten wurde seine Philosophie als *die* Philosophie schlechthin angegriffen, die Kritik an ihr als die Auseinandersetzung mit der Philosophie als solcher intendiert und durchgeführt.² HEGEL hat dieses Gleichsetzen in seiner Antwort auf die Streitschrift von SCHUBARTH und CARGANICO eher ironisch-zurückhaltend registriert als abgelehnt: „Man könnte ... etwa meinen, diese Philosophie sei hiermit so hoch gestellt, daß an ihr Schicksal das Schicksal *der Philosophie überhaupt* geknüpft werde ...“³

Der Kampf zwischen Philosophie und „Nichtphilosophie“, bzw. *um* Philosophie und Nicht-Philosophie – eine ständige Tendenz nicht nur in der Periode von LESSING, HERDER und KANT bis HEGEL und FEUERBACH, sondern auch im ganzen Zeitalter des klassischen bürgerlichen Denkens – radikalisierte sich nach HEGELs Tod und trat mit divergierenden Inhalten zutage. Das scheinbar gemeinsame Bekenntnis zur „Nicht-Philosophie“ – einerseits in den glaubensphilosophischen und romantischen Kritiken an HEGELs Philosophie oder in der empiristischen *Absage* an sie und an die Philosophie überhaupt, dann in KIERKEGAARDs und NIETZSCHEs philosophisch-antiphilosophischer Auflehnung, andererseits in den junghegelianischen Deutungen oder in FEUERBACHs materialistischen Auseinandersetzungen mit HEGEL und in seinem Ringen mit dem Problem der Philosophie – deckte (und verdeckte) recht unterschiedliche philosophische Konzeptionen und gesellschaftliche Bestrebungen.

Seit der Auflösung des Hegelianismus wurde die Stellung des bürgerlichen Bewußtseins zur Philosophie und die Stellung der Philosophie im bürgerlichen Bewußtsein zwiespältig und antinomisch, mit der Furcht vor dem Tod der Philosophie und/oder mit der Erwartung und aggressiv-stolzen Erklärung dieses Todes behaftet, wobei der Gegensatz zur marxistischen Philosophie die eigene Zersplitterung und Entzweiung nicht aufhob, sondern intensivierte.

II. Der falsche Schein vom Tode der Philosophie

Die Fragestellung des Todes bzw. der Existenz der Philosophie seit HEGEL impliziert in der spätbürgerlichen Philosophie sowohl eine Hegel-Deutung als auch eine Selbstreflexion des nach-hegelischen bürgerlichen philosophischen Denkens wie eine *Marxismus-Kritik* und *Marxismus-Interpretation*. Nach Franco LOMBARDI's Ausführungen, die Ende der fünfziger Jahre den Rahmen dieses schon damals gängi-[29]gen Themas umrissen, konzentrierten sich diese Motive in der These von der „Krise der Philosophie seit Hegel“; in diese Krise gliederte LOMBARDI auch den Marxismus ein: „... das europäische Denken im ganzen ..., das sogenannte marxistische Denken, der Soziologismus, letzterzeit der Neopositivismus oder die analytische Philosophie lehnten sich gegen den Begriff der *Philosophie* selber auf.“⁴ Aber wie fast alle Spielarten der These vom „Tod der Philosophie nach

¹ E. GANS, *Nekrolog*, in: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. von G. NICOLIN, Hamburg 1970, S. 496.

² K. E. SCHUBARTH und L. A. CARGANICO, *Über Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere*. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letzteren, Berlin 1829.

³ G. W. F. HEGEL, *Werke* in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1970, Bd. 11, S. 437.

⁴ F. LOMBARDI, *La „morte della filosofia“ dopo Hegel e la situazione presente della filosofia*, in: *La „morte della filosofia“ dopo Hegel e le correnti del pensiero contemporaneo*, Roma 1958, S. 15.

Hegel“, ließ auch diese Darstellung die Möglichkeit einer Philosophie offen, indem die unbeantwortete rhetorische Frage – ob vom Tode *der* Philosophie seit HEGEL zu sprechen sei oder ob man aus der Kritik an je einer gewissen Philosophie mehr die Lehre vom Sein-Wollen der Philosophie zu ziehen habe⁵ – die Bejahung der letzteren Alternative suggerierte. Wird auf der einen Seite der *Marxismus* unter das Gebilde der Auflehnung gegen die Vernunft und die HEGELSche Philosophie, unter die „Nicht-Philosophie“ nach HEGEL subsumiert (wobei zugleich die HEGELSche Dialektik eine Ablehnung erfährt) – wie bei LOMBARDI⁶ –, so wird auf der anderen Seite derselbe *Marxismus* als Philosophie im Sinne des *lebensphilosophisch* interpretierten HEGELSchen Denkens aufgefaßt, ihm eine Ambiguität zwischen Philosophie und „Nicht-Philosophie“ unterstellt, wie bei DE WAELHENS⁷ oder MERLEAU-PONTY⁸. Im falschen Schein des Todes der Philosophie bzw. ihrer lebens- und seinsphilosophischen oder positivistischen Wiedergeburt reflektiert sich eine zweifache geistige Wandlung nach HEGEL. Schon HEGEL war sich dessen bewußt, daß sein Denken eine philosophische Vollendung⁹ war; diese Vollendung wurde sowohl von KIERKEGAARD und NIETZSCHE als auch von der positivistischen „Nicht-Philosophie“ zum Ende der Philosophie umstilisiert. Da dieser geistige Prozeß in seinen gegensätzlichen Tendenzen – einerseits der Übergang von der klassischen zur spätbürgerlichen Philosophie, andererseits die Genesis des Marxismus – ursprünglich sich *unmittelbar* auf die HEGELSche Philosophie bezog, liegt im Doppelsinn der Formulierung „Philosophie und ‚Nicht-Philosophie‘ nach Hegel“ ein inhaltlicher Zusammenhang: was Philosophie und „Nicht-Philosophie“ *bei* HEGEL war, involviert (wenn auch nur teilweise), was *seit* HEGEL als Philosophie erneuert oder verdammt, affirmiert oder negiert, aufgehoben oder destruiert wurde.

III. Philosophie –Inbegriff der Vernunft

HEGEL vollendete und faßte das klassische bürgerliche Denken zusammen, indem er *die Philosophie als Inbegriff der Vernunft*¹⁰ betrach-[30]tete, die Vernunftphilosophie als absolute Philosophie und als Philosophie des Absoluten setzte, die weltschaffende und weltbefreiende Bestimmung der Philosophie von der *Allmacht der Vernunft*, ihrer sich durchsetzenden Kraft und ihrer Teleologie herleitete. „Wir erwarteten alles von der Philosophie ...“, schrieb der zwanzigjährige SCHELLING an HEGEL; seine Behauptung und Forderung – „Die Philosophie ist noch nicht am Ende ... Wir müssen noch weiter mit der Philosophie!“¹¹ – erhielt von dieser Erwartung und Hoffnung ihren Impuls. HEGELS

⁵ Ebenda, S. 36.

⁶ „Das gesamte 19. und noch mehr ... das 20. Jahrhundert ist eine gewaltige Rebellion gegen die Vernunft, in der Form einer Reaktion gegen Hegel ... Gleichwohl erweisen sich alle Strömungen jenes Jahrhunderts – vom Marxismus und Positivismus bis zu den mehr oder weniger existentiellen Philosophien des Lebens und des Unterbewußtseins – in einer gewissen Weise als Rebellion der undankbaren Söhne gegen Hegel ...“ (F. LOMBARDI, Philosophie nach Hegel, in: Hegel und die Folgen, hrsg. von G.-K. KALTENBRUNNER, Freiburg 1970, S. 372) In dieser Konzeption erscheint auch HEGELS Philosophie als ein großes Fiasko; bei HEGEL finden sich „ein fehlerhafter Begriff von ‚Dialektik‘ und somit auch ein fehlerhafter Begriff von dem, was man unter dem Begriff und der Aufgabe der Philosophie verstehen soll“. (Ebenda, S. 365)

⁷ Vgl. A. DE WAELHENS, Philosophie et non-philosophie, in: Revue philosophique de Louvain, Bd. 57, 1959 – „Das Hegelsche absolute Wissen, die marxistische Ambition, die Philosophie in ihrer Destruktion zu realisieren, die Husserlsche Phänomenologie, die beabsichtigt, die Philosophie als strenge Wissenschaft zu instaurieren, bestimmen die neuesten Bestrebungen, der Negation der Philosophie ein Ende zu bereiten.“ (Ebenda, S. 5) In dieser Konzeption wird MARX als Philosoph betrachtet, dennoch im Sinne der „Nicht-Philosophie“ interpretiert: seine Philosophie ... ist revolutionär, weil sie an die Stelle des Begriffs vom Wissen den der Praxis setzt.“ (Ebenda, S. 19) In der phänomenologisch inspirierten Marxismus-Deutung ist üblich, die Ambiguität von Philosophie und „Nicht-Philosophie“ – das heißt von der Anknüpfung an einen lebensphilosophisch interpretierten HEGEL und der „nicht-philosophischen“ Überwindung HEGELS, von einer außerhalb der Wissenschaftlichkeit angesiedelten Philosophie und einer „nicht-philosophischen“, positivistisch verstandenen Wissenschaftlichkeit – als Schlüssel zu Marx' Werk darzustellen.

⁸ M. MERLEAU-PONTY, Philosophie et non-philosophie depuis Hegel, in: Textures, 8/9/1974, 10/11/1975.

⁹ Diese Vollendung und Zusammenfassung bei HEGEL war freilich mehrfach begrenzt und relativ, durch den eigenartigen und einmaligen Inhalt der HEGELSchen Philosophie vermittelt und eingeschränkt, die den klassisch-bürgerlichen Materialismus weder in sich eingeschlossen noch grundlegend überwunden, aber auch nicht alle Ansätze, Ergebnisse und Probleme der Philosophie von KANT, FICHTE und SCHELLING aufgehoben hat.

¹⁰ Über die zentrale Stellung und den Gehalt des Vernunftbegriffs in der klassischen bürgerlichen Philosophie vgl. M. BUHR, Vernunft – Mensch – Geschichte. Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1977, S. 57 ff.

¹¹ Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Bd. I:1785–1812, Berlin 1970, S. 13 f.

frühe politische Erwartungen und Hoffnungen, die er an die Philosophie knüpfte, gingen noch weiter. Büßten sie zwar später an Radikalität ein, änderte sich mit dem Inhalt seiner Philosophie auch sein Philosophiebegriff, so blieb dennoch seine Auffassung über die historische Bestimmung der Philosophie mit seiner Ansicht über die eigene Epoche als „*Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode*“¹² verbunden, und HEGEL hielt sein Programm aufrecht: Philosophie soll vernünftiges wissenschaftliches Wissen der Totalität sein. HEGEL trieb den *Vernunft-* und *Philosophiebegriff* des klassischen bürgerlichen Denkens bis zu seiner äußersten (und idealistischen) Möglichkeit, indem er – KANT folgend und über KANT hinausgehend, mit KANTs Lösungsversuch polemisierend – die Widersprüche und Schwächen der früheren Formen jenes Begriffs aufdeckte und bloßlegte, auch KANTs, FICHTEs und des jungen SCHELLING Vernunft- und Philosophiekonzeption kritisch überwand. Seine idealistische Philosophie der *dialektischen Vernunft* erzeugte aber unaufgehobene und in dieser Philosophie auch unaufhebbare Spannungen: So schlug diese äußerste Möglichkeit letztlich in Unmöglichkeiten um. Diese Philosophie konnte weder auf Grund ihres Gedankengefüges korrigiert und fortgebildet noch innerhalb des Rahmens des in ihr vollendeten Denkens durch eine andere Philosophie ersetzt werden.

Daß HEGEL die Dialektik der Vernunft nicht aus- und durchzuhalten vermochte, lag an seinem Grundbegriff der Vernunft; daß trotz aller (in ihren Fragestellungen meistens fruchtbaren) Vermittlungsversuche die Entzweiung seines Philosophiebegriffs – Philosophie als Wissen vom Ewigen *und* als „ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“¹³; Philosophie als Wissen am Ende des schwierigen und widerspruchsvollen Weges des Geistes *und* Philosophie als werdende Erkenntnis der Geschichte; Philosophie, die nichts Neues behauptet, was nicht vor und außer ihr im Bewußtsein schon vorhanden wäre¹⁴, und Philosophie, die „die Wissenschaft an sich“ ist, die den anderen Wissenschaften ihren absoluten Vernunftinhalt verleiht¹⁵ –, daß also trotz aller Vermittlungsversuche diese Entzweiung seines Philosophiebegriffs letzten Endes nicht aufgelöst wurde, rührte von der Idee dieser Vermittlungen selbst, daß die Philosophie „*die sich wissende Vernunft*“ sei¹⁶. Infolgedessen blieb auch die Entzweiung angesichts der Bestimmung und des Auftrags der Philosophie unaufgelöst.

HEGEL hat auf seine frühe Überzeugung – „die Philosophie regiert die Vorstellungen und diese regieren die Welt“¹⁷ – auch später nicht verzichtet; er schrieb der Philosophie Vormacht, Primat und unwiderstehliche Kraft zu, führte die Verabsolutierung der Philosophie zur letzten Konsequenz, was MARX zu seiner spöttischen Kritik veranlaßte: HEGEL zufolge „ist mein wahres religiöses Dasein mein *religionsphilosophisches* Dasein, mein wahres politisches Dasein mein *rechtsphilosophisches* Dasein, mein wahres natürliches Dasein das *naturphilosophische* Dasein, mein wahres künstlerisches Dasein das *kunstphilosophische* Dasein, mein wahres *menschliches* Dasein mein *philosophisches* Dasein“¹⁸. Dennoch stellte HEGEL auch resigniert fest, daß die Philosophie ein Post-festum-Wissen, *nur* das Bewußtsein der dem Denken angehörigen Form, „das Denken des Denkens“ sei¹⁹.

In diesen Erscheinungen der Entzweiung manifestiert sich eine Vollendung, die äußerste Möglichkeit des klassisch-bürgerlichen Vernunft- und Philosophiebegriffes, die aber nicht nur sein historisches Unmöglich-Werden zur Folge hatte, sondern in der auch die Möglichkeit seiner Aufhebung durch eine Erneuerung der Philosophie lag. HEGELs Idee und Versuch einer wissenschaftlichen Theorie der Dialektik blieb zwar in Entzweiung befangen, war dennoch der geistige Ort, wo diese Erneuerung einen kritisch zu entwickelnden Ansatz finden konnte.

Das Problem Philosophie und „Nicht-Philoso-[31]phie“ erschien bei HEGEL *erstens* als Beziehung der philosophischen Kategorien zur Objektivierung, zur Wirklichkeit der logischen Idee, der Natur

¹² G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Berlin 1967, S. 15.

¹³ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Berlin 1956, S. 16.

¹⁴ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. LASSON, 1. Teil, Leipzig 1951, S. 13 ff.

¹⁵ G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Berlin 1970, S. 127.

¹⁶ G. W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, a. a. O., Bd. 10, D. 394.

¹⁷ Ebenda, Bd. 2, S. 560 f.

¹⁸ K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: MEW, Erg.-Bd., Erster Teil, Berlin 1968, S. 582.

¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Berlin 1966, S. 173.

und des Geistes, wobei die Behauptung dieser Objektivität bzw. der Zusammengehörigkeit von Philosophie und Objektivität auf dem Gedanken der Subjekt-Objekt-Identität fußte: Philosophie wurde bei HEGEL von vornherein mit *Idealismus* gleichgesetzt; *zweitens* als Verhältnis des absoluten Wissens der Philosophie zur *Religion*, zu den „*endlichen Wissenschaften*“ und zur vorphilosophischen *Erfahrung*. Nach HEGEL enthalten diese beiden Bezüge einen Prozeß dialektischer Vermittlungen und Übergänge, wobei die Philosophie *diese* „Nicht-Philosophie“ durchdringt und sie bearbeitend in sich aufnimmt. „Außer dem Denken und dessen philosophischer systematischer Tätigkeit führt der Geist jedoch noch ein volles Leben der Empfindung, Neigung, Vorstellung, Phantasie usw. ...“²⁰, indem HEGEL hier nicht nur auf die Kunst reflektierte. Das Problem Philosophie und „Nicht-Philosophie“ erschien bei HEGEL *drittens* als Streit der Philosophie mit dem „*nichtphilosophischen Standpunkt*“, das heißt mit der *Antiphilosophie*, der *Unphilosophie*; in dieser Beziehung geht es, HEGEL zufolge, um die Vernunft selber, hier sieht er Gegensatz ohne Versöhnung. Seine Auseinandersetzung mit der „Nicht-Philosophie“ äußerte sich nicht nur in seiner Abneigung gegen den Materialismus (den er für erledigt und überwunden hielt), sondern auch in seiner *zweifachen Polemik*, einerseits wider den Empirismus, andererseits wider die Hypostasierung des „unmittelbaren Wissens“, die Verklärung des Subjektiven, des Gefühls, wider die Abwertung, Einschränkung und Ablehnung der Vernunft.

HEGEL erkannte den letztlich konvergierenden Inhalt – die Verabsolutierung des Abstrakt-Allgemeinen in seiner Subjektivität – dieser beiden Formen der „Nicht-Philosophie“, er legte dar und wies nach, daß nicht nur die empiristische, sondern auch die glaubensphilosophische und romantische Spielart der „Nicht-Philosophie“ falsche Philosophien verhüllte. „Tiecks Standpunkt zur Philosophie ist zwar das ... negative Verhalten gegen sie ... Aber jenes negative Verhalten zur Philosophie bringt zugleich eine Einseitigkeit in das Prinzip selbst, das sich für die Mystik der Religion und Poesie hält und gibt, weil dieses Prinzip ein Produkt der Reflexion, nicht unbefangene Religiosität und Poesie geblieben ist.“²¹

Man muß deshalb HEGEL erst existentialisieren bzw. heideggerisieren, um in ihm die Quelle des Marxismus und NIETZSCHEs, der Phänomenologie, des deutschen und französischen Existentialismus und der Psychoanalyse entdecken zu können. Lediglich auf Grund einer solchen Enthistorisierung konnte MERLEAU-PONTY behaupten, daß wir in HEGELs Leben und Werk „alle unsere Gegensätze finden“.²²

War und ist HEGELs Philosophie in ihrer historischen Gestalt eine Quelle des dialektischen Materialismus, so galt sie NIETZSCHE, der Phänomenologie, dem Existentialismus ursprünglich nur als Widerpart; antizipierte HEGEL gewisse Motive der späteren Entwicklung der *Lebensphilosophie*, so wesentlich im Sinne der Kritik. Seine Polemik gegen die Apotheose des „unmittelbaren Wissens“, die Glaubensphilosophie, die Ideenwelt der deutschen Romantik nahm Tendenzen kritisch vorweg, die sich zwar erst *nach* HEGEL voll entfalteten, deren Ansätze aber in den von HEGEL bekämpften Vor- und Frühformen der Lebensphilosophie vorhanden waren. *Nur* infolge dieser zweifachen und gegensätzlichen Beziehungen, und nicht weil in HEGEL sämtliche spätere Standpunkte erhalten wären, gilt die Feststellung, „eine Hegel-Interpretation ist eine Stellungnahme zu allen philosophischen, politischen und religiösen Problemen unseres Zeitalters“.²³ [32]

IV. „Nicht-Philosophie“ –Kampf gegen die Philosophie

Der Streit der „Nicht-Philosophie“ mit der Philosophie war schon *vor* HEGEL ein Kampf gegen die Idee einer die Welt anzueignenden und zur höchsten Instanz und Potenz erklärten Vernunft. Als sich VOLTAIRE in einer zugespitzten Situation dieser Auseinandersetzungen begeistert „zur Verteidigung der Philosophen“ bekannte, „gegen die Schmähungen derjenigen, die keine sind“, formulierte er die gemeinsame Überzeugung der unterschiedlichen Flügel der philosophischen Aufklärungsbewegung: Die „Nicht-Philosophie“ der Anti-Lumières bekämpfte die Philosophie und die Philosophen, „um der

²⁰ G. W. F. HEGEL, *Ästhetik*, Berlin 1955, S. 660.

²¹ G. W. F. HEGEL, *Werke* in zwanzig Bänden, a. a. O., Bd. 11, S. 225.

²² M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris 1948, S. 126.

²³ Ebenda, S. 127.

Vernunft den Garaus zu machen“.²⁴ Zur Zeit der *Französischen Revolution* zog CONDORCET die Bilanz der Kämpfe der Aufklärung: Das „geheime Ziel“ der Anfechtung der „Philosophie“ und der „Philosophen“ war „die Verewigung der Unwissenheit und die Verlängerung der Herrschaft des Irrtums“, „hier sprachen sie [die Gegner der Aufklärung] von Philosophie und tiefgründiger Wissenschaft als von Theorien, die zu erhaben wären für ein beschränktes Wesen, das von Bedürfnissen bedrängt, täglichen Mühen und Pflichten unterworfen ist; dort verachteten sie beides als einen Wust unzuverlässiger, überspannter Spekulationen, die ein Nichts seien vor der Amtserfahrung und der Gewandtheit eines Staatsmannes.“²⁵

Die eigenartige Dialektik dieser Auseinandersetzungen bestand unter anderem darin, daß die „Nicht-Philosophie“ erst die von der klassischen bürgerlichen Philosophie angegriffene und gestürzte feudale Ordnung, den in Frage gestellten religiösen Glauben verteidigte, dann aber auch Ansätze zur späteren Wendung des bürgerlichen philosophischen Denkens entwickelte, nicht nur in dem Sinne, daß die spätbürgerliche Gedankenwelt Momente des fideistischen Antirationalismus, die Tradition der Anti-Lumières aufgreift, sondern auch in dem Sinne, daß jene „Nicht-Philosophie“ Keimformen lebensphilosophischer bzw. positivistischer Anschauungen und eine diesen charakteristische zwiespältige, gebrochene philosophische Haltung – und Haltung zur Philosophie – entwarf oder vorwegnahm. Wenn etwa DU BOS gegen den „philosophischen Geist“ zu Felde zog, wenn er prophezeite, daß dieser „philosophische Geist“ einen Großteil Europas verwüsten werde, wie einst die Vandalen und Goten es verwüstet hatten²⁶, oder wenn etwa Charles FREY DE NEUVILLE der Aufklärung vorwarf, „man unternimmt es, aus dem christlichen Volke ein Volk der Philosophen zu machen“²⁷, so trat hier eine defensive Apologie gesellschaftlicher Zustände und Glaubenssätze in Erscheinung, die die Aufklärungsphilosophie als vernunftwidrig erachtete. Diese Art „Nicht-Philosophie“, außerhalb der Problematik des klassischen bürgerlichen Denkens und ihr verständnislos gegenüberstehend, verflocht sich gegebenenfalls mit – aber unterschied sich auch von – Ansätzen einer Kritik an der Vernunft und der Vernunftphilosophie, etwa in PASCALs Reflexionen über Vernunft, Wissenschaft und Glauben, in MALEBRANCHEs Anticartesianismus in der Erkenntnistheorie und im Philosophiebegriff von HUME (obwohl sein Werk im ganzen zur Aufklärung gehörte); ihrem Wesen nach entstand diese Kritik in und aus der Problematik des bürgerlichen Gedankenguts.²⁸

HAMANNs Auseinandersetzung mit der Aufklärung, JACOBIs Polemik gegen die klassische bürgerliche deutsche Philosophie entfalteten Ansätze solchen Typus, indem ihre glaubensphilosophische „Nicht-Philosophie“ auch auf HUMEs protopositivistischem Skeptizismus und Agnostizismus fußte. In seiner Rezension zu HUMEs „Dialogen“ – und an HUME anknüpfend – behauptete HAMANN: „Philosophen erkennen die letzten Ursachen für unbekannt und wissen, daß die feinsten Principia, worin sie die Erscheinungen auflösen, ebenso unerklärbar sind als die Phänomene selbst. – Ich habe die Gottheit gefunden; und hier blieb ich stehen.“²⁹ Seine Idee der Priorität und des Primats von „unmittelbarer Offenbarung durch Wort und Schrift“ gegenüber „mit-[33]telbarer Offenbarung durch Sache [Natur] und Begriff“³⁰ antizipierte die geistige Strömung, die Sache und Begriff zugunsten des

²⁴ VOLTAIRE, Korrespondenz aus den Jahren 1749 bis 1760, Leipzig 1978, S. 247 ff.

²⁵ M. J. A. CONDORCET, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Frankfurt am Main 1976, S. 163.

²⁶ Zit. nach: A. ADAM, Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^e siècle, Paris 1967, S. 157.

²⁷ Zit. nach: B. GROETHUYSEN, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Bd. II, Hildesheim/New York 1973, S. 209.

²⁸ Dementsprechend gliederten sich die philosophischen Auseinandersetzungen im klassisch-bürgerlichen Zeitalter nach drei Grundtypen (wobei in allen dreien – auf unterschiedliche Weise und auch innerhalb der einzelnen Typen mit differenziertem Inhalt – letzten Endes der Gegensatz von Materialismus und Idealismus als Hauptachse der Kontroversen zur Geltung kam): 1) die Polemik zwischen dem klassischen bürgerlichen Denken und der Apologie des Feudalismus und der geistigen Allmacht der Religion; 2) die Meinungsverschiedenheiten und Konflikte innerhalb der klassischen bürgerlichen Philosophie; 3) die Auseinandersetzungen der klassischen bürgerlichen Geistigkeit mit den Ansätzen der sich später anbahnenden bürgerlichen Dekadenz. Waren diese Typen im allgemeinen voneinander nicht scharf und präzise getrennt, so hat sich besonders der dritte Grundtypus in seiner Eigenartigkeit noch weniger und undeutlicher ausgeprägt und abgesondert.

²⁹ J. G. HAMANN, Sämtliche Werke, Bd. 3, Wien 1951, S. 256.

³⁰ Ebenda, S. 304.

unmittelbaren Offenbarungserlebnisses abwertet und diffamiert, die Mystik des Wortes beschwört. Seine „nicht-philosophische“ Glaubensphilosophie sprach auch die Maxime aus, die eine Voraussetzung jeglicher späteren lebensphilosophischen Wissenschaftskritik und eine immer neu formulierte Grundthese fast aller Spielarten positivistischen Wissenschaftsverständnisses (bis zum „kritischen Rationalismus“) darstellt: „Alles unser Wissen ist Stückwerk und alle menschliche Vernunftsgründe bestehen entweder aus *Glauben an Wahrheit* und *Zweifel an Unwahrheit* oder aus *Glauben an Unwahrheit* und *Zweifel an Wahrheit*.“³¹

HAMANNs und JACOBIs Kampfansage galt ursprünglich SPINOZAs Philosophie, insbesondere der Idee der „causa sui“, wo materialistische Tendenz und dialektischer Ansatz sich begegneten; nach HAMANN bestand in der Formel der „causa sui“ „der ganze Irrtum der Logomachie“. ³² Der „Unphilosophie“ und dem „Nicht-Wissen“, in deren Namen JACOBI FICHTEs Wissenschaftslehre anfocht, lag die Anerkennung und Umkehrung eines LESSING zugeschriebenen Satzes zugrunde: „Es gibt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza.“³³ Indessen war sich JACOBI der zentralen Stellung des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus in der Philosophie bewußt, sogar mehr und konsequenter als KANT oder FICHTE, SCHELLING oder HEGEL. Von seinem glaubensphilosophischen Standpunkt her kam JACOBI zur Mutmaßung, daß der Allgemeingültigkeits- und Wissenschaftlichkeitsanspruch von FICHTEs und HEGELs *idealistischer* Philosophie, ihrer Dialektik der absoluten Vernunft, die Möglichkeit und die Gefahr eines Umschlagens in den Materialismus in sich berge. KANT und FICHTE gegenüber ist JACOBI für die Anerkennung eines „lebendigen Daseins“ eingetreten, dessen Wesen, „das Prinzip des Lebens, die innere Quelle des Verstandes und Willens“ aber in die Kompetenz des „unmittelbaren Wissens“, des Gefühls, des Glaubens verwies. Die von den Materialisten zuwege gebrachte „innige Verbindung“ „zwischen Physik und Metaphysik“ wurde hier aufgelöst, statt ihrer verkündete JACOBI die Angewiesenheit der (Glaubens-)Philosophie auf Religion. Vom Gefühl, Glauben, „unmittelbaren Wissen“ heißt es bei JACOBI: „Nicht nur ist vor allen wissenschaftlichen Theorien und philosophischen Systemen, sondern es bleibt vorwaltend auch *über* ihnen der inwendige Seher und *Richter* ...“³⁴ Die Preisgabe der philosophischen Theorie, ihrer Wissenschaftlichkeit inthronisierte hier eine „nicht-philosophische“, wissenschaftlich unzugängliche, aber die Wissenschaften beurteilende Philosophie. [34]

V. Der Standpunkt der „Nicht-Philosophie“ – Grundstein der lebensphilosophischen und positivistischen Denkweise

Die Hauptlinie der Polemik der „Nicht-Philosophie“ gegen die klassische bürgerliche deutsche Vernunftphilosophie führte von HAMANN und JACOBI zu Friedrich SCHLEGEL und zu SCHELLINGs *Spätphilosophie*. ESCHENMAYERs Angriff auf den Totalitätsanspruch einer wissenschaftlich-philosophischen Theorie, seine Apologie der „Nicht-Philosophie“, das heißt des begrifflich unvermittelten Glaubens, und das Pamphlet von SCHUBARTH und CARGANICO gegen die *Hegelsche Philosophie*, das den Sieg der „Nicht-Philosophie“ über die Philosophie vermutete, waren eher Episoden in der Geschichte dieser Polemik. ESCHENMAYERs Buch knüpfte an SCHELLINGs Idee der absoluten Identität an, erklärte aber die absolute Identität zum „Wendepunkt zwischen der *Spekulation* und dem *Glauben*. Der letzte Schritt der Philosophie ist daher der erste zum Glauben oder

³¹ Ebenda, S. 317. – „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil *Glauben* so wenig durch Gründe geschieht als *Schmecken* und *Gehen*.“ (J. G. HAMANN, Sämtliche Werke, Bd. 4, Wien 1951, S. 74) – Das *Diktum* „Unser Wissen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist auch Stückwerk“ stammt aus der Bibel (PAULUS, I. Kor. 13,9); das *philosophische Prinzip* des Stückwerk-Wissens und des Wissen-Stückwerks ist das gemeinsame Ergebnis von HUMEs Protopositivismus und von HAMANNs, JACOBIs und Friedrich SCHLEGELs lebensphilosophischem Ansatz.

³² J. G. HAMANN, Brief an Jacobi vom 16.1.1785, in: F. H. Jacobi's Werke, Bd. 4, 3. Abt., Leipzig 1819, S. 20.

³³ F. H. Jacobi's Werke, Bd. 4, 1. Abt., Leipzig 1819, S. 55.

³⁴ F. H. Jacobi's Werke, Bd. 2, Leipzig 1815, S. 111 f. – „Die Wissenschaft des Nichtwissens besteht daher in der Erkenntnis, dass alles menschliche Wissen ein Stückwerk sey, und nothwendig Stückwerk bleiben [34] müsse, sie ist ein wissendes Nichtwissen. Ueber dieses Stückwerk hinweg und hinauf führt nur der Glaube an die mit der Vernunft uns zu Theil gewordne Offenbarung.“ (F. H. Jacobis Werke, Bd. 4, 1. Abt., S. XLIII f.)

zur Nichtphilosophie“.³⁵ Seine mit der Theologie gleichgesetzte „Nicht-Philosophie“ bekannte sich – gegenüber dem jungen SCHELLING – zum Glauben, der über den Ideen, zur Religion, die über der Philosophie residire; außerhalb des Absoluten ließ sie aber die Philosophie noch walten, zu deren Bereich sie die Gegenstände des Erkennens und des Handelns rechnete. SCHUBARTHS und CARGANICOs Streitschrift behauptete und forderte mit der Kritik an HEGELs Dialektik schon den Untergang aller Philosophie; die „Nicht-Philosophie“ wurde hier nicht bloß als Theologie, sondern als die die Positivität des Staates und der Religion setzende und befestigende negative Philosophie – als philosophische Negation der Philosophie – verstanden.

Diese „Nicht-Philosophie“ glaubte beweisen zu können und bewiesen zu haben, daß „der philosophische Standpunkt in Anfang, Fortgang und Ende ein bloß subjektiver, aber dabei unangemessener, nichtiger und mit Notwendigkeit zu seiner eigenen Auflösung führender wäre“³⁶ – eine Haltung, deren antiphilosophische Radikalität selbst die extremen Spielarten der gestrigen und heutigen „linguistischen Analyse“ (die die Philosophie für ein psychopathologisches Phänomen halten) kaum zu überbieten vermochten. Hat jene „nicht-philosophische“ Kritik die Philosophie HEGELs einer revolutionären und revolutionierenden Wirkung bezichtigt, so erhielt auch ihre negative Philosophie und die Negation der Philosophie einen politischen Akzent.

Im Kontext der Geschichte der Auseinandersetzungen der „Nicht-Philosophie“ mit der Philosophie erscheinen diese Episoden nicht als philosophiegeschichtliche Kuriositäten, sondern als sekundäre Äußerungen einer Tendenz, die die historische Wende des bürgerlichen Denkens ankündigte und einleitete; sie wandten Ideen an, die von der Gedankenwelt der *Jenaer Romantik* herrührten bzw. in ihr entfaltet wurden. Es war Friedrich SCHLEGELs ausgearbeitete Philosophie, die die Vernunft als die Erscheinung des „irdischen Elements“³⁷, als „negatives, böses Prinzip“³⁸ denunzierte, gegen die „absolute Vernunftdenkerei“ der Aufklärung und gegen „das gewöhnliche wissenschaftliche Denken“ ins Feld zog, die *Selbstvernichtung* der Vernunft und ihrer Philosophie festzustellen bzw. vorherzusagen vermeinte, zugleich aber seine eigene *Lebensphilosophie*, deren Gegenstand „das innere geistige Leben“ sei³⁹, die an die Religion und Poesie gebunden sein soll, seine Philosophie der Gefühle, des Willens, der untermierten Persönlichkeit zur „res sacra et divina“ verherrlichte, zur höchsten Instanz erhob. Und wenn auch Friedrich SCHLEGEL und SCHELLING durch persönliche und philosophische Gegensätze getrennt waren, wenn auch der alte SCHELLING gegen JACOBI polemisierte, so verkettete dennoch eine gemeinsame Einstellung ihre Philosophiekonzeptionen: Das *Schellingsche Programm* einer „positiven Philosophie“ entwickelte JACOBIs Prinzip des „unmittelbaren Wissens“ und stand mit Friedrich SCHLEGELs lebensphilosophischen Ideen in Einklang. Diesen gemeinsamen Inhalt kehrte SCHELLINGs Spätphilosophie gegen die HEGELsche Lehre, indem sich ihre Kritik besonders [35] wider „die Hegelsche Definition der Philosophie: sie sei die Wissenschaft der Vernunft“ richtete und HEGEL zum Vorwurf machte, daß er das Absolute „nicht durch intellektuelle Anschauung voraussetzen zu müssen glaubte, sondern es in der Wissenschaft als Resultat derselben zu finden suchte“.⁴⁰

KIERKEGAARDs Existenz- und Angstbegriff widerspiegelte eine neue historische Phase der sozialen Kämpfe, sein Angriff auf die *Hegelsche Philosophie* und auf die Philosophie überhaupt war aber mit den Auffassungen JACOBIs und des späten SCHELLING in Kontinuität. Er attackierte die Philosophie wegen ihres Prinzips der Vermittlung⁴¹ und kündete ein unphilosophisches und postphilosophisches

³⁵ A. K. A. ESCHENMAYER, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen 1803. – Zu SCHELLINGs Antikritik vgl. u. a. F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg 1856 ff., Bd. VI, S. 152 f. – F. W. J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Bd. 1; 1775–1809, hrsg. von H. FUHRMANS, Bonn 1962, S. 320 f.

³⁶ K. E. SCHUBARTH und L. A. CARGANICO, *Über Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere*. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letzteren, a. a. O., S. 48.

³⁷ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von E. BEHLER, München/Paderborn/Wien/Zürich 1958 ff., Bd. 13, S. 11 ff.

³⁸ Ebenda, Bd. 19, S. 38 ff.

³⁹ Ebenda, Bd. 10, S. 7.

⁴⁰ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hrsg. von M. FRANK, Frankfurt am Main 1977, S. 122 f.

⁴¹ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, Düsseldorf/Köln 1962 ff., Bd. 1, S. 254, 350 ff.

Zeitalter⁴² an. KIERKEGAARD zog die Konsequenzen aus seinem unphilosophischen und antiphilosophischen Standpunkt: „*Die Zeit der Denker ist vorbei. Bald muß man sagen: Die Zeit der Gedanken ist vorbei.*“⁴³

VI. Die Philosophie muß nach Vernunft und Unvernunft unterschieden werden

In der „nicht-philosophischen“ Philosophie entfaltete sich ein Ansatz, den schon GOETHE, angesichts der Idee der absoluten Philosophie und der Philosophie des Absoluten eher skeptisch-mißtrauisch eingestellt, im zweiten Teil des *Faust* ablehnend-kritisch reflektierte. Er legte nicht nur die Aggressivität dieser antiphilosophischen Attitüde und ihren historischen Konnex mit der früheren Atheismusverfolgung dar – in der Szene „Kaiserliche Pfalz“ ließ er den Kanzler sagen: „Natur und Geist – so spricht man nicht zu Christen. / Deshalb verbrennt man Atheisten, / Weil solche Reden höchst gefährlich sind“ –, sondern erkannte auch die Zusammengehörigkeit von „nicht-philosophischer“ Verklärung des Glaubens und jenem subjektivistischen Empirismus, der als Fortsetzung und Ergänzung der Bezweifelung von Natur und Geist zum Vorschein kam: „Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern; / Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar, / Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr, / Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht, / Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.“

Die hier philosophisch-dichterisch kritisierte Einstellung galt als Merkmal einer *europäischen Geistesströmung*, die sich insbesondere nach der *Französischen Revolution* und als Reaktion auf sie ausprägte. Die *deutsche „Nicht-Philosophie“* war der *französischen* und *englischen antiphilosophischen Kritik* an der Revolution und an der Aufklärungsphilosophie – sowohl der glaubensphilosophischen als auch der protopositivistischen Abart dieser Kritik – verwandt. Beide Varianten hielten die Französische Revolution für das Werk der Philosophie: CHATEAUBRIANDs These, „den Epochen der Philosophie haften die Epochen der Zerstörung an“,⁴⁴ zielte auf die Französische Revolution ab; sie erschien auch dem eher protopositivistisch eingestellten BURKE als „die Revolution der Doktrin und des theoretischen [36] Dogmas“⁴⁵. Die revolutionskritisch geladene „Nicht-Philosophie“ CHATEAUBRIANDs oder DE BONALDs war gewillt, die Philosophie zugunsten des Vorrangs der Religion herabzuwerten, statt der „Vernunftphilosophie“ eine andere Philosophie zu verkünden, die, wie JACOBIs Philosophie des „unmittelbaren Wissens“ oder SCHELLINGs Spätphilosophie der Offenbarung, gegen die Vernunft an die „mystischen Dinge“, an das Gefühl und den Glauben appellierte. Die deutschen und französischen Erfahrungen der „nicht-philosophischen“ Anfechtungen und Verdächtigungen der Philosophie schlugen sich Anfang der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts in HEINEs ironischer Antikritik nieder: „Sankt Peter rief: O weh! o weh! / Die Philosophie ist ein schlechtes Metier. / Wahrhaftig, ich begreife nie, / Warum man treibt Philosophie. / Sie ist langweilig und bringt nichts ein, / Und gottlos ist sie obendrein; / Da lebt man nun in Hunger und Zweifel, / Und endlich wird man geholt vom Teufel.“

Theorie und Geschichte, Inhalt und Entwicklung des *Marxismus* im allgemeinen, insbesondere der marxistischen Philosophie, sind nicht auf die Formel Philosophie – „Nicht-Philosophie“ zu bringen. Der dialektische Materialismus überwindet den Absolutumfetisch der Philosophie – er führt in diesem Sinne die Idee der Priorität der „Nicht-Philosophie“ als Realität und reale Praxis durch –, vollzieht auch die Aufhebung der junghegelianischen Ansicht von der „Verwirklichung der Philosophie“ und von FEUERBACHs antiidealistisch gedachtem „nicht-philosophischen“ Philosophiebegriff. Er

⁴² Auch heutzutage wird – publizistisch z. B. in HOCHKEPPELs „Mythos Philosophie“ – das Kommen einer postphilosophischen Epoche, jetzt aber als Kennzeichnung der *derzeitigen* geistigen Zustände, festgestellt. „Die gegenwärtige postphilosophische Phase der Philosophie muß charakterisiert werden als völlige Distanzierung zu sich selbst als ihrem eigenen Widerpart ... *Die Annihilation der Philosophie durch Selbstkritik* ist deshalb das auffälligste Moment in der derzeitigen Phase der Destruktion der Philosophie.“ (W. HOCHKEPPEL, *Mythos Philosophie*, Hamburg 1976, S. 21, 160) Es ist typisch, daß diese Verkündung des absoluten Endes der Philosophie mit einem Plädoyer für die Bewahrung und Aktivierung des „existentiellen Denkens“ gekoppelt wird. „Die ‚Wahrheit‘ die in solchem Denken geahnt wird, hat nichts mit der gemein, auf welche die Wissenschaften aus sind. Es ist unbegründbare Wahrheit-für-mich, Wahrheit als Subjektivität, die Kierkegaard meinte.“ (Ebenda, S. 165)

⁴³ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, a. a. O., Bd. 2, S. 223.

⁴⁴ *Cœuvres complètes de Chateaubriand*, Bd. III, Paris 1834, S. 169.

⁴⁵ E. BURKE, *Reflections on the French Revolution and Other Essays*, New York/London 1912, S. 288.

gründet seine philosophische Theorie, den systematischen Zusammenhang allgemeiner Gesetze eigenartigen Typus,⁴⁶ nicht auf den Vernunftbegriff des klassischen bürgerlichen Denkens, sondern betrachtet sich als Moment im Prozeß der wissenschaftlichen Widerspiegelung und der geistigen Klassenkämpfe, er faßt die Vernunft in ihrer objektiv bestimmten Wandlung, in der sozialen und historischen Dialektik des Erkenntnisvermögens und des Erkenntnisinhalts auf.

HEGELs Streit wider die „Nicht-Philosophie“ als glaubensphilosophische und empiristische Anti- und Unphilosophie – also seine Polemik wider die rudimentären Formen und Quellen der Lebensphilosophie und des Positivismus – geht in die unmittelbare Vorgeschichte der marxistischen Philosophie und ihrer Auseinandersetzung mit dem spätbürgerlichen Denken ein. Wie zur Zeit der früheren neuromantischen Modewellen radikaler Vernunftwidrigkeit und Wissenschaftskritik gilt auch heutzutage, angesichts der Kontinuität dieser Auseinandersetzungen, HEGELs Kampf gegen die Inthronisierung des abstrakt-allgemeinen, lediglich scheinbaren Ichs, gegen den von der Notwendigkeit getrennten, als Willkür gedeuteten Freiheitsbegriff, gegen die Haltung, in der, anstelle des Begriffs, die Ekstase, anstelle der „kalt fortschreitenden Notwendigkeit“ die „gärende Begeisterung“ tritt⁴⁷, „die Endlichkeit und Subjektivität zu etwas Absolutem gemacht ist“.⁴⁸ Diese *neuromantischen Wellen* deuten auf einen ständigen Strom der spätbürgerlichen Geistigkeit hin, deren Orte Thomas MANN Anfang des Jahrhunderts noch „an den Peripherien der Großstädte“ angesiedelt hat, wo „Verbrecher des Traums“ heimisch waren. Überwältigte dieser Strom auch die geistigen Zentren der Großstädte – wie dies Thomas MANN selber dargestellt hat –, so wird dieselbe Einstellung beharrlich reproduziert und wiederentdeckt: „Hier ist das Ende, das Eis, die Reinheit und das Nichts ... Hier herrscht der Trotz, die äußerste Konsequenz, das verzweifelt thronende Ich, die Freiheit, der Wahnsinn und der Tod.“⁴⁹

In der Gegenwart waltet wieder die alt-neue Umdeutung der *deutschen Ideologien*: „Man wird endlich aufhören müssen, unsere große Tradition nach Vernunft und Unvernunft zu unterscheiden“⁵⁰ – eine recht nachgeahmte Forderung, die in der Hegel-Deutung schon von DILTHEY und KRONER, BÄUMLER und HEIDEGGER angemeldet und durchgesetzt wurde und in der französischen Existenzphilosophie bei Jean WAHL und HYPOLITE, KOJÈVE und MERLEAU-PONTY ihren Widerhall und ihre Parallele gefunden hat. Wird auf die Unterscheidung *nach Vernunft und Unvernunft* verzichtet, so wird die Tradition der Vernunftphilosophie abgelehnt und verdammt oder – gemäß der Philosophie der „Unvernunft“ – umgedeutet und umgewandelt. Man diffamiert MARX in der Reihe der „Meisterdenker“ – zusammen mit HEGEL⁵¹, und dies geschieht nicht nur in Frankreich. Als Symptom [37] des „Aufzugs der neuen Romantiker“ im westdeutschen Geistesleben wurde konstatiert: „Statt Hegel entdeckt man Nietzsche.“⁵² In und außerhalb der Philosophie tritt eine Attitüde in den Vordergrund, die der spätbürgerlichen Gedankenwelt schlechthin eigen ist und deren Urgestalt schon HEGEL bekämpft hat. „Die Krankheit unserer Zeit ist es, welche zu der Verzweiflung gekommen ist, daß unser Erkennen nur ein subjektives und daß dieses Subjektive das Letzte ist. Nun aber ist die Wahrheit das Objektive, und dieselbe soll die Regel für die Überzeugung aller sein ...“⁵³ In dieser Verzweiflung, in dieser Verabsolutierung des Subjektiven treffen sich derzeit eine philosophische „Nicht-Philosophie“, die den *Tod der Philosophie* nach HEGEL verkündet, und eine „nicht-philosophische“ Philosophie, die das *lebensphilosophische Mythisieren* bzw. die *positivistische Wissenschaftsdeutung* und *Wissenschaftskritik* als Auferstehung oder Wiederherstellung der Philosophie zu vertreten trachtet. Die wissenschaftlich-philosophische Theorie der *materialistischen*

⁴⁶ Andernorts habe ich versucht, einige theoretische und historische Zusammenhänge des marxistischen Philosophiebegriffs zu schildern; vgl. A. GEDÓ, Zur Kategorie des philosophischen Gesetzes, in: 100 Jahre „Anti-Dühring“. Marxismus, Weltanschauung, Wissenschaft, hrsg. von R. KIRCHHOFF und T. I. OISERMAN, Berlin 1978.

⁴⁷ G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, a. a. O., S. 13.

⁴⁸ G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, a. a. O., Bd. 2, S. 356.

⁴⁹ Th. MANN, Beim Propheten (1904), in: Gesammelte Werke, Bd. 9, Berlin 1955, S. 296.

⁵⁰ K. H. BOHRER, Deutschland – noch eine geistige Möglichkeit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.4.1979.

⁵¹ A. GLUCKSMANN, Les maîtres penseurs, Paris 1977.

⁵² H. SCHLAFFER, Der Aufzug der neuen Romantiker, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.5.1979.

⁵³ G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, a. a. O., Bd. 8, S. 79.

Dialektik, die auch das Subjektive an der Erkenntnis und Handlung in seiner objektiven Bedingtheit, in seiner Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit begreift, ist nicht unter der These vom Tode der Philosophie nach HEGEL subsumierbar. Nach Vollendung und Ende des Zeitalters des klassischen bürgerlichen Denkens erweist sich diese Theorie – eine neue Art philosophischer Erkenntnis und ihrer Entwicklung – als Alternative gegen die falschen Alternativen einer philosophischen „Nicht-Philosophie“ und einer „nicht-philosophischen“ Philosophie.

[38]

Tendenzen, grundlegende Denkweisen, Krise der spätbürgerlichen Philosophie

Manfred Buhr

I. Haupttendenzen. II. Philosophie der Krise. III. Grundlegende Denkweisen: Positivismus und Lebensphilosophie. IV. Zur Krise der spätbürgerlichen Philosophie. V. Weltanschauungskrise.

I. Haupttendenzen

Keine Klasse der Geschichte ist bei der Austragung ihrer gesellschaftlichen Kämpfe, bei der Durchsetzung ihrer Klassenziele je ohne Weltanschauung ausgekommen. Das war in den vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen der Fall, und das gilt für die aufstrebende Bourgeoisie (hier ist die Weltanschauung die *klassische bürgerliche Philosophie* von GALILEI, BACON und DESCARTES bis auf HEGEL und FEUERBACH) ebenso wie für die imperialistische. Für die *Epoche des Imperialismus* ist dabei festzuhalten: je stärker die Krisenerscheinungen der imperialistischen Gesellschaft in bestimmten Etappen ihrer Entwicklung sind, desto nachhaltiger wird die Forderung nach Weltanschauung vorgetragen. Der Ruf nach Weltanschauung erklang innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie (und Ideologie überhaupt) lautstark im letzten Drittel des 19. und um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, also in der Periode des Übergangs vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum Imperialismus, dann in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und schließlich in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg. Nur so erklärt sich die jeweils „große“ Zeit der SCHOPENHAUER, NIETZSCHE und BERGSON, der EUCKEN und WHITEHEAD, der HEIDEGGER und MARCEL, der diversen sog. neuidealistischen (sprich: lebensphilosophischen) Strömungen innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie. Das ist eine Tradition, die in der Entwicklungsgeschichte der bürgerlichen Philosophie unter imperialistischen gesellschaftlichen Bedingungen nie abgebrochen ist – oder gar unterbrochen gewesen wäre. Daran ändert auch die jeweils gleichzeitige Existenz von Erscheinungsformen der positivistischen Denkweise nichts¹, weil diese das bloße Gegenstück zur lebensphilosophischen Denkweise im System der spätbürgerlichen Ideologie, vor allem innerhalb ihrer Weltanschauung(en), darstellt. Das heißt: Die *positivistische und die lebensphilosophische Denkweise* machen die *Haupttendenzen* spätbürgerlicher Ideologie-, insbesondere weltanschaulicher (philosophischer) Entwicklung aus. Diese ergänzen sich, sind komplementär und bilden von der ideologischen Gesamtentwicklung im Imperialismus her gesehen eine Einheit.

II. Philosophie der Krise

Die bürgerliche Gegenwartsphilosophie ist Philosophie der Krise. „Krise“ darf in diesem Zusammenhang nicht mit Passivität, Konzeptions- und vor allem nicht mit Einfluß- und Wirkungslosigkeit gleichgesetzt werden. „Krise“ bedeutet nicht Zusammenbruch der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie). So wie es politisch für den Imperialismus – worauf schon LENIN hinwies – keine automatisch ausweglose Situation gibt, gibt es sie auch nicht für seine Philosophie (Ideologie). Die imperialistische Bourgeoisie gibt sich poli-[39]tisch und auch ideologisch nicht selbst auf.

Die Krise der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie ist also nicht das Koma dieser, ihr tendenzieller Verfall ist nicht gleichbedeutend damit, „daß die bürgerliche Philosophie sich in gleichmäßig beschleunigter Bewegung in Richtung des Solipsismus oder des Sich-Identifizierens mit dem religiösen Glauben befände. Ebenso wie die Bourgeoisie in der Politik nicht spontan in eine ausweglose Klemme gerät, so entsteht auch in der bürgerlichen Philosophie keine automatisch aussichtslose Situation. Ein Attribut dieser Philosophie ist das Prinzip und der Zustand der *geschichtlichen* Ausweglosigkeit in dem Sinne, daß sie weder gedanklich über den Kapitalismus hinauszugehen noch ihre eigene Krise zu bewältigen imstande ist; *hic et nunc* bezeugt sie aber große Anpassungsfähigkeit,

¹ Zur *positivistischen Denkweise*: M. BUHR, Zur Aktualität der Leninschen Positivismus-Kritik, Berlin und Frankfurt am Main 1972; A. GEDÓ, Philosophie der Krise, Berlin und Frankfurt am Main 1978; M. BUHR/J. SCHREITER, Erkenntnistheorie – kritischer Rationalismus – Reformismus. Zur jüngsten Metamorphose des Positivismus, Berlin 1979. Zur *lebensphilosophischen Denkweise*: M. BUHR, Lebensphilosophie, in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von M. BUHR und G. KLAUS, Leipzig 1964, ¹²1976; A. GEDÓ, Philosophie der Krise, a. a. O.; R. STEIGERWALD, Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Berlin und Frankfurt am Main 1980.

wechselt sie ihre Formen entsprechend dem Wandel der objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse, dem Gang des theoretischen Kampfes und dem Stand der spezialwissenschaftlichen Erkenntnis ...“²

Im Grundsätzlichen gelten für die gegenwärtige bürgerliche Philosophie (Ideologie) die Ausführungen von MARX und ENGELS in der *Deutschen Ideologie*: „Je mehr die normale Verkehrsform der Gesellschaft und damit die Bedingungen der herrschenden Klasse ihren Gegensatz gegen die fortgeschrittenen Produktivkräfte entwickeln, je größer daher der Zwiespalt in der herrschenden Klasse selbst und mit der beherrschten Klasse wird, desto unwahrer wird natürlich das dieser Verkehrsform ursprünglich entsprechende Bewußtsein, d. h., es hört auf, das ihr entsprechende Bewußtsein zu sein, desto mehr sinken die früheren überlieferten Vorstellungen dieser Verkehrsverhältnisse, worin die wirklichen persönlichen Interessen ppp. als allgemeine ausgesprochen werden, zu bloß idealisierenden Phrasen, zur bewußten Illusion, zur absichtlichen Heuchelei herab. Je mehr sie aber durch das Leben Lügen gestraft werden und je weniger sie dem Bewußtsein selbst gelten, desto entschiedener werden sie geltend gemacht, desto heuchlerischer, moralischer und heiliger wird die Sprache dieser normalen Gesellschaft.“³

In der Tat nimmt man die gegenwärtige bürgerliche Ideologie als Ganzes (die Philosophie darin eingeschlossen), dann werden diese Ausführungen von MARX und ENGELS vollauf bestätigt. Je tiefer die ökonomische und politische Krise des Imperialismus ist, um so umfangreicher ist seine Ideologieproduktion. Die hektische Erfindung immer neuer Varianten spätbürgerlicher Ideologie, der rasche Wechsel ihrer verschiedenen Strömungen und Richtungen, auch und vor allem im Bereich der Philosophie, verweisen auf diesen Sachverhalt.⁴

III. Grundlegende Denkweisen: Positivismus und Lebensphilosophie

Wenn vom raschen Wechsel und von der hektischen Produktion immer neuer Varianten spätbürgerlicher Ideologie gesprochen wird, dann muß diese Feststellung sofort dergestalt ergänzt werden, daß sich dies auf der Basis relativ gleichbleibender philosophisch-weltanschaulicher Grundstrukturen (Denkweisen) vollzieht. Diese Tatsache wird oft übersehen, weil die Oberfläche der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie ein anderes Bild unterstellt.

Die philosophisch-weltanschaulichen Grundstrukturen (Denkweisen) und zugleich Grundtendenzen der bürgerlichen Gegenwartsideologie sind der *Positivismus* (positivistische Denkweise) und die *Lebensphilosophie* (lebensphilosophische Denkweise). Das gesellschaftspolitische Merkmal des Positivismus ist die Sozialtechnologie. Das ist die Behauptung, daß der staatsmonopolistische Kapitalismus regulierbar sei und sich deshalb die Notwendigkeit einer Veränderung des ökonomischen, politischen und sozialen Status quo erübrige. Das gesellschaftspolitische Merkmal der Lebensphilosophie ist der Krisenmythos. Das ist die Behauptung, daß jede gesellschaftliche Entwicklung, der Geschichtsprozeß insgesamt, durch Irrationalität gekennzeichnet ist, die eine Veränderung gegebener gesellschaftlicher Verhältnisse nicht zulasse bzw. von vornherein zum Scheitern verurteile.

[40] Auf einen Nenner gebracht, kann man sagen, daß die positivistische Denkweise in der Aufforderung an die Menschen gipfelt, sich mit dem zu begnügen, was ihnen unmittelbar als Oberfläche der Gesellschaft vor Augen liegt, ihnen positiv gegeben ist. Die lebensphilosophische Denkweise sekundiert der Aufforderung der positivistischen Denkweise an die Menschen mit der These von der prinzipiellen Rätselhaftigkeit allen menschlichen Daseins, insbesondere der Geschichte. Beide spätbürgerlichen Denkweisen treffen bzw. ergänzen sich in der Orientierung, auf grundlegende gesellschaftliche Veränderungen, die über das imperialistische System hinausgehen, zu verzichten, weil Gesellschaft nicht veränderbar sei und Geschichte keinen wirklichen Fortschritt kenne. Im Unterschied zum klassischen bürgerlichen Denken ist für beide Denkweisen der spätbürgerlichen Ideologie die *Absage an die Geschichte* (und das heißt immer: an den gesellschaftlichen Fortschritt) kennzeichnend.

² A. GEDÖ, Philosophie der Krise, a. a. O., S. 214.

³ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 3, Berlin 1959, S. 274.

⁴ M. BUHR/G. KOHLMAYR/H. MEISSNER, Zur Krise der bürgerlichen Ideologie, Berlin 1978 (Sitzungsberichte der Akad. der Wiss. der DDR. Gesellschaftswiss., 7 G 1978).

Alle philosophisch-weltanschaulichen Gebilde der Bourgeoisie seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts lassen sich auf die positivistische und die lebensphilosophische Denkweise zurückführen bzw. basieren auf diesen. (Was nicht mit Dichotomie verwechselt werden darf.) In Krisenzeiten des imperialistischen Systems mischen sich Positivismus und Lebensphilosophie; es kommt dann zu Mischformen, zu „neuen“ weltanschaulichen Gebilden innerhalb der spätbürgerlichen Ideologie, insbesondere ihrer Philosophie. Ungeachtet solcher Vorgänge, die nicht ein Zeichen der Prosperität, sondern der Krise sind, bewegt sich die gegenwärtige bürgerliche Ideologie grundsätzlich im Rahmen der positivistischen und/oder lebensphilosophischen Denkweise.

IV. Zur Krise der spätbürgerlichen Philosophie

Daß die bürgerliche Philosophie der Gegenwart sich in der *Krise* befindet, wird nicht nur von Marxisten behauptet. Diese Tatsache ziehen spätbürgerliche Philosophen selber nicht in Zweifel. Die Klagen innerhalb der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie über Verfalls- und Niedergangerscheinungen, über zunehmende Kommunikationslosigkeit, über eine tiefe Krise des Denkens, der menschlichen Existenz, der Zivilisation usw. sind unüberhörbar geworden.

Und dies bereits seit Jahrzehnten, eigentlich seit SCHOPENHAUER und NIETZSCHE. Im Jahre 1930 stellte zum Beispiel H. DRIESCH unter dem bezeichnenden und zugleich programmatischen Titel *Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen* fest: „Wir leben in einer Zeit steigenden philosophischen Interesses und sinkender philosophischer Gewissenhaftigkeit.“⁵ Als dann 30 Jahre später P. F. LINKE *Niedergangerscheinungen in der Philosophie der Gegenwart* beschrieb, bezog er sich zunächst auf DRIESCH, um dann mit Nachdruck festzuhalten: „Es ist kaum möglich, die heutige philosophische Situation treffender zu kennzeichnen, als es *Hans Driesch* mit diesen Worten getan hat ... Wird man behaupten wollen, es sei inzwischen besser geworden? Schwerlich – viele werden sogar der Meinung sein, daß sich die Lage seitdem erheblich verschlechtert habe ... In der Tat sind heute in der Philosophie *so* deutliche Erscheinungen des Niedergangs bemerkbar, daß die Frage berechtigt ist, ob sie nicht am Ende der Philosophie unserer Zeit ihr Gepräge geben und wir also trotz des fortwährenden wachsenden philosophischen Interesses und der ihm entsprechenden literarischen Produktion in einer philosophischen Verfallszeit leben.“⁶

Was LINKE Ende der fünfziger Jahre feststellte, ist inzwischen zur allgemeinen Rede der bürgerlichen Philosophie der Gegenwart geworden.

Die spätbürgerliche Philosophie plagt das Empfinden der Krise, der Orientierungslosigkeit. Zur gleichen Zeit wie DRIESCH bekannte K. JASPERS: „Was in Jahrtausenden die Welt des Menschen war, scheint heute zusammenzubrechen ... Alles ist in die Krise gekommen, die weder übersehbar noch aus einem Grunde zu begreifen und wiedergutzumachen, sondern als unser Schicksal zu ergreifen, zu ertragen und zu überwinden ist ... Auf die Frage, was denn heute noch sei, ist zu antworten: Das *Bewußtsein von Gefahr und Verlust* als Bewußtsein der radikalen Krise.“

Und JASPERS fährt fort: „Es ist heute nur Möglichkeit, nicht Besitz und Garantie. Jede Objektivität ist zweideutig geworden; das Wahre [41] scheint im unwiederbringlich Verlorenen, die Substanz in der Ratlosigkeit, die Wirklichkeit in der Maskerade.“⁷

JASPERS verweist in seiner düsteren Krisenvision über die bürgerliche Welt auf das Problem der Wahrheit. Nun war mindestens seit ARISTOTELES das Problem der Wahrheit eines der vornehmsten Themen der Philosophie. Doch sind eben diese Zeiten – und JASPERS artikuliert dies – für die gegenwärtige bürgerliche Philosophie vorüber. Die gegenwärtige bürgerliche Philosophie hält es grundsätzlich – und nicht nur im Hinblick auf das Problem der Wahrheit – mit ihrem frühen Propheten NIETZSCHE, der sagte: „Es gibt vielerlei Augen. Auch die Sphinx hat Augen –: und folglich gibt es vielerlei ‚Wahrheiten‘, und folglich gibt es keine Wahrheit.“⁸ Sprüche wie, der Philosophie komme

⁵ H. DRIESCH, *Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen*, Leipzig 1930, S. V.

⁶ P. F. LINKE, *Niedergangerscheinungen in der Philosophie der Gegenwart*, München/Basel 1961, S. 11 f.

⁷ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin (West) 1960, S. 75 f.

⁸ F. NIETZSCHE *Werke*, München 1969, Bd. III, S. 844.

das „heilige Schweigen“ der Mystik zu (HEIDEGGER) oder, sie beruhe „auf einem irrationalen Glauben“ (POPPER), erhellen dies. Die bürgerliche Philosophie der Gegenwart gehorcht in der Tat der Gedankenwelt ihres unmittelbaren Vorläufers NIETZSCHE: „Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist die Überzeugung, die noch keine Zeit hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben.“⁹

Der spätbürgerlichen Philosophie fehlt die Dimension der Wahrheit, weil der sie tragenden Klasse die historische Dimension, der Geschichtsprozeß selber, abhanden gekommen ist. Sie bringt die Gedanken einer von der Geschichte zum Untergang verurteilten Klasse zur Sprache – lange schon nicht mehr auf den Begriff. Ihr Denken ist durch fehlendes historisches Bewußtsein, mangelnde Perspektivgewißheit und Wahrheitsrelativismus gekennzeichnet. Diese Merkmale verleihen der spätbürgerlichen Philosophie in eigener Sache einen Zug zum Privaten, Unverbindlichen, Fragwürdigen und Kleinlichen.

V. Weltanschauungskrise

So oft die spätbürgerliche Philosophie über ihre Krise spricht und so sehr sie Anstrengungen macht, ihren Krisenzustand aufzuheben oder wenigstens abzuschwächen, sie bleibt bei der Feststellung des bloßen Fakts der Krise stehen. Sie vermag weder zu deren Ursachen (ökonomische und politische Krise des imperialistischen Gesellschaftssystems) vorzudringen noch ihre Erscheinungsformen (Widerspiegelung der allgemeinen Krise des Kapitalismus; Unfähigkeit zu einer tragfähigen, optimistischen Weltanschauung) aufzuhellen. Das deshalb, weil die Krise der spätbürgerlichen Philosophie eine Erscheinung ist, die aus den objektiv-realen gesellschaftlichen Bedingungen dieser Ideologie resultiert, aus diesen erklärt werden muß und nur von diesen her erklärt werden kann.

Die Krise der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie) tritt vor allem in Erscheinung als *Weltanschauungskrise*, als *Krise der spätbürgerlichen Ideensysteme und Wertvorstellungen*. Seit dem Ausgang der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie mit HEGEL und FEUERBACH und der Entstehung der *wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse*, des Marxismus-Leninismus, ist es der bürgerlichen Philosophie nicht mehr gelungen, eine tragfähige, optimistische und in sich geschlossene weltanschauliche Konzeption zu entwickeln. Die innerhalb der bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert übliche Ablösung einer Schule durch eine andere und die zu beobachtende Verdrängung einer Richtung durch eine andere ist ein äußeres Kennzeichen dieses Tatbestands. Wozu die spätbürgerliche Philosophie in ihrer übergroßen Mehrzahl immer wieder bloß kommt, das ist die lapidare Formel, daß die Krise ihre Existenzweise ist.

Wenn die gegenwärtige bürgerliche Philosophie (Ideologie) die Krise als ihre Existenzweise ausgibt, so bedeutet das nicht, daß sie dadurch an ihre historische Grenze oder gar an die ihres gesellschaftlichen Systems, des Imperialismus, vorstößt. Mit Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten des Geschichtsprozesses im allgemeinen hat das nichts, in die des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus hat das gar nichts zu tun. Wäre das der Fall, dann wäre die spätbürgerliche Philoso-[42]phie (Ideologie) keine *bürgerliche* mehr. Sie funktioniert im Gegenteil ihre Krise zu einer allgemeinen geistigen Krise um und stilisiert die allgemeine Krise des Kapitalismus zur allgemeinen Menschheitskrise, zumindest zu einer Krise der „abendländischen“ Gesellschaft und Kultur hoch. W. RÖPKE, auf den – mehr oder weniger – alle gegenwärtige bürgerliche Krisendiagnostik sowie „moderne“ Marxismus- und Sozialismuskritik zurückgeht, beschrieb bereits 1942 (mitten im zweiten Weltkrieg!) „die pathologischen Entartungen unserer abendländischen Gesellschaft“.¹⁰ Diese Beschreibung erfolgte in einem Buch mit dem bezeichnenden Titel: *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*.

In den siebziger und achtziger Jahren wird innerhalb der spätbürgerlichen Ideologie analog vorgegangen; der Unterschied: der Begriff „abendländische Gesellschaft“ wird jetzt durch den des „Industrialismus“, der „industriellen Gesellschaft“, der „Industriegesellschaft“ ersetzt. Charakteristisch für beide Begriffe ist die gewollte inhaltliche Gleichsetzung der gegensätzlichen Gesellschaftsordnungen des Kapitalismus und des Sozialismus. So wird formuliert: „Was jetzt geschieht, ist nicht die Krise

⁹ F. NIETZSCHE, Die Unschuld des Werdens, Der Nachlaß, Bd. I, Leipzig 1931, S. 225.

¹⁰ W. RÖPKE, Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Zürich 1942, S. 16.

des Kapitalismus, sondern die der industriellen Gesellschaft selber, ungeachtet ihrer politischen Form. Es sind zugleich die Revolution der Jugend, die Revolution der Kolonien und die schnellste und tiefste technologische Revolution der Geschichte zu erfahren. Wir leben in der allgemeinen Krise des Industrialismus. Mit einem Wort, wir sind inmitten der superindustriellen Revolution.“¹¹

Wir stoßen hier auf ein entscheidendes Thema spätbürgerlicher Ideologieproduktion, das immer wiederkehrt und das auf ihre apologetische Funktion hinweist. Der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie) ist als Grundzug eigen, „die Krise des Kapitalismus in eine universell-menschliche umzustilisieren und damit die Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur zu verewigen – ideologisch zu neutralisieren und zu rechtfertigen –, sondern auch ihren Krisenbegriff auf den Sozialismus zu übertragen und so die Möglichkeit des Auswegs gedanklich zu beseitigen“.¹² Spätbürgerliche Krisendiagnostik und spätbürgerliche Marxismus-Leninismus- und Sozialismuskritik sind zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Eben deshalb muß im Zusammenhang mit der Krisendiagnostik der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie) auch ihre Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus und dem realen Sozialismus gesehen werden (eingeschlossen die vielfältigen MARX- und Marxismusdiskussionen bürgerlicher Observanz). Und in dieser Beziehung ist nicht der Tatbestand typisch, daß sich gegenwärtige bürgerliche Philosophen (Ideologen) verstärkt mit dem Marxismus-Leninismus beschäftigen. Sondern wesentlich ist, daß es in der gesamten spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie) – ausgesprochen oder unausgesprochen – auch dort um eine Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus (und dem existierenden Sozialismus) geht, wo diese auf sich selbst und auf Probleme ihrer Gesellschaft, die imperialistische, abhebt. In diesem Vorgang erscheinen der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie) der Marxismus-Leninismus und sie selber nicht so sehr als zwei geschiedene und gegensätzliche Welten, sondern als ein einheitlicher ideologischer Prozeß, der den Gesetzen der Krise gehorcht. Das heißt: Die spätbürgerliche Philosophie (Ideologie) bezieht die Weltanschauung des Marxismus-Leninismus in ihren Aktionsradius ein und betrachtet diesen mit den Kategorien ihrer eigenen Krise. Nur von hier aus ist die Flut der entstandenen und innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie) geduldeten und geförderten „Marxismen“ und „Neo-Marxismen“ zu begreifen, die als lebensphilosophische (existentialistische, anthropologische, praxisphilosophische, „kritische“) oder positivistische (szientistische, kritisch-rationalistische, strukturalistische) Marxismus-Varianten das Licht der Welt erblickten. „Seit Nietzsche ist es eine ständige Tendenz des bürgerlichen Krisenbewußtseins, die Idee des Sozialismus und die Arbeiterbewegung dem Begriff der Krise zu subsumieren, als Krisensymptom erscheinen zu lassen; seit den 40er Jahren unseres Jahrhunderts bezieht die bürgerliche Apologie die Realität des Sozialismus in ihre Krisengebilde ein, sie gibt der *Universalität* und der *Totalität* der Krise einen Sinn, den sie auch auf den Sozialismus ausdehnt. Das spätbürgerliche Denken setzt dem Sozialismus [43] eine *falsche Alternative* entgegen, indem es behauptet, der reale Sozialismus sei *keine Alternative* zur allgemeinen Krise des Kapitalismus.“¹³ In diesem Sinne schrieb bereits W. RÖPKE, daß „der Sozialismus ... nichts anderes als eine alles gefährdende und bestimmte Irrwege erst voll zu Ende gehende Reaktion“ ist, „aber nicht die Erlösung, als die er sich ausgibt ... Totalitarismus und Sozialismus ... vollenden die Totalkrise der Gesellschaft; beide sind so sehr das Gegenteil einer Lösung, daß sie sogar den äußersten Punkt markieren, bis zu dem wir uns von der Lösung entfernen können“.¹⁴

Genau dasselbe ist gemeint, wenn Mitte der siebziger Jahre von bürgerlicher Seite festgehalten wird: „Wir sind Zeugen einer allgemeinen Krise des Industrialismus, einer Krise, welche die Grenzen zwischen dem Kapitalismus und dem Kommunismus sowjetischen Typs auslöscht.“¹⁵

Doch nicht nur das. Auch dort, wo die spätbürgerliche Philosophie sich nicht als „Marxismus“-Variante ausgibt, muß diese primär als Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus und dem

¹¹ A. TOFFLER, *Future Shock*, London/Sydney/Toronto 1970, S. 165 f.

¹² A. GEDÖ, *Philosophie der Krise*, a. a. O., S. 118.

¹³ Ebenda.

¹⁴ W. RÖPKE, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, a. a. O., S. 37.

¹⁵ A. TOFFLER, *The Ecospasm*, Report, 7/1975.

realen Sozialismus begriffen werden. Der Marxismus-Leninismus erscheint auch hier als Bestandteil der Krise der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie (Ideologie). Kennzeichen dieses Prozesses ist zum Beispiel die positivistische Denunziation des Marxismus-Leninismus als Mythos (TOPITSCH) oder Aberglaube (POPPER). Gleiches ist – im bürgerlich-ideologischen Selbstverständnis – auf der lebensphilosophischen „Gegen“-Seite zu beobachten. HEIDEGGER verkündete: „Mit der Umkehrung der Metaphysik, die bereits durch Karl Marx vollzogen wird, ist die äußerste Möglichkeit der Philosophie erreicht. Sie ist in ihr Ende eingegangen.“¹⁶ Mit solcher Wendung, nämlich den Marxismus-Leninismus als Bestandteil in die Krisendynamik der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie) zu integrieren, soll erreicht werden, daß dieser der Krise der spätbürgerlichen Ideologie subsumiert, zu einem Merkmal der Krise dieser Ideologie wird. Konsequenterweise wird dann auch innerhalb der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie (Ideologie) von einer „Krise des Marxismus-Leninismus“ gesprochen: „Die Krise des Marxismus ... ist von der Krise der modernen Welt nicht zu trennen, und sie führt zur Krise der Weltgeschichte von morgen.“¹⁷ Und an anderer Stelle wird hervorgehoben, daß der Marxismus-Leninismus „in die Schwierigkeiten und vielleicht in die Zerstörung und Selbstvernichtung hineingerissen“ sei.¹⁸ Der Tenor der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie) dem Marxismus-Leninismus gegenüber ist so durchgängig der gleiche. Er wird von dieser als Bestandteil ihrer eigenen Krise genommen.

[44]

¹⁶ M. HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 63.

¹⁷ K. AXELOS, Vers la pensée planétaire, Paris 1970, S. 210.

¹⁸ H. LEFÈBVRE, La manifeste différentialiste, Paris 1970, S. 17.

Zeichen der Gegenauflklärung

Hans Heinz Holz

I. Argumentationsmuster der Gegenauflklärung: Konservatismus und Innerlichkeit, Psychologismus und Ästhetizismus. II. Vaterfigur der Gegenauflklärung: Friedrich Nietzsche. III. Aufklärung und Selbstbestimmung. IV. Sonderinteressen und Gegenauflklärung. V. Proklamation der Stillstellung der Geschichte.

I. Argumentationsmuster der Gegenauflklärung: Konservatismus und Innerlichkeit, Psychologismus und Ästhetizismus

Immanuel KANT hatte die *Aufklärung* als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“¹ bezeichnet. Seitdem haben die *antiaufklärerischen Bemühungen* innerhalb der bürgerlichen Ideologie nicht nachgelassen; und *die Verteidigung des Mündigkeitsanspruchs der Aufklärung ist stets eine Hauptfront des ideologischen Klassenkampfes gewesen*.

Die *Argumentationsmuster der Gegenauflklärung* haben sich seit zweihundert Jahren kaum verändert; sie sind nur immer flacher geworden, und natürlich haben sie sich dem jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Problemlage und der gesellschaftlichen Antagonismen angepaßt. Ewige Ordnungen des Seins – seien es von Gott gesetzte, seien es als Naturkonstanten beschriebene – bestimmen das menschliche Leben und Zusammenleben und entziehen sich dem Eingriff des Menschen, der Gestaltung durch das historische Subjekt.

Solche Ordnungen werden durch Offenbarungsschriften und Propheten verkündet und verbürgt oder intuitiv vom Individuum erfaßt. Logische Deduktion, vernünftige Konstruktion und dialektische Entwicklung gelten in der Gegenauflklärung als „schlechte Vernünftelei“. Der *objektivistischen Hinnahme des Bestehenden* und *konservativen Anpassung* entspricht dann die *Verlagerung von Subjektivität und Freiheit in die Innerlichkeit* des Ich: Konzentration der Weltbeziehungen im Brennpunkt der privaten Selbsterfahrung, Selbstverwirklichung als Kunstprodukt einer egozentrischen Kreativität. *Psychologismus und Ästhetizismus sind die Kehrseite der konservativen Ordnungsideologien*; nur scheinbar richten sie sich auf Freiheit und Herrschaftsverweigerung, in Wirklichkeit schlägt ihr Aufbegehren um in Unterwerfung durch die Flucht aus der öffentlichen (politischen) Verantwortung in das unantastbare Reich der individuellen Seele und Seligkeit.

II. Vaterfigur der Gegenauflklärung: Friedrich Nietzsche

Es ist kein Zufall, daß die *neuen Irrationalismen* aller Art sich wieder der Philosophie NIETZSCHEs zugewandt haben, von dem diese *psychologisierenden* und *ästhetisierenden Tendenzen* mit großem Pathos vorgetragen wurden.

NIETZSCHE erhob den irrigen und irreführenden Anspruch, seine *Zerstörung der Vernunft* sei eben die Bekundung der echten kritischen Vernunft, er berief sich auf die Freigeister der Aufklärung, auf VOLTAIRE zumal. Weil angeblich eine „radikale Kritik“ jede objektive Wahrheit zersetze und allein das gelten lasse, was die Stärkung der eigenen Kraft und des Lebens bewirke, können aus dieser Kritik sowohl *Herrschaftsordnung* wie *Innerlichkeit* gerechtfertigt werden.

Wahrheit, sagt NIETZSCHE, „ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht‘“. Und „alles, was bisher ‚Wahrheit‘ hieß, ist als die schädlichste, tückischste, unterirdischste Form der Lüge erkannt; der heilige Vorwand, die Menschheit zu ‚verbessern‘, als die List, das Leben selbst *auszusaugen*, blutarm zu machen“.² Die Welt zerfällt nach NIETZSCHE in ein Chaos von Individuen, die ihre Selbstverwirklichung erstreben (was immer sie darunter verstehen mö-[45]gen), und in dieser *Krise des Nihilismus*, in der die objektive Wahrheit, die Ziele der Menschheitsentwicklung und die Gesetze der Geschichte unglaublich gemacht werden, stellt sich die älteste und primitivste aller Ordnungen wieder her: die Herrschaft des Stärksten. „Der Wert einer solchen *Krisis* ist, daß sie *reinigt*, ... und so

¹ I. KANT, Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. WEISCHEDL, Bd. VI, Wiesbaden 1956, S. 53.

² F. NIETZSCHE, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. SCHLECHTA, München 1977, Bd. II, S. 1158; Bd. III, S. 541.

zu einer *Rangordnung der Kräfte* ... den Anstoß gibt: Befehlende als Befehlende erkennend, Gehorchende als Gehorchende.“ „Es gibt nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist.“³

Es braucht nicht zu interessieren, daß NIETZSCHEs *präfaschistische Lebens- und Machtphilosophie* hervorgegangen ist aus der verzweifelten, aber unbewältigten, weil *unpolitischen Kritik* daran, daß das Bürgertum sein eigenes Programm der Aufklärung nicht einzulösen vermochte. Seine gegenwärtigen Adepten lesen NIETZSCHE nicht historisch-kritisch, sondern als *Leitfaden* für ihr eigenes Weltverständnis, Nachfahren jener *Nietzsche-Gemeinde*, die einst die Schwester des Philosophen, Elisabeth FÖRSTER-NIETZSCHE, (selbst um den Preis von Textfälschungen) aus den Lesern seiner Schriften formierte.

III. Aufklärung und Selbstbestimmung

Nun ist die Rezeption NIETZSCHEs zwar das *geheime Zentrum* der modernen Wiedervernunft, aber keineswegs ein einhelliges und systematisches Phänomen. Einige *Strukturalisten*, die sog. „*Neuen Philosophen*“ in Frankreich, die Verkünder einer *neuen ästhetischen Kultur* und die *Verfechter der These vom Ende der Geschichte* können sich mit unterschiedlichen Anknüpfungspunkten auf ihn beziehen; die Wiederentdeckung der Vorliebe zuerst für Gottfried BENN und wenig später für Ernst JÜNGER gehört in diesen Zusammenhang; und oft ist es einfach die unzusammenhängende Aufnahme einzelner *Versatzstücke* aus den Schriften NIETZSCHEs und die Faszination durch deren autoritären Verkündigungsgestus, die ihn zum Ersatzvater mancher Sekten und Gruppen werden ließ.

Wo es nicht um Argumente geht, spielt die Stimmigkeit der Gedankenverbindungen ohnehin keine große Rolle. Sie braucht es nicht und darf es gar nicht, denn das *Prinzip jeder Antiaufklärung* ist es, die zwingende Kraft des schlüssigen Denkens als vordergründig abzuwerten und sich auf höhere Einsichten zu berufen, die vor der prüfenden Vernunft zu bestehen nicht nötig haben.

Denn das ist das Prinzip jeder *Aufklärung*: Alles der prüfenden Vernunft zu unterwerfen – seit der *vorsokratischen Philosophie*, die den vielfältigen und vieldeutigen Mythen die Regeln des Denkens entgegensetzte, welche ARISTOTELES später im *Organon* zu einem Grundlagensystem der Logik zusammenfaßte. *Aufklärung* ist die Geschichte der Kultur als Geschichte der geistigen Voraussetzungen für die *Selbstbestimmung* des Menschen (zu deren Verwirklichung natürlich materielle Bedingungen vorhanden sein und geschaffen werden müssen). *Selbstbestimmung heißt*: Erforschung der äußeren vom Individuum unabhängigen Gegebenheiten und ihrer Zusammenhänge; Feststellung der Möglichkeiten, in diese Zusammenhänge nach eigenen Zwecken verändernd und gestaltend einzugreifen; Prüfung der Zwecke, ob sie nicht nur kurzfristig und egoistisch, sondern im Hinblick auf die menschliche Gattung überhaupt erstrebenswert sind (sonst würde der Mensch sich letztlich selbst schädigen).

Um dies fertig zu bringen, müssen die Menschen Identitäten festhalten und Widersprüche bestimmen, Allgemeines von Besonderem und Wesen von Schein unterscheiden, die Verknüpfung von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung, von Bedingung und Bedingtem offenlegen; kurz, müssen Verfahren entwickeln, die die *Rationalität* ihres Handelns sichern. Diese Rationalität ist *allen Menschen gemeinsam*, ohne sie gäbe es keine Verständigung, keine Sprache, keine Arbeit, keine Gesellschaft. Wer sich über die Regeln der Vernunft hinwegsetzt, anhand derer alles geprüft werden kann und im Zweifel geprüft werden muß, macht sich abhängig von einer unbegriffenen, fremden, außer ihm seienden Wirklichkeit.

[46] Die Allgemeinheit der vernünftigen Selbstbestimmung ergibt sich aus dem, was MARX das „Gattungswesen“ des Menschen nannte.⁴ Aus gutem Grund darf der Mensch keinen individuellen Zweck setzen, der andere schädigt; denn dann dürfte das ja auch der andere, und die Menschen würden sich gegenseitig bis zur Vernichtung schädigen. Schon im 17. Jahrhundert baute Thomas HOBES über dieser Einsicht seine Staatstheorie auf, KANT hat dann dem Gedanken als *kategorischem*

³ Ebenda, Bd. III, S. 856, S. 854.

⁴ K. MARX, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1958, S. 6.

Imperativ eine klassische Form gegeben: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁵ Selbstbestimmung, als Freiheit, schließt den Respekt vor dem anderen ein – nicht weil dies durch ein göttliches oder überliefertes Gebot gefordert würde, sondern weil die Vernunft gar keine andere Form des Zusammenlebens zuläßt.

IV. Sonderinteressen und Gegenauflklärung

In einer komplexen und schwer durchschaubaren Welt gibt es selbstverständlich Schwierigkeiten, das „allgemeine Beste“ (wie die Aufklärungsphilosophen sagten) zu erkennen. Keiner verfügt über alle Kenntnisse und Gründe, Diskussionen sind nötig, Korrekturen getroffener Maßnahmen sind unerlässlich, um sich jeweils der richtigen Lösung einer gesamtgesellschaftlichen Frage anzunähern. Das ist der *Prozeß der geschichtlichen Entwicklung*, die sich immer durch Widersprüche und Unvollkommenheiten hindurch verwirklicht. Nicht darin liegt *Irrationalität*, sondern in der *Dominanz von Sonderinteressen*, die sich gegenüber dem Allgemeinwohl durchsetzen. Wer den eigenen Vorteil auf Kosten anderer sucht – bewußt, weil er denken mag: Nach mir die Sintflut; unbewußt, weil er nicht in Gesamtzusammenhängen zu denken gewöhnt ist –, wird sich der Prüfung seiner Zwecke durch die Vernunft zu entziehen versuchen. Er wird sich auf außervernünftige Bestimmtheiten berufen, auf Sachzwänge, Traditionen, Erkenntnisgrenzen, Schicksal, Intuitionen, Offenbarungen – Rationalität soll dann nur noch in beschränktem Rahmen gelten, größere Zusammenhänge hingegen bleiben der kritischen Reflexion unzugänglich.

So steht der *Irrationalismus* immer im Dienste der Sonderinteressen gegen das Allgemeinwohl; *darum neigen herrschende Schichten und Klassen zu irrationalen Ideologien*. *Gegenauflklärung* ist eine Bedingung ihrer *Selbstbehauptung* – auch wenn sich die einzelnen das nicht immer klarmachen (Verschleierung gehört zur Erscheinungsweise von Ideologie, auch Verschleierung gegenüber sich selbst). Umgekehrt steht die Forderung nach Vernünftigkeit immer im Dienste der Unterdrückten. Das unwiderlegliche Argument ist schon deren stärkste Waffe, wenn ihnen noch keine anderen Waffen zu Gebote stehen. Als ANSELM VON CANTERBURY fragte, wie die Existenz Gottes bewiesen werden könne (statt bloß geglaubt), begann eine lange Entwicklung, in deren Verlauf die Willkür der religiösen Lehren mehr und mehr abgebaut wurde. Am Ende siegte der *Anspruch der Vernunft*, daß diese Welt nach einsehbaren Gründen und nicht nach Priesterwort eingerichtet werden müsse – und dieser *Anspruch* gilt als *Norm* und *Postulat*, auch wenn die Welt noch alles andere als vernünftig eingerichtet ist.

Rationalität behauptet sich nicht ohne Widerstand, nicht ohne Gegenbewegung. Der *Kampf zwischen Aufklärung und Irrationalismus* ist nie zu Ende, in jeder Epoche muß er aufs neue ausgetragen werden. Denn die Menschen wissen nie die ganze Wahrheit über alles in der Welt, und in die Lücken des jeweiligen Wissens können sich so immer weltanschauliche Verbindungsglieder einschieben, die das kritische Denken abblocken und zu Trägern von Sonderinteressen zu werden vermögen. Die Spannung zwischen Besonderem und Allgemeinem wird nicht dadurch aufgehoben, daß sie einmal theoretisch durchschaut wird, sondern reproduziert sich immer wieder als ein reales Verhältnis in einer mannigfaltigen Welt. *Rationale Klärung und Ideologiekritik sind immerwährende Aufgaben des vernünftigen Denkens, im besonderen der Philosophie*.

Dabei versteht sich von selbst, daß nach HEGEL und MARX die *Vernunft in der Geschichte* nicht mehr als Aufhebung der realen gesell-[47]schaftlichen Widersprüche im Denken und durch das Denken verstanden werden kann, wie in der Zeit der „heroischen Illusion der progressiven Bourgeoisie“⁶, also im 17. und 18. Jahrhundert. Die Ausbildung eines *dialektischen Vernunftbegriffs* erlaubte es vielmehr, die rationale Struktur der materiellen gesellschaftlichen Prozesse mit den darin auftretenden Widersprüchen zu fassen. Damit wurde der Schein der Irrationalität der Geschichte durchschaut und zerstreut. Der *historische Materialismus* löste die Intention der Aufklärungsphilosophie ein, indem er den gesetzmäßigen Verlauf der Geschichte aus ihren materiellen Bedingungen erklärte: Der Mensch behauptet sich in der Natur und entwickelt seine Fähigkeiten durch die Arbeit, in der er die Natur

⁵ I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, Werke in 6 Bänden, a. a. O., Bd. 4, S. 140 ff. (§ 7 u. 8).

⁶ M. BUHR, Vernunft – Mensch – Geschichte, Berlin und Köln 1977.

umgestaltet; in der Organisation der Arbeit schafft er die Produktionsverhältnisse, die mit der Ausbildung der technischen Mittel zu immer differenzierteren (höheren) Gesellschaftsformationen (und Zivilisationen) führen.

V. Proklamation der Stillstellung der Geschichte

Mit der *Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit* der Geschichte war dem *Irrationalismus* das letzte inhaltliche Terrain genommen worden, auf dem er sich vorwissenschaftlich und das heißt mit „gutem Gewissen“ tummeln konnte. Will er nun eine weltanschauliche Position verteidigen, so muß er dies *pseudowissenschaftlich* oder *antiwissenschaftlich* tun. (Das bedeutet, daß das Niveau irrationalistischer Theorien und Philosophien sich gegenüber der Zeit der *Romantik, der ersten großen Phase der Antiaufklärung* wesentlich verändert hat: Es ist flach geworden.) Antiwissenschaftliche Einstellung finden wir bei allen *Erlösungskulten, Sekten* und *quasireligiösen Weltanschauungsgemeinschaften*, aber auch in der NIETZSCHE-Nachfolge und bei den prinzipiell vernunft- und wissenschaftsfeindlichen „*Neuen Philosophen*“ in Frankreich.⁷ In gewissem Sinne gehören hierher auch Tendenzen, den wissenschaftlichen Diskurs dadurch aufzuheben, daß eine nicht mehr allgemein verbindliche *Privatsprache* gepflegt wird, die beliebig ausdeutbar bleibt; die Verfahren des *strukturalistischen Psychoanalytikers* Jacques LACAN und seiner Schule führen zu dieser Konsequenz, obschon sie auf einer sehr subtilen Methode der Interpretation beruhen; nur kann eben nirgends angegeben werden, welche kritisch überprüfbaren Zuordnungen für die Übersetzung psychischer Bekundungen in eine objektivierbare, nachvollziehbare Begriffssprache definitiv sind.

LACANs *Psychoanalyse* ist ein Grenzfall: Er lehnt die wissenschaftliche Rationalität ab, hält aber sein eigenes Verfahren doch auch für wissenschaftlich auf eine neue Art. Anders verfahren zahlreiche antiaufklärerische Theorien, die ihren Irrationalismus paradoxerweise mit dem Anspruch und der Diktion traditioneller Wissenschaftlichkeit vortragen. Carl Gustav JUNGS Archetypenlehre ist eine ältere, aber nach wie vor einflußreiche Form dieser Gruppe von Ideologien; einflußreich und wichtig vor allem auch deshalb, weil sie ein Modell dafür abgibt, wie die tatsächlichen Besonderheiten der geschichtlichen Verhältnisse durch Reduktion auf wenige „ewige“ psychologische Grundfiguren *enthistorisiert* und vor dem verändernden Zugriff der handelnden Menschen bewahrt werden sollen; *Konservatismus* ist hier nicht nur theoretischer Hintergrund, sondern unmittelbar *Programm* der psychoanalytischen Therapie.

Eine ähnliche *Stillstellung der Geschichte* vollzieht ein metaphysisch interpretierter *Strukturalismus*, etwa bei Claude LÉVI-STRAUSS und in seiner Nachfolge. Anstelle der psychologisch zu erforschenden Archetypen übernehmen da die von Ethnologie und Soziologie zu beschreibenden *fixen Strukturen* der Vergesellschaftung – z. B. Heiratsvorschriften, Clanbildungen, Symbolsysteme – die Rolle von *überhistorischen Ordnungen*, die gleichsam vom Himmel gefallene Konstellationen menschlichen Zusammenlebens sein sollen. Die Erkenntnis von Geschichtsprozessen führt dann nicht auf die Formulierung von Gesetzen oder Prinzipien wirklicher Prozesse und Beziehungen, sondern zur *Dechiffrierung* einer „weniger verständlichen Komplexität“ durch eine vermeintlich „besser verständliche Komplexität“. Es geht darum, einen Code zu finden (bzw. zu erfinden), der die Übersetzung eines Zeichensystems in ein anderes erlaubt – und welchen [48] Code man wählt, ist beliebig. Ein Lebenslauf ließe sich z. B. ebenso in Form eines Horoskops wie eines Krankenblattes des Hausarztes wie eines Schuldbekenntnisses im Beichtstuhl ausdrücken; nur müßten sich an allen drei Codes Übereinstimmungen im formalen „Arrangement“ von Konstanten aufweisen lassen.

Es ist ersichtlich, daß die unumkehrbare Abfolge und die Konkretheit geschichtlicher Prozesse hier eingeebnet werden – ein Vorwurf, den schon Jean-Paul SARTRE gegen den Strukturalismus erhoben hat. Eine weitere neue Abart des Irrationalismus zieht daraus auch die gehörige Konsequenz. Die These von der Epoche der „*posthistoire*“ (der *Nach-Geschichte*), in der die Menschheit sich angeblich befände, schneidet der Geschichte überhaupt den Lebensfaden ab. Es soll keine qualitativ neue und andere Zukunft mehr geben, es bleibe alles, wie es ist, eine sich selbst erhaltende Bürokratie Sorge

⁷ H. H. HOLZ, Wider den neuen Irrationalismus, in: Plädoyers für einen wissenschaftlichen Humanismus, hrsg. von J. SCHLEIFSTEIN und E. WIMMER, Frankfurt am Main 1981, S. 19 ff.

für die immerwährende Erhaltung des gegenwärtigen Zustands der verwalteten Welt. Die Menschen werden aus der Politik entlassen; zu ändern gibt es an und in ihr ohnehin nichts. NIETZSCHE, *Mythologie* und *Strukturalismus* – von jedem ein bißchen wird in diesen Gifttrank der Apathie gemischt.

Die *Funktion* solcher Ideologien ist offenkundig: *Durchkreuzung jeder Theorie von Geschichte*, Lähmung des weltverändernden Bewußtseins und Willens, Erhaltung einer Gesellschaft, die sich selbst keine Zukunft mehr zu geben weiß – der kapitalistischen. Die Frage ist überflüssig, welchen Interessen es dient, das *Ende der Geschichte* zu proklamieren. Aber der Fortgang der Geschichte ist nicht abhängig von ideologischen (weltanschaulichen) Dekreten herrschender Klassen, von der Zensur gegen die Vernunft. Das Ende der Aufklärung spukt nur in den Köpfen reaktionärer Ideologen und resignierter Bürger. Die *Arbeiterklasse* hat das Erbe der *Vernunftphilosophie* angetreten, sie hat es in den Kämpfen gegen den Faschismus und für den Frieden, für eine neue Ordnung der Welt (eine neue Gesellschaft) bewahrt und gemehrt. Ihr Werkzeug ist die kritische Potenz der Vernunft, die sich vor dem Bestehenden nicht beugt, sondern seine Mängel aufdeckt und die in ihm liegenden geschichtlichen Möglichkeiten entfaltet.

[49]

Idealismus

András Gedő

I. Verschleierung der Relevanz des Materialismus-Idealismus-Gegensatzes. Identifikation von Philosophie und Idealismus. II. Der doppelte Schein des Idealismus der spätbürgerlichen Philosophie. Ansätze des Positivismus und der Lebensphilosophie – Negation des dialektischen Vernunftidealismus: Burke, Friedrich Schlegel, Novalis, Schleiermacher. III. Genesis von Lebensphilosophie und Positivismus: Vernunft-Kritik. 1. Ansatz außerhalb der Vernunft: Schellings Spätphilosophie. 2. Dialektik-Kritik: Trendelenburg. 3. Irrationalisierung des Idealismus durch lebensphilosophisches Mythisieren: Schopenhauer. 4. Irrationalistische Scheindialektik: Stirner. 5. Bruch mit dem philosophischen Denken und Wissenschaftskritik: Kierkegaard. 6. Ausspielen des Willens gegen das Denken: Maine de Biran. 7. Amerikanischer Transzendentalismus: Emerson. 8. Proklamation des positivistischen Dogmas: Comte. 9. Erkenntnisrelativität: Hamilton. 10. Positivistische Verkürzung der Rationalität: Mill. 11. Realität der Klassenkämpfe – Metamorphose des Idealismus. IV. Positivismus. und Lebensphilosophie als Denkweisen: Absage an den Systemanspruch des klassischen bürgerlichen Denkens. 1. Die andere Möglichkeit des Positivismus: Spencer. 2. Verwurzelung des positivistischen Dogmas: Ernst Laas. Behauptung vom Ende des Materialismus: Cabanis, Friedrich Albert Lange. 3. Eklektizismus (I): Cousin. 4. Eklektizismus (II): Renouvier, Cournot. 5. Eklektizismus (III): Zeller, Wilhelm Wundt, Brentano. 6. Eklektizismus (IV): Eduard von Hartmann. 7. Philosophierende Schriftstellerei: Renan. 8. Rache an der Wirklichkeit – Kulturkritik als Philosophie-Kritik – Vollendung des Bruchs mit dem klassischen bürgerlichen Denken: Nietzsche. 9. Lebensphilosophische und positivistische Nachfolge Nietzsches: Heidegger, Danto. V. Das Rätsel des Lebens als erschreckender Gegenstand der Philosophie. 1. Hermeneutik des Lebens: Dilthey. 2. Idealismus des Lebens: Simmel. 3. Philosophie als Kunst: Keyserling. 4. Die Idealismusproblematik geht in das Beziehungsgefüge von Lebensphilosophie und Positivismus ein: Pragmatismus.

I. Verschleierung der Relevanz des Materialismus-Idealismus-Gegensatzes. Identifikation von Philosophie und Idealismus

Es ist charakteristisch für die spätbürgerliche Philosophie, daß der Materialismus aus ihr verdrängt wird, materialistische Bestrebungen innerhalb des nicht-marxistischen Denkens im Gegensatz zum Hauptinhalt und zur Grundstruktur dieser Philosophie entstehen, der vorherrschende Idealismus in seiner Selbstreflexion aber größtenteils den idealistischen Grundzug nicht anerkennt, sich vielmehr als *Überwindung des Idealismus* versteht und in diesem Sinne gegen den Materialismus polemisiert, den er wegen der Wiederbelebung geschlagener geistiger Schlachten, wegen seines angeblichen Anachronismus, nämlich auf in die Vergangenheit versunkene Auseinandersetzungen und Fragestellungen zu beharren, verdammt.

Die gegenwärtige Kritik an der *Alternative von Materialismus und Idealismus* weist darauf hin, daß die Bedeutung der Termini *Materialismus* und *Idealismus* schon durch Friedrich Albert LANGE, dem kantianisch-idealistischen Geschichtsschreiber des Materialismus, verwischt und verwirrt wurde. „Die Nachgeschichte des Bedeutungsverfalls, der sich in unserem Jahrhundert abgespielt hat (zu nennen wären natürlich Russell, Whitehead, aber auch die ... ‚Mindbrain-identity‘-Theoretiker Armstrong, Smart, gemäßigt auch Feyerabend u. v. a. m.), kann die letzten Indizien dafür abgeben, daß die ‚Materialismus-Idealismus‘-Alternative heute *keinen theoretischen Sinn* mehr hat. Die ‚Materialismus-Idealismus‘-Alternative hat in theoretisch-argumentativen Zusammenhängen nichts mehr zu suchen!“¹ Dieser [50] Imperativ ist einer der Berührungspunkte der *hermeneutischen Schule* bzw. im allgemeinen der *Lebensphilosophie* und des *Positivismus*. Die aufeinanderfolgenden, teilweise gleichzeitigen und auch miteinander streitenden Spielarten des *Positivismus* sind durch das Dogma verknüpft, der Gegensatz von Materialismus und Idealismus sei als „metaphysische“ Alternative überholt. Selbst Vorkämpfer eines synkretistischen Gesamtpositivismus, die sich der Nichteliminierbarkeit der „Metaphysik“ bewußt sind, glauben, daß die *analytische Philosophie* jenseits von Materialismus und Idealismus angesiedelt sei, gleichsam über diesen schwebend: die Philosophen, die unter

¹ W.Ch. ZIMMERLI, Jenseits von Materialismus und Idealismus, in: Neue Zürcher Zeitung, 20.1.1978.

der Bezeichnung des Positivismus bzw. der mit diesem gleichbedeutenden „analytischen Philosophie“ subsumiert werden, „bilden keine homogene Einheit, man findet unter ihnen Nominalisten und platonische Realisten, Phänomenalisten und physikalische Realisten, Empiristen und Rationalisten, Theologen, Agnostiker und Atheisten. Was sie dennoch vereint, ist der Wille, gemeinsam nach Wahrheit *durch* Klarheit zu suchen ...“² RUSSELL hat den Materialismus auch in der letzten „wissenschaftlich-realistischen“ Phase seiner philosophischen Laufbahn kaum angenommen, schrieb dagegen seinem Verhältnis zum Idealismus in seiner geistigen Autobiographie eine weitgehende Relevanz zu.³ Die Befürworter des „*australischen Materialismus*“, SMART oder ARMSTRONG, sind bestrebt, der Konzeption und dem Terminus des Materialismus im nicht-marxistischen philosophischen Denken die Existenzberechtigung wiederzugewinnen⁴; das neue In-Erscheinung-Treten des Leib-Seele-Problems impliziert im allgemeinen die Aktualität und die Präsenz der Materialismus-Idealismus-Alternative. Werden unter dem Stichwort „analytische Philosophie“ die Debatten von Nominalisten und platonischen Realisten, Phänomenalisten und physikalischen Realisten, Empiristen und Rationalisten, Theologen, Agnostikern und Atheisten, das heißt die Auseinandersetzungen zwischen den weiterlebenden historischen Formen des Materialismus und des Idealismus reproduziert und fortgesetzt, so hat der *Positivismus* – entgegen seiner Behauptung – den Streit zwischen Materialismus und Idealismus nicht überwunden. Davon zeugen das wechselvolle Schicksal der Wahrheitskategorie – ihre Degradierung, Versenkung und Wiederbeschwörung –, aber auch die Brüchigkeit und philosophische Schwächung des Wahrheitskriteriums in der Geschichte des Positivismus.

Dennoch hält sich im spätbürgerlichen Denken die Illusion, daß der Idealismus im Verschwinden bzw. im Zurückweichen begriffen ist. Schickt man sich jedoch an, den *gegenwärtigen Idealismus* darzustellen, so stößt man unvermeidlich auf den Widerspruch zwischen der Illusion von der Auflösung des Idealismus und der Tatsache seiner Übermacht. Sein – für eine „kritische Übersicht“ bestimmtes – Buch über den Idealismus hat A. C. EWING Anfang der dreißiger Jahre im Bewußtsein dessen geschrieben, daß er in „scharfen Gegensatz“ zu den „stärksten philosophischen Wirkungen in der Gegenwart“ geraten ist, daß „in der Gegenwartsphilosophie jene Richtung den größten Einfluß hat, die unter dem Namen Idealismus bekannt ist“. Dennoch war er der Meinung, daß der Terminus Idealismus infolge der Abneigung gegen diese Benennung bald der Vergessenheit anheimfällt, also dieser Terminus demnächst verschwinden, nur als Name einer vergangenen Richtung fortbestehen werde, weil die meisten Philosophen das Gefühl haben, es sei besser, weder zu den Idealisten noch zu den Realisten gerechnet zu werden, wobei sie sich auf die Mittel dieser oder jener Schule, besser auf beide, verlassen.⁵ EWINGs „kritische Übersicht“ setzte sich mit erkenntnistheoretischen Vorstellungen des subjektiven Idealismus auseinander, letzten Endes war sie jedoch mehr bestrebt, BERKELEY zu rehabilitieren als zu widerlegen; und sie trat für den Gehalt und den Terminus eines *theistischen Idealismus* ein, der auch „einer realistischen Theorie der Erkenntnis und der Wahrnehmung Platz gewährt, nur hinzufügt, daß die physikalischen Objekte letztlich irgendeinen Geist oder irgendeine Erfahrung implizieren, für die sie existieren“⁶. EWINGs Kritik am Idealismus mündete in der Apologie desselben.

Es ist also nicht grundlos, daß man neben Brand BLANSHARD⁷ auch EWING zu den (im englischen und amerikanischen Geistesleben außerhalb des Kreises der religiösen Philosophen ziemlich seltenen) offenen Befürwortern des Idealismus zählt. Diese *Idealismus-Kritik*, [51] sich in die *Verteidigung des Idealismus* verwandelnd, sowie die Prognose eines baldigen Verschwindens des Terminus Idealismus deuteten die Ambiguität des gegenwärtigen Idealismus an. Die Diskrepanz zwischen dem *tatsächlichen* Umfang des Idealismus und dem Umfang der in der spätbürgerlichen Philosophie

² W. K. ESSLER, *Wissenschaftstheorie*, Bd. I: Definition und Reduktion, Freiburg/München 1970, S. 13.

³ Vgl. B. RUSSELL, *My Philosophical Development*, London 1975, S. 29 ff., 154 ff.

⁴ Vgl. u. a. J. J. C. SMART, *Philosophy and Scientific Realism*, London 1963, S. 15, 5 ff.; *Materialism*, in: *Journal of Philosophy*, vol. 60, 1963; D. M. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of Mind*, London/New York 1968.

⁵ A. C. EWING, *Idealism. A Critical Survey*, 3. ed., London 1961, S.V, 1 ff.

⁶ Ebenda, S. 390.

⁷ BLANSHARD hat seinen Idealismus später modifiziert und gemildert, aber nicht preisgegeben: „... ich verzichtete nicht auf den Idealismus in dem Sinne, daß ich ihn für widerlegt halte; er kann wahr sein. Ich bin aber nicht der Meinung, daß

akzeptierten Idealismus-Begriffe⁸ ist aber nur ein oberflächliches Symptom jener Ambiguität. Selbst die offenen Anhänger des Idealismus stoßen sich an ihr. „Seit dem ersten Weltkrieg war der Idealismus auf dem Nullpunkt“⁹, behauptete Brand BLANCHARD. In der westlichen Welt „ist die große idealistische Tradition im Abnehmen“: diese geläufige Diagnose wird auch von jenen akzeptiert, die den Idealismus für die mögliche *philosophia perennis* halten.¹⁰ „Der Idealismus ist in der englischen und amerikanischen Philosophie für mehr als eine Generation tot“, konstatierte Nicholas RESCHER; deshalb vermeinte er, die philosophische Öffentlichkeit provoziert und „einen wichtigen Sektor der philosophischen Tradition“ wiedererweckt zu haben, als er „ein Gerüst der mit dem Idealismus sympathisierenden Erwägungen“ erbaute. Es gehört zu den um das *Idealismus-Problem* in der Gegenwart herumschwebenden Paradoxien, daß dieser offen verkündete *konzeptuelle Idealismus* einerseits zwar die traditionelle-idealistische These vom Primat des Geistes annimmt und verkündet, andererseits aber ein gezähmter Idealismus sein will, der „die Aussichten der physikalischen/materialistischen Weltauffassung bezüglich der kausalen Erklärung sicherlich nicht stört“¹¹. Es ist ein Zeichen des Zwiespalts, daß die *Einengung* des Umfangs des Idealismus-Begriffs, die *Trennung* des Idealismus von den Hauptströmungen der nachhegelschen bürgerlichen Philosophie – wenn auch nicht in der Konzeption jedes einzelnen Denkers, so aber im Zusammenhang der Tendenzen der spätbürgerlichen Ideenwelt – mit der Neigung zur *Gleichsetzung von Philosophie als solcher und Idealismus* gepaart ist.

Vor Jahrzehnten hat Giovanni GENTILE diese Überzeugung in extremer Form ausgedrückt: „Das Leben ist spirituelles Leben. Leben auf spirituelle Weise ist aber Denken; Denken ist Philosophie; Philosophie ist Idealismus; und der Idealismus muß aktueller Idealismus sein.“¹² Zwar manifestierte sich hier die Eigenart des Idealismus GENTILES und CROCEs, dennoch tritt die *Identifikation von Philosophie und Idealismus* in den spätbürgerlichen Philosophie-Konzeptionen immer wieder zutage¹³, bzw. prägt diese ihre grundlegenden Vorgehensweisen als latentes Motiv.

esse est percipi, und ich kenne keinen Beweis, daß Elektronen und Photonen nur im Bewußtsein existieren.“ (B. BLANSHARD, On Rationalism. A Reply to Professor Harris, in: Idealist Studies, vol. X, no. 2, My 1980, S. 106) Mißbilligend hat nämlich Errol E. HARRIS konstatiert, daß „Blanshard in seinem letzten Buch auf eine Position übergegangen zu sein scheint, die der Russellschen viel näher steht, wenn nicht die gleiche ist, auf eine Position, die eine Erkenntnis Natur sein.“ (Ebenda, S. 113) Dieser als konsequent vermeinte Idealismus, zu dem sich auch BLANSHARD früher bekannte, „versucht gar nicht zu zeigen, wie unsere Wahrnehmungen mit ihren äußeren Ursachen zusammenhängen“, wie jetzt BLANSHARD selber behauptet; seiner früheren, seitdem überwundenen Ansicht nach „gibt es, außer der mentalen Welt nichts zu erkennen. Jetzt, da ich das Problem der Wahrnehmung und Außenwelt in Betracht zog und die physische Ordnung akzeptierte, werde ich der Inkonsistenz sowohl mit meinen alten Ansichten als auch mit meinen neuen beschuldigt“. Die neue Auffassung von BLANSHARD beruft sich auf die Astronomie, „die festhält, daß die Milchstraßensysteme viel früher existiert hatten, als das Bewußtsein auf einem seiner schwebenden Bruchstücke erschien“, auf die Physik, „die behauptet, daß es Elektronen, Positronen und Photonen gibt, die niemand je gesehen hat oder vielleicht auch niemand sehen wird ...“ (B. BLANSHARD, On Rationalism, in: Idealist Studies, a. a. O., S. 102)

⁸ So beschränkte sich die Schilderung der Vorgänger des gegenwärtigen Idealismus in Th. E. HILLS Übersicht über die englischen und amerikanischen Erkenntnistheorien des 20. Jahrhunderts (Contemporary Theories of Knowledge, New York 1961) auf BRADLEY; als sein Hauptvertreter tritt BLANSHARD zutage, neben und nach ihm werden manche Personalisten, Neukantianer und Neuhegelianer erwähnt; auch hier ist als evident angenommen, daß die „analytische“ Philosophie, der Pragmatismus usw. außerhalb des Idealismus verortet sind. – Auch bei Vorkämpfern eines offenen und streitbaren Idealismus ist es kein Einzelfall, wenn man behauptet, daß einerseits „der Idealismus in der jüngeren Philosophie der anglo-amerikanischen Tradition nicht gut behandelt worden ist“, andererseits „die Tradition, innerhalb derer der Idealist sich in den achtziger Jahren ansiedeln sollte, die von Bradley und McTaggart ist“. (G. MCFEE, How to Be an Idealist?, in: Idealist Studies, vol. XI, no. 3, Sept. 1981, S. 280 ff.)

⁹ B. BLANSHARD, Art. Idealism, in: The Encyclopaedia Americana, vol. XIV, New York/Chicago/Washington 1963, S. 664.

¹⁰ D. S. ROBINSON, Art. Idealism, in: The New Encyclopaedia Britannica in 30 Volumes. Macropaedia, vol. 9, Chicago etc. 1974, S. 193.

¹¹ N. RESCHER, Conceptual Idealism, Oxford 1973.

¹² G. GENTILE, La religione, Firenze 1965, S. 339.

¹³ Vgl. A. CARLINT/V.MATHIEU, Art. Idealismo, in: Enciclopedia filosofica, vol. III, Firenze 1968, S. 701. – Diese Erwägung dient gelegentlich als direkter Beweis gegen die Relevanz der Materialismus-Idealismus-Fragestellung: „... jeder ist ‚Idealist‘, wenn er denkt, und ‚Materialist‘, wenn er handelt.“ (E. FLEISCHMANN, Le concept de science „spéculative“: son origin et son développement de Kant à Hegel, in: Science et dialectique chez Hegel et Kant. Sous la dir. de M. VADÉE, Paris 1980, S. 12) – „Die wichtigsten Formen der gegenwärtigen Philosophie“ bewegen sich um das

Die Ankündigungen oder die Prognosen des Untergangs, Verfalls und Todes des Idealismus sind in der Gegenwart in der *englischen Philosophie* – wo das Bekenntnis zum Idealismus seit der neuhegelianischen Episode und der auch zu ihrer Zeit eher latenten BERKELEY-Renaissance als Kuriosum betrachtet wird – häufiger und ausgeprägter als in der *deutschen* oder *italienischen*, und der *französischen spätbürgerlichen* Geistigkeit, in welcher der erklärte Idealismus festgeformte Traditionen und nach wie vor beträchtliche Positionen hat.

In der spätbürgerlichen Philosophie gilt die *Verschleierung der Relevanz des Materialismus-Idealismus-Gegensatzes* als ein *allgemein internationaler Trend*, was aus der Spezifik dieser Philosophie resultiert und nicht unbedingt von der subjektiven Absicht der einzelnen Philosophen herrührt. Der *Unterschied und Bruch* zwischen klassischer und spätbürgerlicher Philosophie erscheint in der Selbstreflexion der letzteren als *Überwindung* des Idealismus. Sowohl diese Verwandlung des Idealismus (seines Inhalts, seiner Problematik und seines Charakters), die Verschiebung seiner sozialen und historischen Stellung, als auch – paradoxerweise – die *Verdrängung des Materialismus* aus der Grundstruktur der spätbürgerlichen Philosophie bekräftigen den Schein, der Idealismus (und sein Gegensatz zum Materialismus) fiele der Vergänglichkeit anheim¹⁴: die *inneren philosophischen Alternativen* des spätbürgerlichen Denkens bewegen sich um die *Pole des Positivismus und der Lebensphilosophie*.

Der Schein des Abgehobenseins von den Kontroversen zwischen Idealismus und Materialismus ist durch die metaphilosophischen Bestrebungen des spätbürgerlichen Denkens und durch seine *Philosophie-Kritik*, wie durch die *Krisenformel* vom „Ende der Philosophie“ und das Suchen nach einer neuen *Lebensphilosophie* suggeriert. Wo das Reflektieren des „Idealismus der Freiheit“ sich auf den Fluß des „Lebens“ berief, wie in DILTHEYs „Weltan-[52]schauungslehre“¹⁵; wo die Philosophie als Aberration des Denkens, im besten Falle als Therapie dieser Aberration durch eine noch größere betrachtet wird, wie beim späten WITTGENSTEIN¹⁶, oder als Illusion aufgefaßt wird, wie in der wittgensteinianisch-freudistischen „Analyse“ der Philosophie¹⁷; wo die Philosophie als rationalisierter Mythos verurteilt wird, wie in der radikalen Spielart der positivistischen Kritik an der „Metaphysik“¹⁸ – dort tritt der hinter der „Metaphilosophie“ verborgene Idealismus nur infolge der Aufhellung eines *mehrfachen Scheines* zutage.

Dennoch weist nicht nur die Aufrechterhaltung der Identifikation von Philosophie und Idealismus darauf hin, daß im spätbürgerlichen Denken sich auch der offen erklärte Idealismus reproduziert. Der *Übergang zur imperialistischen Epoche* war in *Deutschland* und in *Frankreich* von einer „Renaissance des Idealismus“ begleitet; Neukantianismus und Neuhegelianismus bekannten sich zum Idealismus; wenn auch nicht in einem neuhegelianischen oder berkeleyanischen Sinne, vertrat auch WHITEHEADs Philosophie – auch in ihrer Selbstreflexion – einen Idealismus platonischer Herkunft; HUSSERLs „transzendente Phänomenologie“ sprach im Namen des Idealismus. Der Zusammen-

„einheitliche Thema“: „die Idee konstituiert sich, verwirklicht sich, entfaltet sich, offenbart sich im faktischen Werden, das sie exemplarisch, paradigmatisch vorzeichnet und teleologisch bestimmt.“ (A. VON MURALT, Die Einheit der gegenwärtigen Philosophie, in: Kant-Studien, 1/1965)

¹⁴ Dadurch wird ermöglicht, daß unter gewissen Umständen eine idealistische Philosophie den Namen eines eigenartigen Materialismus annimmt, indem sie sich sowohl von der materialistischen Tradition als auch vom Materialismus des Marxismus distanziert; solche Phänomene sind aber selten, der Unterschied zwischen Namen und Inhalt ist bei ihnen so auffallend, daß sie an den Bestimmungen des spätbürgerlichen Denkens kaum etwas ändern können; sie repräsentieren lediglich eine spezifische Farbabstufung in seinem „Pluralismus“. So hat Ende der vierziger, Anfang der fünfziger Jahre BACHELARDs idealistische Erkenntnistheorie den Namen eines „rationalen Materialismus“ angenommen; vgl. G. BACHELARD, *Le matérialisme rationnel*, Paris 1953. Zum Idealismus von BACHELARDs Erkenntnistheorie vgl. M. VADÉE, *Epistemologie oder Philosophie? Zu G. Bachelards neuem epistemologischem Idealismus*, Berlin und Frankfurt am Main 1979.

¹⁵ Vgl. u. a. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Leipzig und Berlin 1924, S. 389 ff., Bd. VIII, Leipzig und Berlin 1931, 56 ff.

¹⁶ „Der Philosoph ist der, der in sich viele Krankheiten des Verstandes heilen muß, ehe er zu den Notionen des gesunden Menschenverstandes kommen kann ... Nur wenn man viel verrückter denkt, als die Philosophen, kann man ihre Probleme lösen.“ (L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, hrsg. von G. H. VON WRIGHT, Frankfurt am Main 1977, S. 88, 143)

¹⁷ Vgl. u. a. M. LAZEROWITZ, *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein*, Dordrecht/Boston 1977.

¹⁸ Vgl. E. TOPITSCH, *Gemeinsame Grundlagen mythischen und philosophischen Denkens*, in: *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, hrsg. von H. POSER, Berlin(West)/New York 1979.

hang von HUSSERL und der Lebensphilosophie demonstriert, daß die Richtungen des spätbürgerlichen Denkens nicht durch die Anerkennung oder Ablehnung des Idealismus-Terminus getrennt sind. In den diesen Terminus für sich akzeptierenden Idealismen manifestiert sich die Gegentendenz, die dem Schein der Überwindung des Idealismus (und nicht dem Gehalt des spätbürgerlichen Idealismus) widerstrebt. Diese Gegentendenz bleibt im ganzen der gegenwärtigen bürgerlichen Geistigkeit untergeordnet, sekundär, sie tritt ungleichmäßig und partiell in Erscheinung. Dennoch arbeiten dieselben Motive, die das idealistische Wesen des heutigen Idealismus verschleiern, im gewissen Sinne gegen diesen Schein: sie führen zwar nicht zum Verlieren dieses Scheines, lenken aber die ihrer Selbsterkenntnis nach nichtidealistischen Spielarten des Idealismus in solche Bahnen, wo sich ihr Idealismus radikalisiert und deshalb greifbar wird.

Innerhalb der *philosophischen Grundstruktur des spätbürgerlichen Denkens* ist dem Materialismus die Existenzberechtigung abgesprochen. Dieses spätbürgerliche Denken wird aber durch seinen *Gegensatz zum dialektischen Materialismus* bestimmt, und in der Auseinandersetzung mit der marxistischen Philosophie tritt die idealistische Tendenz, mindestens ex negativo, als *Antimaterialismus* zutage. Die „metaphilosophische“ Neigung des *spätbürgerlichen philosophischen Krisenbewußtseins* schlägt sich nahezu durchgängig in der *idealistischen Schlußfolgerung* nieder, welche die Erklärung der Welt (vor allem des historischen Prozesses), der universellen Krise und die Verheißung der Erlösung aus dieser in der Negation der Philosophie oder in der negierten und neugefundenen Philosophie sieht. Wenn aber die für tot erklärten Fragestellungen der Philosophie – wie das Problem des Leib-Seele-Verhältnisses¹⁹, das der Universalien²⁰ oder der Realität²¹ – wiederkehren, so manifestieren sie sich auch in der Gedankenwelt solcher Richtungen und Schulen, die ihre Ausmerzungen und Eliminierungen früher verkündeten, so wird also das Idealismus-Thema immer aufs neue an den Tag gebracht, nicht nur als Auseinandersetzung und Alternative von Realismus und Idealismus²², sondern auch als explizite Verteidigung und Propagierung des Idealismus²³.

Durch die internen Meinungsverschiedenheiten der spätbürgerlichen Philosophie wird der idealistische Inhalt ihrer fundamentalen Alternativen zwar verhüllt, doch die Diskussionsteilnehmer weisen des öfteren den Idealismus ihrer Widersacher gegenseitig nach²⁴ (und dies trifft die Adressaten jener

¹⁹ Vgl. J. SEIFERT, Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Eine kritische Analyse, Darmstadt 1979.

²⁰ „Zu den überraschendsten Vorgängen in der gegenwärtigen Philosophie gehört das Wiederaufleben des Universalienstreites in modernem Gewand“, konstatierte Wolfgang STEGMÜLLER vom Standpunkt des Positivismus. (W. STEGMÜLLER, Einleitung, in: Das Universalien-Problem, hrsg. von W. STEGMÜLLER, Darmstadt 1978, S. 1)

²¹ „Die Diskussion zwischen realistischen und idealistischen Positionen ist eines der zentralen Themen der abendländischen Philosophiegeschichte. Für viele philosophische Theorien (z. B. den dialektischen Materialismus) ist die von den Begriffen ‚Idealismus‘ und ‚Realismus‘ ausgehende Selbstabgrenzung geradezu system-konstitutiv. Gleichwohl ist für die *gegenwärtige Diskussionslage* kennzeichnend, daß sich scharf gegeneinander abgrenzende Konzeptionen von Erkenntnis wie die des logischen Positivismus und der hermeneutischen Ontologie in der totalen Zurückweisung des Realitätsproblems als ‚Scheinproblems‘ übereinstimmen.“ (C. F. GETHMANN, Art. Realität, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. von H. KRINGS, H. M. BAUMGARTNER und Ch. WILD, Bd. 4, München 1973, S. 1170)

²² Vgl. J. MARGOLIS, Cognitive Issues in the Realist-Idealist Dispute, in: Midwest Studies in Philosophy, vol. V: Studies in Epistemology, ed. by P. A. FRENCH, Th. E. UEHLING, Jr., and H. K. WETTSTEIN, Minneapolis, Minn. 1980, S. 373 ff.

²³ Vgl. Contemporary Studies in Philosophical Idealism, ed. by J. HOWIE, Th. O. BUFORD, Cap Cod, Mass. 1975; J. FOSTER, The Case for Idealism, London/Melbourne/Henley 1982. – Es ist ein Symptom der Paradoxien des Standes des Idealismus in der spätbürgerlichen Philosophie, daß hier das ausgeprägte Begreifen und Formulieren des Idealismus-Problems des öfteren mit dem Negieren der idealistischen Wesensart der eigenen Auffassung verschränkt ist. Etienne GILSON behauptete in den späten dreißiger Jahren: „Es ist das am meisten verführerische von allen falschen Grundprinzipien, daß das *Denken* und nicht das *Sein* in allen meinen Vorstellungen involviert ist. Hier liegt die ursprüngliche Wahl zwischen dem Idealismus und dem Realismus, die die ganze zukünftige Richtung unserer Philosophie festsetzt und sie fehlschlagen oder erfolgreich werden läßt.“ (E. GILSON, The Unity of Philosophical Experience, New York 1965, S. 316) Zugleich bestritt GILSON aber den idealistischen Charakter seines Neothomismus; er war der Meinung, daß weder PLATON noch THOMAS VON AQUIN „ein System im idealistischen Sinne des Wortes“ gehabt hatten. (Ebenda, S. 317)

²⁴ Nach HEIDEGGER ist jede „Metaphysik“, wie auch der Positivismus durch PLATONs Sprache geprägt. (M. HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 74) Andererseits vgl. Hans ALBERTs kritisch-nationalistische Auseinandersetzung mit dem Idealismus der „hermeneutischen“ Philosophie. (H. ALBERT, Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischen Gott, Hamburg 1975)

Kritik um so empfindlicher, je energischer sie die idealistische Wesensart ihrer eigenen Ansichten bezweifeln), bzw. manche Anhänger der offen idealistischen Strömungen und Schulen hellen die Konvergenz auf, wo diese Strömungen und Schulen den ihren Idealismus nicht akzeptierenden philosophischen Lehren begegnen.

Der philosophische Prozeß verbleibt aber nicht im Rahmen der philosophischen Richtungen, Schulen und Doktrinen: philosophische Probleme, Auffassungen, Konfrontationen wohnen den *politischen, ökonomischen und historischen Ideologien*, den Motiven und Interpretationen *naturwissenschaftlicher, mathematischer u. a. Theorien* nicht nur latent inne, sondern sie zeichnen sich von Zeit zu Zeit auch an deren Oberfläche ab. Die auf solche Weise sich ausprägenden Probleme, Auffassungen und Konfrontationen offenbaren die gegenwärtige Relevanz des Gegensatzes von Idealismus und Materialismus in der Regel unmittelbarer, weniger befangen und verhüllt, als die philosophisch etablierten Schulen und Lehrinhalte des Positivismus und der Lebensphilosophie. [54]

II. Der doppelte Schein des Idealismus der spätbürgerlichen Philosophie. Ansätze des Positivismus und der Lebensphilosophie – Negation des dialektischen Vernunftidealismus: Burke, Friedrich Schlegel, Novalis, Schleiermacher

Im Idealismus der spätbürgerlichen Philosophie wird seine Kontinuität zum früheren Idealismus einerseits verschleiert, andererseits verabsolutiert. Ihrer *Grundtendenz* nach konstruiert die spätbürgerliche Philosophie aus den Bruchlinien, die sie vom *klassischen bürgerlichen Denken* trennen, eine Kluft zwischen sich und dem Idealismus, wobei ein *doppelter Schein* aufkommt: insofern sich die spätbürgerliche Philosophie vom klassischen bürgerlichen Denken entfernt und sich in wesentlichen Zusammenhängen diesem entgegenstellt, will sie schon kein Idealismus mehr sein; insofern sie aber Idealismus ist, setze sie das klassische Erbe (bzw. isolierte Moment von diesem) fort. Diesen *doppelten Schein* hat der gesamte spätbürgerliche Idealismus an sich. In den einzelnen Strömungen, Schulen und Auffassungen, in den unterschiedlichen Perioden und Phasen treten die beiden Beziehungen ungleichartig zutage und sind miteinander auf komplizierte und differenzierte Weise verbunden.

Durch die Gegentendenz, die Reproduktion offener Idealismen, wird dieser doppelte Schein weder aufgehoben noch durchbrochen. Das Kultivieren der wiedererweckten und umgedeuteten Spielarten früherer Idealismen in den *idealistischen Renaissancen* um die Jahr-[55]hundertwende hat die Kritik am philosophischen Erbe des klassischen bürgerlichen Zeitalters (auch an der kultivierten Philosophie) schon verschleiert, zugleich aber den Schein befestigt, die Wiederbelebung des Idealismus sei *gegen* den Positivismus und die Lebensphilosophie notwendig gewesen.

Der *Übergang* von der klassischen zur spätbürgerlichen Philosophie – und zu deren *modifiziertem Idealismus* –, an dem die Charakteristika des spätbürgerlichen Idealismus in statu nascendi abzulesen sind, die Entstehung seiner theoretischen und historischen Eigenart, die Genesis des ihm anhaftenden Scheins zu konstatieren ist, vollzog sich in *vier Phasen*, die sich miteinander verflochten, sich zeitlich voneinander nicht immer klar abgrenzten.

Die *erste Phase* bildeten die *Ansätze des Positivismus und der Lebensphilosophie*, die sich bereits dem klassisch-bürgerlichen Denken widersetzenden programmatisch-philosophischen Bestrebungen zur Zeit ihrer Geburt, um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts bzw. Anfang des 19. Jahrhunderts. Diese Ansätze und Bestrebungen knüpften direkt oder vermittelt an die Tradition der Aufklärungskritik sei (an die Ideenwelt der *anti-lumières*²⁵, die HAMANNschen und JACOBIschen Antizipationen der Lebensphilosophie) oder an den Protositivismus von HUMEs Erkenntnistheorie, der sich innerhalb der Geistigkeit der Aufklärung gegen die Vernunftsidee des klassischen bürgerlichen Denkens auflehnte²⁶.

²⁵ Vgl. J. DEPRUN, Les Anti-Lumières, in: Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la philosophie, vol. II: De la renaissance à la révolution kantienne. Sous la dir. d'Y. BÉAVAL, Paris 1973; G. GUSDORF, Les sciences humaines et la pensée occidentale, vol. IV: Les principes de la pensée au Siècle des Lumières, Paris 1971, S. 517 ff.; G. GUSDORF, Les sciences humaines et la pensée occidentale, vol. VII: Naissance de la conscience romantique au Siècle les Lumières, Paris 1976.

²⁶ Vgl. M. BUHR, Vernunft – Mensch – Geschichte. Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1977, S. 67 f.

Die *Anfänge der Lebensphilosophie und des Positivismus* Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts waren jedoch weder bloße Verlängerungen dieser Traditionslinien noch lediglich partielle bzw. ausweitende Wiederbelebungen früherer Vorstellungen. Sie setzten sich in der historischen Konstellation *nach der Französischen Revolution*, auf Grund der Erfahrung (und der Perspektive) der zunehmenden politischen Dominanz der kapitalistischen Gesellschaft, mit der ganzen Periode des klassischen bürgerlichen Denkens auseinander; ihr philosophischer Inhalt ergab sich aus den Kontra-Punkten zum klassischen bürgerlichen Denken.

Wie rudimentär BURKEs (1729–1797) Positivismus auch war, wie wenig er – verglichen mit HUME – von der erkenntnistheoretischen Problematik auch begriff, reflektierte dennoch die positivistische Attitüde²⁷ in BURKEs Kritik an der Französischen Revolution die neue Situation, die revolutionäre Umwälzung von Gesellschaft und Geistigkeit. BURKE sah in der Französischen Revolution eine „politische Metaphysik“, eine „barbarische“, „mechanistische Philosophie“ am Werk, er meinte, daß in dieser Revolution „eine sich philosophisch nennende Kabale den Ruhm vieler eben vollzogener Handlungen erhält und daß Meinungen und Systeme der wirklich antreibende Geist des Ganzen dieser Handlungen“ seien.²⁸ Diese ursprüngliche und rudimentäre positivistische Denkweise gebärdete sich *konservativ*. Sie stellte sich nicht den Vorläufern der Lebensphilosophie, sondern der *Philosophie der Aufklärung* entgegen, sie bekannte sich zu den „naturwüchsigen Gefühlen“ und den alten Vorurteilen. Diese positivistische Attitüde, die an den Schein der naturgegebenen Rationalität einer schon gefestigten bürgerlichen Ordnung appellierte, implizierte eine Beschneidung und Restriktion der historisch-praktischen und theoretischen Möglichkeiten und Ansprüche der Vernunft, die Zurückweisung ihrer revolutionären Forderungen. Sie wollte das Dogma der fatalen Ungleichheit, die das Privateigentum mit sich bringt, und die Apotheose einer konservativen Kontinuität stützen, indem sie sich mit der anthropologischen Verewigung der Religion verschränkte.²⁹

Die Anfänge der positivistischen und lebensphilosophischen Denkweise waren miteinander verflochten: BURKEs eher positivistisch argumentierende Revolutions-Kritik wurde in der lebensphilosophischen Strömung der *Romantik* hingenommen³⁰, in der sich ohnehin als untergeordnetes Moment auch

²⁷ Der Positivismus wohnte zu dieser Zeit der Denkweise der Anfänge der Vulgärökonomie auf latente Weise inne. Die Vulgärökonomie rückte seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts in den Vordergrund und entfaltete sich zur Richtung, ihre Frühformen *praktizierten* aber den Positivismus vor der Abfassung und Verkündung der positivistischen philosophischen Doktrin: sie registrierten die Oberflächenphänomene und Scheine der kapitalistischen Gesellschaft als letzte Gegebenheiten und subsumierten sie unhistorischen Abstraktionen. „Die Vulgärökonomien ... übersetzen in der Tat die Vorstellungen, Motive etc. der in der kapitalistischen Produktion befangenen Träger derselben, in denen sie sich nur in ihrem oberflächlichen Schein reflektiert. Sie übersetzen sie in eine doktrinäre Sprache, aber vom Standpunkt des herrschenden Teils aus, der Kapitalisten, daher nicht naiv und objektiv, sondern apologetisch. Das bornierte und pedantische Aussprechen der Vulgärvorstellungen, die sich notwendig in den Trägern dieser Produktionsweise erzeugen, ist sehr verschieden von dem Drang der politischen Ökonomen, wie Physiokraten, A. SMITH, RIC[ARDO], den innren Zusammenhang zu begreifen.“ (K. MARX/F. ENGELS, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 26.3, S. 445)

²⁸ E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth 1981, S. 181. „Es scheint mir, als ob ich in einer großen Krise wäre, in der Krise der Zustände nicht nur von Frankreich, sondern auch vom ganzen Europa, vielleicht mehr als Europa. Berücksichtigt man die Gesamtheit der Umstände, so ist die Französische Revolution das Erstaunlichste, das bisher in der Welt geschah.“ (Ebenda, S. 92)

²⁹ „Wir wissen, und wir sind stolz zu wissen, daß der Mensch kraft seiner Konstitution ein religiöses Tier ist; daß der Atheismus nicht nur unserer Vernunft, sondern auch unseren Trieben zuwider ist; und daß er nicht lange herrschen kann.“ (Ebenda, S. 187)

³⁰ Im Gange der Entfaltung der Lebensphilosophie wurde ihre Kontinuität mit dieser Richtung der romantischen Denkart (eine Kontinuität, die durch das recht komplizierte Verhältnis von SCHELLING, KIERKEGAARD und NIETZSCHE zur Romantik vermittelt, aber zugleich verschleiert und verworren war) von so unterschiedlichen Vorkämpfern der Lebensphilosophie wie SCHELER und BUBER konstatiert und bejaht, wobei jener philosophische Ansatz der Romantik im Rückblick eine fast antiidealistische Prägung erhielt: „Buber weiß, daß eine tiefe Verbindung besteht zwischen der Existenzidee unserer Zeit und der der Romantik etwa eines Novalis. Die romantischen Denker sind es gewesen, die die Ideen der menschlichen Existenz, der Situation, der Gegenwart ernst genommen haben, die das Reich der Idealität aufgeben wollten, um zur Wirklichkeit zu gelangen.“ (J. WAHL, *Martin Buber und die Existenzphilosophie*, in: Martin Buber, hrsg. von P. A. SCHILPP und M. FRIEDMAN, Stuttgart 1963, S. 423) – Dieser lebensphilosophische Zweig ist weder mit der romantischen Literatur und Kunst noch mit dem philosophischen Denken der Romantik schlechthin identisch; im letzteren setzten sich auch pantheistisch-materialistische naturphilosophische Tendenzen (u. a. bei LORENZ OKEN), religionskritische Bestrebungen durch, und ihr waren auch rationalistische freiheitsphilosophische Neigungen eigen.

die Umriss der positivistischen Komponenten abzeichneten, manchmal sogar zusammenhängender als in einigen damaligen überwiegend positivistischen Auffassungen. Friedrich SCHLEGELs (1772–1829) Wissenschaftskritik nahm spätere Entwicklungen der Lebensphilosophie auch in der Hinsicht vorweg, daß sie die Wissenschaft mit dem (proto)positivistischen Wissenschaftskonzept gleichsetzte: „In der Wissenschaft ist das Absolute der tödende Abgrund der lebendigen Wahrheit, in welchem statt ihrer nur der hohle Begriff und die leere Formel zurückbleibt ...“³¹ Wenn in den Spannungen von Friedrich SCHLEGELs frühem – [56] die HEGELsche Dialektik anbahnendem – Gedanken, der Universalisierung des geschichtlichen Denkens, der lebensphilosophische Pol, die Idee von der poetischen und religiösen Gebundenheit der Geschichtlichkeit und damit auch die Disjunktion des Historischen und des Objektiv-Gesetzmäßigen, dominant wurde, so wurden zugleich „die dynamische (und auch mechanische) Naturphilosophie“ und die dynamische und mechanische Physik, die „Newtonsche Philosophie“ und „die französische Chemie“ als „*Materialismus der Neuern*“ abgewiesen³², womit der Wissenschaft im allgemeinen ein negatives Vorzeichen zukam: „*Wissenschaft* ist erstorbene, erloschene, starr gemachte bloß praktische Philosophie.“³³ Philosophie wurde auch hier mit Idealismus gleichgesetzt, aber nicht mehr im Sinne des jungen SCHELLING oder HEGELs, selbst nicht in dem FICHTEs: Friedrich SCHLEGEL erschienen weder FICHTE noch SCHELLING oder HEGEL als genügende und eigentliche Idealisten, er sprach alle drei des Realismus und Rationalismus, die Naturphilosophie SCHELLINGs des Materialismus schuldig und konstatierte eine Parallelität zwischen dem Werdegang der klassischen deutschen Philosophie und dem Ablauf der französischen bzw. der europäischen Revolution (für die er sich bis zu den späten neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts aufrichtig begeisterte).

Der umgestaltete und neuformulierte Idealismus, vom späteren Friedrich SCHLEGEL vertreten [und in Konzeptionen oder Gedankenfragmenten von BAADER (1765–1841) und GÖRRES (1776–1848), CHATEAUBRIAND (1768–1848) und DE BONALD (1754–1840), dem älteren COLERIDGE (1772–1834) offenbart], erachtet die Polemik gegen den Materialismus als seine Sendung, deshalb verdammt er auch den Realismus. Für Friedrich SCHLEGEL galt es als selbstverständlich, daß Idealismus und Materialismus die zwei konsequenten Möglichkeiten und fundamentalen philosophischen Richtungen darstellten.³⁴ Dieser modifizierte Idealismus wandte sich zugleich gegen den Rationalismus des früheren Idealismus, gegen dessen Vernunftbejahung, gegen seinen sich von der Religion absondernden und über die Religion erhebenden, die objektiv-wissenschaftliche Erkenntnis behauptenden Inhalt. Dem religiösen Spiritualismus Friedrich SCHLEGELs schien es, daß „Vernunft ... das negative böse Prinzip sei“³⁵, das satanische Wesen, in Philosophie und revolutionäres Handeln transformiert. Die „*Vernunft* ist der Abgott – der Rationalismus das Heidentum der neuen, der aufgeklärten Zeiten“³⁶, meinte Friedrich SCHLEGEL. Bald hoffte er auf die Selbstvernichtung der Ratio oder rief die Anhänger des Glaubens und der Staatsordnung zum großen und letzten Kampf um die Vernichtung der Ratio auf.

Dem die Lebensphilosophie antizipierenden Idealismus von Friedrich SCHLEGEL (und mutatis mutandis dem von BAADER oder GÖRRES) zufolge konzentrierte sich der negative Geist, das satanische Wesen des Rationalismus (vor allem der HEGELschen Philosophie) in der *Dialektik dem Vernunft*, gipfelte der allgemeine Gegensatz zwischen der mit „toten Abstraktionen“ operierenden Ratio und dem „Leben“ in der Kollision von dialektischer Vernunft und „innrem und geistigem Leben“: „Dieses das Leben störende und zerstörende Prinzip der dialektischen Vernunft ist grade dasjenige, was vorzüglich vermieden und besiegt werden muß“³⁷. Diese *frühe Lebensphilosophie*

³¹ Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von E. BEHLER, München/Paderborn/Wien/Zürich 1958 ff., Bd. 9, S. 412.

³² Ebenda, Bd. 19, S. 166 ff.

³³ Ebenda, S. 101.

³⁴ „Daß der intellektuelle Dualismus, wenn irgendeines von den beiden Prinzipien den Vorzug, das Übergewicht hat, bei fortgesetzter Konsequenz entweder zum Idealismus oder zum Materialismus werden müsse, wird auch jeder leicht einsehen.“ (Ebenda, Bd. 12, S. 158)

³⁵ Ebenda, Bd. 19, S. 38.

³⁶ Ebenda, Bd. 10, S. 543. „Der eigent[liche] Feind ist der *Rationalismus*. – Der Mat[erialismus] ist kaum der Mühe werth, ohne diesen Beysatz, und auch im Ath[eismus] ist das eigent[lich] feindliche Element dieses.“ (Ebenda, S. 542 f.)

³⁷ Ebenda, S. 165.

negierte den *dialektischen Vernunft-Idealismus*; vom traditionell-religiösen Philosophieren abweichend, unterschlug sie nicht schlechthin die *Problematik* des dialektischen Vernunft-Idealismus, sie bestritt nicht die *Widersprüchlichkeit*, sondern bezweifelte die rationale Dialektik durch Vorwegnahme der „*negativen Dialektik*“.

In der Philosophie der *deutschen Frühromantik* verwoben sich dialektische Fragestellungen mit Anfängen der „negativen Dialektik“, und in dieser Verflechtung gewannen die letzteren die Oberhand, wobei sie sich dialektischer Erkenntnisse und Versuche versicherten. Das Bewußtsein der Widersprüche fixierte sich in *Paradoxien* und fuhr sich in ihnen fest. Diese Paradoxien kamen in der *individuellen Subjektivität* zustande und suggerierten die *Irrationalität*, den *Mythos*, worin sie sich auflösten. Diese Anschauungsweise suchte nicht nach einer rationalen Erkenntnis der *Vermittlung und Bewegung* der Gegensätze, sondern nach der *Revelation*, die die *unmittelbare Identität* der Gegensätze bzw. ihre *absolute Andersartigkeit* erblicken ließ.³⁸ Der Ansatz zur „negativen Dialektik“ lag in NOVALIS' (1772–1801) [57] Sehnsucht der „Romantisierung der Welt“: „Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es – Umgekehrt ist die Operation für das Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche ...“³⁹

SCHLEIERMACHERs (1768–1854) Frühwerk, seine Reden *Über die Religion*, 1799 publiziert, entstand aus dem Gedankenkreis der Jenenser Romantik; es umriß nicht nur die Grundlinien der späteren KIERKEGAARDschen und lebensphilosophisch-„demythologisierenden“ Umdeutung der Religion (und Theologie), sondern auch die Leitideen des arationalen Dialektik-Verständnisses, den salto mortale des Bewußtseins der Widersprüche ins Irrationale. SCHLEIERMACHERs Auffassung ging davon aus, daß „diese ganze körperliche Welt ... den Unterrichtetsten und Denkendsten ... nur als ein ewig fortgesetztes Spiel entgegengesetzter Kräfte“ erscheint. „Jedes Leben ist nur das Resultat eines beständigen Abneigens und Abstoßens, jedes Ding hat nur dadurch sein bestimmtes Dasein, daß es die beiden Urkräfte der Natur, das durstige an sich ziehen und das rege und lebendige Selbst verbreiten, auf eine eigentümliche Art vereinigt und festhält. Es scheint mir, als ob auch die Geister, sobald sie auf diese Welt verpflanzt werden, einem solchen Gesetz folgen müßten.“⁴⁰ Der *Ursprung* dieser Entzweiung liege aber im Mysterium der Gottheit, ihr *Ruhepunkt*, das Identisch-Werden der Gegensätze bestehe in der subjektiv-individuellen Revelation der *Unendlichkeit*, das heißt in der Religion.⁴¹ Nach SCHLEIERMACHERs Fragestellung erweist sich dieses irrationale Dialektik-Verständnis als Prämisse auch des Religions-Begriffs⁴²; von ihm rührt der philosophische Inhalt von SCHLEIERMACHERs Hermeneutik her. „Die Irrationalität der einzelnen kann nur ausgeglichen werden durch die Einheit der Sprache, und die Irrationalität der Sprachen durch die Einheit der Vernunft.“⁴³ Die spätere Geschichte der hermeneutischen Philosophie, von DROYSEN und DILTHEY

³⁸ „In der angeführten Form ist jene Negativität nur in der einseitigen, endlichen Affirmation geblieben, welche sie als *Ich* hat. In dieser nur *subjektiven* Affirmation ist sie aus der Fichteschen Philosophie mit Unverständnis des Spekulativen und Beiseitesetzung desselben von *Friedrich von Schlegel* aufgenommen und aus dem Gebiete des Denkens so herausgerissen worden, daß sie, direkt auf die Wirklichkeit gewendet, zur *Ironie* gediehen ist, zum Verneinen der Lebendigkeit der Vernunft und Wahrheit und zur Herabsetzung derselben zum Schein im Subjekt und zum Scheinen für andere.“ (G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1969 ff., Bd. 11, S. 235)

³⁹ NOVALIS, Dichtungen und Prosa, Leipzig 1975, S. 493 f.

⁴⁰ F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Stuttgart 1977, S. 6.

⁴¹ Ebenda, S. 7. – „Die Trennung von Seele und Gott, ihr bloß begriffliches Verhältnis in der Aufklärung, ist überwunden. Eine neue Freiheit der Religiosität ist erreicht. Der Weg ist geöffnet für das Verständnis der Religiosität“, schrieb DILTHEY über SCHLEIERMACHER; „... es gibt keine universale Religion, und es gibt kein gültiges objektives System religiöser Sätze. Es gibt nur in den religiösen Genien eine innere Beziehung dieser religiös erfaßten Züge des Universums, und dieser Zusammenhang, in seiner ganzen Individualität und der Freiheit seiner Bestandteile zueinander ist die Religion ...“ (W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. VI, Leipzig und Berlin 1924, S. 295 f.)

⁴² Über den Stellenwert der Dialektik-Auffassung in SCHLEIERMACHERs Werk bzw. in dessen DILTHEYscher Darstellung vgl. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897, Halle/Saale 1923, S. 246 f.

⁴³ F. SCHLEIERMACHER, Hermeneutik und Dialektik, hrsg. von M. FRANK, Frankfurt am Main 1977, S. 410. „Es ist doch nichts mit einer Philosophie, die so bloß auf dialektischem Grunde ruht ohne allen Mystizismus, wie es mit dem Idealismus in Fichte der Fall ist.“ (Zit. nach: Fichtes Werke, hrsg. von Fr. MEDICUS, Bd. I, Leipzig 1911, S. CXXVIII)

bis HEIDEGGER und GADAMER brachte jedoch zum Vorschein, was schon die notwendige Folge der SCHLEIERMACHERschen Konzeption war: die „hermeneutische Philosophie“ hebt die Zersetzung der Einheit der Vernunft nicht auf, ihr Ergebnis ist eher die Preisgabe der Ratio an die „Irrationalität der einzelnen“. Dieser Ansatz der Umformung des Idealismus und der lebensphilosophischen Deutung und Kritik der Dialektik ist mit dem SCHLEGELschen von gemeinsamer Provenienz, er unterschied sich aber von diesem in der diskursiven Art der Darstellung. Die Kontinuität von SCHLEIERMACHERs hermeneutischer Philosophieauffassung mit dem historischen Gang der lebensphilosophischen Schulen ist direkter als die von Friedrich SCHLEGELs größtenteils fragmentarischen, offenbarungsähnlichen Reflexionen, die eher die lebensphilosophische *Einstellung und Attitüde* beeinflussten und antizipierten.

Im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, zur Zeit der Entfaltung der HEGELschen Dialektik und als Kontrapunkt zu dieser, nahm die romantische „Gegensatz-Lehre“ [A. MÜLLER (1779–1829), G. H. SCHUBERT (1780–1860)] philosophische Form an, die sich als Innewerden der „großen Krisis“ verstand und die Auflösung dieser Krise, die Wiederherstellung der Einheit von Religion und Wissenschaft unter dem Primat der ersteren anstrebte. Adam MÜLLER vermeinte „aus der ewig beweglichen Betrachtung der Welt und des Bewußtseins“ „eine ewig feste Philosophie“ destillieren zu können, „die weder nach dem Beschriebenen an sich noch nach dem absoluten Wesen des Beschreibenden fragen wird, die sich mit dem Verständnis des Gegensatzes und der Wechselwirkung in beiden nicht bloß begnügen, ein mehreres für verwegen, unnütz, über die Schranken des Menschlichen hinausgehend, erklären, sondern einsehn und für die Ewigkeit beweisen wird, daß die Fragen nach einer Realität über das Verhältnis, über den Gegensatz hinaus, in sich widersprechend, unsinnig und leer sind“.⁴⁴ Diese Quasidialektik berief sich auf die Erfahrung der Aufeinanderfolge von Revolution und Restauration, Aufklärung und fideistischer Aufklärungskritik; mittels des Relativismus „gegensätzlicher Wahrheiten“ befestigte sie die begrifflich unaussprechbaren Absoluta von Religion und Staat⁴⁵. HEGEL setzte sich mit eben solcher Anschauung der Gegensätze, der Identifizierung der Dialektik mit einem „Schaukelsystem“, auseinander⁴⁶. Verurteilte SCHLEGEL das Prinzip der „dialektischen Vernunft“⁴⁷, so offenbarte er [58] den antidialektischen Gehalt jener Anschauung der Gegensätze⁴⁸. [59]

III. Genesis von Lebensphilosophie und Positivismus: Vernunft-Kritik

Die *Genesis von Lebensphilosophie und Positivismus* bildete die *zweite Phase* des Übergangs vom klassischen bürgerlichen Vernunft-Idealismus zum spätbürgerlichen idealistischen Denken. Vor allem in *Deutschland* und *Frankreich* war diese Übergangsphase durch die Entstehung lebensphilosophischer und positivistischer Strömungen charakterisiert. In der intellektuellen Biographie der

⁴⁴ Zit. nach: Die deutschen Romantiker, hrsg. von G. STENZEL, Bd. I, Salzburg o. J., S. 315 f.

⁴⁵ „Wir haben gelernt ..., daß alle Verschiedenheiten und die unendlichen Gegensätze, in denen Natur, Zeitalter und Menschen erscheinen, nicht etwa sich untereinander aufheben, sondern alle miteinander da sind, um in ihrer Wechselwirkung wie Mann und Weib das echte Leben zu erzeugen. Bei jeder Wahrheit, welche nun verteidigt wird, denken wir an die entgegengesetzte Wahrheit und ergreifen mit Bewußtsein ihre Partei, weil wir wissen, daß dasjenige, welches aus der Vermählung der entgegengesetzten Wahrheit hervorgehe, erst echt Wahrheit genannt werden könne“, sagte Adam MÜLLER in seinen Dresdner Vorlesungen. (Ebenda, S. 283 f.)

⁴⁶ Vgl. G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, a. a. O., S. 172.

⁴⁷ So konstatiert Werner KOHLSCHMIDT bei Friedrich SCHLEGEL „ein dialektisches Spielen mit den Gegensätzen im steten antithetischen und identifizierenden Austausch der höchsten und niedersten Werte ... Freude an Extrem, für die Schaffen und Vernichten in einem Augenblick als Antithesen und im nächsten als Identitäten erscheinen.“ (W. KOHLSCHMIDT, Nihilismus der Romantik, in: Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts hrsg. von D. ARENDT, Darmstadt 1974, S. 82)

⁴⁸ Die Dialektikwidrigkeit in CHATEAUBRIANDs, DE BONALDs oder COLERIDGEs verwandten Auffassungen zeigt ein Attribut der mit der Aufklärung und im allgemeinen mit dem klassischen bürgerlichen Denken polemisierenden Ideenwelt; die Dialektik war aber außerhalb des deutschen Geisteslebens zu dieser Zeit kein direkter Gegenstand der Auseinandersetzung. Das Spielen mit ungelösten (oder scheinbar aufgelösten) Paradoxien wurde aber auch in dieser Attitüde kultiviert. In seinen Memoiren schrieb CHATEAUBRIAND über sein die Revolutionen schilderndes Essay: „... ich, der *Republikaner*, diene der Monarchie; ich, der *Philosoph*, verehere die Religion. Diese sind überhaupt keine Widersprüche, Sie sind zwangsmäßige Folgen der Ungewißheit der Theorie und der Gewißheit der Praxis bei den Menschen.“ (F. R. CHATEAUBRIAND, Mémoires d’outre-tombe, vol. I, Paris 1958, S. 662)

einzelnen Denker bedeutete sie Gedanken-Brüche, persönliche dramatische Kollisionen, auch Tragödien. Bis zu einem gewissen Grade war dies auch in den USA der Fall, wo aber der sich gegen die Tradition der Aufklärung richtende *Transzendentalismus* eher eine aus Ideentrümmern zusammengesetzte Attitüde blieb, sich weniger zu einer philosophischen Konzeption ordnete als die Ansichten des späten SCHELLING, SCHOPENHAUERS, KIERKEGAARDS oder COMTES. In *England* verschleierte die scheinbare Kontinuität der aufeinanderfolgenden Deutungen, Umdeutungen und kritischen Korrekturen (von REID über William HAMILTON bis zu John Stuart MILL) mehr die Diskontinuität zwischen dem ursprünglichen Ansatz der schottischen Aufklärung und dem Positivismus. Diese Brüche, dramatisch-persönlichen Kollisionen wurden vor allem am geistigen Lebensweg einerseits SCHELLINGs, andererseits COMTES sichtbar.

1. Ansatz außerhalb der Vernunft: Schellings Spätphilosophie

SCHELLING (1775–1854) entwickelte seine *Philosophie der Offenbarung* als Alternative zu HEGELs Vernunft-Idealismus. Er setzte seine ursprüngliche Philosophie – die *Naturphilosophie* und das *System des transzendentalen Idealismus* – auf das Niveau der „negativen Philosophie“ herab. So sehr SCHELLINGs philosophisches Lebenswerk⁴⁹ sich den Gebilden linearer intellektueller Bewegung oder absoluter Gedanken-Zäsuren auch widersetzt, so sehr einige Prämissen seiner späteren Wende schon in seinen ursprünglichen Konzeptionen verborgen waren und die Reminiszenzen der Entwicklungsidee des jungen SCHELLING in der Darstellung der religiösen Spätphilosophie, besonders in den historischen Erörterungen der *Philosophie der Mythologie*, auch aufschimmern, so sehr die langen Phasen des Schweigens, die den Prozeß seines Schaffens unterbrochen bzw. begleitet haben, die Einsicht in die Wandlungen und Periodenwechsel seiner Philosophie auch erschwerten, richtete [60] sich die philosophische Tendenz von SCHELLINGs *Freiheitsschrift* über seine *Weltalter*-Abhandlung bis zur *Philosophie der Offenbarung* nicht nur gegen HEGELs Vernunft-Idealismus, sondern auch gegen wesentliche Motive und Inhalte seiner eigenen früheren Philosophie. Die Kritik der *positiven Philosophie* an der Ratio setzte einen Bruch innerhalb von SCHELLINGs eigenem Werk voraus oder implizierte ihn, auch wenn dieser Bruch nicht vollständig und absolut war. Der alte SCHELLING befand sich in einem Dilemma: er sah sich gezwungen, die Tatsache dieses Bruches hervorzuheben – er behauptete, seine „positive Philosophie“ sei „eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft“ –, zugleich aber wollte er den Schein der Kontinuität aufrechterhalten – „wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben?“⁵⁰ Im *Inhalt der positiven Philosophie* herrschte aber der Bruch, die *Kritik an der negativen Philosophie* vor: „Der wahren Wissenschaft gegenüber, die selbst im Wahren ist, wird die negative Philosophie für sich den Namen Philosophie nicht ansprechen dürfen.“⁵¹

Diese *Vernunftkritik* wurde durch die Umdeutung der *Geschichtsphilosophie* eingeführt, die SCHELLING in seiner *Freiheitsschrift* um den mythisierten, im Irrationalen eingefangenen *Willen* konstruierte und der er die *Naturphilosophie* unterordnete. Der *dialektische Ansatz* schlug ins *Mythisieren* um, wo er auch erlosch. SCHELLINGs *Freiheitsschrift* zufolge sei zwar zu erkennen, „daß der Begriff

⁴⁹ Zur Auseinandersetzung mit SCHELLINGs Irrationalismus und dem deutschen Irrationalismus im allgemeinen vgl. G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954. – Zur Darstellung von SCHELLINGs philosophischem Werk vgl. u. a. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. I-II, Paris 1970; Schelling, *Einführung in seine Philosophie*, hrsg. von H. M. BAUMGARTNER, Freiburg/München 1975; Schelling, *Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, hrsg. von L. HASLER, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981. – Zum Verhältnis von Philosophie und Politik bei SCHELLING vgl. H. J. SANDKÜHLER, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei F. W. J. Schelling*, Frankfurt am Main 1968. – Zur neueren marxistischen SCHELLING-Forschung vgl. *Natur – Kunst – Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings*, hrsg. von St. DIETZSCH, Berlin 1978.

⁵⁰ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hrsg. von M. FRANK, Frankfurt am Main 1977, S. 95.

⁵¹ Ebenda, S. 152. Die Bedeutung des „Negativen“ im heutzutage üblichen Terminus des „negativen Denkens“ bzw. der „negativen Dialektik“ ist grundverschieden von der desselben im SCHELLINGschen Gebrauch der „negativen Philosophie“. Das „negative Denken“ bejaht sich selber und verneint das „positive“; der späte SCHELLING setzt den Primat der „positiven Philosophie“ und unterzieht die „negative“ einer Kritik. Was das „negative Denken“, die „negative Dialektik“ als „positives Denken“, „positive Dialektik“ versteht und verurteilt, ist größtenteils der „negativen Philosophie“ (im SCHELLINGschen Sinne) subsumierbar, obwohl mit dieser nicht identisch.

des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist“, dieser Gedanke war hier aber dem Verhältnis von Gott und den Dingen subsumiert; er erzeugte in der Darstellung dieses Verhältnisses Widerspruch, der sich im supponierten irrationalen Grund auflöste. „Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er Selbst* ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist ... es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären.“⁵²

Die *irrationalistische Überwindung der Dialektik* durch SCHELLING hatte den *Schein* der Dialektik an sich, und zwar sowohl in den „Deduktionen“ der „positiven Philosophie“ als auch in ihren Begriffen (wie in dem der ewig-unveränderlichen Gottheit als „actus des actus purus“⁵³). Die „positive Philosophie“ insistierte aber auf die Kritik der mechanistischen Anschauung, nicht um einer rationalen Dialektik, sondern um der „positiven Philosophie“ Raum zu schaffen. Diese „positive Philosophie“ erhob den Anspruch – der „negativen Philosophie“ und der HEGELschen „Vernunftwissenschaft“ gegenüber – auf *Objektivität, Existenzbezogenheit*. Im Kapitel „Naturphilosophie“ seiner Münchner Philosophiegeschichts-Vorlesungen – also seine eigene Philosophie und ihre Geschichte reflektierend – sagte SCHELLING über die Betrachtung Gottes, dessen Werden und Geschehen in seiner „negativen“ Frühphilosophie: „... *alles* ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens ... eben damit begab sie sich ihres Anspruchs auf Objektivität, d. h. sie mußte sich als Wissenschaft bekennen, in der von *Existenz*, von dem, was *wirklich existiert*, und also auch von Erkenntnis in diesem Sinn gar nicht die Rede ist ...“⁵⁴ SCHELLINGs Kritik an der als „reine Vernunftwissenschaft“ aufgefaßten Philosophie warf HEGELs Lehre vor, sie sei im *logischen* Prozeß befangen geblieben: „In der reinen Vernunftwissenschaft soll von der wirklich existierenden Natur und deren Erklärung nicht die Rede sein, sondern nur, wie sie a priori ist; *die Erklärung der existierenden ist einer andern Wissenschaft, der positiven zu überlassen*.“⁵⁵ Die „positive Philosophie“ versprach, in beiden Hinsichten *außerhalb der Vernunft* anzusetzen: das außerhalb der Vernunft seiende Absolute Gottes und dieses absolute Sein außerhalb der Vernunft zu begreifen.

SCHELLINGs Spätphilosophie wirkte auf den *Übergang vom Vernunftidealismus des klassischen Zeitalters zur Lebensphilosophie* in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts unmittelbar und entscheidend ein: seine Berliner Vorlesungen haben KIERKEGAARD eher beeindruckt, BURCKHARDT empfand mehr „das Unheimliche, Monströse, Gestaltlose“ an ihnen⁵⁶. Beeindruckten und Abgeschreckten ließen sie nicht nur den Bruch in SCHELLINGs eigener geistiger Laufbahn und den zwischen dem alten SCHELLING und HEGEL spüren, sondern auch die *Krisenstimmung* der Zeit, das Gefühl der *Zeitwende* [61] erleben, den Prozeß des *Wandels des bürgerlichen philosophischen Bewußtseins* ahnen. Signalisierte und prägte SCHELLINGs Spätphilosophie in ihrer *direkten* Wirkung diesen Wandel mit, kennzeichnete sie die *Abwendung* des bürgerlichen philosophischen Bewußtseins vom Anspruch der Vernunftphilosophie, so lebte sie bis zu JASPERS und HEIDEGGER mehr durch Vermittlung ihres unmittelbaren Schockeffekts, mehr in ihrer letzten Schlußfolgerung und Gesamtrichtung als durch das

⁵² F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. SCHELLING, Stuttgart und Augsburg 1856 ff., I. Abt., Bd. VII, S. 358 f.

⁵³ Vgl. ebenda, II. Abt., Bd. IV, S. 349.

⁵⁴ F. W. J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen*, hrsg. von M. BUHR, Leipzig 1968, S. 140. SCHELLING siedelte das Irrationale im *Sein* an; 1812 schrieb er in Antwort auf ESCHENMAYER, den langjährigen theologischen Widersacher seiner Naturphilosophie: „Sie wollen das Irrationale in der Höhe suchen, das ich in der Tiefe. Sie nennen irrational, was unserem Geiste am unmittelbarsten gegenwärtig ist, wie Freiheit, Tugend, Liebe, Freundschaft ... Ich nenne irrational, was dem Geiste am meisten entgegengesetzt ist, das Seyn, als solches, oder das was Plato das *Nicht-Seyende* nennt.“ (F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, a. a. O., I. Abt., Bd. VIII, S. 163) Hier erschließt sich offensichtlich eines der Quellengebiete von Ideen und Sprache der HEIDEGGERschen Seinsphilosophie. Jean WAHLs Behauptung galt auch für die existenzphilosophische Ontologie: „Wir können innige Beziehungen zwischen der gegenwärtigen Ontologie und Schellings Philosophie entdecken.“ (J. WAHL, *Ontologie*, in: *La philosophie au milieu du vingtième siècle*, éd. par R. KLIBANSKY, t. II, Firenze 1958, S. 44)

⁵⁵ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung* 1841/42, a. a. O., S. 131.

⁵⁶ Vgl. die Dokumentation in: ebenda, S. 451 ff. – „Ich dachte jeden Augenblick, es müsse irgendein Ungetüm von asiatischem Gott auf zwölf Beinen dahergewatschelt kommen und sich mit zwölf Armen sechs Hüte von sechs Köpfen nehmen“, berichtete Jakob BURCKHARDT in einem Brief über sein SCHELLING-Erlebnis. (Ebenda, S. 451)

Aneignen und Wiederdurchdenken ihres Gedankeninhalts fort. Erst JASPERS' Existenzphilosophie und Zeitdiagnose⁵⁷, besonders aber HEIDEGGERS Seinsphilosophie⁵⁸ griffen reaktualisierend, in philosophiekonstituierender Absicht auf SCHELLINGs Spätphilosophie zurück. Auf HEIDEGGERS Auffassung basierte der Versuch – vor allem in den Schriften von Walter SCHULZ –, die Philosophie des alten SCHELLING als „die Vollendung des Deutschen Idealismus“ zu betrachten, wobei „Vollendung“ im zweifachen Sinne des Zu-Ende-Denkens, der höchsten Phase eines Prozesses *und* als Abschluß verstanden wird. Die *Stellung* der Spätphilosophie SCHELLINGs im Übergang zur nachklassischen Philosophie (und damit auch das Wesen dieses Übergangs schlechthin) erscheint hier als notwendige Entfaltung und Folge des Vernunft-Idealismus. „Schellings Spätphilosophie ist der Bewegungsvollzug der sich transzendierenden Vernunft ... Diese *Selbstbegrenzung* der Vernunft ist das Grundgeschehen der Epoche des Deutschen Idealismus, die sich in Schellings Spätphilosophie vollendet.“⁵⁹ Die Absage an die „selbstherrliche Vernunft“, die Verkündung ihres Scheiterns wird so zugleich als Ansatz zur *Überwindung des Idealismus*, zum „Nachidealismus“, gedeutet: SCHELLING sei zu Geschichtskonzeptionen gelangt, „die heute offenbar allseits ernstgenommen werden können als das, was man die ‚Aufhebung des Idealismus von innen‘ nennen kann: Wird ‚Idealismus‘ der Glaube an die Macht der Vernunft oder das Vertrauen darauf, daß Vernunft die Welt beherrscht, genannt, so besteht die Selbstaufhebung des Idealismus in der Entdeckung der Dialektik von Macht und Ohnmacht der Vernunft.“⁶⁰ Der Bruch, den SCHELLINGs Spätphilosophie vollzog, ist derart einerseits durch die „Selbstaufhebung der Vernunft“ verschleiert und verharmlost, als Folge der Eigen- und Selbstbewegung der Ratio dargestellt, andererseits zur Abkehr vom Idealismus stilisiert.

2. Dialektik-Kritik: Trendelenburg

Die *Bekämpfung der Dialektik* in SCHELLINGs Spätphilosophie (deren partielle dialektische Einsichten und Einfälle ihre grundlegende Dialektikwidrigkeit nicht aufwiegen) erwies sich als Moment in der Geschichte der Auseinandersetzung mit der rationalen Dialektik. Sie stimmte mit TRENDELENBURGs (1802–1872) Dialektik-Kritik überein und wirkte sich auf deren weitere Erarbeitung aus. Obwohl TRENDELENBURGs Kritik auf einem traditionellen – und eher realistisch orientierten – Aristotelismus fußte, ging sie in den Wandlungsprozeß der bürgerlichen Philosophie, in ihre Abwendung vom klassischen Gedankengut mit ein: sie faßte die Argumente gegen die Theorie der Dialektik zusammen, die – meistens vereinfacht und unterschiedlich variiert – immer wieder auf die Verbotstafeln des spätbürgerlichen Philosophierens geschrieben wurden oder als seine ungeschriebenen, desto mehr für evident gehaltenen Interdiktsregeln galten. War KIERKEGAARD von TRENDELENBURGs Ansichten direkt beeinflusst,⁶¹ wurde seine Dialektik-Kritik durch Eduard VON HARTMANNs Anti-Dialektik-Buch⁶² vermittelt und der späteren lebensphilosophischen und positivistischen Schulphilosophie nutzbar gemacht, rührten die meisten gegen die Dialektik gerichteten Überlegungen bis zu POPPER von TRENDELENBURG her. So wurde das Niveau der Dialektik-Kritik TRENDELENBURGs in der langen Geschichte ihres Rezipierens und Anwendens, Reproduzierens und Neuformulierens innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie kaum wieder erreicht. Die Epigonen der *Dialektik-Kritik* sind sowohl im Verständnis des geschilderten Gegenstandes als auch in der Tiefe und Intensität der Erörterung hinter TRENDELENBURGs Ausführungen geblieben. TRENDELENBURGs *Logische Untersuchungen* setzten sich mit HEGELs Dialektik auseinander, wobei die Kritik an der *idealistischen* Dialektik und die an der *Dialektik schlechthin* sich um so mehr

⁵⁷ Vgl. u. a. K. JASPERS, Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955.

⁵⁸ Vgl. M. HEIDEGGER, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971.

⁵⁹ W. SCHULZ, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen 1975, S. 329 – „Diese *Selbsteingrenzung der Vernunft* ist zeitgeschichtlich betrachtet ein Phänomen des Übergangs vom Idealismus zum Nachidealismus.“ (W. SCHULZ, Anmerkungen zu Schelling, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 29, H. 3, 1975, S. 335) Vgl. auch M. THEUNISSEN, Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, in: Philosophisches Jahrbuch, 83. Jg., 1976.

⁶⁰ L. HASLER, Zur Einführung. Schelling ernstgenommen, in: Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, a. a. O., S. 13.

⁶¹ „Es gibt doch keinen anderen Philosophen, von dem ich den Gewinn habe wie von Trendelenburg.“ (S. KIERKEGAARD, Die Tagebücher, Bd. II, Düsseldorf/Köln 1963, S. 81)

⁶² Vgl. E. VON HARTMANN, Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen, Bad Sachsa ²1910.

verwoben, als TRENDELENBURG die idealistische Dialektik von einem undialektischen objektiven Idealismus her bekämpfte [62] und die HEGELsche Dialektik als *die* entfaltete Theorie der Dialektik betrachtete⁶³. TRENDELENBURGs realistischer Ansatz – „Ohne Sein gäbe es ebenso wenig ein Nothwendiges; denn der Gedanke muß sich, um Nothwendiges hervorzubringen, allenthalben von der Natur der Sache her bestimmen und binden lassen; er muß zur Sache werden und aus der Sache heraus das Gesetz entwerfen“⁶⁴ – war mit einem idealistisch-formalistischen Verständnis des Logischen verschränkt, obwohl er wußte und behauptete, daß ARISTOTELES, zu dessen Lehre er sich bekannte, die Trennung von Denkformen und Gegenstand fremd gewesen war. Sein Einwand, daß zwei ruhende Abstraktionen, die Begriffe des reinen Seins und des Nichts, nicht imstande seien, das bewegte Werden zu erzeugen, traf zwar das HEGELsche Verabsolutieren des Logischen zum Inbegriff der Anfangsgründe der Dialektik, schlug aber zugleich fehl, indem er weder die Eigenart der HEGELschen Auffassung des Logischen, seiner Objektivität, noch das dialektische Gefüge der Ableitungen im Kategoriensystem HEGELS in Betracht zog. „Aber insofern gesagt wird, daß *Verstand*, daß *Vernunft in der gegenständlichen Welt ist*, daß der Geist und die Natur *allgemeine Gesetze* habe, nach welchen ihr Leben und ihre Veränderungen sich machen, so wird zugegeben, daß die Denkbestimmungen ebensowohl objektiven Wert und Existenz haben.“⁶⁵ (HEGEL) Der Anfang der logischen Erörterung setzte die *Phänomenologie des Geistes* – und das in ihr verarbeitete Gedankenmaterial – voraus. „Erst aus der tiefern Kenntnis der andern Wissenschaften erhebt sich für den subjektiven Geist das Logische als ein nicht nur abstrakt Allgemeines, sondern als das den Reichtum des Besondern in sich fassende Allgemeine ... So erhält das Logische erst dadurch die Schätzung seines Werts wenn es zum Resultate der Erfahrung der Wissenschaften geworden ist ...“⁶⁶ So galt der *Anfang* der Darstellung der Logik nach HEGEL im doppelten Sinne als *Resultat*: als Ergebnis des in der Logik bewußt werdenden Ganges der Erkenntnis und als Folge der Logik selber. „Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.“⁶⁷ So war tatsächlich „die Bewegung das vorausgesetzte *Vehikel* des dialektisch erzeugenden Gedankens“⁶⁸, aber das Konzept der *Bewegung des Denkens*, die HEGEL in der ahistorisch scheinenden Schattenwelt der Logik darlegte, überwand das von TRENDELENBURG erheischte anschaulich-räumliche Bild der Bewegung, das im Rahmen mechanistischer, zugleich teleologischer Vorstellungen verblieb. Wenn TRENDELENBURG auch nach dem Begreifen des Gemeinsamen der Real- und Denkbewegung trachtete (dieses Bemühen ist sowohl in der *positivistischen Ablehnung* der Dialektik als auch in den *lebensphilosophischen Ansichten* einer „qualitativen“ oder „negativen Dialektik“ abhanden gekommen), beharrte dennoch seine Dialektik-Kritik auf der traditionellen Trennung von „logischem“ und „realem Begriff“ und verkannte in der HEGELschen Logik die dialektische Idee des Zusammenhanges von realer und gedanklicher Bewegung. Ihm schien, „die dialektische Entwicklung des Begriffs hat darum keine anschauliche Klarheit, weil sie sich von der Entwicklung

⁶³ PLECHANOWs einzigartige philosophische Interessiertheit und Sensibilität unter den (in theoretischer Hinsicht) nach-engelsschen und vorleninschen Marxisten – eine andersartig ausgerichtete philosophische Interessiertheit und Sensibilität waren noch LABRIOLA eigen – traten auch in seiner TRENDELENBURG-Beschäftigung zutage (vgl. G. W. PLECHANOW, *Ausgewählte philosophische Werke*, Bd. III, Moskau 1957, S. 82 f., 642 f. – russ.). Es hing aber wahrscheinlich mit den Schwächen seines Dialektik-Verständnisses (und mit denen seiner HEGEL-Rezeption) zusammen, daß er TRENDELENBURGs Auseinandersetzung *lediglich* für eine Kritik an der *idealistischen* Dialektik hielt und der Meinung war, die Entstehung der *materialistischen* Dialektik habe TRENDELENBURGs Argumentation *per se und schlechthin* gegenstandslos gemacht und so aufgehoben.

⁶⁴ A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, Leipzig 21862, S. 13.

⁶⁵ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. LASSON, I. Teil, Leipzig 1951, S. 32.

⁶⁶ Ebenda, S. 40.

⁶⁷ Ebenda, S. 56.

⁶⁸ A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, a. a. O., S. 88. Die Tätigkeit, welche nach TRENDELENBURG das Sein und das Denken gleichmäßig bestimmt, ist die geistig-teleologische „konstruktive Bewegung“. „Durch die im Geiste frei gewordene Bewegung, die der Ursprung der mathematischen Welt ist, wird es möglich, in die Bewegung einzugehen, welche der Entstehung der Dinge zu Grunde liegt ... Die konstruktive Bewegung ist eine geistige Tat, welche nicht erst von der Erfahrung abhängt, aber diese möglich macht.“ (A. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin 1846, S. 365 f.)

der Sache lossagt und über derselben ihr luftiges Reich baut“.⁶⁹ TRENDELENBURGs Urteil zufolge ist die Dialektik ein „großartiger Irrtum“, sie will sich als das göttliche Denken setzen, HEGELs Dialektik „verspricht ... das Größte, das sich denken läßt, aber sie ist *unmöglich*“.⁷⁰ Diese Abrechnung mit der HEGELschen Dialektik – und nicht die realistischen Elemente seines Idealismus oder die philosophiehistorischen Ergebnisse seiner Untersuchungen – prägte die Stellung von TRENDELENBURGs Werk im Übergang zum spätbürgerlichen Denken, perpetuierte seine mehr verborgene, durch geschichtliche Überlieferung erhaltene, manchmal explizit zutage tretende Wirkung⁷¹ auf die Auseinandersetzungen mit der Dialektik.

3. Irrationalisierung des Idealismus durch lebensphilosophisches Mythisieren: Schopenhauer

War bei TRENDELENBURG der Bruch mit der HEGELschen Philosophie radikal, aber in Ton und Argumentation eher akademisch-zurückhaltend, manifestierte sich die Empörung gegen sie bei SCHOPENHAUER (1788–1860) haßerfüllt und zügellos, bei STIRNER sarkastisch, in KIERKEGAARDS Schriften emphatisch und leidenschaftlich, bewegt durch den Affekt der beleidigten Innerlichkeit.

[63] SCHOPENHAUERS früher Entwurf – der erste Band von *Die Welt als Wille und Vorstellung* – forderte den *Wandel des Idealismus*, nämlich *seine Irrationalisierung*, das Setzen des Willens als Ding an sich, die Absage an den Rationalismus und Intellektualismus des klassisch-bürgerlichen Denkens apodiktisch und aggressiv. Nach seiner eigenen Intention war SCHOPENHAUER der Fortsetzer von KANT – er hält die nachkantische Philosophie für nichtig⁷², die vorkantische für irrelevant⁷³. Er hat aber auch KANT kritisiert: „Kant gelangte zwar nicht zu der Erkenntniß, daß die Erscheinung die Welt als Vorstellung und das Ding an sich der Wille sei.“⁷⁴ Zwar deutete SCHOPENHAUER die Philosophie KANTs zu seinem Vorläufer um, aber er mißverstand sie eher. Der Begriff der Freiheit als Ding an sich und der Begriff des Ding an sich der *Kritik der reinen Vernunft* waren bei KANT unter dem Vorrang des ersteren nicht zu vereinen, das Sittengesetz der praktischen Vernunft hatte mit

⁶⁹ Vgl. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, a. a. O., S. 98 ff.

⁷⁰ Ebenda, Bd. II, S. 490.

⁷¹ Die historische Schlüsselstellung von TRENDELENBURGs Dialektik-Kritik offenbart sich auch in der gegenwärtigen Marxismus-Diskussion: die Versuche, MARX von HEGEL absolut zu trennen und die Dialektik auf Partiiell-Methodisches zu reduzieren bzw. als Idealistisches oder sogar Mystisches auszumerzen, beschwören TRENDELENBURGs Argumentation herauf. – Mario ROSSI war der Meinung – und diese Meinung hat Galvano DELLA VOLPE geteilt (vgl. G. DELLA VOLPE, *Opere*, 4. A cura di I. Ambrogio, Roma 1973, S. 417), bzw. rührte sie von Galvano DELLA VOLPEs Auffassung her –, daß TRENDELENBURGs Haupteinwand gegen HEGEL „eine der strengsten und kräftigsten realistischen Antworten auf den Idealismus enthält“. (M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana*, II. *La genesi del materialismo storico*, Roma 1963, S. 67) Nach ROSSI hatten die HEGEL-kritischen Reflexionen des jungen MARX gemeinsame Züge mit denen TRENDELENBURGs (obwohl ROSSI das Konservative und Teleologische wie auch das Formalistische an TRENDELENBURGs Auffassung ablehnend registrierte). Dieser Darstellung zufolge war MARX in logischer Hinsicht von TRENDELENBURG beeinflusst (vgl. ebenda, S. 128 ff., 306 ff.). Daß aber sowohl TRENDELENBURG als auch MARX die Verabsolutierung des Logischen, die Ableitung der Wirklichkeitssphären aus diesem verneinten, kann die *fundamentale Gegensätzlichkeit* der Richtungen ihrer Kritik kaum aufheben: TRENDELENBURGs Idee einer räumlich-anschaulichen, teleologisch-geistigen Bewegung als Urprinzip hat MARX nie rezipiert bzw. reproduziert, noch die Anschaulichkeit als Widerpart der Begriffsdialektik angenommen. Im Unterschied und Gegensatz zu TRENDELENBURG sah MARX schon 1843 „Hegels Hauptfehler“ darin, daß „er *den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee* faßt, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen *wesentlichen Widerspruch*“. (K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Bd. I, a. a. O., S. 295 f.) MARX bekämpfte in den Jahren 1843–1846 nicht das Konzept der Dialektik – wie TRENDELENBURG –, sondern nur ihre idealistische Begründung und Ableitung in HEGELs Philosophie, wobei er das enorme kognitive Ergebnis selbst der *idealistischen Dialektik* erschlossen hat.

⁷² „Man fängt allgemein an, inne zu werden, daß die wirkliche und ernstliche Philosophie noch da steht, wo Kant sie gelassen hat. Jedenfalls erkenne ich nicht an, daß zwischen ihm und mir irgend etwas in derselben geschehen ist ...“ (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Leipzig o. J., S. 533) – Zum Versuch, HEGEL und SCHOPENHAUER im „Rahmen eines zeichentheoretischen Konzepts“ postum zu integrieren, vgl. P. ENGELMANN, *Hegel und Schopenhauer. Eröffnung eines Forschungshorizonts*, in: *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*, hrsg. von W. SCHIRMACHER, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, S. 246 f.

⁷³ „Alle vorhergehende occidentalische Philosophie, gegen die Kantische als unsäglich plump erscheinend ...“ (Ebenda, S. 537)

⁷⁴ Ebenda, S. 539.

der theoretischen Erkenntnis der Erscheinungen kaum zu tun⁷⁵; KANTS Gedanke der Freiheit und des Sittengesetzes war die Metaphysik des als irrational erachteten Willens völlig fremd.

SCHOPENHAUER hat nicht nur das Subjektivitäts-Prinzip der KANTSchen Philosophie radikalisiert und ausgedehnt, nicht nur die dialektischen Ansätze des KANTSchen Denkens unterschlagen, sondern auch KANTS Fragestellungen und Inhalte dem *lebensphilosophischen Mythisieren* angeglichen bzw. diesem entsprechend selektiert: statt nach dem Begreifen der Objektivität innerhalb der subjektiven Erkenntnis zu trachten, schwebte seine Auffassung zwischen den Polen einer berkeleyanischen Auffassung der Welt als Vorstellung und einer mythischen Quasiobjektivität der Welt als Wille, wobei sein Willensbegriff im Zwiespalt einer individuell-psychischen Erscheinung und eines metaphysisch-universellen Urprinzips befangen war. Das Subjekt wurde zum *Mysterium*, das den „abstrakten und diskursiven“ Begriffen ebenso unzugänglich schien wie der Wille, „die einzige Realität“. Das empiristisch-propositivistische Konzept der Begriffe – sie „sind ... ganz passend Vorstellungen von Vorstellungen zu nennen“⁷⁶ – diente als Voraussetzung zur Apotheose der intuitiv-anschaulichen, zugleich unmittelbaren Erkenntnis des Einzelnen⁷⁷.

SCHOPENHAUERs Polemik gegen die Vernunft und die Vernunft-Philosophie, das Setzen der mythischen *Quasiobjektivität* des Weltwillens – „*Ding an sich* aber ist allein der *Wille*: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die *Objektivität* ist“⁷⁸ – lassen vom spätbürgerlichen Denken her SCHOPENHAUERs Philosophie als Gegenpol zum Idealismus erscheinen. Walter SCHULZ meint, daß „sich in Schopenhauers Argumentation ein entscheidender Gegenzug zum Idealismus im ganzen meldet“⁷⁹. Unter dem Einfluß von HORKHEIMERS Sympathie für SCHOPENHAUER ist auch Alfred SCHMIDT gewillt, SCHOPENHAUERs Philosophie als den „Schauplatz einer lebendigen, letztlich un abgeschlossenen Debatte“ darzustellen. „Seine Philosophie ... läßt sich unmittelbar weder für noch gegen den Materialismus in Anspruch nehmen ... In ihr arbeiten sich in eigenartiger Zirkularität und Wechselbeziehung idealistische und materialistische Tendenzen aneinander ab ...“⁸⁰

Diese Deutungen, die die Gleichsetzung von Idealismus schlechthin und Vernunft-Idealismus zugrunde legen und den Wandel des früheren Idealismus für seine Überwindung erachten, geraten nicht nur in Konflikt mit dem Wesen der SCHOPENHAUERschen Philosophie. Es besteht auch eine Diskrepanz zwischen ihnen und SCHOPENHAUERs *Selbstverständnis*: er bestimmte seine Philosophie als *Idealismus*, wandte sich gegen die vorherige Philosophie, weil „der in seinem Wahn durch keine

⁷⁵ Dies hat in seinen „Parerga und Paralipomena“ SCHOPENHAUER erkannt und deswegen KANT auch kritisiert; vgl. A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, hrsg. von A. HÜBSCHER, Bd. 5, Leipzig 1938, S. 86 f. Dann ist aber fraglich, ob KANT tatsächlich „einen großen bahnbrechenden Schritt“ zur Erkenntnis des Dinges an sich im Willen getan hätte.

⁷⁶ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, a. a. O., S. 78.

⁷⁷ „Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anschauung ... Unbedingt mitteilbar ist nur die schlechte Erkenntniß, die abstrakte, die sekundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntniß.“ (Ebenda, Bd. II, S. 85 f.)

⁷⁸ Ebenda, Bd. I, S. 163. – „Also ist das vermeinte Reale ganz und gar das Ideale, d. h. das allein in der *Vorstellung* und für diese existierende. Das eigentliche Reale aber, d. h. das unabhängig von der Vorstellung Vorhandene, ist der *Wille*, den man ganz und gar dem Idealen beizählte.“ (A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlaß*, hrsg. von A. HÜBSCHER, Bd. III: *Berliner Manuskripte (1818–1830)*, Frankfurt am Main 1970, S. 197)

⁷⁹ W. SCHULZ, *Bemerkungen zu Schopenhauer*, in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart/Berlin (West)/Köln/Mainz 1967, S. 304. – Vgl. auch W. SCHULZ, *Philosophie des Übergangs. Grundtendenzen in Schopenhauers Ethik*, in: *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung*, a. a. O., S. 30. – Georg SIMMEL kehrte noch den erkenntnistheoretischen Idealismus der SCHOPENHAUERschen Willensmetaphysik hervor; er wollte erläutern, „woher der erkenntnistheoretische Idealismus, die Scheidung zwischen Erscheinung und Ding-an-sich die unumgängliche Voraussetzung des Schopenhauerschen Pessimismus ist. Der Gedanke, der ihn allein im tiefsten Weltgrunde verankert: der seinem Wesen nach zweckleere Wille – hängt ausschließlich an der Denkmöglichkeit, in die einzelnen und also immer zweckbestimmten Wollungen einen absolut allgemeinen Willen, dessen Einheit nicht durch Zwecke zerspalten ist, als ihre eigentliche Realität hineinzulegen. Jener idealistischen Kategorie allein gelingt die hierzu erforderliche Drehung: daß das empirisch Gegebene, als konkret Empfundene, gerade nur ein Schatten und Schimmer ist, nur der Reflex, der sich als Zerspaltung des wahren Seins im Bewußtsein anzeigt“. (G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, München und Leipzig ²1920, S. 69 f.)

⁸⁰ A. SCHMIDT, *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer. Horkheimer. Glücksproblem*, München 1977, S. 21.

Besinnung gestörte *Realismus* in aller vorhergegangenen Philosophie der alten, der mittleren und der neueren Zeit durchaus herrschend gewesen war. *Berkeley*, der, wie vor ihm auch schon *Malebranche*, das Einseitige, ja Falsche desselben erkannt hatte, vermochte nicht ihn umzustößen, weil sein Angriff sich auf *einen* Punkt beschränkte⁸¹. SCHOPENHAUER *bekämpfte den Materialismus*⁸², wegen ihrer materialistischen Tendenz hatte er Bedenken gegen die Naturwissenschaft: nach SCHOPENHAUER „ist im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwissenschaft ein völlig durchgeführter Materialismus“.⁸³ Suchte er zwar gelegentlich auch im Material der damaligen Naturwissenschaft nach Beweisen und [64] Illustrationen zum Walten des Weltwillens⁸⁴, so hob er jene Kritik an der materialistischen Neigung der Naturwissenschaft nicht auf, ebenso wie sich seine Philosophie keineswegs vom Idealismus entfernte, wenn er dazu aufrief, daß der Philosoph „stets die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen, sie und nicht die Bücher zum Texte seiner Gedanken“ machen soll⁸⁵. Den lebensphilosophischen Ideen der Romantik folgend, war SCHOPENHAUER der Meinung, daß das Alpha und Omega alles Daseins zuletzt in uns selbst, „in unserm eigenen, geheimnisvollen Innern“ liegt. Er projizierte den subjektiv-individuellen Willen auf die Welt, hypostasierte ihn zum Weltwillen. Dieser unveränderlich-zeitlose und ohne Ziel vorherrschende Weltwille mit seiner mythischen Objektivität, das der menschlichen Natur immanente Elend und der Jammer, die Unmittelbarkeit der eigentlichen Erkenntnis implizierten einen kosmischen und anthropologischen Pessimismus, die Unausrottbarkeit des „malum metaphysicum“.

Der *irrationalistische Idealismus* SCHOPENHAUERs war die Vorahnung des *Krisenbewußtseins*, die Philosophie des erlebten und genossenen geistigen Schreckens. „Immer neue Stimmen klingen aus dem Grunde der wachsenden Katastrophenangst auf, von Ranke zu Burckhardt und Nietzsche und bis zu den Kündern der Verfalls- und Untergangstheorien des 20. Jahrhunderts, zu Rathenau, Hammacher und Spengler, zu Valéry und Toynbee und vielen anderen. Und diesem Tiefenbild der geschichtlichen Entwicklung scheint Schopenhauer immer wieder sinngebend voranzuleuchten.“⁸⁶ Eben deswegen war SCHOPENHAUER kein Denker *gegen den Strom der spätbürgerlichen Philosophie*; er dachte aber *gegen den Strom potentieller gesellschaftlicher Umwälzungen*, gegen die revolutionäre Notwendigkeit der geschichtlichen Bewegung, die er befürchtete und zum Selbsttrost für unmöglich hielt.

4. Irrationalistische Scheindialektik: Stirner

Die *Lebensphilosophie* ist bei SCHOPENHAUER zu einer zusammenhängenden Auffassung geworden und verwob sich mit der krisenmythologischen Spielart großbürgerlicher Apologie. Bei STIRNER (1806–1856) schlug sich dagegen die lebensphilosophische Attitüde in einer fast gegenstandslos abstrakt-allgemeinen, ihrer sozialen Natur nach kleinbürgerlichen Empörungsidee nieder.⁸⁷ Der mit

⁸¹ A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, a. a. O., S. 542. Nach SCHOPENHAUER „muß die wahre Philosophie jedenfalls *idealistisch* seyn: ja, sie muß es, um nur redlich zu seyn“. (Ebenda, Bd. II, S. 11)

⁸² Vgl. ebenda, Bd. I, S. 63. Bei SCHOPENHAUER gab es gelegentlich Erwägungen, denen zufolge er den Materialismus seinem irrationalistischen Idealismus unterzuordnen trachtete. Mitte der zwanziger Jahre bemerkte er, daß „*Spiritualismus* und *Materialismus* die 2 Seiten der wahren Philosophie“ seien. „Die Philosophie wird nicht vollendet seyn, bevor ein solcher vollständig ausgeführter *Materialismus* zu Stande gekommen. Allein dieser vollkommene Materialismus wird zusammenfallen mit der vollendeten Physik: der eigentliche Antheil der Metaphysik wird daher doch der *Spiritualismus* bleiben. Die Materie kann darum nicht das absolut Erste der Philosophie seyn, weil sie, als Objekt, behaftet ist mit der Bedingung eigentlich nur in der Vorstellung des Subjekts zu existieren.“ (A. SCHOPENHAUER, Der handschriftliche Nachlaß, Bd. III, S. 310 f.)

⁸³ A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, a. a. O., S. 63 f.

⁸⁴ Vgl. A. SCHOPENHAUER, Über den Willen in der Natur, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 4, Leipzig 1938. Bei jedem Kokettieren mit der Naturwissenschaft blieb SCHOPENHAUERs Grundsatz geltend: „Sämtliche *Naturwissenschaften* unterliegen dem unvermeidlichen Nachtheil, daß sie die Natur ausschließlich von der *objektiven* Seite auffassen, unbekümmert um die *subjektive*. In dieser steckt aber nothwendigerweise die Hauptsache: sie fällt der Philosophie zu.“ (A. SCHOPENHAUER, Sämtliche Werke, Bd. 6, Leipzig 1939, S. 114)

⁸⁵ Ebenda, S. 52.

⁸⁶ A. HÜBSCHER, Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern – heute – morgen, Bonn 1973, S. 204. – Zu Schopenhauers Wirkung im englischen Sprachraum vgl. u. a. D. M. HAMLIN, Schopenhauer, London/Boston/Henley-on-Thames 1980.

⁸⁷ Zur Auseinandersetzung mit STIRNER bzw. der STIRNERSchen Tradition und deren gegenwärtiger Auswirkung vgl. H. H. HOLZ, Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie. Stirner – Nietzsche –

dem *Grundstrom der Lebensphilosophie* übereinstimmende, begrifflich explizierte Inhalt reduzierte sich in STIRNERs Schriften auf einige Motive. Die unverhüllt eigenwillige Glut, das Schwärmen für Negation und Revolte, der Sarkasmus und das grenzenlose Selbstvertrauen des Ichs ließen aber diesen Inhalt sich selber überbieten und zu einer schon nicht immer gedanklich definierten Anschauung ausweiten. Der Wille war bei STIRNER nicht mit dem (kaum im KANTschen Sinne gedeuteten) Ding an sich gleichgesetzt, wie bei SCHOPENHAUER, die Selbstgenügsamkeit des Willens war nicht so sehr vom Willensbegriff getragen, sondern mehr als Einstellung durch die unbegrenzte und unbedingte Subjektivität impliziert. Nach STIRNER „sind die Dinge und ihre Anschauung nicht das Erste, sondern Ich bin’s, mein Wille ist’s. Man *will* Gedanken aus den Dingen herausbringen, *will* Vernunft in der Welt entdecken, *will* Heiligkeit in ihr haben: daher wird man sie finden. ‚Suchet, so werdet ihr finden.‘ Was Ich suchen will, das bestimme *Ich* ... Hieran knüpft sich die Einsicht, daß jedes Urteil, welches Ich über ein Objekt fälle, das *Geschöpf* meines Willens ist ...“⁸⁸

Die *Irrationalität der Scheindialektik* erhielt bei STIRNER nicht das Gewand einer philosophischen Lehre, wie bei KIERKEGAARD; dennoch suggerierten die Kritik an der Rationalität, der zum Prinzip erhobene „saure Lebenskampf mit der Vernunft“⁸⁹, die Ablehnung der HEGELschen Vernunft-Philosophie, zugleich die überschwengliche Begeisterung für Paradoxe, für absolute Negativität, die romantisch geprägte Zuneigung zum Spiel mit Gegensätzen eine mit der KIERKEGAARDschen verwandte scheindialektische Attitüde. Diese Einstellung und die ihren Kern bildenden gedanklichen Erwägungen sträubten sich von einem subjektivierten Idealismus her wider HEGELs objektivdialektischen Idealismus und FEUERBACHs Materialismus, wobei dieser Subjektivismus entblößt und brüskierend, ohne den Schleier einer Quasiobjektivität zutage trat. Bei STIRNER vollzog sich die *Irrationalisierung des Idealismus* innerhalb des gesetzten Absoluten der individuellen Subjektivität, dieser Irrationali-[65]sierung haftete aber – im Unterschied zu SCHOPENHAUER – die Illusion an, der egoistische Mann, „der mit den Dingen und Gedanken nach Herzenslust gebahrt und sein persönliches Interesse über alles setzt“, überwinde das Kind, das „realistisch, in den Dingen dieser Welt befangen“, und den Jüngling, der „idealistisch, von Gedanken begeistert“ war⁹⁰: die Verneinung von Ratio und Geist, Allgemeinem und Gedanken gab den Anschein des Nicht-Idealistischen, wenn dieser Anschein auch keinen besonders relevanten Stellenwert in STIRNERs Philosophie hatte. Der Begriff des Geistes schien unannehmbar, weil er nur „*außer* Mir sein“ kann⁹¹, der des Allgemeinen wurde negiert – „der Einzelne ist der unversöhnliche Feind jeder *Allgemeinheit*, jedes Bandes, d. h. jeder Fessel“⁹², das Ich kann lediglich wider das reelle Allgemeine (die Gesellschaft und die Natur) und wider das gedankliche Allgemeine (den Begriff, die Vernunft) seiner Eigentlichkeit ohne Norm und Gesetz innewerden. Das Absolute der individuellen Subjektivität – wie das Absolute in den Philosophien des späten SCHELLING, von SCHOPENHAUER und KIERKEGAARD – sei auch nach STIRNER in der Irrationalität heimisch: „... weder Ich noch Du sind sagbar, Wir sind *unaussprechlich*, weil nur *Gedanken* sagbar sind und im Sagen bestehen“.⁹³

Die illusionäre Radikalität der STIRNERschen Kritik an der bürgerlichen Revolution⁹⁴ und dem Liberalismus erwies sich mehr als Ergänzung und weniger als Alternative zu ihrer konservativen Verdammung. STIRNERs Position war durch unbeabsichtigte, in objektiver Hinsicht desto stärkere Bande mit der großbürgerlich-apologetischen *Haupttendenz der Lebensphilosophie* verknüpft, die sich die Idee einer von der Revolution getrennten und dieser entgegengestellten Revolte subsumieren

Sartre – Marcuse – Neue Linke, Darmstadt und Neuwied 1976. – Vgl. auch H. G. HELMS, Fetisch Revolution, Neuwied und Berlin (West) 1969.

⁸⁸ M. STIRNER, Der Einzige und sein Eigentum, hrsg. von A. MEYER, Stuttgart 1972, S. 378.

⁸⁹ Ebenda, S. 10.

⁹⁰ Ebenda, S. 15.

⁹¹ Ebenda, S. 33.

⁹² Ebenda, S. 237.

⁹³ Ebenda, S. 348.

⁹⁴ „Die Revolution war nicht gegen *das Bestehende* gerichtet, sondern gegen *dieses Bestehende*, gegen einen *bestimmten* Bestand ... Bis auf den heutigen Tag ist das Revolutionsprinzip dabei geblieben, nur gegen *dieses* und *jenes* Bestehende anzukämpfen, d. h. *reformatorisch* zu sein.“ (Ebenda, S. 121)

konnte. SCHOPENHAUERs Ansicht, nach der Aufrechterhaltung des Bestehenden trachtend, war mit der gedanklich-widergedanklichen Empörung gegen das Bestehende als solches kaum unverträglich, da jener Ansicht zufolge das revolutionäre Handeln gegen das historisch bestimmte Bestehende deshalb unmöglich und vergeblich sei, weil sie das Bestehende als solches infolge des kosmischen und anthropologischen Schicksals für das Reich der Hölle hält. In NIETZSCHEs Philosophie diene der Gedanke einer (mit der STIRNERschen nicht identischen) radikalen Empörung als Prämisse des Konservatismus der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Verwandtschaft seiner Philosophie mit der STIRNERschen im Verabsolutieren des individuellen Willens und im Entthronen der objektiven Wahrheit fiel schon zu NIETZSCHEs Lebzeiten auf⁹⁵.

5. Bruch mit dem philosophischen Denken und Wissenschaftskritik: Kierkegaard

Im historischen Kontext der Lebensphilosophie bildete sich nicht nur die (mehr latente) Kontinuität von STIRNERs Kult des „Einzigens“ und den späteren Ideologien der abstrakt-allgemeinen Empörung gegen das Bestehende oder den areligiösen bzw. atheistischen Spielarten des Existentialismus aus. Diese Philosophien knüpften zuallererst an KIERKEGAARDs (1813–1855) oder NIETZSCHEs (1844–1900) Gedankengut an, und kraft seiner wesentlichen Gemeinschaft mit diesem blieb STIRNERs Kult des „Einzigens“ Motiv und Möglichkeit der Idee einer scheinbar absoluten Revolte innerhalb des spätbürgerlichen Denkens. Die offensichtlichen Divergenzen und Gegensätze zwischen STIRNERs Ideenwelt und der gleichzeitigen KIERKEGAARDschen Geistigkeit – diese intendierte den Schutz des Bestehenden, das Ankämpfen gegen Demokratie und Kommunismus schlechthin⁹⁶, das Erneuern und Wiederherstellen des Christentums – vermochten aber ihre fundamentale Zusammengehörigkeit nur zeitweilig zu verdecken. „Stirners These vom Einzelnen begegnet sich zeitgeschichtlich mit Kierkegaards Grundbegriff vom ‚Einzelnen‘, der sich vor Gott mit sich selbst begnügt“. Beide glauben nicht mehr an das Menschsein der gegenwärtigen Menschheit und an das Christsein in der modernen Christenheit“⁹⁷, behauptete Karl LÖWITH von der Entfaltung der Lebensphilosophie im 20. Jahrhundert her.

KIERKEGAARDs Philosophie – der gemeinsame Ansatz des religiösen *und* des atheistischen Existentialismus – verkündete das Mysterium der individuellen Subjektivität nicht in einem langschlep-penden Wehgeschrei des Einzelnen, wie STIRNER, sondern im Gebilde, das sich aus exhibitionistischen Bekenntnissen, minuziösen Selbstreflexionen einer verzweifelt einsamen Seele, aus Neuinterpretationen [66] biblischer Geschichten, aber auch aus philosophischen Abhandlungen ergab, wo Inhalt und Form zwischen und über den Welten, im Raum der Ambiguität schwebten. Die quasiliterarische Form der Bekenntnisse, der meistens autobiographischen Erzählungen und Beschreibungen hatte philosophische Inhalte mitzuteilen. Das persönliche Erlebnis und die persönliche Entschließung

⁹⁵ Anfang der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts hat eine vergleichende Skizze von STIRNERs und NIETZSCHEs Philosophie konstatiert: „... so groß auch ihre Verschiedenheit, ihre Übereinstimmung ist es nicht minder, und in dieser treten die wesentlichen Charakterzüge des principiellen Individualismus um so deutlicher hervor.“ (R. SCHELLWIEN, Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes, und das Wesen des Menschen, Leipzig 1892, S. 7) – SIMMEL betonte eher die Differenz zwischen den Philosophien STIRNERs und NIETZSCHEs; vgl. G. SIMMEL, Schopenhauer und Nietzsche, a. a. O., S. 234.– Trotz der unterschiedlichen Urteile über das Verhältnis von STIRNER und NIETZSCHE besteht der Zusammenhang in der Wirkung der beiden: „Der hochmütige Triumph von Nietzsches radikal individualistischer Philosophie hat Max Stirner gestattet, das Fegefeuer der nach ihrem Tode büßenden Philosophen zu verlassen ... Die am meisten befugten Meinungen konsekrieren Stirner zu Nietzsches Vorläufer; bisweilen sind selbst Nietzsches Verleumder gewillt, bei Stirner die von Nietzsche geplünderte Fundgrube zu finden.“ (H. ARVON, L'anarchisme au XX^e siècle, Paris 1979, S. 109)

⁹⁶ „In Wahrheit kann ich wohl sagen, daß ich im Dienste des Bestehenden gewirkt habe. Und selbst wenn ich es nach dem von mir größtmöglich gedachten Maßstab dazu brächte, Reformator zu werden, so bin ich dennoch im Dienste des Bestehenden; denn die ‚Menge‘ halte ich für das Böse, sollte ich fallen, müßte ich von ihr fallen, gegen sie habe ich Front gemacht und würde ich Front machen, indem ich mit aller Macht die Regierung und das Regieren unterstütze.“ (S. KIERKEGAARD, Die Tagebücher, Bd. III, Düsseldorf/Köln 1968, S. 186) „Von allen Regierungsformen ist die monarchische die beste, vor allen andern begünstigt und beschützt sie die stillen Einbildungen und unschuldigen Torheiten der Privatisierenden. Nur die Demokratie, die tyrannischste Regierungsform, verpflichtet jeden zu positiver Teilnahme ...“ (S. KIERKEGAARD, Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, hrsg. von H. DIEM und W. REST, München 1976, S. 834)

⁹⁷ K. LÖWITH, Von Hegel zu Nietzsche, Zürich/New York 1941, S. 436.

galten in den philosophischen Arbeiten nicht nur als Annahme und letzte Instanz, sondern auch als Wesensinhalt. In der Form diskursiv-rationaler Abhandlungen gestalteten sich Bekenntnisse der individuellen Subjektivität; begriffliche Argumentationen kreisten um den – Begriffen nicht zugänglichen – Mittelpunkt der Anschauung. Verharrte diese Philosophie dennoch im Feld der Begriffe, so nährte sich ihr Pathos, die Leidenschaft der „qualitativen Dialektik“ aus einem zweifachen Scheitern: dem der Philosophie in ihrem Versuch, über das Begriffliche hinauszugehen, und dem der Begriffe in ihrem Streben, das Absolute des sich in der Innerlichkeit endlicher menschlicher Subjektivität offenbarenden Ewig-Göttlichen zu begreifen.

Dieses Mysterium wurde bei KIERKEGAARD vor allem in *negativer* Weise, im Gegensatz zum *objektiven Denken, logischen System, zur Idee der Weltgeschichte* gesetzt; die HEGELSche Philosophie⁹⁸ galt ihm als Vollendung dieser zu verneinenden Momente, in der Behauptung *des subjektiv existierenden Denkers, des Paradoxes, der Innerlichkeit des Einzelnen* erschien sie als fixer Bezugspunkt der Negation, die Überwindung der HEGELSchen Philosophie als *conditio sine qua non* der Möglichkeit und des Daseinsrechts der Existenzphilosophie; HEGELS Philosophie wurden hier Gestalt und Status des Diabolischen zuteil. „Die Idee der Philosophie ist die Vermittlung – die des Christentums das Paradox.“⁹⁹ Diese Antithetik ergab sich bei KIERKEGAARD aus der von *Denken* und *Existenz*: „Der Gegenstand des Glaubens ist daher die Wirklichkeit des Gottes im Sinne von Existenz. Existieren bedeutet aber vor allem ein Einzelner sein, und gerade deshalb muß das Denken von Existenz absehen, weil das Einzelne sich nicht denken läßt, sondern nur das Allgemeine ... Das einzige An-Sich, das sich nicht denken läßt, ist das Existieren, mit dem das Denken gar nichts zu tun hat.“¹⁰⁰

KIERKEGAARD hielt HEGELS Philosophie für den Inbegriff von Vermittlung und Denken; dem Ansatz nach war seine Polemik gegen HEGEL zugleich *Abkehr von und Bruch mit dem philosophischen Denken schlechthin*, wobei Abkehr und Bruch im Philosophischen befangen blieben, das Paradox, die „existentielle Dialektik“ an der Existenz der Existenzphilosophie selber demonstrierend. Daher die Feststellung oder Prophezeiung des *Nihilismus* des Denkens: „Die Zeit der Denker ist vorbei. Bald muß man sagen: Die Zeit der Gedanken ist vorbei.“¹⁰¹ Die *Metamorphose des Idealismus*, der Wandel in seinem Gehalt und Selbstverständnis, in seiner Problematik und seinem Kategorienbestand, Denk- und Ausdrucksstil, die Wende gegen die Philosophie der klassischen bürgerlichen Epoche (vor allem gegen HEGEL) manifestierten sich bei KIERKEGAARD einerseits in einer *allgemeinen Philosophiewidrigkeit*, andererseits in der *Illusion der Überwindung des Idealismus*¹⁰² – einer Illusion, die sich in der Überlieferung des Existentialismus festgelegt hat. (SARTRE insistierte – auch zur Zeit, als er die Idee der Ausschließlichkeit des Existentialismus preisgab und vermeinte, den Existentialismus dem Marxismus zu subsumieren – auf der Meinung, daß allein KIERKEGAARD wider HEGEL die Realität des Menschen behauptet habe.¹⁰³)

⁹⁸ Zum Verhältnis von KIERKEGAARDs und HEGELS Philosophie vgl. u. a. J. WAHL, *Études kierkegaardienes*, Paris 1967, S. 86 ff. – D. RITSCHL, *Kierkegaards Kritik an Hegels Logik*, in: Sören Kierkegaard, hrsg. von H.-H. SCHREY, Darmstadt 1971; N. THULSTRUP, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton, N. J. 1980.

⁹⁹ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, Bd. I, Düsseldorf/Köln 1962, S. 254.

¹⁰⁰ S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, a. a. O., S. 490 ff. – KIERKEGAARD insistiert immer wieder darauf, daß „der Glaube eben da anfängt, wo das Denken aufhört“. (S. KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Jena 1923, S. 50)

¹⁰¹ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, Bd. II, a. a. O., S. 223.

¹⁰² „Kierkegaards Kritiken, die er gegen den Hegelianismus und den klassischen Rationalismus richtet, lassen seine Opposition wider die ganze Philosophie sehen, insofern die Philosophie Suche nach dem Allgemeinen und insofern sie Idealismus ist. Seit 1837 nimmt er einen Kampf gegen den Idealismus auf. Er stellt die Philosophie des Indikativs der Philosophie des Konjunktivs gegenüber. Er zeigt, daß der Idealismus eine Art der Reflexion ist, mittels derer der Mensch sein Objekt vollständig verliert.“ (J. WAHL, *Études kierkegaardienes*, a. a. O., S. 174) „Kierkegaard hat seinen Kampf gegen Hegel als Kampf gegen jede Philosophie verstanden. Hegel ist das Symbol der ganzen Philosophie ...“ (J. WAHL, *Les philosophies de l'existence*, Paris 1954, S. 27) – Vgl. auch W. ANZ, *Philosophie und Glaube bei Kierkegaard*, in: Sören Kierkegaard, hrsg. von H.-H. SCHREY.

¹⁰³ Nach SARTRE war es eben der Existentialismus, der „die Realität der Menschen wieder bestätigte, so wie Kierkegaard seine eigene Realität Hegel gegenüber bestätigte. Allein der Däne wies die Hegelsche Auffassung des Menschen und des Realen zurück“. (J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t. I, Paris 1960, S. 28) Zu dieser Zeit hat sich aber

In KIERKEGAARDs Subjektivitäts-Philosophie gelangte jene Tendenz zu ihrem äußersten Punkt, zur Auflösung und Zerstörung des philosophischen Wissens, deren frühe Erscheinungsformen bei JACOBI, HAMANN und SCHLEIERMACHER HEGEL seit seinen ersten Publikationen bekämpft hatte: ihm zufolge macht JACOBIs Philosophie „die Subjektivität ganz subjektiv zur Individualität“, wobei die JACOBIsche „absolute Subjektivität und Endlichkeit ... die Endlichkeit selbst nicht in den Begriff aufnimmt, sondern sie als endliche Endlichkeit, als empirische Zufälligkeit und Bewußtsein dieser Subjektivität zum Prinzip macht“.¹⁰⁴ HEGEL hat auch erschlossen, daß im Prinzip des *unmittelbaren Wissens* in HAMANNs und JACOBIs Glaubensphilosophie – die rudimentäre Lebensphilosophie – das Erkennen beim common sense anhaltendem Protopositivismus begegnete¹⁰⁵ und daß beide auf die *Dialektik und Objektivität* der Erkenntnis verzichteten. KIERKEGAARDs Kritik am „objektiven [67] Denken“ vollendete das „negative Resultat“, das JACOBI „gegen das Erkennen an und für sich fixiert hat“.¹⁰⁶ HEGELs Fragestellungen und Ergebnisse in der Aufschlüsselung des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität innerhalb der Erkenntnisdialektik, des Zusammenhangs von Erkennen und seinem Gegenstande, des Netzes von Relationen zwischen Individuum und Geschichtsprozeß, zwischen Absichten, Handlungen und sozialer Objektivität im allgemeinen, besonders in der bürgerlichen Gesellschaft, schienen KIERKEGAARD irrelevant oder verwerflich. Der tote Punkt von HEGELs Geschichtsdiagnostik, wo der Gedanke eines eigengesetzlichen, auf das Individuelle nicht zurückzuführenden, das Individuelle transzendierenden historischen Prozesses, die Feststellung der (als allgemeines Attribut der sozialen Objektivität aufgefaßten) Spontaneität der bürgerlichen Gesellschaft in die christlich-religiösen Vorstellungen der göttlichen Teleologie, der Vorsehung, der Theodizee mündeten, wo „die Staaten, Völker und Individuen“ wie „bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäfts“ des Weltgeistes¹⁰⁷ erschienen, galt bei KIERKEGAARD als Alpha und Omega des wissenschaftlichen „objektiven Denkens“, der Idee der Weltgeschichte und der rationalen „Spekulation“, indem bei ihm der religiöse Ursprung dieses toten Punktes unterschlagen war¹⁰⁸.

KIERKEGAARDs Subjektivitäts-Philosophie akzeptierte diesen toten Punkt – freilich ohne HEGELs Geschichtsdiagnostik – und siedelte sich in ihm an: sie verneinte zwar die Idee der Weltgeschichte und

SARTRE mit KIERKEGAARDs HEGEL-Kritik nicht vorbehaltlos identifiziert; sein Existentialismus „stellt nicht, wie Kierkegaard wider Hegel, die irrationale Singularität des Individuums dem universalen Wissen gegenüber. Er will dennoch die unüberwindbare Singularität des menschlichen Abenteuers ins Wissen selber und in die Universalität der Begriffe wieder einführen“. (Ebenda, S. 108) Da aber KIERKEGAARDs Bestätigung der „eigenen Realität“, seine Zurückweisung der HEGELschen Auffassung des Menschen und des Realen inhaltlich eben das Setzen der irrationalen Singularität des Individuums war, und da SARTRE auf dem fundamentalen Ansatz des Existentialismus beharrte, scheint seine Absage an das Irrationale eher verbal, das Wiedereinführen dieses Irrationalen – ohne dessen Namen und gegen SARTREs Intention oder Illusion – dennoch eher unvermeidlich.

¹⁰⁴ G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, a. a. O., Bd. 2, S. 333 ff.

¹⁰⁵ „Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wissen heißt, ist [es] übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, *common sense*, Gemeinsinn, genannt worden ist. Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip.“ (Ebenda, Bd. 8, S. 152)

¹⁰⁶ Ebenda, Bd. 4, S. 455. „Kierkegaards viele polemische Hinweise auf Hegel sind besser bekannt als die Tatsache, daß Hegel seine Kritik an Kierkegaard sechs Jahre vor dessen Geburt publiziert hat“, bemerkte W. KAUFMANN, indem er die kritischen Reflexionen der HEGELschen „Phänomenologie des Geistes“ über den Versuch einer bloß „erbaulichen“ Philosophie in Erinnerung rief. (W. KAUFMANN, Hegel: A Reinterpretation, London 1970, S. 399)

¹⁰⁷ G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Berlin ⁴1956, S. 290. „Indem solches Geschäft der Wirklichkeit als Handlung und damit als ein Werk *Einzelner* erscheint, so sind diese in Rücksicht auf den substantiellen Inhalt dieser Arbeit *Werkzeuge*, und ihre Subjektivität, die ihr Eigentümliches ist, ist die leere Form der Tätigkeit.“ (G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, a. a. O., Bd. 10, S. 353)

¹⁰⁸ KIERKEGAARD und HEGEL standen dennoch nicht „auf dem nämlichen Boden sich gegenüber“, sie sind nicht auf den gemeinsamen Nenner des Religiösen zu bringen, wie dies Alfred BAEUMLER – DILTHEYs HEGEL-Deutung folgend – in den frühen zwanziger Jahren versucht hat (vgl. A. BAEUMLER, Hegel und Kierkegaard, in: ders., Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Berlin ³1943, S. 54 ff.) KIERKEGAARD bekämpfte das „objektive Denken“, den Vorrang der wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis bei HEGEL, seine Gegnerschaft galt der HEGELschen *Vernunft-Philosophie*. Daß sich seine Auffassung der paradoxalen Religiosität der individuellen Subjektivität von HEGELs Ansicht des Religiösen unterschied, war eine Folge ihrer fundamentalen philosophischen Gegensätzlichkeit; von KIERKEGAARDs Standpunkt her erschien die Philosophie HEGELs als areligiös.

das „objektive Denken“ als Inhalte der Philosophie, nahm aber dennoch die Ansichten hin, die Weltgeschichte als solche sei dem Individuum fremd, die Realität an und für sich der Existenz feindlich. Der Begriff der Realität – wie auch der der Subjektivität – schwebt hier in Ambiguität. Die Philosophie KIERKEGAARDS fußt nicht auf dem BERKELEYschen Prinzip des *esse est percipi*; die Subjektivität, deren Primat sie verkündet, ist ästhetischer, ethischer, übergreifend aber religiöser Natur, sie ist der Akt des Glaubens, die Innerlichkeit als Ort der Existenz zu Gott, nicht als Stätte der Erkenntnis und der Tat¹⁰⁹. Der angekündigte *Primat der Subjektivität* scheint an dem einen Pol der Ambiguität die objektive Wirklichkeit nicht zu beseitigen, sondern sie eher zu entwerten, die Gültigkeit des „objektiven Denkens“ einzuschränken, seine Nichtigkeit angesichts der subjektiv-individuellen Innerlichkeit aufzuzeigen. „Daß das objektive Denken seine Realität hat, wird nicht geleugnet, aber im Verhältnis zu all dem Denken, wo gerade die Subjektivität akzentuiert werden muß, ist es ein Mißverständnis.“¹¹⁰ Die objektive Realität – wie auch das „objektive Denken“, das auf sie abzielt – gilt KIERKEGAARD zufolge als *Bedrohung und Falle für die Existenz*: „In demselben Augenblick, wo die Wirklichkeit eintritt, ist alles verloren; und dann ist es zu spät.“¹¹¹ Von der Existenz her erscheint jedoch – am anderen Pol der Ambiguität – die Subjektivität als „die einzige Wirklichkeit“¹¹², um dann im „Paradox-Religiösen“ dem zu begegnen, was zwar keine Realität im Sinne des „objektiven Denkens“ habe, was nur mittels und in der Subjektivität möglich sei (KIERKEGAARD bejahte die „religiösen Kategorien, die gerade in der Subjektivität liegen“¹¹³), sich trotzdem jenseits der individuellen Subjektivität befinde – dem Ewig-Göttlichen. KIERKEGAARDS Subjektivitäts-Philosophie wohnte die Neigung inne, jene im Absurden verortete, im „Paradox-Religiösen“ waltende Existenz vom empirischen Ich zu trennen, bzw. das verabsolutierte Ich zur namenlosen *abstrakt-allgemeinen Subjektivität* zu verklären; in seinen Meditationen tauchte der amorphe Begriff des *Daseins* auf, für das der Satz gilt: „Ich bin eher ein Mensch, wie er in einer Krisis notwendig werden konnte: *ein Versuchskaninchen sozusagen für das Dasein*.“¹¹⁴ KIERKEGAARDS Gedankenwelt enthielt also nicht nur Prämissen des Existentialismus des Typus von *Sein und Zeit*, sondern auch eine gewisse Vorwegnahme von Motiven der „Seinsphilosophie“, etwa des HEIDEGGERSchen *Humanismusbriefes*.

Vom unmittelbaren Mysterium der dem Ewig-Göttlichen begegnenden individuellen Subjektivität her¹¹⁵ verkündete KIERKEGAARD seine *Wissenschaftskritik*, die die *lebensphilosophischen Ansätze* der Romantik radikalisierte: er war weder gewillt, die Wissenschaft zu romantisieren, wie einst NOVALIS oder Friedrich SCHLEGEL, noch bestrebt, die Einheit von Glauben und Wissen unter dem Primat des ersteren zu inauguriere, wie Franz VON BAADER, sondern sah in der Naturwissenschaft [68] jene eigentliche Gefahr für die ethische und religiöse Existenz des einzelnen, die zu denunzieren und abzuwenden sei. „In unsrer Zeit sind es besonders die Naturwissenschaften, welche gefährlich sind ... Alles Wissen führt etwas Bestrickendes mit sich, aber auf der andern Seite verändert es auch den ganzen Seelenzustand des Wissenden ... *Alles Verderben wird letztlich von den Naturwissenschaften kommen*.“¹¹⁶ HUSSERLS Verfahren der phänomenologischen Reduktion gedachte, den Inhalt der Wissenschaften, ja jeglichen Wissens in Klammern zu setzen; KIERKEGAARD war schon Mitte des 19. Jahrhunderts der Meinung, „die ganze Wissenschaft ist eine Parenthese“¹¹⁷. Die *Philosophie der individuellen Subjektivität* verneinte nicht nur den *Gehalt* der Naturwissenschaft – „Die ganze

¹⁰⁹ Handeln „im eminenten Sinne“ war bei KIERKEGAARD „nicht in Richtung auf Tat, sondern in Richtung auf Innerlichkeit“. (S. KIERKEGAARD, Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, a. a. O., S. 463 f.)

¹¹⁰ Ebenda, S. 223.

¹¹¹ S. KIERKEGAARD, Gesammelte Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 184.

¹¹² „Die eigene ethische Wirklichkeit des Individuums ist die einzige Wirklichkeit.“ (S. KIERKEGAARD, Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, a. a. O., S. 490)

¹¹³ Ebenda, S. 192.

¹¹⁴ S. KIERKEGAARD, Gesammelte Werke, Bd. 4, Jena 1914, S. 332 (Hervorhebung – A. G.).

¹¹⁵ „Aber Existenz-Wirklichkeit läßt sich nicht mitteilen; und der subjektive Denker hat in seiner eigenen ethischen Existenz seine eigene Wirklichkeit.“ (S. KIERKEGAARD, Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, a. a. O., S. 526)

¹¹⁶ S. KIERKEGAARD, Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft, in: ders., Gesammelte Werke, 17. Abt., Düsseldorf 1954, S. 126 ff.

¹¹⁷ Ebenda, S. 132.

Naturwissenschaft, so wie die ganze Wissenschaft der modernen Zeit ist Sophistik ... Mit den Naturwissenschaften sich einzulassen kann zu gar nichts helfen. Da steht man wehrlos und kann überhaupt nicht kontrollieren ...“¹¹⁸. Aus der Höhe der ethisch-religiösen Selbstreflexion der einsamen Seele lehnte er auch die naturwissenschaftliche *Beschäftigung* ab: „Der Haupteinwand, der allumfassende Einwand wider die Naturwissenschaften, läßt formell sich schlicht folgendermaßen ausdrücken, muß unbedingt hervorheben: Es läßt sich nicht denken, daß ein Mensch, der sich unendlich auf sich selbst als Geist besonnen hat, es sich nun einfallen lassen könnte, als Aufgabe für sein Streben, die Naturwissenschaften (mit empirischem Stoff) zu wählen.“¹¹⁹ Diese *Wissenschaftskritik* ignorierte alle materielle Lebenstätigkeit der Menschen und die Erkenntnis der Realität schlechthin, setzte die authentische Lebensform des Individuums mit dem Reflektieren seiner ethischen und religiösen Erlebnisse gleich. Reproduzierte zwar der spätere Gang der lebensphilosophischen Richtung diese Art Wissenschaftskritik, bzw. rezipierte er sie seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, blieb KIERKEGAARDS Variante der Wissenschaftswidrigkeit in ihrer leidenschaftlichen Unbedingtheit und Absolutheit der bisher nicht wieder erreichte Höhepunkt des lebensphilosophischen Antiszientismus. KIERKEGAARDS Wissenschaftskritik und seine Illusion, sich vom Idealismus abgewandt zu haben, gründeten auf *derselben* Annahme: die Existenz sei die eigentliche Wirklichkeit; die Bejahung dieser Existenz hatte für KIERKEGAARD den Anschein der Überwindung des Idealismus¹²⁰, den er als Philosophie der Vernunft verstand und negierte.

6. *Ausspielen des Willens gegen das Denken: Maine de Biran*

KIERKEGAARDS Werk selbst weist auf die das Nationale transzendierende Wesensart der entstehenden lebensphilosophischen Strömung hin: war sein Denken durch SCHELLINGs späte Vorlesungen und TRENDELENBURGs Kritik an der Dialektik beeinflusst und geprägt, galt ihm die HEGELsche Philosophie als negativer Bezugspunkt, von dem seine Reflexionen ausgingen und zu dem sie zurückkehrten, so ist aber sein Werk *nur* in den Kontext deutscher gesellschaftlicher und geistiger Prozesse nicht einzugliedern. Die *bürgerlich-internationale Richtung der Lebensphilosophie* manifestierte sich auch darin, daß etliche mit den gedanklichen Bestrebungen des alten SCHELLING, SCHOPENHAUERs bzw. KIERKEGAARDS analoge oder parallele Tendenzen in der *französischen* und *amerikanischen Philosophie* zutage traten. Die Verwandtschaft der Willens-Philosophie MAINE DE BIRANs (1766–1824) mit dem zeitgenössischen Voluntarismus, insbesondere mit SCHOPENHAUERs Denkart, schien ihren Anhängern wie auch ihren kritischen Beobachtern offenkundig¹²¹. „Der Willen ist das Vermögen der Bewegung und das ist alles ... Wollen ist durchaus nicht Vorziehen oder Wählen ..., es ist Handeln und Bewegen“¹²², meinte MAINE DE BIRAN, indem sein Willens-Begriff mehr im Rahmen des Individuell-Psychologischen verharrte als der von SCHOPENHAUER. Durch die Beziehung jenes Willens zur Gottheit und durch seine das Seelen- und Geistesleben bestimmende Wirkung suggerierte die Ich-Vorstellung, um die sich MAINE DE BIRANs Philosophie

¹¹⁸ Ebenda, S. 136 ff.

¹¹⁹ Ebenda, S. 139.

¹²⁰ „In der Einbildung Idealist zu sein, ist gar nicht schwierig, aber als Idealist *existieren* zu sollen, ist eine äußerst anstrengende Lebensaufgabe, weil das Existieren gerade der Einspruch dagegen ist.“ (S. KIERKEGAARD, Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, a. a. O., S. 521)

¹²¹ Bereits RAVAISSON registrierte „ganz ähnliche Tendenzen“ in der deutschen Philosophie, wie in der französischen Philosophie, wo ihm damals der Voluntarismus vorzuherrschen schien: „... Schelling hat seine ruhmvolle Laufbahn mit einem System geschlossen, in welchem die absolute Freiheit des Wollens im Gegensatz zu dem logischen Mechanismus Hegels den Ausgangs- und den Endpunkt bildet; in dem Systeme Schopenhauers ist ebenfalls der Wille das allgemeine Erklärungsprinzip ...“ (F. RAVAISSON, Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert, Eisenach 1889, S. 277) – Vgl. auch L. S. STEBBING, Pragmatism and French Voluntarism, Cambridge 1914, S. 8 ff. Susan STEBBING, dem Voluntarismus gegenüber kritisch eingestellt, protestierte wider die derzeitig noch gängige Fehleinschätzung, MAINE DE BIRAN sei der „französische Kant“ gewesen; „mit mehr Recht könnte er ‚der französische Schopenhauer‘ genannt werden“. (Ebenda, S. 22) STEBBINGs Darstellung nach tendierte die Hauptlinie des französischen Voluntarismus – von MAINE DE BIRAN über RAVAISSON und BOUTROUX bis BERGSON – zum Mystizismus, sein „Intuitionismus“ war der Philosophie SCHELLINGs und SCHOPENHAUERs verwandt. (Ebenda, S. 130) – Zu den Wandlungen der französischen bürgerlichen Philosophie im 19. Jahrhundert vgl. L. Sève, La philosophie française contemporaine et sa genese de 1789 à nos jours, Paris 1962.

¹²² Œuvres de Maine de Biran, éd. par P. TISSERAND, Paris 1920 ff., t. X, S. 17.

zentrierte, *das Mystische*¹²³. Diese Inthronisierung des Prinzips *volo* gegenüber dem kartesischen cogito-Prinzip¹²⁴, das *Ausspielen des Willens gegen das Denken*, die ich-zentrische Einstellung der BIRANschen Philosophie fußte einerseits auf einer quasipositivistischen Auffassung der (seelischen) Tatsachen; andererseits war sie mit Motiven der „Unmittelbarkeit der inneren Apperzeption“¹²⁵, der subjektiven Religiosität, [69] der in ihrer eigenen Innerlichkeit versenkenden Subjektivität verschränkt (das heißt mit Motiven, die denen des HAMANNschen und JACOBIschen „unmittelbaren Wissens“ und der KIERKEGAARDschen Existenzphilosophie ähnlich waren). MAINE DE BIRANs Philosophie, in deren Spätphase ein *irrationalistisch geprägter Lebensbegriff* den dem Aufklärungdenken entnommenen Systembegriff ersetzte¹²⁶, wandte sich unmittelbar gegen die materialistischen Ansichten der Zeit¹²⁷, zugleich aber auch gegen die klassisch-bürgerliche Erkenntnis- und Wirklichkeitsphilosophie im allgemeinen, sie legte den Weg von DESCARTES zur Selbstbetrachtung der Subjektivität des AUGUSTIN zurück¹²⁸.

7. Amerikanischer Transzendentalismus. Emerson

Die mit den westeuropäischen parallelen Inhalte der Wende vom wissenschaftlichen Denken zur Subjektivitätsphilosophie der Innerlichkeit manifestierten sich im amerikanischen Transzendentalismus¹²⁹,

¹²³ „Die Definition ist durch das Gefühl ersetzt ... das Ich kann weder im voraus erkannt werden ..., noch Gegenstand des Wissens sein ... Das Ich zeitigt ein Mysterium, niemand kann aber sagen, daß sein Wesen mysteriös sei.“ (E. GUIBERT-SLEDZIEWSKI, Maine de Biran [1766–1824] et la dynamique du sujet, in: *Études philosophiques*, janvier-mars 1982, S. 95) Dennoch wird als Schein abgetan, daß MAINE DE BIRANs Philosophie ein Idealismus des Subjekts sei. (Ebenda, S. 99) Diese Illusion des Nicht-Idealismus haftete schon dem französischen Voluntarismus des 19. Jahrhunderts an; RAVAISSON – Protagonist und Geschichtsschreiber dieses Voluntarismus – vermeinte, die Philosophie des Willens sei über die Alternative von Idealismus und Materialismus hinausgegangen. „Es hat eben weder der Idealismus noch der Materialismus den einzig richtigen Gesichtspunkt erfaßt, von welchem aus man das zu vernachlässigende Unwesentliche herausfindet, was Sache der Analyse ist, um auf dem wahrhaft synthetischen Wege zum Wesentlichen zu gelangen; es ist dies ein Gesichtspunkt, von welchem aus man unmittelbar und mit einem Blicke das Wesentliche erkennt, und er liegt in dem Bewußtsein der absoluten inneren Selbstthätigkeit, in welcher Wirklichkeit und Vollendung in eins verbunden sind.“ (F. RAVAISSON, *Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert*, a. a. O., S. 254 f.)

¹²⁴ „Derart baut Maine de Biran auf die Psychologie ein metaphysisches System, welches vielfach an Descartes und Malebranche erinnert, aber das *cogito ergo sum* durch ein *volo ergo sum* ersetzt ...“ (W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1910, S. 533)

¹²⁵ Diese Unmittelbarkeit der inneren Apperzeption ist „die ursprüngliche Tatsache unserer Ichheit“. (MAINE DE BIRAN, *Aperception immédiate*, éd. par J. ECHEVERIA, Paris 1963, S. 236) „Die Evidenz des Prinzips ist *unmittelbar*, ganz innerlich; ohne sie kann sich nichts Äußeres manifestieren.“ (*Œuvres de Maine de Biran*, a. a. O., t. VIII, S. 78) – „Der Biranismus ist vor allem eine Philosophie der Existenz; Biran will im Konkreten verbleiben, und ihm ist die Annahme, daß das Konkrete vom Abstrakten herrühren könnte, unbegreifbar.“ (G. MADINIER, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris 1938, S. 177)

¹²⁶ Vgl. R. LACROZE, *Maine de Biran*, Paris 1970, S. 149 f.

¹²⁷ In der Auseinandersetzung zwischen MAINE DE BIRAN Und DESTUTT DE TRACY war dieser Gegensatz beiden Kontrahenten bewußt. MAINE DE BIRAN schrieb an DESTUTT DE TRACY: „Die Fragen, die Uns trennen, mein Herr, sind für mich von größter Wichtigkeit, weil sie eben die hauptsächlichsten Grundlagen der Ideologie und der rationellen Philosophie sind.“ (*Œuvres de Maine de Biran*, a. a. O., t. VII, S. 249) Und DESTUTT DE TRACY an MAINE DE BIRAN: „Sie haben völlig recht, die wirkliche und einzige Frage zwischen uns ist diese: *Gibt es eine erste Seinsweise, die der Erkenntnis und dem Verstand als Stützpunkt dient und die einzig grundlegend wird? Oder können alle Eindrücke gleich diese Rolle spielen?*“ (Ebenda, S. 296)

¹²⁸ BIRAN beschwor in seinem Tagebuch AUGUSTINs Maxime – die Devise jeglicher religiösen Subjektivitäts-Philosophie – herauf: „Noli foras abire, in te ipsum redi. In interiore hominis habitat veritas.“ (Vgl. MAINE DE BIRAN, *Journal*, éd. par H. GOUHIER vol. I, Neuchâtel 1952, S. 119)

¹²⁹ Vgl. M. WHITE, *Science and Sentiment in America. Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey*, New York 1972, S. 57 ff., 72 ff. – „Der Transzendentalismus ist zuweilen als eine Einfuhr des deutschen Idealismus gedeutet worden. Es waren einige, aber nicht viele unter den Transzendentalisten, die vom deutschen Denken unmittelbar beeinflusst waren ... Dennoch scheint der unmittelbare Einfluß des deutschen Denkens gering gewesen zu sein; gewiß hatten weder Emerson noch Alcott eine unmittelbare Kenntnis vom deutschen Idealismus bis zu dem Zeitpunkt, wo sie ihre eigenen transzendentalistischen Positionen formuliert haben. Andererseits war der Einfluß der britischen Romantik – insbesondere Coleridges – ungeheuer.“ (E. FLOWER and M. G. MURPHEY, *A History of Philosophy in America*, vol. II, New York 1977, S. 403) – „Von den Deutschen hatten die Transzendentalisten für Schleiermacher die größte Vorliebe, und zwar aus persönlichen und philosophischen Gründen – insofern als er die *Vernunft* als einen Weg des direkten Zugangs oder der Intuition betonte, im Gegensatz zum *Verstand*, dem bloß wissenschaftlichen Begreifen ... Es ängstigte dennoch viele Transzendentalisten, daß selbst Schleiermacher zu gefährlich-pantheistisch war.“ (Ebenda, S. 465)

der vom Verfall der schottischen Aufklärung, ihrem Übergang zur Common-sense-Philosophie, besonders von REID's Lehrsatz der Unbeweisbarkeit der Moralitäts-Prinzipien, vor allem aber von COLERIDGE's philosophischer Romantik inspiriert war und der in JACOBI's und SWEDENBORG's Spuren wandelte. Die Bestrebung, von HEGEL schon in der *Phänomenologie des Geistes* bemerkt und kritisiert, die „den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das Gefühl des Wesens herstellen, nicht sowohl *Einsicht* als *Erbauung* gewähren“ soll, trat hier hemmungslos, in ihrer adäquaten Form der *Predigt*, der rhetorischen *Mitteilung von religiös-moralischer Offenbarung* in Erscheinung. „Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken; nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein.“¹³⁰ Im Unterschied zu JACOBI, dem späten SCHELLING, zu SCHOPENHAUER und KIERKEGAARD fühlte sich der *Transzendentalismus* weniger gezwungen, sich mit der Philosophie der klassischen bürgerlichen Epoche auf konzeptueller Ebene auseinanderzusetzen, die früher erarbeiteten philosophischen Kategorien teils auf Grund von Argumenten auszuschalten, teils zu modifizieren und auf solche Weise seinen eigenen Vorstellungen unterzuordnen¹³¹. Die *transzendentalistische Erbauungs-Predigt* verdrängte die Geschichte der *Philosophie*, wie sie die *Geschichte* als solche in der aktuellen Erfahrung der Einzelseele auflöste. Hielt sie die Natur und die Geschichte für irrelevant, so war sie, was die Vergangenheit der Philosophie anging, lediglich an der Philosophie der Seele bzw. des Geistes interessiert¹³²; sie meinte aber, diese vermöge nur die intuitiv-religiöse Überzeugung darzubieten die sie aber ohne Forschung im Bewußtsein eines jeden klarer und einfacher vorfinden könne¹³³. EMERSON's (1803–1882) Philosophie war ein *Idealismus des moralischen Gefühls*, nicht einer der Erkenntnis; „... das souveräne Gefühl, worüber wir sprechen, überläßt die materielle Welt und ihre untergeordnete Erkenntnis untergeordneten Fähigkeiten und stellt die Motive der Handlung, die Geheimnisse des Charakters und die Rechte des Universums vor sein göttliches Tribunal ... Es ist vollkommen geistig.“¹³⁴ Dieser Idealismus des moralischen Gefühls

¹³⁰ G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, a. a. O., Bd. 3, S. 16.

¹³¹ Die zwiespältige und dauernde Auswirkung des Transzendentalismus auf den Gang der bürgerlichen Philosophie in den USA erscheint auch darin, daß man einerseits die philosophische Schwäche des Transzendentalismus konstatiert („Es ist kein Wunder, daß die Wortführer der transzendentalistischen Bewegung in New England den Sinn philosophischer Termini und Ideen mißdeuteten, da sie die Philosophie weder in Deutschland noch anderswo systematisch studiert hatten“), andererseits aber behauptet, „die Methode und der Geist des Transzendentalismus ist ohne Zweifel eine permanente Art und Weise der Philosophie, sie wird durch eine mehr strenge und technische Philosophie niemals ersetzt“ (H. G. TOWNSEND, *Philosophical Ideas in the United States*, New York etc. 1934, S. 84 f., 133)

¹³² „Die Bacon, die Spinoza, die Hume, Schelling, Kant und ihresgleichen, die euch eine Philosophie des Geistes vorlegen, sind nur mehr oder minder ungeschickte Übersetzer von Dingen in eurem Bewußtsein, für die auch ihr eure Sehensweise, vielleicht auch eure Benennungsweise habt ... Immerhin, wenn es getan ist (das heißt, wenn „euch euer Bewußtsein zurückgegeben“ ist – A. G.), dann werdet ihr feststellen, daß es nicht schwer verständlich, sondern ein einfacher, natürlicher, gewöhnlicher Stand ist, den euch der Schriftsteller rekonstruiert.“ (R. W. EMERSON, *Essays*, London/Melbourne/Toronto 1911, S. 156 f.)

¹³³ Dieser Auffassung hafteten keine Neigungen zum Institutionell-Mittelalterlichen an; sie entsprach dem damaligen Zustand und den Forderungen der bürgerlichen Demokratie in den USA, wo – TOCQUEVILLE's Beobachtung zufolge – der Philosophie ein geringer, der Religion aber ein eminenterer, wenn auch von dem europäischen unterschiedener Stellenwert eingeräumt wurde. (Vgl. A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. III, Paris 1868, S. 5 ff.) – Im Gegensatz zu DEWEY's Einschätzung, EMERSON's Philosophie sei die der Demokratie par excellence gewesen (vgl. J. DEWEY, *Emerson – The Philosopher of Democracy*, in: *Ethics*, vol. XIII, 1903, S. 405 ff.), bekämpfte EMERSON's Auffassung der Gleichheit der einfachen Seelen nicht nur gewisse Attitüden von Gegnern der bürgerlichen Demokratie, von Befürwortern der Aufrechterhaltung des Sklaventums der Schwarzen; sie erwies sich auch und mehr als Ansatz zur Kritik an der Demokratie. „Die Gesellschaft macht nie Fortschritte ... Sie erfährt fortwährende Wandlungen; sie ist barbarisch, sie ist zivilisiert, sie ist christlich geworden, sie ist reich, sie ist wissenschaftlich; dieser Wandel ist aber keine Verbesserung.“ (R. W. EMERSON, *Essays*, a. a. O., S. 45) Diese Skepsis gegenüber der Möglichkeit des sozialen Fortschritts, wie auch die Abwertung von Wissenschaft und Rationalität waren und blieben Annahmen des Konservatismus. – ENGELS' Reflexion aus der Mitte der achtziger Jahre ist nicht auf den Transzendentalismus, aber auf den Kontext und die Widersprüche von dessen Entstehung und Wirkung zu beziehen: „... die Amerikaner ... haben zwar keine mittelalterlichen Institutionen aus Europa herübergenommen, wohl aber Massen mittelalterlicher Tradition, Religion, englisches gemeines (feudales) Recht, Aberglauben, Spiritismus, kurz allen Blödsinn, der dem Geschäft nicht direkt schädlich war und jetzt zur Massenverdummung sehr brauchbar ist.“ (K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Bd. 36, a. a. O., S. 579)

¹³⁴ *Journals of R. W. Emerson*, vol. I, Boston 1909, S. 164.

nahm bei EMERSON oder RIPLEY die Gestalt eines *absoluten Spiritualismus* an¹³⁵, wobei dieser Spiritualismus von einer unraffinierten, fast naiven Ambiguität des radikalen Subjektivismus und der Annahme realer Begebenheiten gekennzeichnet war. Wurden die Ansichten des *Transzendentalismus* von der Kanzel bloß verkündet, weder Prämissen noch Konsequenzen begrifflich dargelegt, so blieb diese Zweideutigkeit eher latent. Für die Vorkämpfer dieser Schule galt als entscheidend, was George RIPLEY für das Wesen des *Transzendentalismus* hielt: „Es gibt eine Klasse von Personen, die eine Reform der heutzutage vorherrschenden Philosophie begehren. Man nennt sie Transzendentalisten, weil sie an eine Ordnung von Wahrheiten glauben, die die Sphäre der äußeren Empfindungen transzendieren. Ihr Leitgedanke ist der Vorrang des Geistes vor der Materie. Sie behaupten folglich, daß die Wahrheit der Religion weder von der Tradition noch von historischen Tatsachen abhängt, sondern ihren unfehlbaren Beweis in der Seele hat.“¹³⁶

Die *Subjektivierung* und die *Irrationalisierung des Idealismus* verflochten sich im *Transzenden-*[70]*talismus* mit einer Umdeutung der Theologie, die letztlich von demselben Typus war wie SCHLEIERMACHERS und KIERKEGAARDS Religions-Interpretation. Der *Transzendentalismus* verlieh den entstehenden lebensphilosophischen Inhalten einen derben Ausdruck, der die gemeinsamen Tendenzen dieser Traditionslinie entblößt zum Vorschein brachte: die Attitüde, in der sich Philosophie mit poetischer Haltung und religiösem Bekenntnis vermengte, widersetzte sich der Wissenschaft und dem Denken – ohne die psychologische und „qualitativ-dialektische“ Subtilität von KIERKEGAARDS Darstellung der Innerlichkeit: „Was für eine Hilfe ist vom Denken zu erhalten? Leben ist nicht Dialektik.“¹³⁷

Waren Terminologie, Beweisführung und Vieldeutigkeit der „qualitativen Dialektik“ KIERKEGAARDScher Art dem *Transzendentalismus* fern und fremd, schloß er dennoch eine den lebensphilosophischen Ansätzen der Romantik verwandte rudimentäre *Scheindialektik* ein; er sprach eine in der Erfahrungswelt allgegenwärtige Dualität und Polarität aus, um die Gegensätzlichkeit in einen moralisierenden Spiritualismus einmünden zu lassen. „Wenn das Gute da ist, dann auch das Böse; wenn die Affinität, dann die Repulsion; wenn die Kraft, dann die Einschränkung: So ist das Universum belebt. Alle Dinge sind moralisch. Die Seele, die in unserem Inneren ein Gefühl ist, ist außerhalb von uns ein Gesetz. Wir fühlen ihre Inspiration; draußen in der Geschichte können wir ihre fatale Strenge sehen.“¹³⁸ Die Idee der *begrifflich unaufgelösten*, in der *Irrationalität* der Seele und des moralischen Gefühls *unmittelbar aufgehobenen* Gegensätzlichkeit subsumierte dem Spiritualismus elementare Lebenserfahrungen, rechtfertigte und verschleierte zugleich die Ambiguitäten des *Transzendentalismus* selber.

8. Proklamation des positivistischen Dogmas: Comte.

Das philosophische Dogma des *Positivismus*, in COMTES (1798–1857) Werk dargestellt, hat mit dem klassischen bürgerlichen Denken nicht weniger dramatisch gebrochen als die entstehende lebensphilosophische Richtung, obschon COMTE, insbesondere vor und in seinem *Cours de philosophie positive*, sich neben und nach HUME auch auf die Tradition von BACON, DESCARTES und GALILEI berief und während seiner ganzen Tätigkeit die kritische Kontinuität mit CONDORCET aufrechtzuerhalten trachtete. Der Bruch war jedoch radikal und bewußt: einerseits verstand sich die „positive Philosophie“ – dem COMTESchen Drei-Stadien-Lehrsatz entsprechend – als definitive und unwiderrufliche Überwindung der „metaphysischen Epoche“, als *Gegenpol* der „negativen und revolutionären Philosophie der letzten drei Jahrhunderte“¹³⁹, andererseits erhielt diese Trennung infolge

¹³⁵ „Die Natur ist die Inkarnation eines Gedankens, und sie verwandelt sich wieder in einen Gedanken, wie Eis zu Wasser und Dampf wird. Die Welt ist Geist, sedimentiert ...“ (R. W. EMERSON, Essays, a. a. O., S. 252)

¹³⁶ Zit. nach: M. WHITE, Science and Sentiment in America, a. a. O., S. 73.

¹³⁷ R. W. EMERSON, Essays, a. a. O., S. 192.

¹³⁸ Ebenda, S. 53.

¹³⁹ Vgl. A. COMTE, Cours de philosophie positive, vol. V, Paris 1969, S. 427. Hier hat COMTE an der historischen Berechtigung dieser „kritischen Doktrin“ noch festgehalten. Im „Système de politique positive“ herrschte schon die Idee der Verwandtschaft des „positiven Dogmas“ mit der Theologie und der Theokratie vor. – Zur Kritik an der „negativen

COMTEs Verhältnisses zu SAINT-SIMON (1760–1825), seiner Abwendung von dessen Ansichten und seines Konfliktes mit dem Saint-Simonismus einen besonderen gedanklichen und affektiven Nachdruck¹⁴⁰.

Das Bewußtwerden dieses Bruchs war im Selbstverständnis des aufkommenden Positivismus mit dem Reflektieren des historischen Werdegangs der Philosophie COMTEs verwickelt und verworren: der COMTE des *Système de politique positive* versuchte, die Spuren von SAINT-SIMONs Wirkung aus der Geschichte seines Denkens zu tilgen, seinen eigenen Denkweg aber als vollständig homogen und geradlinig darzustellen. John Stuart MILLs COMTE-Abhandlung – die den französischen Positivismus für das britische Publikum vermittelte und mit der Tradition des englischen Empirismus verknüpfte – war dagegen gewillt, eine wesentliche Diskontinuität zwischen COMTEs Wissenschaftsphilosophie und den mystisch-religiösen Auffassungen seiner „zweiten Laufbahn“ festzustellen¹⁴¹. Das historische Interesse des jungen COMTE, seine Fragestellungen, die auf Zusammenhänge zwischen der Geschichte der Erkenntnis und jener der Gesellschaft abzielten, seine Bestrebung, das System der Wissenschaften zu erfassen, seine Suche nach Gesetzen, die für die Totalität von Gesellschaft und Wissen gelten, selbst ein Teil der Erwägungen, die als Gründe seiner Soziologie galten, waren von SAINT-SIMONs Ideen inspiriert. Sind aber diese Ideen – bei SAINT-SIMON eher Gedankenblitze, fragmentarische Ansätze und Umrisse, dialektische Überlegungen – in COMTEs umständlichen und pedantischen Ausführungen seicht und grau geworden, so ist ihnen die ursprüngliche dialektische Pointe abgebrochen, sind sie im geistigen Sand des *ahistorischen* [71] *Dogmas* des Positivismus verlaufen. Aus der verzweifelten Bemühung des späten COMTE, im religiösen Kultivieren des eigenen Ich seinen ehemaligen gedanklichen Kontakt zu SAINT-SIMON für nichtig zu erklären und das, was von SAINT-SIMON angeregt oder angesetzt war, als seine ausschließlich eigenen Entdeckungen hinzustellen, ergab sich nur eine Selbststilisierung. Dennoch hat sich der alte COMTE auf *wirkliche Unterschiede und Gegensätze* berufen, die seine Ansichten schon kurz vor und in den zwanziger Jahren von denen SAINT-SIMON absonderten, dann ihnen entgegenstellten. Diese Unterschiede und Gegensätze signierten die *differentia specifica* des *positivistischen Idealismus*; die von SAINT-SIMON und der Aufklärung erhaltenen Impulse blieben in ihnen stecken bzw. prallten von ihnen zurück.

COMTE war zweifellos SAINT-SIMONs Anhänger, er nahm auch manche Elemente von dessen Gesellschaftskritik an, der kritisch-utopische Sozialismus scheint ihn aber kaum angezogen zu haben; daher sein Einwand, daß das katastrophale Geschick der Schriften SAINT-SIMONs vom falschen Bestreben herrührte, statt sich auf die wissenschaftlichen Folgen zu beschränken, die politischen Konsequenzen zu ziehen¹⁴². COMTEs Meinung war weder durch eine apolitische Einstellung motiviert, noch implizierte sie ein solches Verhalten: am Anfang seiner Laufbahn prädominierte das Politische – als Beweggrund und Thema – in seinen Schriften, das, wenn in den ersten Bänden des *Cours de philosophie positive* vielleicht auch in den Hintergrund getreten, in den späteren Phasen seiner Tätigkeit vorherrschend blieb. COMTE legte das wiederholte Scheitern von SAINT-SIMONs Plänen und Versuchen, seine Ideen zu realisieren, dem Grundgedanken des kritisch-utopischen Sozialismus zur Last, er forderte statt dessen eine *andere politische Haltung* – das Akzeptieren der damaligen sozialen und politischen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft –, maß aber seiner *Philosophie* einen

Philosophie“ vgl. auch COMTEs Ausführungen in: *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte avec les réponses de Comte et une introduction*, éd. par L. LÉVY-BRUHL, Paris 1899, S. 9 f.

¹⁴⁰ Vgl. G. S. KUTSCHERENKO, *Der Saint-Simonismus im sozialen Denken des XIX. Jahrhunderts*, Moskau 1975, S. 270 ff. (russ.). Zur Geschichte der Betrachtung des Verhältnisses von COMTE zu SAINT-SIMON vgl. auch E. DURKHEIM, *La sociologie en France au XIX^e siècle*, in: ders., *La science sociale et l'action*, éd. par J.-C. FILLoux, Paris 1970, S. 118 ff.; H. GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, vol. I-III. Paris 1933.

¹⁴¹ Vgl. J. St. MILL, *Auguste Comte and Positivism*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, Toronto/London 1969, S. 328 ff. – Der nüchterne und skeptische MILL fühlte sich auch vom „gigantischen Selbstvertrauen“, ja „kolossalen Eigendünkel“ des späten COMTE irritiert (ebenda, S. 331); er neigte aber hier nicht zur psychologischen Erklärung philosophiegeschichtlicher Inhalte, das Psychisch-Abschreckende hat er als Folge der philosophischen Position des alten COMTE aufgefaßt.

¹⁴² Vgl. A. COMTE, *Écrits de jeunesse (1816–1828)*, éd. par P. E. DE BERRÊDO CARNEIRO et P. ARNAUD, Paris/La Haye 1970, S. 445.

eminenten und unmittelbaren (erst liberal-reformerischen, später konservativen) politischen Auftrag und Charakter bei¹⁴³. Dabei erschien ihm die Politik als eine Folge der *Moral*.

Der Primat der „geistigen Macht“, der *Philosophie-Politik* war hier der Lehrsatz eines radikalisierten und starr gewordenen Idealismus, der sich schon in den frühen zwanziger Jahren mit der Hoffnung auf das „Beenden des revolutionären Zeitalters“ verknüpfte. Bei COMTE trat SAINT-SIMONS Bestrebung, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu reorganisieren, schon zu dieser Zeit zurück¹⁴⁴, wie auch die Frage nach der Dialektik der wissenschaftlichen Revolutionen und der politischen Revolutionen aus den theoretischen Erörterungen des Positivismus eliminiert bzw. zu dessen drapierender Phrase sublimiert wurde. Der Wandel der gesellschaftlichen und geschichtlichen Perspektive manifestierte sich in der *Entleerung der Gesetzes-Kategorie* und im *Subjektivieren und Einschränken des Wissenschaftsbegriffs*. Die unterschiedlichen Perioden des COMTESchen Denkens waren (neben dem Drei-Stadien-Gesetz) durch die Leitidee zusammengehalten, daß die Gesetze nichts mit der „inneren Natur der Seienden“ zu tun haben, nur die ständigen Relationen von Ähnlichkeit und Aufeinanderfolge der Tatsachen ausdrücken, daß die Erforschung von Ursachen „dem menschlichen Geist unerreichbar ist“, die „großen Fragen“ nach der Natur des Seienden, den kausalen Zusammenhängen usw. unlösbar sind.¹⁴⁵

Der Idealismus der positivistischen Auffassung COMTES zeigte sowohl in seinen Jugendschriften als auch im *Cours de philosophie positive* sowie gewissermaßen auch in seiner religiösen und konservativen Periode ein Janusgesicht: seine *Gesellschafts- und Geschichtskonzeption* gebärdete sich offen und unzweideutig idealistisch (ohne den Terminus Idealismus in ihrer Selbstreflexion anzuwenden), die idealistische Wesensart seiner *Erkenntnistheorie* blieb jedoch als latente Prämisse eher verborgen. Der philosophische Standort der Phänomene bzw. Tatsachen hüllte sich in Zweideutigkeit – nicht in die in ihrem Selbstverständnis anerkannte, für ihre Tugend erachtete Ambiguität der Lebensphilosophie, sondern in die sich durch die ganze Geschichte des Positivismus ziehende *Ungewißheit*, die die erkenntnistheoretische Eigenart von dessen fundamentalem Inhalt umschwebte und das Schleierhafte hinter der für sich vindizierten wissenschaftlichen Exaktheit, Luzidität, antimetaphysischen Durchsichtigkeit, evidenten Gewißheit darstellte. [72] Dieses Schleierhafte bekräftigte, es unterminierte aber auch zugleich die Illusionen, die der Positivismus über sich selbst hegte und hegen ließ. Die vermeinte Neutralität der Phänomene (Tatsachen) hatte bei COMTESchen Anschein, sie sei mehr die stillschweigende Abwehr der erkenntnistheoretischen Problematik, das Ausweichen von ihr¹⁴⁶ als

¹⁴³ Vgl. ebenda, S. 83. – Zu den späteren Ansichten COMTES vgl. *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, a. a. O., S. 23; A. COMTE, *Systeme de politique positive*, t. I, Paris 1890, S. 20. – COMTES Ansatz war „das Ergebnis eines fundamentalen (und vorherrschenden) politischen Anliegens“. (P. DUCASSÉ, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, Paris 1939, S. 16)

¹⁴⁴ COMTE insistierte schon Anfang der zwanziger Jahre auf der „absoluten Notwendigkeit“, „die Aufgaben, die sich auf den Geist der neuen Sozialordnung, das diesem entsprechende System der allgemeinen Ideen beziehen“ von „denen, die das System der daraus zu folgenden sozialen Verhältnisse und administrativen Methoden zu ihrem Gegenstand haben“, zu unterscheiden. (Ebenda, S. 260)

¹⁴⁵ Vgl. ebenda, S. 327 ff. – Vgl. auch A. COMTE, *Philosophie première. Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45*, éd. par M. SERRES, F. DAGOGNET, A. SINACEUR, Paris 1975, S. 21 ff. – Nach John Stuart MILLS Zusammenfassung von COMTES „fundamentaler Doktrin der wahren Philosophie“ haben wir nur von „Phänomenen eine Erkenntnis; und unsere Erkenntnis der Phänomene ist relativ, nicht absolut. Wir kennen nicht das Wesen, nicht den realen Modus der Produktion einer Tatsache, sondern lediglich ihre Relationen zu anderen Tatsachen in bezug auf Sukzession oder Ähnlichkeit“. (J. St. MILL, *Auguste Comte and Positivism*, a. a. O., S. 265)

¹⁴⁶ „Die Gesamtphilosophie Comtes ist also eine reine positiv-empirische Logik der Ordnung ermittelter Tatsachen, ohne jede Rücksicht auf die Erkenntnistheorie und den in ihr vorliegenden Zwang, auf das Verhältnis von Denken und Sein, somit schließlich immer auf metaphysische Fragen, zurückzugehen. Für Comte gibt es keine Erkenntnistheorie, die vielmehr, soweit verständlich, mit der Physiologie zusammenfällt und, soweit damit nicht erklärt, dem Bereich des Unerkennbaren angehört.“ (E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, I. Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922, S. 392) – George H. MEAD hat festgestellt, daß COMTES Auffassung von Gesetz, Phänomen und Erfahrung die von HUME fortsetzte, HUME aber Erfahrung auf Eindrücke und Ideen zurückführte, dennoch „im Fall des Positivismus, in der Form, in der Comte für ihn eintrat, das primäre Interesse nicht im Reduzieren der Natur und deren Gleichförmigkeiten auf assoziierte Ideen besteht. Comte war an der Relation zwischen den Ereignissen, wie sie stattfinden, interessiert. Er hat die Frage nicht zur Sprache gebracht, wo jene Ereignisse stattfinden, ob im Geist oder in der Welt, ob es etwas gibt, was ihnen entspricht, wenn sie im Geist stattfinden. Er sagte, hier sind die Ereignisse, wir nennen einige subjektiv, einige objektiv“. (G. H. MEAD, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, ed. by

eine erkenntnistheoretische Position selber, sie hatte aber auch hier das Idealistische an sich, das die Trennung der Phänomene von den Materie, die in COMTEs Schriften ständige Polemik gegen den Materialismus, die Berufung auf HUME (und KANT)¹⁴⁷ andeuteten.

Zu diesem Idealistischen bekannte sich die subjektivistische Deutung der Relativität der Phänomene beim späten COMTE: „... jedes Phänomen setzt einen Zuschauer voraus, weil es immer in einer bestimmten Relation zwischen einem Objekt und einem Subjekt besteht.“¹⁴⁸ COMTE hat den in seiner Erkenntnistheorie auch früher überwiegenden subjektivistischen Zug dann ausgesprochen, als er, im Unterschied zu den Bestrebungen seiner ursprünglichen Wissenschaftsphilosophie im allgemeinen, für den Vorrang der Subjektivität, des „Prinzips des Herzens“, eintrat. Der *empiristische* Grundgedanke des COMTEschen Positivismus, an dem er auch in seiner Spätphase festhielt, den er aber dem Primat der Subjektivität, des „Prinzips des Herzens“, subsumierte, hatte in seiner Auffassung von vornherein keine allumfassende Geltung: er war schon Mitte der zwanziger Jahre der Meinung, „der absolute Empirismus ist unmöglich“¹⁴⁹. Die nicht-empiristischen Momente der Erkenntnis schienen COMTE zuerst eher denkpsychologische Notwendigkeiten, sie sind aber im System des Positivismus zu erkenntnistheoretischen Problemen geworden, die sich innerhalb des Empirismus mit einer aporetischen Ladung erfüllten, wenn COMTE auch glaubte, er habe sich über sie hinweggesetzt.

Auf ein solches Problem stieß er in der Deutung des mathematischen Wissens: ihm zufolge seien „die elementaren Bedingungen der Positivität“ nur mittels der Mathematik zu erkennen, „der allgemeine Geist der positiven Philosophie gestaltete sich ursprünglich durch die Kultur der Mathematik“¹⁵⁰, er führte aber eine erkenntnistheoretische Dichotomie in die Mathematik ein, der „konkreten Mathematik“ (der Geometrie und der rationellen Mechanik) unterstellte er einen experimentellen, physischen, phänomenalen Charakter, die „abstrakte Mathematik“ sei aber COMTEs Ansicht nach „bloß logisch, rationell“¹⁵¹. Dadurch wurde nicht nur die „abstrakte Mathematik“ der Geltung des Empirismus entzogen, sondern die Prämisse dieser Deutung besagte auch, daß mit dem Prinzip des Empirismus die Logik und die Rationalität schlechthin nicht zu erklären seien. COMTE begegnete ein erkenntnistheoretischen *circulus vitiosus* bei der Grundlegung seiner Soziologie, indem die Verkündung des Drei-Stadien-Gesetzes, das Begreifen des „Ensembles“ einer Beobachtung der Tatsachen vorausgingen, aus der sie zu folgen hätten, indem der Subjektivität das Hervorbringen der Tatsachen und Gesetze oblag, die sie festzustellen hätte¹⁵². Die Präsenz eines *nicht-empiristischen Idealismus* tat dem Empirismus Abbruch, seine Verflechtung mit dem empiristischen Prinzip und mit dessen Durchführung wies zugleich daraufhin, daß letztlich auch der *positivistische Empirismus selber ein verkappter Idealismus war*, der die Phänomene ursprünglich und schließlich von der Subjektivität abhängig machte. Bei COMTE vollzog sich solcherart die *Subjektivierung der Wissenschaft* von zwei Seiten her – von „unten“, durch die Deutung der Empirie, und von „oben“, durch die dem Geltungsbereich des Empirismus entzogene „abstrakte Mathematik“, Logik, Rationalität.

M. H. MOORE, Chicago, Ill. ⁶1957, S. 454) – Zur Darstellung und Kritik dieser Phase des Positivismus vgl. I. S. NARSKI, Studien zur Geschichte des Positivismus, Moskau 1960 (russ.). – Zu den Wissenschaftskonzeptionen COMTEs, John Stuart MILLS und SPENCERs vgl. die Aufsätze von B. S. GRJASNOW in: Positivismus und Wissenschaft. Kritischer Umriß, hrsg. von D. P. GORSKI und B. S. GIUASNOW, Moskau 1975 (russ.).

¹⁴⁷ Vgl. u. a. A. COMTE, *Catéchisme positiviste*, Paris 1966, S. 32.

¹⁴⁸ A. COMTE, *Système de politique positive*, t. I, a. a. O., S. 439.

¹⁴⁹ A. COMTE, *Écrits de jeunesse*, a. a. O., S. 326. – „Kraft seiner Natur ist der Mensch kaum imstande, nicht nur die Tatsachen zu kombinieren und aus ihnen irgendwelche Folgerungen zu ziehen, sondern sie einfach nur mit Aufmerksamkeit zu beobachten und sie sich mit Sicherheit zu merken, wenn er sie nicht sofort mit irgendeiner Erklärung verbindet.“ (Ebenda, S. 326)

¹⁵⁰ A. COMTE, *Philosophie première*, a. a. O., S. 451 ff.

¹⁵¹ Ebenda, S. 72 ff.

¹⁵² Vgl. E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, a. a. O., S. 406 f. „Er ist Logiker und nicht Erkenntnistheoretiker“, schrieb TROELTSCH über COMTE. „Aber auch als Logiker kann er sich doch nicht immer verbergen, daß die Auslese, Auffassung und Deutung der Tatsachen selbst schon unter Voraussetzungen stehen und insofern die ‚Tatsachen‘ doch erst vom Denken selbst geschaffen werden. Er erkennt dann allerdings an, daß mitgebrachte und insofern aprioristische Kategorien hierbei entscheidend sind.“ (Ebenda)

Die positivistische Kritik an der „Metaphysik“ implizierte die Überwindung eines systematischen philosophischen Wissens, die *Absage an die Totalitätserkenntnis*; und COMTEs positivistische Philosophie beschränkte sich eigentlich auf manche, eher negativen erkenntnistheoretischen Erwägungen und auf geschichtsphilosophische Annahmen, die mit den empiristischen erkenntnistheoretischen Maximen bzw. Verboten *stricto sensu* nicht ganz konsistent waren. Diese Philosophie strebte dennoch an, ein System zu werden; in COMTEs Schriften war das Systematische auch in der Form der Darstellung herausgestellt, er schien sogar besessen vom statisch-pedantischen Systematisieren.¹⁵³ Sein Positivismus erwies sich in der ersten Fassung als ein System nicht von philosophischen Kategorien, sondern von Wissenschaftsphilosophien, wobei das Selbstverständ-[73]nis dieses Systems zwischen der Zusammenfassung der in den einzelnen Wissenschaften immanent gegebenen philosophischen Inhalte und der logisch notwendigen Synthese der in der positivistischen Philosophie eigenständig produzierten Erkenntnisse schwankte.

In diesem System wurde die Soziologie angesiedelt, die COMTEs Meinung zufolge eine „soziale Physik“ sein sollte. Dieser Vorstellung der „sozialen Physik“ hat er seinen (von SAINT-SIMON angeregten) Jugendgedanken von der Eigenart und Eigengesetzlichkeit der gesellschaftlichen Erscheinungen untergeordnet. Es kam in der Soziologie, wie im Gesamtsystem des Positivismus, der *Statik* der Primat über die Dynamik, der *Ordnung* über den Fortschritt zu. War die „vollkommene Harmonie“ der unterschiedlichen Etappen seiner philosophischen Tätigkeit eine Legende, vom narzißtischen Selbstrechtfertigungseifer des späten COMTE erzeugt, verknüpfte dennoch den Primat von Statik und Ordnung den theologiekritischen *Cours de philosophie positive* mit dem religiös-konservativen *Système de politique positive*. Von vornherein hatte der Positivismus – auch seine Soziologie – das Gepräge des *offenbarten Dogmas* an sich¹⁵⁴; und die historische Kontinuität des Positivismus war selbst dort nicht ganz abgebrochen, wo die Diskrepanz zwischen der früheren Wissenschaftsphilosophie und der späteren Politikphilosophie scharf und offensichtlich schien – im Verständnis von Wissenschaft und Religion. Es haben sich aus der ursprünglichen positivistischen Wissenschaftsphilosophie die Behauptungen des späten COMTE freilich kaum unvermeidlich ergeben, der Positivismus sei nicht nur eine neue Religion, sondern zugleich der universell-synkretistische Inbegriff aller bisherigen Religionen, das Wesen der Geschichte der Menschheit kondensiere sich in der Geschichte der Religionen, die individuelle und kollektive Natur des Menschen werde immer religiöser¹⁵⁵.

Die ersten Bänden des *Cours de philosophie positive* war die radikale Abwertung der Wissenschaft im *Catéchisme positive* allerdings fremd: „Die Wissenschaft stellt immer eine bloße Verlängerung des gemeinen Verstandes dar. Sie schafft wirklich nie eine wesentliche Lehre.“¹⁵⁶ Als Argument dieser Wissenschaftskritik galt aber die alte positivistisch-empiristische Deutung wissenschaftlicher Theorien. John Stuart MILL hat mit schwerem Tadel festgestellt, daß „Comte allmählich ein echter Haß gegen wissenschaftliche und alle rein intellektuellen Betätigungen erfüllte“; „er betrachtet jede Abstraktion und jede Beweisführung als moralisch gefährlich“¹⁵⁷. John Stuart MILLS Kritik hat aber die Frage unterschlagen, ob bei COMTE nicht der *positivistische Wissenschaftsbegriff* scheiterte, der seiner früheren *Wissenschaftsphilosophie* und seiner späteren *Politikphilosophie* *gemein* war, und den auch MILL teilte, ob nicht dieser Wissenschaftsbegriff, aus dem die Erkenntnis vom *Wesen* ursprünglich verwiesen wurde, sich als Beweis gegen die Wissenschaft herausstellte, wenn sich derselbe Wissenschaftsbegriff mit dem Bedürfnis an und dem Suchen nach „wesentlichen Lehren“ zu konfrontieren hatte. „Das grundlegende Dogma der universellen Religion besteht also in der festgestellten

¹⁵³ „Comte ist ein deutscher *esprit de système* eigen, der ein *système* mit absolut keinem *esprit* produziert.“ (W. M. SIMON, *European Positivism in the Nineteenth Century. An Essay in Intellectual History*, Ithaca, N. Y. 1963, S. 9)

¹⁵⁴ PARETOs Urteil über COMTE mangelt es an differenzierter historischer Einsicht – es scheint auch von seinem radikalen Antirationismus mitgeprägt –, ist aber, trotz seiner Maßlosigkeit, nicht ganz grundlos: „Comtes Soziologie ist ebenso dogmatisch wie Bossuets *Discours sur l'histoire universelle*. Sie sind unterschiedliche Religionen, aber letztlich Religionen ...“ (V. PARETO, *Œuvres complètes*, t. XII, Genève 1968, S. 3) – Die religiöse Funktion ist „eine der Invarianten“ der COMTESchen Doktrin. (Vgl. P. DUCASSÉ, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, S. 17)

¹⁵⁵ Vgl. A. COMTE, *Système de politique positive*, t. II, Paris 1852, S. 19.

¹⁵⁶ A. COMTE, *Catéchisme positiviste*, a. a. O., S. 133.

¹⁵⁷ J. St. MILL, *Auguste Comte and Positivism*, a. a. O., S. 355.

Existenz einer unwandelbaren Ordnung, der die Ereignisse aller Art untergeordnet sind. Diese Ordnung ist zugleich *objektiv* und *subjektiv* ...“¹⁵⁸, meinte der späte COMTE.

Dieses Dogma der Positivismus-*Religion* setzte die statisch-ahistorische Anschauung der Positivismus-*Philosophie* durch, es radikalisierte zur Annahme des Primats der Subjektivität die erkenntnistheoretische Einstellung dieser Philosophie. In dieser „schließlichen Vormachtstellung der Subjektivität“¹⁵⁹ hat sich COMTEs Philosophie mit der Bestrebung der zeitgenössischen Lebensphilosophie zusammengefunden; sein philosophischer Werdegang zeigte in expliziter Weise die *Komplementarität* auf, die im Verhältnis der *Richtungen* des Positivismus und der Lebensphilosophie zustande kommt, im Werk *einzelner* Denker aber meistens eher latent bleibt bzw. nur partiell in Erscheinung tritt. Vielleicht auch deswegen, aber vor allem infolge der Schwäche und der Ohnmacht seiner Erkenntnistheorie erwähnen die positivistischen Schulen des 20. Jahrhunderts COMTE nicht unter ihren geistigen Ahnen und Vorläufern. Und konnten die lebensphilosophisch angesetzten Auffassungen im 19. Jahrhundert die Auseinandersetzungen mit COMTE nicht vermeiden, dessen Philosophie sie des öfteren mit dem Materialismus in Verwandtschaft brachten¹⁶⁰ (wobei die Auswirkung, die COMTEs Ideen auf [74] sie hatten, verschwiegen oder negiert wurde¹⁶¹), so verdünnte sich im 20. Jahrhundert diese Debatte zur historischen Reminiszenz.

John Stuart MILL hat dargelegt, daß COMTEs Philosophie lediglich eine Lesart der damals schon in Entfaltung begriffenen *positivistischen Strömung* war (auch damit hat er COMTEs überschwengliche Selbsteinschätzung kühl richtiggestellt), zugleich die Illusion zum Ausdruck gebracht, die dem Positivismus seitdem als ständiges Attribut anhaftete, der Positivismus sei der allgemeine Geist der Wissenschaft, der, früher verheimlicht, in der positivistischen Philosophie seiner selbst innerwerde. Nach John Stuart MILL „bildete dieselbe große Wahrheit das Fundament der ganzen spekulativen Philosophie von Bentham und insbesondere von James Mill; und Sir William Hamiltons berühmte Lehre von der Relativität der menschlichen Erkenntnis hat viele zu ihr geführt ... Die Grundlage der Philosophie Comtes ist also keineswegs ihm eigentümlich, sondern es ist der allgemeine Besitz des Zeitalters, wie fern es bisher auch sei, selbst von nachdenklichen Geistern universell anerkannt zu sein. Die positiv genannte Philosophie ist nicht eine neue Erfindung Comtes, sondern ein schlichtes Festhalten an den Traditionen aller großen wissenschaftlichen Geister, deren Entdeckungen die menschliche Gattung zu dem gemacht haben, was sie ist“.¹⁶²

¹⁵⁸ A. COMTE, *Catéchisme positiviste*, a. a. O., S. 66.

¹⁵⁹ A. COMTE, *Système de politique positive*, t. III, Paris 1853, S. 26.

¹⁶⁰ Vgl. u. a. F. RAVAISSON, *Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert*, a. a. O., S. 60 f. – Nach DILTHEY hat COMTE „nur eine naturalistische Metaphysik der Geschichte geschaffen“, seine Soziologie „war im Geist der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts ... entstanden“. „Derbe naturalistische Metaphysik – das ist die wirkliche Grundlage seiner Soziologie.“ (W. Diltheys *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Leipzig und Berlin 1923, S. 106 ff.)

¹⁶¹ Diesen Einfluß hob Karl LÖWITH hervor, wobei er dem COMTEschen Positivismus (ohne dessen religiöse Neigung zu berücksichtigen) eine, jede Philosophie – auch die NIETZSCHEs und HEIDEGGERs – verschlingende, absolute Macht zuschrieb: er war der Meinung, daß „... alle Philosophie des 19. Jahrhunderts, inklusive unsere Gegenwart, in der Tendenz dieses von Comte begründeten Positivismus steht, und zwar gerade in dem Sinn ..., daß Theologie und Metaphysik im traditionellen Sinn nicht mehr maßgebend sind für die philosophischen Fragestellungen. Dann wird die Philosophie an ihr selbst im Comteschen Sinn positivistisch. Was sich in den 150 Jahren nach Comte ereignet hat, sind alles Reduktionen ... Es sind alles Reduktionen der traditionellen Ontotheologie auf irgendeine Art von Positivismus. Dabei denke ich keineswegs nur an das, was sich in der Hegelschen Schule ereignet hat, an Feuerbach und Marx. Ich würde genauso den Neukantianismus hinzurechnen, der die Philosophie auf Erkenntnistheorie reduziert hat; ich würde auch Nietzsche dazurechnen, ich würde vor allem Dilthey in seiner ausgesprochenen Nähe zum Positivismus dazurechnen, und in indirekter Weise hat auch Heidegger die Konsequenzen daraus gezogen, indem er zeigen will, daß die ganze europäische Philosophie schon von Platon an die ‚Wahrheit‘ auf ‚Richtigkeit‘ reduziert habe und daß das ‚Ende der Philosophie‘ gekommen sei, weil sie sich, gerade als Metaphysik, in den Wissenschaften vom Seienden etabliert hat, ohne an das Sein zu denken“. (In: *Positivismus im 19. Jahrhundert. Beiträge zu seiner geschichtlichen und systematischen Bedeutung*, hrsg. von J. BLÜHDORN und J. RITTER, Frankfurt am Main 1971, S. 68)

¹⁶² J. St. MILL, *Auguste Comte and Positivism*, a. a. O., S. 267.

9. Erkenntnisrelativität: Hamilton

Der Einfluß der schottischen Common-Sense-Philosophie, die COUSIN dem französischen Sprachgebiet vermittelte¹⁶³, vor allem jener HAMILTONs, auf den entstehenden Positivismus deutet nicht nur dessen *idealistischen Ursprung*, sondern auch dessen *gemeinsame Wurzeln* mit jenen der Lebensphilosophie an. HAMILTONs (1788–1856) Philosophie – eine der wirkungsvollsten, später aber in Vergessenheit geratenen englischen geistigen Gebilde des zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts¹⁶⁴ – war selbst doppelgesichtig: sie trat für einen elementaren Positivismus ein (zu dem sich auch Herbert SPENCER, als der Hauptquelle seiner Auffassung, bekannte¹⁶⁵), sie verschmolz aber diesen Positivismus mit einem offen theistischen und intuitionistischen Idealismus. Nach den Grundsätzen von HAMILTONs Idealismus kommt erstens dem Verstand der Primat „in der absoluten Ordnung des Daseins“ zu; zweitens „ist das Universum von moralischen Gesetzen regiert“¹⁶⁶. Dennoch hielt HAMILTON seine Philosophie für die Überwindung des „absoluten Idealismus“; wider die „gegensätzlichen Irrtümer“ des „absoluten Idealismus“ und des „absoluten Materialismus“ setzte er die Dualität des Bewußtseins, indem das Nicht-Ich, die Materie, zwar nicht verneint, auf Grund der Präsenz des Subjektiven in der Erkenntnis aber die „absolute Gleichrangigkeit“ von Ich und Nicht-Ich, Geist und Materie verkündet wurde. „Das eine geht nicht voran, das andere folgt nicht nach; in ihrer Wechselbeziehung sind beide gleich abhängig und gleich unabhängig.“¹⁶⁷

Diese Idee fügte sich in ein logisch inkonsistentes Konglomerat bewußtseinsphilosophischer Ansichten ein, das einerseits von den beiden überlieferten idealistischen Grundsätzen, andererseits von der emphatischen Bejahung des HUMEschen Skeptizismus bestimmt war. Dem HUMEschen Skeptizismus entnahm HAMILTON seinen *erkenntnistheoretischen Relativismus*; seine Philosophie wurde zunächst infolge dieses Relativismus schon bei MILL als Element in der Frühgeschichte des Positivismus hingestellt. Jene Auffassung der Relativität der Erkenntnis war nicht nur von MILL und SPENCER angenommen (MILL hielt an ihr auch in seiner späteren HAMILTON-Kritik fest); sie drang auch in die Kapillaren des damaligen bürgerlichen philosophischen Denkens ein. HAMILTONs Lehrsatz der *Erkenntnisrelativität* war eklektisch-zweideutig: er bezweifelte die unabhängige Existenz der Materie, schien aber die Deutung abzuwehren, die „relative Existenz“ sei relativ im Verhältnis zu uns; „... alles, was wir erkennen, ist also phänomenal – es gehört zur Erscheinung des Unerkannten ... wir wissen im Grunde nicht, was Materie ist, und wir wissen nicht, was Geist ist“¹⁶⁸. HAMILTON unterstellte dennoch ein intuitives Begreifen des Geistig-Absoluten, erklärte sich für eine bewußtseinsphilosophisch psychologisch bedingte und fundierte Theologie.

Die HAMILTONsche Aneignung und Vermittlung des HUMEschen Skeptizismus belastete diesen mit Inhalten der seinerzeit gängigen [75] Spielarten des objektiven Idealismus, aber auch mit Ansätzen des Intuitionismus; daher schwächten sich die Ingredienzen dieser Mischung gegenseitig ab.

¹⁶³ Schätzte COUSIN den historischen Stellenwert und die theoretische Relevanz der schottischen Common-sense-Philosophie enorm übertrieben ein, so erhielt damit sein eigener Eklektizismus eine Stütze. COUSIN zufolge hat REID „die Metaphysik erneuert. Ja, Reid ist in unseren Augen ein genialer Mensch ... Die menschliche Gattung hat ihre Befugnisse in der Philosophie verloren, Reid hat sie ihr wiedergegeben“. (V. COUSIN, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, Paris 11884, S. 509 ff.) COUSIN legte auch dar, weshalb er REIDs Philosophie so hochhielt, indem er sich auf dessen Ansicht berief: „Es ist gewiß nicht wahr, daß die Ideen die äußeren Gegenstände repräsentieren und daß sie diesen ähnlich sind; es ist aber ebensowenig wahr, daß wir gar nicht an diese beanspruchte Repräsentation und diese unmögliche Ähnlichkeit denken, wenn wir von den äußeren Gegenständen Kenntnis nehmen.“ (Ebenda, S. 512)

¹⁶⁴ Über die Auswirkung der Common-sense-Philosophie, besonders der von HAMILTON, auf das amerikanische bürgerliche Denken (bis zum Pragmatismus) vgl. u. a. E. FLOWER and M. G. MURPHEY, *A History of Philosophy in America*, vol. I, a. a. O., S. 204, 245 ff.

¹⁶⁵ Vgl. H. SPENCER, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, London/Edinburgh 1891, vol. II, S. 125.

¹⁶⁶ W. HAMILTON, *Lectures on Metaphysics and Logic*, Edinburgh and London 1877, vol. I, S. 27 f.

¹⁶⁷ Ebenda, S. 292. – Zwar glaubte HAMILTON, den „absoluten Idealismus“ zu vermeiden, dennoch war er gewillt, eigentlich den *Materialismus* zu bekämpfen und zu demaskieren: „Wenn der psychologische Materialismus bis zu seinen Konsequenzen durchgeführt wird, endet er unvermeidlich im theologischen Atheismus; wie es Dr. Henry More richtig ausgedrückt hat, *Nullus in microcosmo spiritus, nullus in macrocosmo Deus*.“ (Ebenda, S. 31 f.)

¹⁶⁸ Zit. nach: J. St. MILL *An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, London 51878, S. 17.

HAMILTONs Prinzip der Erkenntnisrelativität betrachtete die Phänomene als Grenze des (diskursiven) Wissens, brachte Ich und Nicht-Ich, Geist und Materie gemeinsamen Nenner der Phänomene, nahm aber hinter den Erkenntnisreihen die beiden verborgenen, unerkennbaren Substanzen von Ich und Nicht-Ich, Geist und Materie an, führte also die im Phänomenalen negierte Differenz im Raum des Unerkennbaren wieder ein.¹⁶⁹ Stimmte John Stuart MILL dem HAMILTONschen Prinzip der Erkenntnisrelativität zwar zu, so gab er diesem Prinzip dennoch eine mehr, folgerichtig positivistische, den Idealismus eher subjektivistisch wendende Interpretation: „... ich behaupte (wobei ich hier mit Sir W. Hamilton ganz übereinstimme), daß der Geist sich selber nur phänomenal – als Reihen seiner Gefühle oder seines Bewußtseins – erkennen kann, was wir als Natur der realen Existenz im Geiste auch zuzugestehen gezwungen sind.“¹⁷⁰ Vom Standpunkt dieser ausgebildeten erkenntnistheoretischen *Lehre* des Positivismus her, wo die „Natur der realen Existenz“ in BERKELEYs Sinne mit den *Möglichkeiten der Empfindung* expliziert und die *Eigenart* der positivistischen Philosophie herausgestellt war, schien die *Kritik* an HAMILTONs Auffassung, ihre *Überwindung* unumgänglich¹⁷¹. Die positivistische Erkenntnistheorie knüpfte *direkt* an BERKELEY (und später an HUME) an. HAMILTONs Philosophie versank im Vorgestern der Frühgeschichte des Positivismus.

10. Positivistische Verkürzung der Rationalität:

John Stuart MILL (1806–1873) hatte noch einen mehr historischen und umfassenden Begriff vom Positivismus als die Befürworter des logischen Empirismus oder der „analytischen Philosophie“ im 20. Jahrhundert. Er verstand den Positivismus nicht nur als philosophische Doktrin, sondern auch als Denkweise, Attitüde, Einstellung, bzw. er faßte die Lehre des Positivismus in ihrem Zusammenhang mit der positivistischen Gesellschaftskonzeption auf. Deshalb setzte er sich mit BENTHAM auseinander, obwohl er BENTHAMs „metaphysischen“ Ergebnissen keine größere Relevanz beimaß. MILL zufolge „war Bentham kein großer Philosoph, er war aber ein großer Reformator in der Philosophie ... Es war seine Methode, die die Novität und den Wert dessen bildete, was er getan hat“.¹⁷² Diese Methode, die für MILL den Anschein nicht bloß einer Wende der Rechtsphilosophie zur Wissenschaft, der Einführung der Präzision in die politische und Moralphilosophie, sondern zugleich den einer Revolution in der Philosophie schlechthin hatte, bestehe in der *Anwendung der positivistisch-induktivistischen Erkenntnistheorie* (ohne und vor deren Abfassung), sie sei „die Methode des Details; des Behandeln von Ganzheiten, wobei man sie in ihre Teile zerlegt; von Abstraktionen, wobei man sie in Dinge auflöst, – von Klassen und Allgemeinheiten, wobei man sie in die Einzelwesen zergliedert, aus denen sie zusammengesetzt sind; und das Zerlegen jeder Frage in Stücke, bevor man

¹⁶⁹ „Geist und Materie, insofern erkannt und erkennbar, sind nur zwei unterschiedliche Reihen von Phänomenen oder Qualitäten; Geist und Materie, insofern unerkannt und unerkennbar, sind die beiden Substanzen, in welchen diese beiden unterschiedlichen Reihen der Phänomene oder Qualitäten mutmaßlich inhärieren ... Unsere ganze Erkenntnis von Geist und Materie ist lediglich relativ; wir wissen nichts von der Erkenntnis absolut und in sich ...“ (W. HAMILTON, *Lectures on Metaphysics and Logic*, vol. I, a. a. O., S. 138)

¹⁷⁰ J. St. MILL, *An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, a. a. O., S. 262.

¹⁷¹ Im Rückblick auf die Motive seiner HAMILTON-Kritik schrieb MILL, daß er seine frühere Meinung, HAMILTON habe eine mittlere Stellung inne zwischen den „beiden rivalisierenden Philosophien“ – der Philosophie der Intuition und der Philosophie der Erfahrung und Assoziation, später geändert habe; er ist zu der Schlußfolgerung gekommen, daß HAMILTON die Hauptstütze der Intuitionsphilosophie in England war. MILLS Auseinandersetzung mit der Philosophie HAMILTONs wurde von der Überzeugung motiviert, daß „der Unterschied zwischen diesen beiden Schulen der Philosophie ... nicht bloß ein Gegenstand abstrakter Spekulation ist; er ist voll praktischer Folgen und liegt in einem Zeitalter des Fortschritts allen großen praktischen Meinungsverschiedenheiten zugrunde“. Für MILLS empiristisch-positivistisch begründete reformerisch-liberale Haltung galt „eine Philosophie, welche geneigt ist, begünstigte Lehren zu intuitiven Wahrheiten zu erheben, und welche die Intuition für die Stimme von Natur und Gott, für eine Stimme, die mit einer höheren Autorität als mit der unserer Vernunft spricht“, als Rechtfertigung konservativer Einstellung und Ansicht. (J. St. MILL, *Autobiography*, Oxford etc. 1924, S. 231 ff.)

¹⁷² J. St. MILL, Bentham, In: *Collected Works of John Stuart Mill* vol. X, a. a. O., S. 83. – MILL nahm zwar dieses Urteil auch später nicht zurück, seine Kritik an der BENTHAMschen politischen Theorie wurde aber strenger: betrachtet man diese Theorie „als Grundlage einer Wissenschaft, so wäre es schwierig, eine von Philosophen herrührende Theorie, die einer philosophischen Theorie weniger ähnlich sei, oder etwas mehr durchaus Unanalytisches in den Werken analytischer Geister zu finden“. (J. St. MILL, Coleridge, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, S. 153)

es versucht, sie zu lösen“.¹⁷³ MILLS Aufsätze über BENTHAM¹⁷⁴ zeigen neben der historischen Kontinuität der positivistischen *Richtung* auch seine *Distanz* gegenüber BENTHAMs Gesellschafts- und Moralphilosophie; dennoch zog MILL BENTHAMs Methode, die ihm unterstellte „Revolution in der Philosophie“ und die Überzeugung von der Zusammengehörigkeit von Empirismus und radikal-liberalen Einstellung, nicht in Zweifel¹⁷⁵. Seine Kritiken an COMTE, HAMILTON und BENTHAM – die auch als Zeugnisse überschrittener Phasen bzw. abgelehnter Möglichkeiten seines eigenen Denkweges galten – waren selbst Zeichen des *Übergangs* zum spätbürgerlichen Denken, indem die Stufen und Inhalte dieses Übergangs in MILLS ökonomischer, politischer und philosophischer Auffassung sich keineswegs als identisch erwiesen. Bei aller Kritik an der Inkonsequenz, an der „eklektischen Logik“¹⁷⁶ der MILLSchen Ökonomie, an seinem Rückfall im Vergleich zum Höhepunkt der klassischen bürgerlichen Ökonomie RICARDOs¹⁷⁷, hob MARX sie von der Vulgärökonomie ab¹⁷⁸. In der politischen Ideologie vollzogen MILLS Ansichten die *Trennung von Liberalismus und Demokratie*; diese Trennung setzte nicht erst in seinen Auffassungen ein (von ihm hatten schon etwa BURKE oder TOCQUEVILLE die Demokratie von einem konservativen Liberalismus her viel vehementer kritisiert), der Werdegang seiner Ansichten [76] der politischen Theorie aber – von saint-simonistischen Neigungen und vom Benthamismus über die Kritik an BENTHAM bis zur partiellen Rezeption von COLERIDGEs Konservatismus und zum Versuch, diese beiden Traditionslinien des englischen bürgerlichen Bewußtseins in einem neuformulierten, seine frühere „Einseitigkeit“ abstreifenden Liberalismus zu integrieren¹⁷⁹, von MILLS verschwommen-radikalen Jugendbetrachtungen zum Geist der Zeit über seine politische Publizistik bis zu seinem sich von der demokratischen Idee der Volkssouveränität lossagenden Freiheitstraktat – demonstrierte an sich die Absonderung eines *bürgerlich-reformerischen Liberalismus*, der sich dem revolutionären Sozialismus widersetzte, indem er die Bestrebung verkündete, anerkannte Mängel des Kapitalismus bei dessen Beibehaltung zu mindern bzw. zu beseitigen.

Das philosophische Werk John Stuart MILLS war also mit dem neuinterpretierten und umformulierten Liberalismus verwoben: sein Bruch mit dem Prinzip der „Philosophischen Notwendigkeit“ ging der Entfaltung seiner philosophischen Tätigkeit voran¹⁸⁰. MILLS *System der Logik* war eher in dem Sinne die „natürliche Grenze“ der früheren und der Gegenwartsphilosophie, daß es „viele der bemerkenswerten Entwicklungen in der Gegenwartsphilosophie anregte“, als in dem Sinne, daß es „die

¹⁷³ J. St. MILL, Bentham, a. a. O., S. 83. – MILL hat BENTHAM auch verteidigt, indem er gegen WHEWELLS konservative BENTHAM-Kritik polemisierte (vgl. J. St. MILL, Whewell on Moral Philosophy, in: Collected Works of John Stuart Mill, vol. X, S. 167 ff.)

¹⁷⁴ Vgl. auch J. St. MILL, Remarks on Bentham's Philosophy, in: ebenda, S. 3 ff.

¹⁷⁵ Vgl. den Tadel in: J. PASSMORE, A Hundred Years of Philosophy, Harmondsworth 1978, S. 15.

¹⁷⁶ Vgl. K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 23, a. a. O., S. 138. – Mit dieser „ihm geläufigen eklektischen Logik“ trachtete MILL, „Unversöhnliches zu versöhnen“, „die politische Ökonomie des Kapitals in Einklang zu setzen mit den jetzt nicht länger zu ignorierenden Ansprüchen des Proletariats“. (Ebenda, S. 21)

¹⁷⁷ Ging MILL in der Auffassung der Geschichtlichkeit der Distributionsverhältnisse über RICARDOs Ansicht hinaus, wobei die Produktionsverhältnisse auch ihm ungeschichtlich schienen, so verzichtete er zugleich auf ein Ergebnis der Ökonomie RICARDOs, den Gedanken der Zusammengehörigkeit der Produktions- und Distributionsverhältnisse. „Die Abgeschmacktheit aller bürgerlichen Oekonomen, z. B. auch des J. St. Mill, der die bürgerlichen Produktionsverhältnisse für ewig hält, aber ihre Distributionsformen für historisch, zeigt, daß er weder die einen noch die andren versteht.“ (K. MARX, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEGA, Zweite Abt., Bd. 1/2, Berlin 1981, S. 631)

¹⁷⁸ MARX hielt es für notwendig zu bemerken, daß „wenn Männer wie J. St. Mill usw. wegen des Widerspruchs ihrer altökonomischen Dogmen und ihrer modernen Tendenzen zu rügen sind, es durchaus unrecht wäre, sie mit dem Troß der vulgärökonomischen Apologeten zusammenzuwerfen“. (K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 23, a. a. O., S. 638)

¹⁷⁹ Vgl. J. St. MILL, Coleridge, a. a. O., S. 119 ff.

¹⁸⁰ Vgl. J. St. MILL, Autobiography, a. a. O., S. 143 f. – Die Darstellung seiner Befreiung von der Last der „Philosophischen Notwendigkeit“-Lehre, mit seiner jugendlichen psychischen Krise in Verbindung gebracht, ist eine der seltenen Stellen in MILLS „Autobiographie“, die emphatisch durch das Persönlich-Subjektive geprägt sind. – MILL überwand die Lehre der „philosophischen Notwendigkeit“, indem er sie abschwächte und positivistisch umgestaltete: er nahm zwar die Idee der Selbstbestimmung eines ursachlosen Willens nicht an, reduzierte aber die Ursache-Wirkung-Relation auf die Konstanz und Gleichförmigkeit der Aufeinanderfolge, schaltete die Kategorie der Notwendigkeit aus. (Vgl. J. St. MILL, A System of Logic Ratiocinative and Inductive, vol. II, London 1875, S. 420 ff.)

Kulmination des Denkens des späten 18. Jahrhunderts¹⁸¹ gewesen ist. Allenfalls lebten etliche *Ab-sichten* der Aufklärung des Jahrhunderts in MILLS philosophischem Werk fort – unter anderem war er bestrebt, die Zusammengehörigkeit von Philosophie und politischer Ökonomie aufrechtzuerhalten, er faßte seine Ökonomie als Fragment eines größeren Ganzen, als Abschnitt der Sozialphilosophie auf¹⁸² –, dennoch verblaßten die *Inhalte* der Aufklärung, kamen sie abhanden oder wurden sie dem umgedeuteten Liberalismus angepaßt, und dieser Wandel den philosophischen Inhalte prägte sich auch den Absichten auf. MILL war sich dessen bewußt, daß die Gesellschaftserkenntnis in den Kontext der Gegensätze von Reichen und Armen geraten ist (wobei die Armen im damaligen England die Proletarier bedeuteten). Von der Verbreitung des Wissens, von der größeren Bildung der Massen des Volkes erhoffte er die Begrenzung und ein Aufwiegen der Eigeninteressen der „höheren und reicheren Klassen“, letztlich das Abwerfen des Joches ihrer Macht: zugleich glaubte er, daß die Demokratie an Boden und Einfluß gewinnt, insofern die größere Bildung der Massen zum Interesse der „opulenten Klassen“ werde, „um wirklich schädliche Irrtümer abzuwehren, insbesondere solche, die zur ungerechten Verletzung des Eigentums führen könnten“¹⁸³. Diese Auffassung, in welche MILL auch saint-simonistische Erkenntnisse eingliederte bzw. welcher er sie unterordnete, legte nicht nur die Illusionen der Aufklärung ab – um an ihre Stelle die Illusionen des neuformulierten Liberalismus zu setzen –, sie löste sich auch vom Erkenntnis-Begriff der Aufklärung, ihrem Vorhaben, der Vernunft in der Gesellschaft Geltung zu verschaffen: die Eigenart des MILLSchen Idealismus, die *positivistisch-empiristische Verkürzung und Aushöhlung der Rationalität* brachten diese Abwendung zum Ausdruck.

MILLS Aufklärungs-Kritik war von einer dem englischen Frühpositivismus geläufigen Ambiguität geprägt: sie hegte Argwohn gegen die Philosophie des 18. Jahrhunderts im allgemeinen – sie meinte, daß „die Germanisch-Coleridgesche Doktrin“ in ihrer Opposition weniger radikal war „als die Philosophie des 18. Jahrhunderts, als sie triumphierte und ihren Sieg über die ihr vorangegangene Philosophie so erinnerungsschwer mißbrauchte“¹⁸⁴ –, im besonderen lehnte sie die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts ab. Gegenüber COLERIDGES erkenntnistheoretischer Auffassung, der Idee einer intuitiven, unabhängig von der Erfahrung, ohne und wider Beweis gesetzten Wahrheit, bekannte sich MILL dennoch zur „Schule des Locke und Bentham“. MILL hat diese adaptierte LOCKE'sche Erkenntnis-Konzeption beschnitten und umgedeutet, aus ihr die das sensualistische Prinzip beeinträchtigende Inkonsistenz und Widersprüchlichkeit auf solche Weise eliminiert, daß er zugleich die materialistischen Motive von LOCKE's Denken ausmerzte. „Die Natur und die Gesetze der Dinge an sich oder der verborgenen Ursachen der Phänomene, die die Gegenstände der Erfahrung sind, erscheinen uns als den menschlichen Fähigkeiten völlig unerreichbar. Wir sehen keinerlei Grund zum Glauben, daß irgend etwas außer [77] unserer Erfahrung und dem, was aus unserer Erfahrung mittels der Analogien der Erfahrung selber geschlossen werden kann, der Gegenstand unserer Erkenntnis sein möge; und daß es auch keine Idee, kein Gefühl oder Vermögen im menschlichen Geist gibt, deren Erklärung nötig machte, daß ihr Ursprung auf irgendeine andere Quelle zurückzuführen wäre.“¹⁸⁵

Dem romantischen Intuitionismus stellte MILL LOCKE's subjektivistische Umdeutung gegenüber; er mißbilligte nicht nur die CONDILLAC'sche Fortsetzung LOCKE's, sein Vorwurf wider die LOCKE'sche Schule bestand nicht nur darin, daß „Locke's Philosophie als populäre Doktrin fast so geliebt ist, wie sie in seinem Buche stand“; MILL folgerte vielmehr aus COLERIDGES Kritik am Sensualismus materialistischer Provenienz, daß die Lehren von LOCKE's Schule einer „vollständigen Erneuerung“ bedürften¹⁸⁶. Ihrem Programm und Ergebnis nach erwies sich diese Erneuerung als

¹⁸¹ Nach PASSMORE ist MILLS „System der Logik“ diese „natürliche Grenze“, weil ihm beide Momente inhärierten – das zweite mit der Einschränkung, daß „Mill von Hume praktisch nichts wußte“. (J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy*, a. a. O., S. 13)

¹⁸² Vgl. J. St. MILL *Autobiography*, a. a. O., S. 200.

¹⁸³ Ebenda, S. 146.

¹⁸⁴ J. St. MILL, Coleridge, a. a. O., S. 125.

¹⁸⁵ Ebenda, S. 128 ff.

¹⁸⁶ Ebenda, S. 129. – „Um von Coleridge eine physiologische Illustration zu entlehnen, mußten sie, wie gewisse Sekretionen des menschlichen Körpers, ins System wiedereingesaugt und von neuem sekretiert werden“, behauptete MILL über die Lehren der LOCKE'schen Schule. (Ebenda)

Richtungs- und Periodenwechsel, als *Wende* vom (wenn auch inkonsequent) materialistisch fundierten Sensualismus zum *positivistischen Empirismus*; infolgedessen wurden grundsätzliche, das Verhältnis von objektiver Realität und Erkenntnis angehende Fragestellungen der LOCKESchen Erkenntnistheorie unterschlagen, schrumpften Möglichkeiten und Perspektiven des philosophischen Denkens zusammen. Inkonsistenz, Halbheit und Zwiespältigkeit der LOCKESchen Erkenntnistheorie waren eben zentriert um den Zusammenhang von objektiver Realität und Erkenntnis; durch Verdrängen dieses Zusammenhangs konnte MILL sie eliminieren (um dann die Halbheiten seines eigenen positivistischen Empirismus einzuführen); mit der materialistischen Grundlegung ging auch ein wesentlicher Teil des differenzierten und gegliederten Problem- und Kategorien-Bestandes der LOCKESchen Erkenntniskonzeption verloren.

MILL korrigierte LOCKE durch BERKELEY; ihm war eigentlich BERKELEYS subjektiver Idealismus der historische und theoretische Bezugspunkt. BERKELEY maß er einen höheren Stellenwert in der Geschichte der Philosophie bei als DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ und KANT. BERKELEYS Entdeckungen schienen ihm auch allein „genügend, eine Revolution in der Psychologie gebildet zu haben“, in ihrer Verbindung sollten sie aber „den ganzen späteren Gang der philosophischen Spekulation bestimmen“. Diese Entdeckungen gipfelten in der Bestimmung „der wahren Natur und Bedeutung der Äußerlichkeit, die wir den Gegenständen unserer Empfindungen zuschreiben: daß sie nicht in einem Substrat besteht, das eine Reihe zu empfindender Qualitäten trägt, oder in irgendeinem Unerkannten, das, selbst keine Empfindung, uns unsere Empfindungen gibt, sondern daß sie in der Tatsache besteht, daß sich unsere Empfindungen in Gruppen ereignen, die durch ein permanentes Gesetz zusammengehalten sind und die unabhängig von unseren Willensäußerungen oder Geistesprozessen entstehen und vergehen“.¹⁸⁷

Hielten an dieser Idee auch spätere Formen des Positivismus, wie der Empiriokritizismus oder der logische Empirismus, fest, so hat MILL – im Unterschied zu den letzteren und in Übereinstimmung mit BERKELEY – *die Empfindungen selbst* noch *expressis verbis* als geistige Phänomene betrachtet.¹⁸⁸ Seine Korrektur an und Ergänzung zu BERKELEY – sein Versuch, das permanente Element in den Empfindungen zu erklären – waren in Zweideutigkeit befangen: setzte er dieses permanente Element mit der *Möglichkeit von Empfindungen* gleich, so dämmerte einerseits der Begriff „eines Gesetzes der Gleichförmigkeit in der Natur“ auf, wurde aber andererseits unterstellt, die potentiellen Empfindungen existierten während der „Unterbrechung meiner gegenwärtigen Empfindungen“ nicht als Empfindungen, sondern als „Glaubensgewißheit (guaranteed belief)“¹⁸⁹. Gegen den Materialismus führte MILL die Materie auf Empfindungen bzw. Empfindungsmöglichkeiten zurück¹⁹⁰, auch in seiner Auseinandersetzung mit den ihm bekannten Spielarten des Intuitionismus, vor allem mit HAMILTONS Philosophie, behauptete er die Universalität, Ausschließlichkeit und Selbstgenügsamkeit des Empirismus. Um diese Universalität, Ausschließlichkeit und Selbstgenügsamkeit des positivistischen Empirismus zu begründen – um den Unterschied von Ich und Welt, Geist und Materie zwar nicht zu negieren, aber letztlich in den (tatsächlichen und potentiellen) Empfindungen aufzulösen –, war er dennoch gezwungen, eine Art nicht-empirischen Wissens, sogar ein Motiv der von ihm be-[78]kämpften Intuitionsphilosophie anzunehmen: damit gab er, wenn auch stillschweigend, dieselbe Universalität, Ausschließlichkeit und Selbstgenügsamkeit gerade beim Versuch, sie zu begründen, preis.

Die Überlieferung von BERKELEYS kampfbetonter und provozierend unverhüllt subjektiv-idealistischer Erkenntnistheorie zog sich in MILLS systematischem philosophischem Hauptwerk, in seiner *Logik*, einigermaßen in den Bereich der Prämissen des positivistischen Empirismus zurück; teils war

¹⁸⁷ J. St. MILL, *Berkeleys Life and Writings*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XI, Toronto/Buffalo/London 1978, S. 451 f. – Vgl. auch J. St. MILL, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, a. a. O., S. 254 ff.

¹⁸⁸ Vgl. J. St. MILL *Berkeleys Life and Writings*, a. a. O., S. 464. – Vgl. auch J. St. MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, vol. II, a. a. O., S. 436 f.

¹⁸⁹ J. St. MILL, *Berkeleys Life and Writings*, a. a. O., S. 464.

¹⁹⁰ Vgl. J. St. MILL, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, a. a. O., S. 259.

sie auf explizite Weise präsent, teils hielt sie sich zwar nicht im Dunkel unausgesprochener Prinzipien verborgen, trat aber nicht als die Leitidee des ganzen Werks hervor. Die *philosophische* Konzeption der MILLschen *Logik* – oder die im *System der Logik* damit eigentlich identische Konzeption seiner *philosophischen Logik* – fußte auf der subjektivistischen Erkenntnistheorie, obwohl er seine Logik von der „Metaphysik“, der „Philosophie des Geistes“, zu trennen gewillt war: er vermeinte, eine doppelte Disjunktion durchzuführen: einerseits seine Logik von der „Metaphysik“, andererseits die „Metaphysik“ von der Logik zu trennen. Nach MILL „wird im gegenwärtigen Zustand der Auseinandersetzung um dieses Thema fast universell zugegeben, daß ihrer Natur gemäß die Existenz der Materie oder des Geistes, des Raumes oder der Zeit dem Beweis unzugänglich ist; und daß, wenn irgend etwas von ihnen gewußt wird, man es mittels unmittelbarer Intuition wissen muß“. ¹⁹¹

MILLs positivistischer Empirismus wies also seinen eigenen philosophischen Erwägungen die Geltung der „unmittelbaren Intuition“ zu, nahm wider Willen die Kompetenz der *Intuitionsphilosophie* an. Betrachtete er die Existenz der Materie oder des Geistes als durch seine Logik unbeweisbar, so legte er dennoch seiner philosophischen Logik (mehr der Auffassung des Logischen, der Zusammenhänge von gedanklichen Inhalten, Formen und Prozessen, dem Charakter und Selektieren der Fragestellungen als der „technischen“ Beschreibung von Gedankenverfahren) den positivistischen Empirismus zugrunde. In MILLs späterer HAMILTON-Kritik kam der *subjektivistische Empfindungsbegriff* – die Grundkategorie seiner Philosophie – deutlicher zum Vorschein ¹⁹² (hier war auch die Verneinung der allgemeinen Begriffe mehr manifest ¹⁹³); der positivistische Empirismus verlieh aber sein Gepräge nicht nur dem Kernstück des *Systems der Logik*, der Induktionslehre ¹⁹⁴, sondern er bestimmte auch seine Ansicht des Verhältnisses von „Dingen“ und „Namen“ und beschränkte das Konzept des Schließens auf das „vom Partikularen zum Partikularen“. ¹⁹⁵ Dieses Logik-Verständnis scheiterte an seinem Ansatz, dem positivistischen Empirismus: das MILLsche *System der Logik* war kaum imstande, die Trennung von Logik und Erkenntnistheorie durchzusetzen, seine Erkenntnistheorie versuchte aber, die logischen Formen und Verfahren unmittelbar auf die subjektiv-empiristisch gedeutete Erfahrung zurückzuführen, wobei die Eigenart des Logischen – wie auch die Natur und Spezifik des mathematischen Wissens – unerklärt blieben, ein Teil des historisch gewonnenen, kumulierten und überlieferten Bestands der formalen Logik aus MILLs *System* verdrängt wurde, und dieses Logik-Verständnis schien die Möglichkeit der sich zur Zeit der Arbeit am *System der Logik* und seiner Neuausgaben vollziehenden Entwicklungen der formalen Logik nicht zuzulassen. ¹⁹⁶

MILLs Werk, obwohl am Inhaltlichen der Denkprozesse interessiert, nahm gar keine Kenntnis von den Ansätzen und Ergebnissen der dialektischen Logik (von LEIBNIZ über KANT bis zu HEGEL). Der Mißerfolg von MILLs Unternehmen einer empiristischen Logik diskreditierte im Positivismus des 20. Jahrhunderts die Idee des erfahrungsmäßigen Ursprungs der Logik – und der Mathematik. Der *logische Empirismus* verwarf die Möglichkeit nicht nur einer *empiristischen Logik*, sondern auch den Begriff einer in der Erfahrung wurzelnden, wirklichkeitsbezogenen Logik, er verschränkte MILLs empiristische erkenntnistheoretische Richtung mit dem Lehrsatz einer bloß analytischen, in ihrem Grund für tautologisch gehaltenen Logik. Wenn er die Fundierung der induktiven Logik in Angriff nahm, so mißbilligte er MILLs Idee einer induktivistischen Logik. Jener Logik-Konzeption des späteren Positivismus – und seinem Philosophie-Begriff – fiel zwar ein Teil der in MILLs

¹⁹¹ J. St. MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, vol. I, S. 7. – HAMILTONs Lehre folgend, insistierte MILL darauf, daß „wir, der besten existierenden Doktrin entsprechend, nichts weiteres um die Natur entweder des Körpers oder der Seele wissen, als die Empfindungen, welche von jenem hervorgehen und von dieser erfahren werden, und wenn es irgend etwas gibt, das mit ihr oder mit der Art und Weise des Erkenntnis-Gewinnens nichts zu tun hat, so ist es die Logik“. (Ebenda, S. 69)

¹⁹² Vgl. J. St. MILL, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, S. 255 ff.

¹⁹³ Vgl. ebenda, S. 393.

¹⁹⁴ Vgl. u. a. J. St. MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, vol. II, S. 142 ff.

¹⁹⁵ Ebenda, vol. I, S. 62 ff., 221.

¹⁹⁶ „Die Mathematik hat die britischen Empiristen von Locke bis John Stuart Mill sehr wenig beeinflusst, ihnen war sogar eine gewisse Feindseligkeit gegen die Anschauungsweise eigen, welche infolge der Mathematik entstand.“ (B. RUSSELL, *Logical Positivism*, in: *Revue internationale de philosophie*, no. 11, 1950, S. 3)

Schriften erörterten Themen und Fragestellungen anheim; es behauptete sich dennoch [79] auch hier dasselbe durchgängige Prinzip des subjektivistischen Empirismus in neuer Gestalt, für das John Stuart MILLS Philosophie plädierte.

Der logische Positivismus schaltete auch das philosophische Problem des historischen Fortschritts aus, dem nicht nur in MILLS Gesellschafts- und Geschichtsanschauung beträchtliche Relevanz eingeräumt wurde, sondern das im Kontext der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis auch in seinem *System der Logik* geschildert war. „Die Progressivität des menschlichen Geschlechts ist die Grundlage, auf der seit einigen Jahren eine Methode des Philosophierens in den Sozialwissenschaften errichtet wurde, die den beiden frühen vorherrschenden Modi – dem chemischen oder experimentellen und dem geometrischen – überlegen ist.“¹⁹⁷ MILL zufolge bestand diese Progressivität im Fortschritt des menschlichen Geistes, der Erkenntnis: er übernahm den Grundgedanken des klassischen historischen Idealismus, schwächte ihn aber wesentlich ab und wandelte ihn um, ließ ihn letztlich zugunsten eines historischen Idealismus anderer Art fallen, der statt des Erkenntnisfortschritts den Wechsel der Glaubensbekenntnisse hervorkehrte. In seinem *System der Logik* hielt MILL die Idee vom Progreß des menschlichen Geistes aufrecht, betrachtete aber den Fortschritt einerseits nicht als „Naturgesetz“, sondern lediglich als „empirisches Gesetz“, von psychologischen und ätiologischen Gesetzen abhängig¹⁹⁸, andererseits erachtete er es als falsch „zu behaupten, daß die Spekulation, die intellektuelle Tätigkeit, das Wahrheitsstreben zu den mächtigeren Neigungen der menschlichen Natur gehören oder eine vorherrschende Stelle im Lebenswandel eines jeden einnehmen, abgesehen von ganz außergewöhnlichen Individuen“¹⁹⁹.

Das Psychologisieren der Erkenntnistheorie, mittels der Auffassung von der menschlichen Natur auf die Geschichtskonzeption ausgedehnt, machte den an den „spekulativen Fähigkeiten“ des Menschen haftenden Fortschritts-Begriff brüchig-ungewiß. „Trotz der relativen Schwäche dieses Prinzips im Vergleich zu anderen soziologischen Kräften ist sein Einfluß die determinierende Hauptursache des sozialen Fortschritts. ... der Zustand der spekulativen Fähigkeiten, der Charakter der Behauptungen, denen der Intellekt zustimmt, determinieren wesentlich den moralischen und politischen Zustand der Gemeinschaft, wie ... sie das Physische determiniert.“²⁰⁰

Unter der Auswirkung sozialistischer Ideen und infolge seiner – wie sehr auch inkonsequenten und zwiespältigen – ökonomischen Erkenntnisse wurde sich MILL dessen inne, daß sich in der bürgerlichen Gesellschaft die Fortschrittsproblematik, das Konzept von Möglichkeit und Wesensart des sozialen Wandels letztlich auf die Kategorie des *kapitalistischen Privateigentums* beziehen. Das Fraglich-Werden und das Verwirren des Begriffs des geistigen Fortschritts verflochten sich in MILLS Auffassung mit dem Akzeptieren und der intendierten Verbesserung „einer auf Privateigentum und individuelle Konkurrenz gegründeten Gesellschaft“ in seiner politischen Ökonomie.²⁰¹ Aus der Vermutung, daß „die Ursachen der existierenden Übel“ in der Grundlage der gesellschaftlichen Verhältnisse lägen, die jeder nach Wandel trachtenden Tätigkeit unerreichbar sei, und der Illusion, die Stufenfolge liberaler Reformen führe dennoch zur Heilung der sozialen Übel²⁰², ergab sich die Position, die – als Vorwegnahme der piecemeal-engineering-Einstellung – zwischen der bürgerlich-reformerischen Zuversicht und der Resignation hin und her schwankte. In dieser Zwiespältigkeit des MILLschen Fortschritts-Begriffs scheint jene Resignation die Oberhand gewonnen zu haben, in welcher die aufklärerischen Reminiszenzen des Progreß-Gedankens erloschen sind.

¹⁹⁷ J. St. MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, vol. II, S. 11.

¹⁹⁸ Ebenda, S. 512.

¹⁹⁹ Ebenda, S. 525.

²⁰⁰ Ebenda, S. 525 f.

²⁰¹ Vgl. J. St. MILL *Principles of Political Economy*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. II, Toronto/London 1977, S. 214.

²⁰² Schon Anfang der vierziger Jahre war MILL der Meinung: „Es scheint mir, daß die Ursachen der existierenden Übel zu tief liegen, um innerhalb der Reichweite jedes einzelnen Heilmittels oder jeder Gruppe von Heilmitteln zu sein; auch keine gegenwärtig anwendbare Heilmaßnahme enthielte mehr als ein leichtes Linderungsmittel für jene Übel; meiner Meinung nach kann ihre Beseitigung lediglich langsam-stufenweise und durch viele allmähliche Anstrengungen erfolgen, wobei jede Anstrengung ihr partikulares Ziel in Sicht hat ...“ (J. St. MILL, *Earlier Letters*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIII, Toronto/London 1968, S. 550)

Nach 1848 gelangte MILL immer mehr zu der Überzeugung, daß die Reformen der Institutionen den intellektuellen und moralischen Zustand der Menschen nur sehr wenig gebessert hatten, die *Autobiographie* des späten MILL hegte dann auch noch darüber Skepsis, ob der Erkenntnisfortschritt das eigentliche Heilmittel, das eigentliche Wesen der ersehnten Besserung sei. „Wenn die philosophischen Geister der Welt an ihre Religion nicht weiter glauben können oder nur mit Modifikationen, die einen wesentlichen Wandel ihres Charakters ausmachen, dann beginnt eine Transitionsperiode der schwachen Überzeugungen, der paralyisierten Intellekte und der wachsenden Prinzipienlosigkeit; diese Übergangsperiode kann nicht enden, ehe sich eine Erneuerung in der Grundlage ihres Bekenntnisses vollzieht, die zur Entwicklung irgendeines – entweder religiösen oder lediglich menschlichen – Glaubens führt; eines Glaubens, auf den sie in der Tat Vertrauen setzen können ...“²⁰³ Dieser modifizierte Idealismus bezweifelte mehr die Möglichkeit der Überwindung des Glaubens und die Religionskritik als den Glauben und die Religion²⁰⁴: MILL akzeptierte zwar weder eine religiöse Dogmatik noch die Positivismus-Religion COMTEs und war zwar auch gewillt, seine philosophische Ansicht von der „vorherrschenden Metaphysik des Jahrhunderts“ – die „ein einziges Gewebe bestehender Zeugnisse zugunsten der Religion ist“ – abzusondern²⁰⁵, der agnostische Gehalt des empiristischen Positivismus – „das freimütige Anerkennen, daß bestimmte Gegenstände unseren Fähigkeiten unzugänglich sind“ – stellte dennoch die Berechtigung der Religion wieder fest. Dieser *Agnostizismus* setzte mehr der wissenschaftlichen Erkenntnis Schranken, als er die Religion in Frage stellte; er war eine behutsame Äußerung der fideistischen Neigung des positivistischen Idealismus, keine schamhafte Form des Materialismus, indem er sich nicht erbot, Religionsinhalte philosophisch zu begründen, Glaubenssätze zu verteidigen, aber die anthropologisch-psychologische Notwendigkeit der Religion beibehielt. „Das ganze Gebiet des Übernatürlichen ist so in der schlichten Hoffnung – statt des Bereichs des Glaubens – angesiedelt; und, soweit wir sehen können, bleibt es in dieser wohl bestehen ...“²⁰⁶ In dieser Idee einer vom diskursiven Denken separierten, mittels dessen nicht erklärbaren, völlig enthistorisiert-irrationalen Religion, in der Annahme der Verwandtschaft von Religion und Poesie begegneten sich die positivistische Gewährleistung des Fideistischen und der Religionskult des lebensphilosophischen Zweiges der Romantik und die frühexistentialistische Glaubensdeutung.

11. *Realität der Klassenkämpfe – Metamorphose des Idealismus*

Als der späte MILL in seiner *Autobiographie* den Übergangscharakter des eigenen Zeitalters im Hohlraum zwischen dem schon verlorenen oder erschütterten und dem noch nicht gefundenen Glauben ortete, entfernte er sich von seinen früheren radikaleren Begierden und Hoffnungen, die er Anfang der dreißiger Jahre vertrat und denen zufolge „ein Wandel im ganzen Bau der Gesellschaft, ... eine moralische und soziale Revolution stattfinden muß“²⁰⁷. Er näherte sich nun zugleich jenem Erlebnis der Erschütterung, der Bedrohtheit, des Übergangs von den zerbrochenen alten zu den gesuchten und neu

²⁰³ J. St. MILL, *Autobiography*, a. a. O., S. 202 f.

²⁰⁴ Vgl. J. St. MILL, *Three Essays on Religion*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, S. 482 f.

²⁰⁵ Ebenda, S. 404 f. – In den frühen vierziger Jahren schien MILL seinen Verzicht auf eine konsequentere Religionskritik mit dem Druck der bürgerlichen Öffentlichkeit zu erklären: „Sie wissen zweifellos sehr wohl“, schrieb er in einem Brief an COMTE, „daß ein Schriftsteller, der sich zu antireligiösen oder sogar antichristlichen Ansichten bekannte, bei uns nicht nur seine soziale Position kompromittierte – nach meinem Dafürhalten wäre ich imstande, diese für ein hinlänglich erhabenes Ziel zu opfern –, sondern auch, was noch schlimmer wäre, auch seine Chancen, gelesen zu werden.“ (*Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte. Publiée avec les réponses de Comte et une introduction par L. Levy-Bruhl*, Paris 1899, S. 13) Hatte schon diese Haltung – das programmatische Zurückweichen vor dem Druck der proreligiösen Öffentlichkeit – die Absage an die Aufklärung zu ihrer Voraussetzung oder Folge (selbst der Wandel jener bürgerlichen Öffentlichkeit war ein Zeichen der Wende im ideengeschichtlichen Weg der Bourgeoisie), so manifestierten sich in MILLs späteren Schriften und Auffassungen, in seiner skeptischen Einstellung zur Religionskritik die Konsequenzen seines positivistischen Empirismus und modifizierten Liberalismus als innere Überzeugungen, die schon keiner Rechtfertigung durch äußeren Druck mehr bedurften.

²⁰⁶ J. St. MILL, *Three Essays on Religion*, a. a. O., S. 488.

²⁰⁷ J. St. MILL, *The Spirit of the Age*, in: *Nineteenth-Century Thought: The Discovery of Change*, ed. by R. L. SCHOENWALD, Englewood Cliffs, N. J. 1965, S. 19. – „Die erste und Haupteigentümlichkeit des gegenwärtigen Zeitalters besteht darin, daß es ein Zeitalter des Übergangs ist. Die Menschheit ist über alte Institutionen und alte Lehren hinausgewachsen, und sie hat noch keine neuen erlangt ... Die weltliche Macht muß aus der Hand des stationären Teils der Menschheit in die ihres progressiven Teils übergehen.“ (Ebenda, S. 17 ff.)

verkündeten Glaubensbekenntnissen, die in der *Metamorphose des Idealismus* beim späten SCHELLING und bei SCHOPENHAUER, MAX STIRNER und KIERKEGAARD, MAINE DE BIRAN und den amerikanischen Transzendentalisten, auch bei COMTE – nicht als gleicher Inhalt, dennoch als verwandte Tendenz – zutage traten. Hinter diesem Erlebnis lag die *Realität der Klassenkämpfe*, die sich auch im Wandel des Idealismus widerspiegelte. COMTE erkannte schon in den frühen vierziger Jahren, daß „überall eine neue und fürchterliche politische Intervention drohte“; was ihm vorschwebte, war „das unvermeidliche und zweifellos nahe bevorstehende Erscheinen der proletarischen Massen auf dem politischen Schauplatz, wo sie bislang nur Instrumente gewesen sind und wo ihr personeller Eintritt notwendigerweise die ganze Physiognomie der gegenwärtigen Kämpfe verändern wird. Wenn sich die Philosophen dann wirklich auf der Höhe ihrer Bestimmung befinden, kann ihnen diese große natürliche Veränderung sehr günstig werden, indem sie ihre spekulative Tätigkeit schätzen läßt, und zwar nicht nur bei den niedrigeren Klassen, wo die positive Erziehung insbesondere bewillkommnet werden muß, sondern auch bei den führenden Klassen, die möglicherweise überaus glücklich werden, daß ihnen die positive Rationalität gegen die subversive Utopie der vollständigen Soziabilität eine unentbehrliche Unterstützung gewährleistet ... mit einem Wort, wird die Positivität vielleicht bald in Anspruch genommen, um die Ordnung zu unterstützen ...“²⁰⁸ Dieses Erlebnis, diese gesellschaftliche Bestimmung erwies sich letztlich als *gemeinsamer Bezugspunkt* „positiver Rationalität“ COMTEScher Art und negativer Irrationalität KIERKEGAARDScher Prägung. Aus der sozialgeschichtlichen Wende der Klassenauseinandersetzungen, der geänderten Stellung des [81] Bürgertums auch am Kampfplatz der Ideen ergab sich nicht nur das In-Anspruch-Nehmen dieser Idealismus-Spielarten; die Verwandlung des Idealismus selber war durch jenen sozialgeschichtlichen Prozeß motiviert. „Die Bourgeoisie hatte die richtige Einsicht, daß alle Waffen, die sie gegen den Feudalismus geschmiedet, ihre Spitze gegen sie selbst kehrten, daß alle Bildungsmittel, die sie erzeugt, gegen ihre eigne Zivilisation rebellierten, daß alle Götter, die geschaffen, von ihr abgefallen waren“²⁰⁹, konstatierte MARX, indem er den Gang der Revolution von und nach 1848 in Frankreich schilderte. Die zweite Phase des Übergangs von der klassischen bürgerlichen Philosophie zum spätbürgerlichen Idealismus antizipierte die Wende der Klassenkämpfe um 1848, und sie zog die Schlußfolgerungen aus ihr. [89]

IV. Positivismus und Lebensphilosophie als Denkweisen: Absage an den Systemanspruch des klassischen bürgerlichen Denkens

Die *dritte Phase* der Metamorphose des Idealismus des spätbürgerlichen Denkens hängt mit der veränderten Konstellation in den Klassenauseinandersetzungen zusammen, deren sichtbarster Ausdruck die *Pariser Kommune* [90] (1871) war. Das Denken NIETZSCHEs oder RENANs reflektierte diese Wende in den inneren Kollisionen der bürgerlichen Gesellschaft mehr oder weniger unmittelbar, im Denken SPENCERs trat ihre Wirkung eher vermittelt zutage.

Zum Unterschied von SPENCERs und John Stuart MILLs philosophischen Auffassungen²¹⁰ manifestierten sich nicht nur persönliche Differenzen, individuelle Abweichungen und Gegensätze ihrer Neigungen und Fähigkeiten, Interessen und Meinungen, sondern – was das Ganze ihrer Werke betrifft – auch zwei aufeinanderfolgende Etappen der Metamorphose des Idealismus, insbesondere des historischen Werdeganges des Positivismus.

Sowohl SPENCERs als auch NIETZSCHEs Philosophien schickten sich an – wenn auch in recht unterschiedlicher Weise –, die *biologische Erkenntnis* philosophisch zu bedenken, neigten dazu, ihre philosophischen Lehren bzw. Offenbarungen als Erfordernisse bzw. Implikationen des Biologischen darzustellen. War der genuin naturwissenschaftliche Inhalt der biologischen Erkenntnis weder Motiv noch Folge jener Verschiebungen der sozialen Konflikte, so ging auch die Biologisierung (oder Quasi-Biologisierung) der Gesellschaftsanschauung und der philosophischen Ansichten keineswegs

²⁰⁸ Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, a. a. O., S. 23.

²⁰⁹ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 8, a. a. O., S. 153.

²¹⁰ Zeitlich fiel die philosophische Tätigkeit der beiden teilweise zusammen und es mangelte auch nicht an gegenseitigen kritischen Äußerungen, doch MILLs philosophische Ansätze stammten aus den späten dreißiger und frühen vierziger Jahren, während SPENCER sein „System der synthetischen Philosophie“ im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts abgefaßt hat.

aus der naturwissenschaftlichen Erkenntnis hervor; sie war eher ein apologetisches Produkt der mit dem Gedanken und der Bewegung des Sozialismus ringenden bürgerlichen Ideologie.

Der unterschiedliche Einfluß der Philosophien SPENCERS und NIETZSCHEs zu Lebzeiten ihrer Verfasser und ihr divergierendes späteres Geschick zeugen von der Ungleichmäßigkeit des Werdens der positivistischen und lebensphilosophischen Spielarten des Idealismus. SPENCERS Philosophie, in der viktorianischen Epoche vorherrschend, scheint im 20. Jahrhundert eine fast vergessene, allenthalben unterschlagene Episode in der Geschichte des Positivismus zu sein²¹¹, dem logischen Empirismus und der sprachanalytischen Philosophie gilt sie als Fossil, als unverständlicher Rückfall hinter HUME. NIETZSCHEs Wirkung begann, als die SPENCERS im Zurückgehen und Verschwinden begriffen war: in der Selbstreflexion der Lebensphilosophie gehört es zu den Gemeinplätzen, KIERKEGAARD und NIETZSCHE seien „erst heute ganz gegenwärtige Denker geworden“²¹² (wie JASPERS Anfang der dreißiger Jahre behauptete), auf NIETZSCHE bezieht sich nicht nur die Philosophie der „Moderne“, ihm wendet sich auch die der „Postmoderne“ zu, um ihre vermeinte Novität zu gewinnen und zu rechtfertigen.

1. Die andere Möglichkeit des Positivismus: Spencer

SPENCERS (1820–1903) Lehre war trotzdem nicht nur ein verdorrter und abgefallener Seitenast des alten Positivismus. Die Schulen des Positivismus des 20. Jahrhunderts griffen überwiegend nicht auf SPENCER zurück, seine Auffassung war dennoch einerseits als *die andere Möglichkeit* des Positivismus (neben und gegenüber seinen logisch-empiristischen und sprachanalytischen Varianten) in der Tradition der Strömung latent, andererseits erweckte der *kritische Rationalismus* in einigen Hinsichten – besonders im Akzeptieren des Realitäts-Begriffs und im Entwicklungs-Konzept – SPENCERSche Ansätze wieder²¹³. Die positivistisch-biologisierende Betrachtung, heutzutage die Mode der *Soziobiologie*, hat Ideen von SPENCER aufrechterhalten bzw. erneuert, seine positivistisch-idealistische Kritik am Sozialismus lebt in *neukonservativen Vorstellungen*, so in HAYEKs Auffassungen, fort²¹⁴.

Diese *andere Möglichkeit des Positivismus* war jener des John Stuart MILL nicht überlegen. Das Ganze von SPENCERS philosophischer Tätigkeit gilt auch im Vergleich zu MILL eher als Niedergang. Der Kreis der in SPENCERS Schriften erörterten philosophischen Probleme war begrenzter, die Einsicht in sie oberflächlicher, die Bewegung des Gedankens schleppender und eingeschränkter, die Betrachtung ahistorischer, die Illusion der Zeitlosigkeit und Endgültigkeit der in einfache Aussagen gefaßten (recht spärlichen) Ergebnisse zählbarer. Die fideistischen Neigungen von MILLS positivistischem Empirismus traten behutsam, mehr am Rande seines Werkes in Erscheinung, während SPENCER die Religion lautstark bejahte: der unbedingte und streitbare Fideismus stand also im Mittelpunkt seiner Philosophie. „Nach allem, was gesagt wurde“, schrieb SPENCER am Schluß seines frühen Aufsatzes über den Fortschritt, sein Gesetz und seine Ursa-[91]che, „bleibt das letzte Geheimnis ebenso, wie es war. Die Erklärung dessen, was erklärbar ist, macht die Unerklärbarkeit dessen, was dahinten bleibt, nicht heller. Wie wenig sie auch zu tun scheint, arbeitet die unerschrockene Forschung fortwährend darauf hin, eine sicherere Grundlage der ganzen wahrhaften Religion zu geben.“²¹⁵

²¹¹ K. JASPERS, Die geistige Situation der Zeit, Berlin (West) ⁵1960, S. 12.

²¹² „Spencers Beiträge zur Moral- und politischen Philosophie sind noch von gewissem Interesse, wir werden aber bei ihm vergebens nach einer strengen Erörterung philosophischer Sachprobleme suchen. Er ist par excellence der Publizist, eigentümlich dem 19. Jahrhundert.“ (J. PASSMORE, A Hundred Years of Philosophy, a. a. O., S. 42)

²¹³ Vgl. K. R. POPPER, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1973, S. 283 f., 289 ff. – POPPER erwähnt SPENCER in seiner Schilderung des Realitäts-Problems nicht, obwohl der „kritische Rationalismus“ in dieser Hinsicht SPENCERS These aufgegriffen hat.

²¹⁴ „Der Sozialismus des Ehepaars Webb brachte ihn auf das Modell einer von Klassenantagonismen freien Industriegesellschaft und den Aufstieg der Gattung als deren Ziel, während sein Einfluß auf die soziologische Theorie unermesslich war. Selbst sein Individualismus lebte fort: in der Politik als eine Komponente des modernen Konservatismus und in der politischen Theorie in F. HAYEKs Werk, dem zufolge der Totalitarismus das unausweichliche Geschick eines jeden vom ‚Sozialismus‘ oder von staatlicher Einmischung angesteckten Systems ist.“ (D. WILDISHIRE, The Social and Political Thought of Herbert Spencer, Oxford 1978, S. 100 f.)

²¹⁵ H. SPENCER, Essays: Scientific, Political, and Speculative, vol. I, a. a. O., S. 60.

Im Unterschied zu John Stuart MILL und der Richtung von AVENARIUS und MACH wie auch dem *logischen Empirismus* und den meisten Abarten der *sprachanalytischen Philosophie* nahm SPENCER den Gedanken von einer objektiven Realität an. Seine Ansicht war in dieser Beziehung dem objektiven Idealismus verwandt, aber nicht so sehr jenem von LEIBNIZ oder SCHELLING und HEGEL, sondern eher jenem von William HAMILTON: der Ideenwelt SPENCERs blieb die Dialektik völlig fremd, auf den Wirklichkeits-Begriff fiel der Schatten der agnostischen Wolke des positivistischen Empirismus, und in diesem Dunkel verschwammen die Annahme der *Realität* und die der *Irrationalität* in eins (wie früher bei HAMANN und JACOBI). Der KANTischen Auffassung gegenüber – deren Problematik aber SPENCER nicht wahrnehmen konnte – meinte er, Raum und Zeit seien Formen der Dinge, nicht der Gedanken²¹⁶; zugleich insistierte er darauf, daß „Raum und Zeit durchaus unbegreiflich sind“. „Ist unser Glaube an ihre objektive Realität unüberwindlich, können wir dennoch darüber keine Rechenschaft geben. Und das Setzen des alternativen Glaubens (den man zwar zu behaupten, sich aber nicht zu vergegenwärtigen vermag) bedeutet nur die Vervielfachung der Irrationalitäten ... Die Materie ist in ihrer letzten Natur ebenso absolut unbegreifbar wie der Raum und die Zeit.“²¹⁷ Schien SPENCER den (subjektiven) Idealismus und Empirismus abwehren zu wollen²¹⁸, hielt er den Gegensatz von Realismus und Anti-Realismus insofern für unaufhebbar, wenn es um die Existenz der objektiven Realität ging. Dennoch trat er für die *Versöhnung* von Realismus und Idealismus ein, weil der Realismus durch den Idealismus gemildert und eingeschränkt wurde²¹⁹.

Diese Versöhnung ereignet sich im Unerkennbaren, das SPENCER als gemeinsames Substrat von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich betrachtete²²⁰. Nicht nur die *Annahme* der objektiven Realität galt hier als *Glaubensakt, als irrationale Entscheidung*; die *Realität selber* wurde zum Inbegriff des *Unerkennbaren* deklariert, wo eine *mysteriöse Kraft* walte. SPENCER deutete die Kontroverse von Materialismus und Spiritualismus auf positivistische Art als Wortgefecht, er bekannte sich aber zum Prinzip des Unbegreifbar-Spiritualistischen des Religiösen: der Preis, den diese Philosophie für die Anerkennung des Begriffs der objektiven Realität festsetzte, wobei sie diesem Begriff den Anschein der Überwindung des Idealismus verlieh, bestand in der Affirmation einer offen proreligiösen Abart des Idealismus.

Das positivistisch-idealistische Konzept der Wirklichkeit war der Ort, wo SPENCER das Bündnis von Religion und Wissenschaft zu verankern trachtete. „Wenn Religion und Wissenschaft zu versöhnen sind, dann muß die Grundlage dieser Versöhnung die tiefste, breiteste und sicherste aller Tatsachen sein, daß nämlich die Kraft, die das Universum uns offenbart, unerkennbar ist.“²²¹ Der *positivistische Wissenschafts-Begriff* wurde in SPENCERs Auffassung unverhüllt und direkt zur Prämisse der Bejahung der Religion: das Kernstück jenes Wissenschafts-Begriffs – „daß jede Erkenntnis phänomenal oder relativ ist“ und daß die unveränderlichen Naturgesetze „absolute Gleichförmigkeiten der Relationen von Erscheinungen“ sind²²² – war aber nicht nur den Konzepten COMTEs, John Stuart MILLs und SPENCERs gemeinsam. Er war der ganzen Strömung des Positivismus im 19. Jahrhundert eigen.

Von jenem Wissenschafts-Begriff her schien die Annahme der objektiven Wirklichkeit als *Irrationales*, ob sie nun außerhalb der positivistischen Erkenntnistheorie gesetzt oder ob sie unter diese subsumiert wurde, wie bei SPENCER. Die Idee einer objektiven Realität beeinträchtigte zwar die Konsistenz der positivistischen Wissenschafts-Auffassung (SPENCER hatte tatsächlich wenig Gespür für erkenntnistheoretisch-logische Strenge, deshalb sah er das Problematische weder im Verbinden der These einer bloß und ausschließlich phänomenal-relativen Erkenntnis und des Wirklichkeits-Begriffs, noch im Zusammenfügen des Empirismus und der A-priori-Erörterungen und -Prinzipien); der

²¹⁶ Ebenda, vol. II, S. 77.

²¹⁷ H. SPENCER, *First Principles*, vol. I, London 1911, S. 37 ff.

²¹⁸ Vgl. H. SPENCER, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, vol. II, a. a. O., S. 200 ff.

²¹⁹ Vgl. ebenda, S. 242 f.

²²⁰ Vgl. H. SPENCER, *First Principles*, vol. I, S. 120.

²²¹ Ebenda, S. 34.

²²² H. SPENCER, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, vol. II, a. a. O., S. 122 f. Vgl. auch H. SPENCER, *First Principles*, vol. I, a. a. O., S. 102 f.

Begriff einer objektiven Realität wurde aber durch das positivistische [92] Wissenschafts-Konzept immer mehr restringiert und brüchig gemacht. Die Begegnung der beiden beschwor das Irrationale herauf. Von vornherein war hier das Verhältnis der Erkenntnis zur Realität von Ungewißheit gekennzeichnet²²³. Aus dem Unterschied der Wirklichkeitserkenntnis des Common sense und jener der Wissenschaft schloß SPENCER auf „die Behauptung einer in ihrer Natur gänzlich unerkennbaren Realität“, worin „die Religion eine Behauptung findet, die mit ihrer eigenen essentiell übereinstimmt“²²⁴.

Bei SPENCER traten schon kaum Aufklärungs-Reminiszenzen – es sei denn, er behielt die entleerte Hülse des Fortschritts-Begriffs bei – in Erscheinung: die Beziehung zur klassisch-bürgerlichen Philosophie gab seinem ahistorischen Selbstverständnis kaum zu denken.

Bestand zwischen diesem Ahistorismus und SPENCERs Behauptung von der Universalität der Evolution eine gewisse Diskrepanz, entsprach dennoch der Ahistorismus dem metaphysisch-mechanistischen Gehalt seines Entwicklungs-Begriffs.²²⁵ SPENCER erschien das *Evolutions-Konzept* mit seiner auf die Biologie konzentrierten Attitüde – *sein* Beitrag zur Geschichte des Positivismus – als Novität, die als Kurzformel-Heilmittel die der Wissenschaft zugänglichen Probleme aufzulösen vermochte. Das *Ahistorische* der SPENCERschen Entwicklungs-Kategorie rührte zunächst daher, daß sie einer den Primat der Religion feststellenden Erkenntnis- und Wissenschaftskonzeption untergeordnet war²²⁶; in diesem Kontext wurde der Evolutions-Begriff, wie jede wissenschaftliche Grundidee²²⁷, zum Statthalter des universalen Mysteriums. SPENCER legte seinen *biologisch-evolutionistischen* Hypothesen und Diskussionen *philosophische* Ansichten zugrunde, obwohl der spezifische Inhalt der ersteren sich nicht unbedingt und völlig auf die letzteren reduzierte.²²⁸ Seine philosophische Entwicklungskategorie, die seine Gesellschaftsanschauung und Erkenntnistheorie mitprägte, vermittelte nicht die Ergebnisse wissenschaftlich-biologischer Erkenntnis, sondern mehr die philosophische Einstellung, von welcher her SPENCER auf die Biologie reflektierte und die auch den Hintergrund seiner biologischen Hypothesen und Auseinandersetzungen bildete. Und dieser philosophische Entwicklungs-Begriff – mit seinem

²²³ Nach SPENCERs „umgestaltetem Realismus“ „können unsere Empfindungen und die unmittelbar erfahrenen Relationen von diesen Empfindungen auf keinen Fall als *Abbilder* der Natur und der Verhältnisse unabhängig existierender Gegenstände angenommen werden ...“ (M. MANDELBAUM, *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth-Century, Thought*, Baltimore/London 1971, S. 302)

²²⁴ H. SPENCER, *First Principles*, vol. I, a. a. O., S. 73.

²²⁵ SPENCER zufolge „gibt es eine einzige Evolution, die überall nach gleicher Art verläuft ... es gibt eine einzelne Metamorphose, die universell fortschreitet ...“ (Ebenda, vol. II, S. 438 f.) „Der organische Fortschritt besteht in einer Veränderung vom Homogenen zum Heterogenen ... dieses Gesetz des organischen Fortschritts ist das Gesetz jeden Fortschritts ... diese gleiche Evolution des Einfachen zum Komplexen durch aufeinanderfolgende Differenzierungen setzt sich allenthalben durch“, indem dieses Schema auch in der Gesellschaft und ihrer Geschichte gelte. (H. Spencer, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, vol. I, a. a. O., S. 10 ff.)

²²⁶ SPENCER war der Ansicht, es gebe „einen Fortschritt zur endgültigen Anerkennung eines Mysteriums hinter jedem Akt und Erscheinen“. (H. SPENCER, *The Study of Sociology*, London 1907, S. 307)

²²⁷ „Alle wissenschaftlichen Grundideen sind Repräsentanten von Realitäten, die nicht zu begreifen sind.“ (H. SPENCER, *First Principles*, vol. I, a. a. O., S. 48)

²²⁸ In den Darstellungen der Biologie-Geschichte scheint die negative Einschätzung von SPENCERs evolutionistischen Entwürfen und seiner Auseinandersetzung mit DARWIN (und WEISMANN) vorzuherrschen. Entgegen dieser Einschätzung, besonders SCHMALHAUSENs ablehnendem Urteil, sieht K. M. SAWADSKI manche historisch berechtigten Momente in SPENCERs Hypothesen und kritischen Überlegungen. (Vgl. K. M. SAWADSKI, *Die Entwicklung der Evolutionstheorie nach Darwin [1859 bis zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts]*, Leningrad 1973, S. 188 ff., russ.) MAYR zufolge sind SPENCERs Beiträge zur Biologie null und nichtig gewesen: seine Interpretation der letzten Ursachen in den biologischen Systemen war physikalistisch geprägt und „hatte mit der wirklichen Biologie nichts zu tun“, er leitete sein Evolutionskonzept von einer Analogie mit der ontogenetischen Entwicklung, dem Wachstum des individuellen Organismus her und stilisierte ein auf Grund teleonomischer Erscheinungen gewonnenes Konzept in ein teleologisches Prinzip um. „Spencers Ideen trugen zu Darwins Denken nichts Positives bei; im Gegenteil, sie sind zur Quelle einer ziemlich großen späteren Verwirrung geworden.“ (E. MAYR, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*, Cambridge, Mass./London 1982, S. 382) „Spencers Ideen mit ihrem Vertrauen zu finalistischen Prinzipien und Lamarckscher Vererbung waren völlig unvereinbar mit der Darwinschen Evolution ... Die irrige Auffassung, Spencers Evolutionismus sei mit dem Darwins gleich, war eine große Belastung für die Anthropologie und die Soziologie.“ (Ebenda, S. 493 f.) Vgl. auch D. FREEMAN, *The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer*, in: *Current Anthropology*, vol. 15, 1974, S. 211 ff.

Attribut des biologisierenden Erklärens nicht-biologischer Phänomene und Bereiche – trug das Idealistische, das Prinzip der universellen Teleologie an sich²²⁹.

SPENCERs biologisierender Idealismus (oder idealistisches Biologisieren) zog den Unterschied von Gesellschaft und Individuum nicht in Zweifel, ihm zufolge sollte die Sozialwissenschaft eben die Relationen zwischen Gesellschaft, als Aggregat seiner Mitglieder verstanden, und den Individuen darstellen²³⁰. Er setzte den Menschen nicht mit anderen Lebewesen gleich, dennoch betrachtete er entweder die Gesellschaft als analog zum einzelnen und auf Grund von dessen Vorrang, oder, insofern Morphologie und Physiologie der Gesellschaft durch die des Individuums nicht zu deuten waren, setzte er voraus, sie entsprächen der Morphologie und Physiologie im allgemeinen²³¹. Seine individualistische, absichtlich *bürgerlich-apologetische Gesellschaftsbetrachtung* war auf beiden Ebenen idealistisch: zum einen meinte er, die Welt sei von Gefühlen beherrscht (und nicht von Ideen),²³² zum anderen hielt er die Emotionen für prädestiniert, erklärte sie biologisch, war gewillt, die Sozialgeschichte im Rahmen der biologischen Evolution zu verstehen, er gliederte also das Konzept von der Gesellschaft in seine idealistische Evolutions-Kategorie ein.

2. *Verwurzelung des positivistischen Dogmas: Ernst Laas. Behauptung vom Ende des Materialismus: Cabanis, Friedrich Albert Lange*

SPENCERs Philosophie stellte in dieser Phase die eigentümlichste und wirkungsvollste, aber kaum die einzige Form des Positivismus dar: neben den noch tätigen Resten der Schule COMTEs und dem Einfluß John Stuart MILLs kamen auch mehr *amorphe Spielarten des Positivismus* auf, die in die Poren jener Geistigkeit eindringen, aus denen die empfangenen philosophischen Inhalte als Evidenzen ausgeatmet wurden. Zu dieser Zeit verwurzelte sich das *Dogma*, der *Positivismus* sei eine *fundamentale Richtung des philosophischen Denkens* überhaupt, die dessen ganze Geschichte durchziehe und die universelle Alternative zum Idealismus bilde.

Positivisten und Befürworter des offenen Idealismus schienen zur Annahme der These zu neigen, „daß es fast durchweg nur *zwei* große [93] Typen sind, die in der vorgeblich so chaotischen und unübersichtlichen Entwicklungsgeschichte der wissenschaftlichen Auffassung von Welt und Leben, von Natur und Geist fortwährend wiederkehren“, der Idealismus und der Positivismus, indem Idealismus mit Platonismus identifiziert und unter Positivismus jene Philosophie verstanden wurde, „welche keine andern Grundlagen anerkennt, als *positive Tatsachen*, d. h. äußere und innere Wahrnehmungen; welche von jeder Meinung fordert, daß sie die Tatsachen, die Erfahrungen nachweise, auf denen sie ruht“²³³.

Zu dieser Zeit hatte – besonders in der deutschen bürgerlichen Öffentlichkeit – der Terminus Idealismus noch eine große Anziehungskraft: Ernst LAAS (1837–1885) konstatierte Anfang der achtziger Jahre „die bestrickende Macht, welche das bloße Wort Idealismus auf weite Kreise ausübt“²³⁴. Diese Macht ergab sich nicht nur aus dem Wirken des „Deutschen Idealismus“ oder den Kontroversen der HEGEL-Schulen. Nach 1848 existierte die HEGELsche Linke kaum noch; philosophiegeschichtliche Untersuchungen und Polemiken der Befürworter des HEGELschen Zentrums zeigten zeitweilig noch eine eigenartige gedankliche Physiognomie; die HEGELsche Rechte mündete größtenteils in jenen universellen Eklektizismus, der damals als *differentia specifica* nicht nur der deutschen Schulphilosophie anhaftete.

²²⁹ Vgl. H. SPENCER, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, vol. II, a. a. O., S. 126 ff.

²³⁰ Vgl. H. SPENCER, *The Study of Sociology*, a. a. O., S. 52 f.

²³¹ Vgl. H. SPENCER, *Social Statics: The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, London 1868, S. 49. – Vgl. auch H. SPENCER, *The Study of Sociology*, a. a. O., S. 58.

²³² H. SPENCER, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*. vol. II, a. a. O., S. 128. – In Abkehr von der Aufklärung und in Auseinandersetzung mit COMTE (und MILL) machte sich SPENCER damit einen romantisch-lebensphilosophischen Denkansatz zu eigen.

²³³ E. LAAS, *Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung*, Erster, allgemeiner und grundlegender Theil, Berlin 1879, S. 4 ff., 183.

²³⁴ E. LAAS, *Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung*, Dritter Theil: Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie, Berlin 1884, S. 4 f.

Auf der Oberfläche des Geisteslebens brach das *nachklassische* Zeitalter des bürgerlichen Denkens mit einer Überwucherung des Eklektizismus heran, der zwischen der Bejahung eines seine internen Gegensätze und Richtungskämpfe zu versöhnen trachtenden offenen Idealismus²³⁵ und der Verknüpfung von Idealismus und Realismus (unter dem Primat des ersteren) schwankte. Beiden Varianten des Eklektizismus war die Prämisse des *Verfalls und des Endes des Materialismus* gemeinsam: nach CABANIS (1757–1808) schwand die materialistische Strömung in der französischen Philosophie dahin. Seit den späten vierziger Jahren beharrte zwar FEUERBACH, sich dem Druck des Idealismus und auch der Lockung des *Vulgärmaterialismus* widersetzend, einsam auf seinem *anthropologischen Materialismus*, danach gab es aber keine materialistische Richtung in der deutschen bürgerlichen Philosophie mehr.

Dem Scheine nach bezeugten die Verdrängung des *bürgerlichen* Materialismus bzw. sein vulgärmaterialistisches Nachspiel die Nichtigkeit des Materialismus *schlechthin*. Der *Vulgärmaterialismus* fiel der Expansion des Positivismus im zweifachen Sinne anheim: einerseits geriet er selbst unter den Einfluß der positivistischen Position (Ludwig BÜCHNER hing seinen kümmerlichen Materialismus an die große Glocke, stellte aber durch die Annahme des positivistischen Dogmas COMTEScher Provenienz die materialistische Leitidee in Frage – „Das Warum wird offenbar / Wenn die Toten auferstehen, / Doch das Wie ist sonnenklar / Wenn die Welt wir recht versteh'n“²³⁶), andererseits besetzte der Positivismus den Platz des bald schwindenden Vulgärmaterialismus. Der Antimaterialismus wirkte sich auch auf das philosophische Denken von Naturwissenschaftlern aus – in ihren Forschungen und Entdeckungen eher materialistisch gesinnte Biologen beschuldigten sich in polemischen Traktaten des Materialismus²³⁷ –, und dieser Antimaterialismus verflocht sich mit einer allgemeinen Abneigung gegen die Philosophie, eine Abneigung, die die notwendige Überwindung der (in der deutschen Philosophie Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts letztlich mehr idealistisch geprägten) *naturphilosophischen Spekulation* auf positivistisch-empiristische Weise deutete. Diese positivistisch-empiristische Attitüde schlug sich auch in apodiktischen philosophischen Sätzen nieder, zum Beispiel in DU BOIS-REYMONDS (1818–1896) Ignorabimus²³⁸. Sie bekundete sich aber meistens in einem Gemisch von erkenntnistheoretischen Erwägungen, die aus zweiter oder dritter Hand stammten²³⁹, undeutlichen gedanklichen Bestrebungen und deutlicheren Verboten, neben denen zuweilen auch Elemente einer materialistischen Überzeugung und dialektische Fragmente in Erscheinung traten (ohne daß der Gegensatz der letzteren zur positivistisch-empiristischen Einstellung²⁴⁰

²³⁵ So unter anderem LOTZEs Philosophie. „In der Ausführung dieses *teleologischen Idealismus* klingen Motive aus allen großen Systemen der deutschen Philosophie zu einem neuen harmonischen Gebilde zusammen ...“ (W. WINDELBAND, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, a. a. O., S. 419 f.)

²³⁶ L. BÜCHNER, Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein verständlicher Darstellung, Frankfurt am Main 191898, S. 495.

²³⁷ Vgl. zum Beispiel SCHLEIDENs Materialismus-Vorwurf gegen VIRCHOW in: M. J. SCHLEIDEN, Über den Materialismus in der neueren deutschen Naturwissenschaft, Leipzig 1863. – Zu VIRCHOWs Abgrenzung vom Materialismus vgl. R. VIRCHOW, Über den vermeintlichen Materialismus der heutigen Naturwissenschaft, Stettin 1864. – Zur Übersicht des damaligen „Materialismus-Streites“ vgl. H. BRAUN, Artikel Materialismus – Idealismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe, hrsg. von O. BRUNNER, W. CONZE und R. KOSELLECK, Bd. 3, Stuttgart 1983, S. 1007 ff.

²³⁸ „Gegenüber den Rätseln der Körperwelt ist der Naturforscher längst gewöhnt, mit männlicher Entsagung sein ‚Ignoramus‘ auszusprechen ... Gegenüber dem Rätsel aber, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muß er ein für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschließen: ‚Ignorabimus‘.“ (Reden von Emil DU BOIS-REYMOND in zwei Bänden, Bd. I, Leipzig 21912, S. 46)

²³⁹ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 20, a. a. O., S. 480.

²⁴⁰ Diese Wirkung der positivistischen Denkweise auf die philosophische Attitüde der Naturwissenschaftler war weder in extensiver noch in intensiver Hinsicht ein totaler und endgültiger Siegeszug. Nicht nur ihre theoretischen *Ergebnisse* gerieten in Diskrepanz zum Positivismus; daß die philosophischen *Einstellungen* etwa FARADAYs oder DARWINs nicht vom Positivismus geprägt wurden, ihnen vielmehr ein antipositivistischer Grundzug eigen war, gilt als Zeichen der Begrenztheit des positivistischen Einflusses. (Vgl. u. a. L. P. WILLIAMS, Epistemology and Experiment: The Case of Michael Faraday, in: Problems in the Philosophy of Science, ed. by I. LAKATOS and A. MUSGRAVE, Amsterdam 1968, S. 234 ff.; zum Gegensatz von DARWINs Theorie und dem Positivismus vgl. E. MAYR, The Growth of Biological Thought, a. a. O., S. 520 ff., D. L. HULL, Darwin and His Critics, Cambridge, Mass. 1973) Selbst Naturforscher, deren philosophische Ansichten sich dem positivistischen Einfluß nicht entziehen konnten, blieben nicht unbedingt im Positivismus befangen; schon RAVAISSON registrierte, daß Claude BERNARDs Prinzip des allgemeinen Determinismus über

immer bewußt wurde). Ob diese Attitüde sich in philosophischen Thesen verhärtete und mit inappellablen Ausrufungszeichen verziert wurde oder ob sie ungewiß-schillernd blieb²⁴¹ und sich bescheiden im Konjunktiv der Vermutungen gebärdete, in ihr lag dennoch die Möglichkeit, in Fideismus und Mystizismus einzumünden.

[94] Auf die Frage, „welches der sicherste Weg von der Naturwissenschaft zum Mystizismus ist“, antwortete ENGELS: „Nicht die überwuchernde Theorie der Naturphilosophie, sondern die allerplatteste, alle Theorie verachtende, gegen alles Denken mißtrauische Empirie.“²⁴²

Friedrich Albert LANGE (1828–1875), der gewillt war, den Verfall und den Untergang des Materialismus darzustellen, mußte jedoch in seiner *Geschichte des Materialismus* die zeitgenössische „Ausbreitung des Materialismus“²⁴³ konstatieren. Dieses Urteil war nicht nur von der Überschätzung der langfristigen Wirkung des Vulgärmaterialismus mitgeprägt; LANGE bemerkte die zähe Kraft des *naturwissenschaftlichen Materialismus*, er nahm zur Kenntnis, daß „materialistische Hypothesen ihm [dem „materialistischen Naturforscher“] stets die größte Aussicht auf neue Entdeckungen eröffnen“²⁴⁴. LANGE ahnte auch, daß der Materialismus in der Arbeiterbewegung um sich greift – „die *Socialisten* huldigen ja ebenfalls dem Materialismus!“²⁴⁵ – und daß die Auseinandersetzung zwischen Materialismus und „Idee“ (in ihrem idealistischen Verständnis) mit der „sozialen Frage“ verschränkt sei²⁴⁶. Diese Mutmaßung blieb aber im undurchlässigen Filter der Illusionen des frühen „Kathedersozialismus“ hängen und verkehrte sich zum Idealismus: LANGE setzte die Hoffnungen in bezug auf die Lösung der „sozialen Frage“ in das Überhand-Nehmen des Idealismus.

COMTEs und John Stuart MILLS Konzeptionen hinausging. (Vgl. F. RAVAISSON, *Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert*, a. a. O., S. 125 ff.)

²⁴¹ ENGELS konstatierte auch von der bürgerlichen politischen Ökonomie dieser Zeit: „... ein kritikloser, wohlmeinender Eklektizismus herrscht überall: eine weiche, dehnbare, gallertartige Gelatine, die sich in jede Form beliebig pressen läßt und eben deswegen eine ausgezeichnete Nährflüssigkeit zur Züchtung von Strebern abgibt, ganz wie die wirkliche Gelatine zur Züchtung von Bakterien.“ (K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Bd. 36, a. a. O., S. 199)

²⁴² K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Bd. 20, a. a. O., S. 345.

²⁴³ „So steht der materialistische Streit unsrer Tage vor uns als ein ernstes Zeichen der Zeit. Heute wieder, wie in der Periode vor Kant und vor der französischen Revolution liegt eine allgemeine Erschlaffung des philosophischen Strebens, ein *Zurücktreten der Ideen* der Ausbreitung des Materialismus zu Grunde.“ (F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Zweites Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*, Iserlohn ²1875, S. 560)

²⁴⁴ Ebenda, S. 559.

²⁴⁵ Ebenda, S. 537.

²⁴⁶ „Oft schon war eine Epoche des Materialismus nur die Stille vor dem Sturm, der aus unbekanntem Klüften hervorbrechen und der Welt eine neue Gestalt geben sollte. Wir legen den Griffel der Kritik aus der Hand in einem Augenblick, in welchem die *soziale Frage* Europa bewegt: eine Frage, auf deren weitem Gebiet alle revolutionären Elemente der Wissenschaft, der Religion und der Politik ihren Kampfplatz für eine große Entscheidungsschlacht gefunden zu haben scheinen. ... gewiß wird die neue Zeit nicht siegen, es sei denn unter dem Banner einer großen Idee, die den Egoismus hinwegfegt und menschliche Vollkommenheit in menschlicher Genossenschaft als neues Ziel an die Stelle der rastlosen Arbeit setzt, die allein persönlichen Vortheil ins Auge faßt.“ (Ebenda, S. 561 f.) LANGE betrachtete in seinem Buch „Die Arbeiterfrage“ den Kapitalismus als eine „rein materialistische Volkswirtschaft“, die keine „idealen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens“ anerkenne; er hielt für ein „bleibendes Verdienst“ von MARX, der „Freihandelslehre“ „die Maske abgerissen und mit aktenmäßigen Beweisen gezeigt zu haben, wie sie überall unter der Firma der Freiheit ... die Unterjochung und Ausbeutung anstrebt und jedes Gebot der Humanität, selbst die klarsten Staatsgesetze ... umgeht, um zu ihrem Ziele zu gelangen“. (Zit. nach: H. BRAUN, *Artikel Materialismus – Idealismus*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, a. a. O., S. 1010) – Zu MARX' ablehnender Kritik an LANGEs „Geschichte des Materialismus“ vgl. K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Bd. 32, a. a. O., S. 202. – Mit Abscheu reflektierte MARX auch die malthusianisch-sozialdarwinistisch geprägte Auffassung von LANGEs „Arbeiterfrage“ (vgl. ebenda, S. 685). Zu diesem Buch F. A. LANGEs vgl. Franz MEHRINGs – in der philosophischen Einschätzung von LANGEs Ansichten diskutabel – „Einführung zu F. A. Lange: Die Arbeiterfrage“ (In: F. MEHRING, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Aufsätze zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, Berlin 1963, S. 334 ff.) LANGEs Auffassungen über die „Arbeiterfrage“ und den Sozialismus, die das Moralisieren mit dem Sozialdarwinismus vermengten, beeinflussten unmittelbar, aber auch durch Vermittlung seines Schülers Karl HÖCHBERG, durch den jungen KAUTSKY, aber vor allem durch BERNSTEIN das geistige Leben der deutschen Arbeiterbewegung. Vgl. u. a. H.-J. STEINBERG, *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem 1. Weltkrieg*, Hannover ²1969 S. 49 f., 90 ff.

3. Eklektizismus (I): Cousin

In den philosophischen Auseinandersetzungen um DARWINs wissenschaftliche Revolution und nach ihr manifestierte sich nicht nur der breite Einfluß des offenen, fideistisch-kreationistischen Idealismus auf die Naturwissenschaftler; am materialistischen Inhalt des Darwinismus, in den schwierigen Kämpfen um dessen Anerkennung zerbröckelte auch der Schein des Verfalls und Untergangs des Materialismus. Außerhalb des *Marxismus* – dessen Eindringen und Aneignen in der sozialistischen Arbeiterbewegung die Umwälzung der gesamten Konstellation des Materialismus-Idealismus-Problems zeitigten – lebte der Materialismus nur mehr als *naturwissenschaftlicher Materialismus* fort; vom Spektrum der *Richtungen der bürgerlichen Philosophie* wurde er verdrängt.

COUSIN (1792–1867) konzipierte in einer früheren Phase der Auflösung der klassischen bürgerlichen Philosophie den Gedanken eines „umfassenden und kräftigen Eklektizismus“, indem er gegenüber den „beiden schlechten Lösungen“, der Alternative von Idealismus und „Sensualismus“, „die Einheit der Gegensätze, den Verzicht auf alle unvereinbaren Gesichtspunkte, infolge deren die beiden einander abstoßen; die Annahme aller Wahrheiten, die sie enthalten“²⁴⁷, verkündete. Doch mit *derselben* Gebärde, mit der er seinen *Eklektizismus* über die Alternative von Idealismus und Materialismus zu erheben vermeinte, schob er den Materialismus beiseite. COUSIN zufolge weise der Idealismus den Materialismus mit vollem Recht ab, irre sich aber, wenn er die Existenz der Materie selber anzweifle; wie den „Sensualismus“ betrachtet COUSIN auch den Idealismus als Dogmatismus: „er verliert sich in der reinen Vernunft“²⁴⁸.

Hinter dem Schein eines *dritten Standpunktes* setzte dieser Eklektizismus nicht nur das *allgemeine* Prinzip des Idealismus – die Ideen seien „die einzigen eigentlichen Gegenstände der Philosophie“, „die Ideen ... repräsentieren ausschließlich, absolut ausschließlich sich selbst“²⁴⁹ –, er zeigte auch die *Wandlung* des Idealismus, den *Verfall* der bürgerlichen Philosophie. Er kehrte die Ansätze und die rudimentären Spielarten des Positivismus und der Lebensphilosophie hervor, strebte danach, sein eigenes Konzept zunächst aus diesen, bzw. auf Grund dieser zu selektieren und zusammenzufassen; COUSIN berief sich nicht nur und nicht so sehr auf die klassische bürgerliche deutsche Philosophie, sondern auch und mehr noch auf die „schottische Schule“, vorwiegend auf REID, und auf JACOBI, der nach COUSINs Darstellung „sowohl den Empirismus als auch den Idealismus bekämpft hat“²⁵⁰.

4. Eklektizismus (II): Renouvier, Cournot

Im *französischen* und *deutschen* geistigen Leben nach 1848 stellte der *Eklektizismus* eine eigentümliche Erscheinungsform und den Rahmen des Übergangs zur spätbürgerlichen Philosophie dar. Der Idealismus verflachte nicht weniger, indem er den Eklektizismus – ohne diesen offen-programmatisch zu verkünden, gegebenenfalls sogar COUSINs Auffassung bestreitend – dennoch stillschweigend durch[95]setzte. Bei allen inhaltlichen Unterschieden, allen Divergenzen der intellektuellen Laufbahnen und der Werke von RENOUVIER oder CURNOT, ZELLER oder Wilhelm WUNDT, BRENTANO oder Eduard VON HARTMANN bildete die *synthetisierende Bestrebung*, deren Ergebnis sich als *Eklektizismus* erwies, eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen ihnen. Diese Konzeptionen vertraten und akzentuierten heterogene Aspekte der Wandlung und des Verfalls des Idealismus; ihre Motive wurden in abweichenden Schulen des bürgerlichen Denkens im 20. Jahrhundert aufgenommen.

RENOUVIERs (1815–1903) Spätphilosophie entfernte sich von COUSINs Variante des Eklektizismus, ihrem Selbstverständnis nach sagte sie sich auch von dessen Prinzip los. „Der Eklektizismus hatte die Gewohnheit, überall, wo er angewandt wurde, die Nerven der Systeme durchzutrennen und sie auszusöhnen, indem er aus ihnen banale Sätze extrahierte.“²⁵¹ Diese Spätphilosophie RENOUVIERs hielt die Dichotomie der beiden philosophischen Grundrichtungen, dieser „Tatsachen des

²⁴⁷ V. COUSIN, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*. Bruxelles 1840, S. 371.

²⁴⁸ V. COUSIN, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, 1863, S. 16 ff.

²⁴⁹ V. COUSIN, *Cours de philosophie*, a. a. O., S. 23 f.

²⁵⁰ V. COUSIN, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, a. a. O., S. 488 ff.

²⁵¹ Ch. RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. 2, Paris 1886, S. 144.

Glaubens“, für unaufhebbar²⁵²: in ihrer Auseinandersetzung „geht es darum, ob die Existenz einer sittlichen Ordnung des Universums zu bejahen oder zu verneinen sei ...“²⁵³ Diese Art von Eklektizismus erwies sich nicht weniger spiritualistisch-idealistisch als diejenige COUSINs.

In RENOUVIERs Philosophie verwoben sich Motive, die der KANTischen Lehre entnommen und dann umgewandelt wurden, sowie auch personalistische und pragmatische Ansätze, indem die diesen Ansätzen gemeinsame lebensphilosophische Neigung in Erscheinung trat. Das traditionelle Konstruieren einer moralischen Weltordnung wurde mit dem Begriff eines allgemein-kosmischen, zugleich individuellen Lebens verbunden, das „die große Hoffnung jedes zum Bewußtsein seiner selbst gelangten Wesens ist“.²⁵⁴

COURNOTs (1801–1877) Versuch, eine philosophisch-zusammenfassende Darstellung der Wissenschaften zu entwickeln, war eher positivistisch geprägt, wobei im Rahmen dieses Eklektizismus auch relevante Einsichten in die Objektivität des Zufalls²⁵⁵ sowie in einige Momente der Historizität und der Widersprüchlichkeit des damaligen Zustandes der Mathematik und der Naturwissenschaften, zugleich aber auch die explizite Fassung der *Posthistoire-These* enthalten waren²⁵⁶. Diese nachgeschichtliche, ahistorische Anschauung dominierte letztlich in COURNOTs philosophischen Auffassungen, auch in seinem Wissenschafts-Verständnis; in der „überwundenen“ Geschichte versank der Materialismus, bzw. wurde er – wie in Friedrich Albert LANGEs *Geschichte des Materialismus* – zum Idealismus umgedeutet: „da die Materie, die Kräfte für uns nur Ideen sind und sein können, so folgt daraus ..., daß die Physiker, die Chemiker, diese *Materialisten*, diese *Dynamiker* von Berufs wegen – wider das gemeine Vorurteil – auch mehr für Idealisten als für Sensualisten von Berufs wegen angesehen werden sollen.“²⁵⁷ Als Fazit dieser Spielart des Eklektizismus, überwiegend dem Positivismus zuneigend, erklang der spiritualistische Schlußakkord: angesichts einer sich in Religion und Emotion manifestierenden Seele wurde die Vernunft degradiert, für inferior erklärt.²⁵⁸

5. Eklektizismus (III): Zeller, Wilhelm Wundt, Brentano

Der Farce-Charakter des Eklektizismus haftete der *deutschen* bürgerlichen Philosophie dieser Phase noch offensichtlicher an als ihrem *französischen* Gegenstück. Dieses war durch die Zäsur der Revolution 1789–1794 vom eigenen Erbe der Aufklärungsphilosophie getrennt, das in der neuen Konstellation schlechthin unangemessen schien, es vermittelte aber Gedanken von KANT, SCHELLING und HEGEL, obschon es sie eigenwillig selektierte und verflachte, ihnen die Spitze nahm, sie in eine relativierende Geschichtsdarstellung und ein quasisystematisches Amalgam einzwängte.

Der *deutsche Eklektizismus* mußte sich im Gegensatz zur klassischen Philosophie bestimmen, die ihm unmittelbar voranging; er blickte von geistigem Verfall und gedanklicher Öde²⁵⁹ auf die

²⁵² Vgl. ebenda, S. 127 ff., 242 f. – Diese Dichotomie deutete zwar die des Materialismus und des Idealismus an, nach RENOUVIER sollte sie aber mit dieser nicht identisch sein. RENOUVIER mißbilligte auch COUSINs Auffassung von den beiden philosophischen Grundrichtungen – der des Sensualismus und der des Idealismus; gegen COUSINs Ansicht wandte er ein, „der *Sensualismus* kann idealistisch und auch theistisch sein“. RENOUVIER bekämpfte ebenfalls COUSINs Idealismus-Begriff: „Der *Idealismus* kann atheistisch sein, und der *Spiritualismus* kann fatalistisch und nicht idealistisch sein usw.“ (Ebenda, S. 145) Im Zuge seines Eklektizismus erwähnte RENOUVIER auch jene Aufhebung der Materialismus-Idealismus-Frage, die sich seiner Darstellung nach aus SCHOPENHAUERs, F. A. LANGEs und SPENCERs Konzeptionen ergab. (Vgl. ebenda, t. I, Paris 1885, S. 175)

²⁵³ Ebenda, t. 2, S. 243.

²⁵⁴ Ebenda.

²⁵⁵ Vgl. A. A. COURNOT, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Paris 1843. – Vgl. auch A. A. COURNOT, *Œuvres complètes*, t. II: *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris 1975, S. 33 ff.; *Œuvres complètes*, t. III: *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris 1982, S. 62 ff.

²⁵⁶ Vgl. ebenda.

²⁵⁷ A. A. COURNOT, *Œuvres complètes*, t. V: *Matérialisme vitalisme, rationalisme*, Paris 1979, S. 36.

²⁵⁸ „Gibt es nun etwas in der menschlichen Natur, das dem Verstand und mithin der Vernunft überlegen ist? Die Religion, die Würde, der Patriotismus, die Barmherzigkeit, die Ergebenheit, die Liebe in allen ihren Formen antworten: *Ja*, es gibt etwas Besseres und Vorzuziehendes, denn es gibt die SEELE.“ (Ebenda, S. 216)

²⁵⁹ ENGELS konstatierte Anfang der achtziger Jahre des 19. Jh. den Verfall der bürgerlichen Schulphilosophie in Deutschland, deren „eklektische Bettelsuppen ... dort an den Universitäten ausgelöffelt werden unter dem Namen Philosophie“. (K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Bd. 21. a. a. O., S. 263 f.)

klassische Philosophie zurück, in dem Glauben, er blicke von einem höheren Gesichtspunkt auf diese herab.

„Der nachkantische Idealismus hatte bei aller Großartigkeit und allem Reichtum seiner Leistungen doch die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, nicht wirklich gelöst ...“²⁶⁰, meinte ZELLER (1814–1908), wobei er sich, den eklektischen Schemata entsprechend, um die Ver-[96]söhnung von Idealismus und Realismus bemühte. Auch er trachtete, die klassische Philosophie abzuurteilen – diese Gebärde verlieh selbst seinen richtigen kritischen Überlegungen einen Farce-Charakter –, er war sich dennoch der Zerfahrenheit und des zeitgenössischen philosophischen Denkens bewußt: „Statt der großartigen und einheitlichen Systeme, welche ein halbes Jahrhundert lang in rascher Folge die deutsche Philosophie beherrschten, bietet sie uns im gegenwärtigen Augenblick das Schauspiel einer unverkennbaren Zerfahrenheit und Stockung, durch welche auch die verdienstvollsten Bestrebungen gehemmt, die scharfsinnigsten Untersuchungen in ihrer Wirkung fürs Ganze gelähmt werden ...“²⁶¹

Wilhelm WUNDTs (1832–1920) „Idealrealismus“, der chronologisch in die nächste Phase hinüber-
ragte, wollte, seiner Selbstreflexion nach, die Verschränkung von Idealismus und Realismus unter der Ägide des ersteren sein: WUNDT war sich der Strenge der Alternative Idealismus oder Materialismus bewußt²⁶² (dieser von der klassischen Philosophie herrührende Gedanke sollte der bürgerlichen Geistigkeit im 20. Jahrhundert abhanden kommen), zugleich übernahm und vermittelte er den zu jener Zeit schon zum Vorurteil verfestigten Fehlschluß: „Einem *Idealrealismus* wird also die Zukunft der Philosophie gehören.“²⁶³

Mangelte es diesem „Idealrealismus“ WUNDTs an ZELLERs Bewußtsein gegenwärtigen philosophischen Verfalls, so galt BRENTANOs Einschätzung von Geschichte und Zustand des philosophischen Denkens als Antipode zu jenem ZELLERs. Infolge des hegelianischen Ansatzes seiner intellektuellen Laufbahn und dank seines philosophiehistorischen Sinnes vermochte ZELLER absteigende Linien von aufsteigenden im Werdegang der Philosophie zu unterscheiden. BRENTANO (1838–1917) aber teilte die im damaligen Philosophie-Verständnis ziemlich allgemeine Aversion gegen die Aufklärung wie auch gegen das Werk SCHELLINGs und HEGELs. Er wollte an Hand der Verknüpfung einer eher psychologisierend gedeuteten scholastischen „*philosophia perennis*“ mit dem Positivismus „versichern, daß die philosophische Produktion der Gegenwart die der ersten Hälfte des Jahrhunderts nicht bloß erreicht, sondern bei weitem übertrifft ...“²⁶⁴ BRENTANOs Philosophie bekannte sich zur Daseinsberechtigung der „metaphysischen Probleme“²⁶⁵, hielt die traditionelle Grundidee der Glaubensphilosophie aufrecht, „daß die theologisch festgestellten Wahrheiten der philosophischen Forschung als Fingerzeige zu dienen geeignet sind“, zugleich nahm sie den Satz des Positivismus an, „die wahre Methode der Philosophie ist keine andere als die der Naturwissenschaft-

²⁶⁰ E. ZELLER, Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung, Leipzig 1877, S. 468.

²⁶¹ Ebenda, S. 489 f.

²⁶² Wilhelm WUNDT behauptete, daß „sich der dualistische Realismus in allen seinen Gestaltungen ausgelebt hat, daß also einer *monistischen* Richtung die Zukunft gehört. Eine solche ist nun an und für sich nur in doppelter Form möglich: entweder muß sie schließlich auf eine materialistische, oder sie muß auf eine idealistische Krönung ihres Gebäudes hinauskommen. Nachdem sich der Materialismus ... ausgelebt hat, ist die zweite Möglichkeit die einzige, die übrigbleibt“ (W. WUNDT, Einleitung in die Philosophie, Leipzig ⁴1906, S. 419)

²⁶³ Ebenda. – Zu WUNDTs „Idealrealismus“ vgl. auch W. WUNDT, System der Philosophie, Leipzig ³1907, Bd. I, S. 195 ff., Bd. II, S. 145 ff.

²⁶⁴ F. BRENTANO, Über die Zukunft der Philosophie nebst den Vorträgen: Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet/Über Schellings System/und den 25 Habilitationsthesen, Leipzig 1929, S. 13. – „Unseren Tagen bleibt es vorbehalten, zu einer positiven Behandlung der Philosophie sich zurückzuwenden.“ (F. BRENTANO, Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand nebst Abhandlungen über PLOTINUS, THOMAS VON AQUIN, KANT, SCHOPENHAUER und August COMTE, Leipzig 1926, S. 133)

²⁶⁵ Die Relevanz dieser „metaphysischen Probleme“ begründete BRENTANO unter anderem mit den psychologisierend-idealistisch verstandenen „sozialen Fragen“: „Die sozialen Fragen treten in unserer Zeit mehr als in jeder früheren in den Vordergrund. Das Bedürfnis nach einer befriedigenden Lösung erweist sich dringender als irgendeine Verbesserung der Gesundheitspflege, der Landwirtschaft oder des Verkehrswesens. Aber offenbar gehören die sozialen Erscheinungen zu den psychischen Erscheinungen, und kein anderes Wissen kann hier als ordnende Macht zu Hilfe gerufen werden als die Kenntnis der psychischen Gesetze, also das philosophische Wissen.“ (F. BRENTANO, Über die Zukunft der Philosophie ..., a. a. O., S. 99 f.)

ten“²⁶⁶. Sie akzeptierte das Dogma von HAMILTON, COMTE und John Stuart MILL, der Naturforscher „geht niemals darauf aus, in das eigentliche Wesen der Dinge einzudringen. Er verlangt niemals, das innere Wie und Warum eines ursächlichen Zusammenhanges zu ergründen. Er beobachtet die Naturerscheinungen und ihre Aufeinanderfolge, sucht zwischen den verschiedenen Fällen Ähnlichkeiten auf und will auf diese Weise allgemeine und unveränderliche Beziehungen der Erscheinungen, d. i. Gesetze ihres Zusammenhanges ermitteln.“²⁶⁷ Wie COUSIN, der Verkünder des Eklektizismus, bezog sich auch BRENTANO auf REID, indem er dessen Universalienkonzept bejahte, dem zufolge lediglich Individuen existieren, wir dennoch allgemeine Vorstellungen besitzen.²⁶⁸ Dadurch, wie auch durch das Infragestellen des Prinzips „veritas est adaequatio rei et intellectus“²⁶⁹, entfernte sich BRENTANO von gewissen Momenten des Thomismus und tendierte zur Anschauungsweise und zu Inhalten der spätbürgerlichen Philosophie. In diesem gewandelten Kontext modifizierte sich auch jener der Scholastik entnommene Intentions-Begriff, der dann – mit gewandeltem Inhalt – in der HUSSERLSchen Phänomenologie fortlebte und dem in ihr zentraler Stellenwert eingeräumt wurde.²⁷⁰

6. Eklektizismus (IV): Eduard von Hartmann

Nahm BRENTANO Begriffe und Fragestellungen vorweg, denen im späteren Verlauf der Lebensphilosophie Bedeutung zukam, so verleibte dagegen Eduard VON HARTMANNs (1842–1906) Eklektizismus die deutsche Überlieferung der Lebensphilosophie (die Auffassungen des älteren SCHELLING und SCHOPENHAUERS) ein, wobei er sie mit Elementen der nachhegelschen Schulphilosophie, vor allem mit TRENDELENBURGs Dialektik-Kri-[97]tik und dem damals als Novität geltenden Neukantianismus, vermengte. Dies geschah in Form einer regelmäßig sortierten und paragrafisierten, *synkretistischen Lebensphilosophie*, die übrigens auch dem positivistischen Zeitgeist zu genügen trachtete (Eduard VON HARTMANNs *Philosophie des Unbewußten* präsentierte sich mit dem Untertitel *Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode*²⁷¹). In dieser Philosophie erlosch SCHELLINGs Impetus, wurde SCHOPENHAUERS in eine erbauliche Schullehre damals nicht passende Verzweiflung am Jenseits und sein Pessimismus durch eine gediegenpauschale Pseudoweisheit aufgehoben. „Alle diese Standpunkte [die Verzweiflung am gegenwärtigen Diesseits, die Verzweiflung auch am Jenseits, die Resignation auf das positive Glück] sind bloss negativ, die practische Philosophie und das Leben aber brauchen einen positiven Standpunkt, und dies ist die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprocess um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung willen.“²⁷² Aber der soziale und politische Konservatismus des späten SCHELLING

²⁶⁶ Ebenda, S. 137. – An diesem Gedanken seiner Habilitationsthesen, Mitte der sechziger Jahre abgefaßt, hielt er auch in seinen späten Schriften fest, indem er wiederholte, daß „die wahre Methode der Geisteswissenschaft, und insbesondere auch die der Politik und Soziologie, in nichts anderem als in einem Verfahren nach Analogie der Naturwissenschaften liegen könne“. (Ebenda, S. 43)

²⁶⁷ Ebenda, S. 89.

²⁶⁸ „Bezüglich der Universalien leugnet er“, schrieb BRENTANO von REID, „daß etwas anderes als Individuen bestehe, und verbindet damit doch den energischen Protest gegen diejenigen, welche leugnen, daß wir allgemeine Vorstellungen haben. So vertritt er hier in beiden Beziehungen die Wahrheit.“ (F. BRENTANO, Was an Reid zu loben. Über die Philosophie von Thomas Reid (Aus dem Nachlaß), in: Grazer Philosophische Studien, Bd. 1, 1971, S. 2)

²⁶⁹ Vgl. F. BRENTANO, Wahrheit und Evidenz, hrsg. von O. KRAUS, Leipzig 1930, S. 131 ff. – Vgl. auch P. WEINGARTNER, Brentano's Criticism of the Correspondence Theory of Truth and the Principle ‚Ens et verum convertuntur‘, in: Die Philosophie Franz Brentanos, hrsg. von R. M. CHISHOLM and R. HALLER (Grazer Philosophische Studien, Bd. 5, 1975)

²⁷⁰ HUSSERL wandte gegen BRENTANOs Begriff der Intentionalität ein, daß in diesem „der Dualismus, die psychophysische Kausalität in Geltung bleibt. Hierher gehört auch seine Idee einer deskriptiven Psychologie als Parallele deskriptiver Naturwissenschaft ... So hat er denn nur formell eine Psychologie der Intentionalität als Aufgabe gestellt, aber für sie selbst keinen Angriffspunkt gehabt“. (E. HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, hrsg. von W. BIEMEL, in: Husserliana, Bd. VI, Den Haag 1954, S. 236 f.) Zur Kontinuität und zum Unterschied von BRENTANOs und HUSSERLs Intentionalitäts-Begriffen vgl. u. a. D. FØLLESDAL, Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception, in: ebenda.

²⁷¹ Vgl. u. a. E. VON HARTMANN, Neukantianismus, Schopenhauerismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart, Berlin 1877.

²⁷² E. VON HARTMANN, Philosophie des Unbewußten. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode, Zweiter Theil: Metaphysik des Unbewußten, Leipzig¹²1923, S. 402.

und SCHOPENHAUERS wurde aufbewahrt und durchgehalten; Eduard VON HARTMANN hielt die psychologisierende und (im Unterschied zu Friedrich Albert LANGES kathedersozialistischen Neigungen) unverhüllt apologetische (psychologisierende) Betrachtung der „sozialen Frage“²⁷³ für eine wesentliche Komponente des lebensphilosophischen Idealismus.

Dieser Eklektizismus war bestrebt, sich die Spielarten des seinerzeitigen Idealismus und die herkömmlichen philosophischen Disziplinen zu subsumieren. Eduard VON HARTMANN vermeinte, die Kategorien der „subjektiv-realen“, der „objektiv-realen“ und der „metaphysischen“ Sphäre, damit die Erkenntnistheorie, die Naturphilosophie und die Metaphysik, in ein kohärentes *System* zu fassen. Die Lehre von den metaphysischen Kategorien schien ihm die Grundlage und Vollendung dieses Systems: „Die metaphysische Sphäre ist ... das hinter der doppelseitigen Erscheinung liegende Wesen, und deckt sich mit dem unbewußten Geiste, der die einheitliche Wurzel des bewußten Geistes und der Natur, des Bewußtseins und des Daseins, der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit ist.“²⁷⁴

Im Gegensatz zum Idealismus des klassischen bürgerlichen Zeitalters war das Konzept des „unbewußten Geistes“ der Statthalter eines lebensphilosophischen Idealismus, der das Un- und Antilogische als Ergebnis des induktiven Verfahrens und der logischen Analyse hinstellte²⁷⁵. Er akzeptierte zwar das Faktum der Naturwissenschaft, schränkte sie aber auf die Beschreibung der bloßen Erscheinungswelt aus peripherem Gesichtspunkt ein, indem er sie der idealistischen Metaphysik unterordnete, die „die absolute Funktion ... von der Seite des Wesens aus zentralem Gesichtspunkt betrachtet“. Derart schien der spontane Materialismus der Naturwissenschaft außer Kraft gesetzt: „Was die Naturwissenschaft als objektiv reale Welt behandelt und untersucht, eben das betrachtet die Metaphysik als vieleinige Tätigkeit des absoluten Tätigkeitssubjekts ...“²⁷⁶

Das Werk Eduard VON HARTMANNs vermittelte nicht nur fundamentale Momente der Lebensphilosophie und arbeitete auf ihre Anerkennung hin, sondern wirkte auch beim Entstehen einer intellektuellen (antiintellektualistischen) Atmosphäre mit, in der der Primat des „unbewußten Geistes“, die Ablehnung der Dialektik den Anschein der Selbstverständlichkeit erhielten, neue Spielarten der Lebensphilosophie ins Dasein traten und rezipiert wurden. Diese neuen Lebensphilosophien verschütteten das Werk Eduard VON HARTMANNs, machten es vergessen; es war nicht genug System, um sich als Alternative zu den klassischen philosophischen Systemen durchzusetzen, es war dennoch zu sehr System, in seinem formalen Aufbau den überlieferten philosophischen Lehren zu sehr verhaftet, um den *antisystematischen Anspruch* der Lebensphilosophie zu befriedigen.

Der schulmäßige Idealismus der Philosophie des „unbewußten Geistes“ paßte zwar noch in „die Renaissance des Idealismus“ um die Jahrhundertwende, er wurde aber lästig oder irrelevant für die andersartig idealistische, impressionistische Lebensphilosophie etwa SIMMELs, den aufkommenden NIETZSCHE-Kult, die Entdeckung KIERKEGAARDS, das Denken HUSSERLs, JASPERS' oder HEIDEGGERs, dessen Leidenschaft und Verve aus dem Schein der Überwindung der tradierten

²⁷³ „Die soziale Frage der Gegenwart beruht letzten Endes nur auf einem gesteigerten Bewußtsein der Arbeitermassen über das Elend ihrer Lage, während thatsächlich diese Lage eine wahrhaft goldene ist im Vergleich mit der vor 200 Jahren, wo man von einer sozialen Frage nichts wußte.“ (Ebenda, S. 376 f.) – „Von der Mitte bis etwa zum Beginne der achtziger Jahre löste ihn (SCHOPENHAUER – A. G.) Hartmann ab, der Philosoph des Unbewußten“, der die „treffliche Philosophie“ für die deutsche Bourgeoisie lieferte. „Hartmann hat ihr denn auch alles bewiesen, was ihr Herz nur wünschen mochte. Er bewies, daß die liberalen Ideen ein oberflächlicher Hautausschlag des neunzehnten Jahrhunderts seien; er entdeckte den preiswürdigen Tiefsinn, daß die Gründungen der Schwindeljahre eine höhere Form des wirtschaftlichen Verkehrs anbahnten und auch einen annähernden Schritt zur Lösung der sozialen Frage bedeuteten; er feierte das Sozialistengesetz als ein treffliches Erziehungsmittel der arbeitenden Klassen ...“ (F. MEHRING, Gesammelte Schriften, Bd. 9, Berlin 1963, S. 362 f.)

²⁷⁴ E. VON HARTMANN, Kategorienlehre, Leipzig 1923, Bd. I, S. 1.

²⁷⁵ „Das Unlogische wird nicht aus metaphysischen Voraussetzungen hineingebracht, sondern ergibt sich einfach aus der Analyse selbst als der letzte logisch unauflösbare Rest.“ (Ebenda, S. 13) Nach HARTMANN „zeigt sich bei den meisten Kategorien die Doppelheit ihres metaphysischen Ursprungs aus dem Logischen und Unlogischen. Nur der erstere weist ihnen den kategorialen Charakter an; aber der letztere gibt ihnen erst den terminus ad quem, ohne den es zu keiner Beziehung, also auch zu keiner Kategorie käme“. (Ebenda, Bd. III, S. 226 f.)

²⁷⁶ Ebenda, Bd. I, S. 67.

philosophischen Fragestellungen und Standpunkte herrührten. Auch die induktivistische Form des Positivis-[98]mus, die Eduard VON HARTMANN noch respektierte, ist bald anachronistisch geworden.

7. Philosophierende Schriftstellerei: Renan

Die *Wandlungen des geistigen Klimas* kündigten sich nebst den Verschiebungen innerhalb der *Schulphilosophie* auch in der *journalistisch-rhetorischen Philosophie* an. Diese Art des Philosophierens involvierte nicht nur eine eigenartige Gattung und einen Stil des Schrifttums, sie war auch von einer gewissen Einstellung geprägt. Im Medium der französischen bürgerlichen Ideologie der *nachrevolutionären Periode* entstanden, reflektierte sie direkt auf die Wenden der politischen Klassenkämpfe und die Entwicklungen im nicht-philosophischen Bewußtsein. In ihr undichtes gedankliches Gewebe konnten sich auch jene bisweilen inkohärenten philosophischen Vermutungen und Ideenfragmente, Neigungen und Abneigungen einnisten, die in den dämmrigen Falten der Überzeugung schon präsent waren, sich aber noch nicht zu philosophischen Thesen erhärteten.

Die *philosophierende Schriftstellerei* RENANs (1823–1892) – der Prototyp der journalistisch-rhetorischen philosophischen Gattung und Einstellung – kennzeichnete die *dritte Phase* des Übergangs zum spätbürgerlichen Denken in beiden Hinsichten: seine Konzeptionen und Essays zentrierten sich um die Wendepunkte von 1848 und 1871, in ihnen erschienen sowohl die auf der Oberfläche des bürgerlichen Bewußtseins fixierten Stereotypen als auch die in den verborgenen Winkeln liegenden, noch kaum durchdachten Bruchstücke von nebulösen Konzepten. Dementsprechend wandelte sich auch die Darstellungsweise: statt der Entwicklung des theoretischen Zusammenhangs trat der rhetorische Elan hervor, statt der kohärenten Auffassung die Eklektik, nicht so sehr die Verschmelzung von divergierenden ganzheitlichen Konzeptionen, sondern eher von deren Elementen.

In RENANs Reflexionen über die geistige Lage nach der Revolution von 1848 wurde ein *spiritualistischer Idealismus*²⁷⁷ mit dem Geschichtskonzept eines emphatisch verkündeten positivistischen Szientismus verschränkt; demzufolge „besteht in der Wissenschaft die Zukunft der Menschheit, kann allein die Wissenschaft dem Menschen sein Schicksal zu wissen geben, unterrichtet sie ihn, wie er sein Ziel zu erreichen hat. Bis jetzt war die Welt nicht durch die Vernunft, sondern durch die Grille, die Leidenschaft gelenkt. Es wird der Tag kommen, wo die durch Erfahrung aufgeklärte Vernunft ihr Reich erobern will ... Die wissenschaftliche Organisation der Menschheit ist das letzte Wort der modernen Wissenschaft ...“²⁷⁸

Diese szientistisch-„sozialtechnologischer“ Vorstellung beinhaltete den Gedanken von der Regelung der Freiheit im Sinne des Liberalismus und den Zweifel an der Demokratie: RENANs Kritik an der Demokratie, seine Revolutionsgegnerschaft und sein Antimaterialismus erhielten neue Akzente nach der *Pariser Kommune*. Die Ereignisse der französischen Geschichte, die in die proletarische Revolution mündeten, beschworen für RENAN die *Vision der Apokalypse* herauf. „Frankreich büßt heute für die Revolution“²⁷⁹, meinte RENAN 1871, als die Konterrevolution ihre Rache vollstreckte, und seine philosophischen Ansichten trugen das Gepräge jener Buße. Vernunftbegriff und Wissenschaftszuversicht büßten hier ihre in der Aufklärung errungenen Inhalte ein: die Ratio wurde der Gottesidee, dem Glauben untergeordnet, Vernunft und Gott zu Zeugen gegen die Demokratie aufgerufen²⁸⁰. Wissenschaft war zwar zum Demiurg der menschlichen Geschichte und zum Garant der szientistisch-„sozialtechnologischer“ geregelten Zukunft erhoben, dennoch *agnostizistisch* abgewertet, ihr wurde die Möglichkeit abgesprochen, etwas vom Wesen des Menschen zu wissen und auszusagen. „Haltet euch also an dies: Die Menschheit ist transzendentaler Natur; *quis Deum incertum est, habitat Deus*. Oh,

²⁷⁷ „Es war der erste philosophische Sieg meiner Jugend, daß ich aus der Tiefe meines Bewußtseins verkündete: ‚Alles, was der Seele eignet, ist heilig.‘“ (Œuvres complètes de Ernest Renan, t. I, Paris 1947, S. 220)

²⁷⁸ Ebenda, S. 230 f.

²⁷⁹ Ebenda, S. 331.

²⁸⁰ „Die Vernunft, die Wissenschaft sind Erzeugnisse der Menschheit, es ist aber trügerisch, die Vernunft unmittelbar für das Volk und durch das Volk zu fordern ... Es ist wenig wahrscheinlich, daß Gott sich durch die Demokratie verwirklicht.“ (Ebenda, S. 608 f.)

dies wird keine Wissenschaft leugnen, dies verkündet jede Wissenschaft. Keine Formel wird jemals auf die unendlichen Probleme Gottes und des Schicksals des Menschen antworten, es wird immer unmöglich sein, über diese Themen ein Wort zu sagen, das auf seine Art nicht absurd wäre, aber ... die Negation, bezogen auf diese Probleme, ist noch viel absurder.“²⁸¹

RENAN trat für den traditionellen Satz des Idealismus ein, das Ideelle sei immateriell ewig und absolut. Für diesen Satz sollte aber eine *Metaphysik* bürgen, der einerseits die Wesensart der *Kunst*, der *Poesie* eigne, die andererseits aber der *formalen Logik* bzw. der *Mathematik* ähnlich sei, das Gewußte ohne jedes Verhältnis zum Seienden, zu den Tatsachen *analysiere*, wodurch RENAN nicht nur die rudimentäre Idee der späteren „analytischen Philosophie“ vorwegnahm, sondern auch die Mathematik für tautologisch erklärte.²⁸²

8. Rache an der Wirklichkeit – Kulturkritik als Philosophie-Kritik – Vollendung des Bruchs mit dem klassischen bürgerlichen Denken: Nietzsche

Einige Vertreter der philosophierenden Schriftstellerei und eklektizistischen Schulphilosophie – so besonders RENAN und Friedrich Albert LANGE – übten Wirkung auf das Denken von Friedrich NIETZSCHE (1844–1900) aus. NIETZSCHE verachtete zwar den Eklektizismus, und zwar auch solche seiner Spielarten, welche (wie die Eduard VON HARTMANNs²⁸³), freilich ohne Vorsatz, eine für die spätere Rezeption der Philosophie NIETZSCHEs empfängliche Atmosphäre bereiteten. Er fällt über den Zustand der Philosophie der Zeit ein vernichtendes Urteil.

Der junge NIETZSCHE bezog sich dabei im zweifachen Sinne auf SCHOPENHAUER: zum einen nahm er Inhalt und Einstellung von dessen Kritik an Gegenwart und Vergangenheit der Philosophie auf, zum anderen galt ihm SCHOPENHAUERs Philosophie als Gegenpol zur verabscheuten geistigen Lage, als Maß ihrer Beurteilung. Im SCHOPENHAUER-Stück seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* konstatierte der junge NIETZSCHE: „... jedenfalls ist die Universitätsphilosophie einer allgemeinen Mißachtung und Anzweifelung verfallen“, und seine Kritik steigerte diese Mißachtung und Anzweifelung, indem sie wichtige Symptome des Verfalls der damaligen Schulphilosophie ohne jegliches kollegiales Wohlwollen oder Nachsehen feststellte. „Neuerdings gefallen sie sich mit der Behauptung, daß sie eigentlich nur die Grenzwächter und Aufpasser der Wissenschaft seien“, schrieb er von den „akademischen Philosophen“. „Nur hier und da schwingt sich noch einer von ihnen zu einer kleinen Metaphysik auf, mit den gewöhnlichen Folgen, nämlich Schwindel, Kopfschmerzen und Nasenbluten ... Ehemals glaubten einige von ihnen, neue Religionen erfinden oder alte durch ihre Systeme ersetzen zu können; jetzt ist ein solcher Übermut von ihnen gewichen, sie sind meistens fromme, schüchterne und unklare Leute, nie tapfer wie Lucrez und ingrimig über den Druck, der auf den Menschen gelegen hat.“²⁸⁴

NIETZSCHEs Kritik am Zustand der Philosophie wurde noch heftiger, als er sich über SCHOPENHAUER hinauszugehen entschied. Zwar hielt er dann SCHOPENHAUER „seine unintelligente Wut auf Hegel“²⁸⁵ vor, dennoch wandelte sich NIETZSCHEs ablehnende Haltung gegen HEGELs Philosophie kaum; seine radikalisierte Kritik an den Philosophen und den Philosophien schlechthin – „daß bisher noch kein Philosoph recht behalten hat“²⁸⁶ – bildete eines der Grundmotive der *Zarathustra-Vision* und der Auffassung vom „Willen zur Macht“. NIETZSCHEs Absage an die *Geschichte der Philosophie* (die Vorsokratiker ausgenommen) ergab sich aus seiner Verneinung der *theoretischen Philosophie*. Vom absoluten Gegensatz des theoretisch unzugänglichen „Lebens“ und der diesem fatal fremden, aber ihrer Fiktion nach dieses bezwingenden *Erkenntnis* her schien NIETZSCHE: „die

²⁸¹ Ebenda, S. 713.

²⁸² „Die Mathematik ist bloß die Entwicklung des Identitätsprinzips, eine Tautologie, die, auf etwas Reales angewandt, wertvolle Hilfe leistet, aber nicht imstande ist, eine Existenz oder eine Tatsache zu entdecken.“ (Ebenda, S. 642)

²⁸³ Vgl. u. a. NIETZSCHE, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. COLLI und M. MONTINARI, III. Abt., Bd. 3, Berlin (West)/New York 1978, S. 256 ff.; F. NIETZSCHE, Werke, hrsg. von K. SCHLECHTA, Bd. I, München ⁶1969 S. 266 ff.

²⁸⁴ Ebenda, S. 357 f.

²⁸⁵ Ebenda, Bd. II, S. 664.

²⁸⁶ Ebenda, S. 590.

Geschichte der Philosophie ist ein *heimliches Wüten* gegen die Voraussetzungen des Lebens, gegen die Wertgefühle des Lebens, gegen das Parteinehmen zugunsten des Lebens“²⁸⁷. Deshalb hielt er „eine Art *Rache an der Wirklichkeit*, ein heimtückisches Zugrunderichten der Wertung, in welcher der Mensch lebt, eine *unbefriedigte Seele*, die die Zustände der Zählung als Tortur empfindet und am krankhaften Aufdröseln aller Bande, die mit ihr verbinden, ihre Wollust hat“, für „die ‚Leitmotive‘ der ganzen Entwicklung der Philosophie“²⁸⁸.

Der Gedanke eines unüberbrückbaren *Abgrunds zwischen* „Leben“ und *Erkenntnis* gehörte zum Wesensbestand in NIETZSCHEs *negativer Erkenntnistheorie*, der ein *antimoralisches Moralisieren* anhaftete: er erklärte Geschichte und Theorie der Philosophie für *Lüge*, verortete das Kriterium von Lüge, Irrtum und Wahrheit im *Willen*. Der Sinn dieser absoluten Kritik an Geschichte und Theorie der Philosophie sollte im *Bloßstellen von Illusionen* der lügenhaften Erkenntnis bestehen; der Schein des Zerstreuens dieser Illusionen tarnte aber das verwickelte Gewebe von *Illusionen*, die der Philosophie NIETZSCHEs inhärent waren und in denen auch spätere Befürworter und Anhänger von [100] NIETZSCHE befangen blieben. Die intendierte Demaskierung der Lüge der theoretischen Philosophie war mit NIETZSCHEs *Zeitkritik*, dem Enthüllen der Lügen seiner eigenen Epoche verwoben. So entstand die *Illusion*, die Abweisung der *theoretischen Philosophie* diene einer *Kulturkritik*, welcher Religion und Moral, Wissenschaft und Politik schonungslos unterzogen werden. Indes löste sich diese Kulturkritik letztlich in *Philosophie-Kritik* auf.

NIETZSCHE sah die ganze vergangene (und zeitgenössische) Philosophie als *Idealismus* an. Daraus folgte die *zweifache Illusion*: die *Forderung* nach rationaler und objektiver philosophischer Erkenntnis sei nur auf der Grundlage des Idealismus möglich oder der Idealismus impliziere seine eigene Überwindung durch den Bruch mit dem klassischen philosophischen Denken, durch den Verzicht auf theoretische Philosophie. Aus diesen Illusionen resultierte das *trügerische Selbstverständnis der Lebensphilosophie*, kraft der *Abweisung* der Vernunft-Philosophie und deren Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit, Objektivität, Wahrheit und Erkenntnisfortschritt, kraft des *Verzichts* auf die Kategorien von Kausalität und Naturgesetz, Materie und Subjekt sei sie der eigentliche Anti-Idealismus.

NIETZSCHEs Kritik am Idealismus der *Vernunft-Philosophie* – verschränkt mit der Absage an die theoretische Philosophie – blieb als durchgängiges Motiv dem ganzen Werdegang seines Denkens immanent²⁸⁹, wenn sich die Inhalte und Akzente dieser Kritik auch verschoben. Die *Geburt der Tragödie* enthielt schon die Grundidee von NIETZSCHEs Idealismus-Kritik und seines modern-archaisierenden, *mythenbeschwörenden Idealismus*: er behauptete „einen ewigen Kampf zwischen der *theoretischen* und der *tragischen Weltbetrachtung*“, wobei „die tragische Erkenntnis“, „um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst braucht“. Diese *Kunst* – und mit ihr auch die *Philosophie* – galt aber NIETZSCHE zunächst als Träger und Statthalter des *Mythos*.²⁹⁰

Das Objekt von NIETZSCHEs Idealismus-Kritik war vor allem die „theoretische Weltbetrachtung“. Als Gegenkraft zum Idealismus trat aber die *lebensphilosophische Umformulierung des Prinzips Mythos* auf. NIETZSCHE attackierte den Idealismus, insofern dieser den *Geist*, die *Ratio*, die *Erkenntnis*

²⁸⁷ Ebenda, Bd. III, S. 736. – „Die Widersinnlichkeit der bisherigen Philosophie als der größte Widersinn des Menschen.“ (Ebenda, S. 425)

²⁸⁸ Ebenda, S. 740.

²⁸⁹ Nach Walter SCHULZ' Darstellung „zeigt sich trotz der Wandlung im Werk Nietzsches eine gleichbleibende Grundeinstellung. Es ist die *Abwertung der traditionellen Vernunftmetaphysik* zugunsten einer Metaphysik des Lebens, wobei dies Leben als die den Menschen eigentlich tragende und bestimmende Macht erscheint“. (W. SCHULZ, Funktion und Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie, in: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Bd. 12, 1983, S. 5)

²⁹⁰ F. NIETZSCHE, Werke, Bd. I, a. a. O., S. 87 f. – „Ohne Mythos aber geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab.“ (Ebenda, S. 125) NIETZSCHEs Ansicht zufolge ist die Philosophie „eine Art Transformation des Mythischen oder eine Wiedereinholung des Mythischen durch und in der Erkenntnis, folglich auf anderem Niveau ... Sofern die primär uneingeschränkte mythische Dimension durch die Erkenntnis gebrochen ist, kommt es in deren Spektrum durch Philosophie ... zu einer anderen neuen Restituierung der Herrschaft der mythischen Dimension. Das mythische Moment gerät nun bei Nietzsche unter dem Gesichtspunkt des gesetzgeberischen Schaffens der Philosophie mit der Kunst auf die selbe Linie“. (M. THIEL, Nietzsche. Ein analytischer Aufbau seiner Denkstruktur, Heidelberg 1980, S. 38)

hypostasieren. Die Alternative zu diesem Idealismus ist ihm ein *erkenntnistheoretisch* untermauerter *Pessimismus* SCHOPENHAUERScher Provenienz: „Der Pessimismus ist die Folge der Erkenntnis vom Unlogischen der Weltordnung: stärkster Idealismus wirft sich in Kampf gegen das Unlogische mit der Fahne eines abstrakten Begriffs ... Weltvernichtung durch Erkenntnis! Neuschaffung durch Stärkung des Unbewußten! ... Einzige Möglichkeit des Lebens: in der Kunst. Sonst Abwendung vom Leben. Völlige Vernichtung der Illusion ist der Trieb der Wissenschaften: es würde Quietismus folgen – wäre nicht die Kunst.“²⁹¹ Als sich der von SCHOPENHAUER inspirierte Pessimismus bei NIETZSCHE in den Gedanken der Überwindung des *Nihilismus* verwandelte, koppelte NIETZSCHE den Begriff des Idealismus mit dem des Nihilismus zusammen²⁹²; hob er den von ihm bekämpften Nihilismus in einem noch *radikaleren Nihilismus* auf. Dergestalt war dann auch seine Idealismus-Kritik ein noch radikalerer Idealismus. Sie ging indessen bis zum scheinbar Äußersten: sie wurde nicht nur emphatischer und eindringlicher, NIETZSCHE neigte sogar dazu, nicht nur die Idee des *Primats*, sondern auch die schlichte *Bejahung* von Geist und Vernunft, Erkenntnis und Bewußtsein, ja deren *Begriffe per se* mit dem Idealismus gleichzusetzen. Auch der *Umfang* der Idealismus-Kritik nahm zu: neben den Kategorien von Geist, Vernunft und Wissen bezog sie die Begriffe *Ich*, *Subjekt* und *Mensch* ein, die sie als Phänomene des Idealismus deklarierte.

Diese sich extensiv erstreckende und inhaltlich radikalisierte Idealismus-Kritik war aber in NIETZSCHEs Selbstverständnis mit Ambivalenz belastet und ins Dunkel der Zweideutigkeit gehüllt. Es war lediglich ein oberflächliches Zeichen dieser Ambivalenz, daß NIETZSCHE sich wiederholt zum Idealismus bekannte, obschon in seinen Büchern und nachgelassenen Fragmenten die Verurteilung des Idealismus überwog: „... aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen ... Unzugehörig ist mir der Idealismus ...“²⁹³ Eine tiefere Schicht derselben Ambivalenz deutete sich an, indem NIETZSCHE jene geistigen Gebilde zwiespältig auffaßte, an die er den Idealismus knüpfte, in denen sich, nach seiner Meinung, der Idealismus offenbare: *die Philo-[101]sophie*, *die Moral*, *der Nihilismus*, *die Dekadenz*. NIETZSCHEs Diktum über sein Verhältnis zur Dekadenz – „Abgerechnet nämlich, daß ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz“²⁹⁴ –, und das Illusorische dieser Selbstreflexion galten im gewissen Sinn auch von seiner Beziehung zum Idealismus. Es war aber schon eher eine Paradoxie als eine Zweideutigkeit seiner Idealismus-Kritik, daß NIETZSCHE eben dort seinen modifizierten und radikalisierten Idealismus durchsetzte, wo er mit dem Vernunft-Idealismus brach und wo er verneinte, den Idealismus schlechthin überwunden zu haben. Dieser modifizierte Idealismus nahm in seinem Ansatz den SCHOPENHAUERSchen *Idealismus des Willens* auf und variierte diesen vom Bejahen der „tragischen Weltbetrachtung“ bis zum Prinzip des *Willens zur Macht*. Nur vorübergehend, in *Menschliches*, *Allzumenschliches*; *Morgenröte*, in den ersten vier Büchern der *Fröhlichen Wissenschaft*, rückte NIETZSCHE den Begriff des Willens in den Hintergrund, im *Zarathustra* schob er ihn – den „Willen zum Leben“ als „Wille zur Macht“ modifiziert – wieder ins Zentrum seines Denkens.

NIETZSCHE ließ dieses Willens-Konzept zwischen der durchaus personenhaften Subjektivität seines eigenen Ich und einer anonymen Subjektivität schweben, wobei diese anonyme Subjektivität in eine ihr verwandte mythisch-naturhafte *Quasiobjektivität* überwechseln konnte, um dann immer wieder zu sich selbst zurückzukehren. Der Willens-Begriff von NIETZSCHE war nicht weniger idealistisch geprägt als derjenige von SCHOPENHAUER, der seinen Idealismus offen eingestand. NIETZSCHEs Willens-Konzept war zugleich subtiler und aggressiver, persönlich-suggestiver und unpersönlich-brutaler. In seiner Zwiespältigkeit hatte er einen näheren Nexus zur Trieb- und Erlebniswelt der Subjektivität und hatte zugleich den Schein an sich, *den* Idealismus, die überlieferten philosophischen Kategorien und Erkenntnisse überwunden zu haben.

²⁹¹ NIETZSCHE, Werke. Kritische Gesamtausgabe, III. Abt., Bd. 3, a. a. O., S. 74 ff.

²⁹² „Resultat: Der *Glaube an die Vernunft-Kategorien* ist die Ursache des Nihilismus, – wir haben den Wert der Welt an Kategorien gemessen, *welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen* ... Der ganze *Idealismus* der bisherigen Menschheit ist im Begriff, in *Nihilismus* umzuschlagen – in den Glauben an die absolute Wertlosigkeit, d. h. Sinnlosigkeit.“ (F. NIETZSCHE, Werke, Bd. III, a. a. O., S. 678, 896)

²⁹³ Ebenda, Bd. II, S. 1098, 1118.

²⁹⁴ Ebenda, S. 1072.

NIETZSCHEs Philosophie zufolge waltete der Wille im Medium des „Lebens“²⁹⁵ als sein Wesen. Der Idealismus des Willens entfaltete und radikalisierte sich bei NIETZSCHE zum *Idealismus des „Lebens“*²⁹⁶, als dessen letztes tragendes Prinzip (seit dem *Zarathustra*) der Wille zur Macht galt. Es war die Grundidee von NIETZSCHEs Spätphilosophie, daß „Leben eben Wille zur Macht ist“²⁹⁷. Der *Idealismus des „Lebens“* bildete nicht nur den Rahmen der Wandlungen in NIETZSCHEs Denkweg – vom SCHOPENHAUERschen Ansatz über die Abkehr von SCHOPENHAUER bis zur Lehre vom Willen zur Macht, nicht nur das beharrende Fundament dieser *historischen* Oszillationen; er hüllte sich von Anfang an in ein Gewebe von Ambiguitäten, war der Inbegriff *konzeptuellen* Oszillationen, wodurch Anschein und Illusion des Nicht- und Anti-Idealismus entstanden. War NIETZSCHE auch selber in jenem Anschein befangen, so wurde derselbe ebensowenig aufgehoben, wie auch das Täuschende jener Illusion keineswegs schwand, weil NIETZSCHE an sie emphatisch glaubte.

Es gehörte zur Ambivalenz von NIETZSCHEs „Lebens“-Begriff, daß dem Ideellen der *Erkenntnis* gegenüber das „Leben“ als *Nicht-Gedankliches* erscheint, dem aber Zwiespältigkeit anhaftete; es zeigte bald das Antlitz des *Biologisch-Naturhaften*, bald manifestierte es sich als *hypostasierte Subjektivität*, die in eine mythische Quasiobjektivität hinüberschwebte.

Der Erkenntnis-Auffassung NIETZSCHEs war das *biologische Motiv* eigen, wenn in den einzelnen Phasen seiner philosophischen Laufbahn auch mit unterschiedlichen Akzenten und Konnotationen. Auf Grund der Anerkennung der biologisch-naturhaften Beschaffenheit der Erkenntnis kamen beim jungen NIETZSCHE auch materialistische Gedankenfragmente auf, die dann mit dem mythisierenden Idealismus zusammenstürzten, lediglich biologische Reminiszenzen und den Anschein der Überwindung des Idealismus hinter sich lassend. „Die Formen des Intellekts sind aus der Materie entstanden, sehr allmählich. Es ist an sich wahrscheinlich, daß sie streng der Wahrheit adäquat sind ... Die Hauptfähigkeit scheint mir die *Gestalt* zu percipiren, d. h. beruhend auf dem Spiegel. Raum und Zeit sind nur *gemessene*, an einem Rhythmus gemessene Dinge“²⁹⁸, notierte sich NIETZSCHE in den frühen siebziger Jahren. Die auf die Widerspiegelung hindeutenden Gedankenfragmente mündeten aber in der *Abwertung*, in der *In-Frage-Stellung* der Materie und Erkenntnis: „Die ganze Materie ist nur die Außenseite: in Wahrheit lebt und wirkt etwas ganz Anderes. Unsre Sinne aber sind das *Produkt der Materie* [102] *und den Dinge, ebenso unser Geist*.“²⁹⁹ In NIETZSCHEs Ideenwelt herrschte schon zu dieser Zeit das Idealistische vor. „Zeit, Raum und Kausalität sind nur Erkenntnismetaphern, mit denen wir die Dinge uns deuten ... Die Materie selbst ist nur als Empfindung gegeben. Jeder Schluß hinter sie ist unerlaubt.“³⁰⁰

NIETZSCHEs Einstellung war von einer *radikalen Subjektivierung* der Erkenntnis geprägt, indem er die Erkenntnis in sich für leer, die Wahrheit für tautologisch hielt, die *vom Willen und Trieb bestimmt* sind. Im radikalen *voluntaristisch-idealistischen Relativismus* – der später in seinem Lehrsatz des „Perspektivismus“ festgelegt wurde – verharmlosten sich jene naturalistisch-antiidealistischen Bruchstücke, gliederten sie sich sogar in seinen modifizierten Idealismus ein.

Eine Falle des Idealismus des „Lebens“ NIETZSCHEs bestand nämlich darin, daß die *biologisierende* Ansicht der Erkenntnis im Kontext einer Philosophie eben die *Nicht-Objektivität, Falschheit und Vergeblichkeit* derselben Erkenntnis implizierte. „Die Natur hat den Menschen in lauter Illusionen gebettet. – Das ist ein eigentliches Element. Formen sieht er, Reize empfindet er statt Wahrheiten. Er

²⁹⁵ „Diese Vorstellung vom Leben ... erscheint mir als der Ausdruck des für jede Philosophie letztinstanzlich entscheidenden Lebensgefühls bei Nietzsche und seiner tiefsten und notwendigen Abbiegung von Schopenhauer.“ (G. SIMMEL, Schopenhauer und Nietzsche, a. a. O., S. 5)

²⁹⁶ „Wichtig der *Idealismus der Lebenden zum Leben*“, heißt es in einer Notiz des jungen NIETZSCHE. (NIETZSCHE, Werke. Kritische Gesamtausgabe, III. Abt., Bd. 3, a. a. O., S. 77)

²⁹⁷ F. NIETZSCHE, Werke, Bd. II, S. 729. – NIETZSCHE ließ Zarathustra verkünden: „Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!“ (Ebenda, S. 372)

²⁹⁸ NIETZSCHE, Werke. Kritische Gesamtausgabe, III. Abt., Bd. 4, a. a. O., S. 55.

²⁹⁹ Ebenda, S. 120.

³⁰⁰ Ebenda, S. 72, 177.

räumt, er imaginirt sich Göttermenschen als Natur.“³⁰¹ Letztlich wurde so schon beim frühen NIETZSCHE nicht nur die *Erkenntnis* unter Berufung auf das Naturhafte subjektiviert; auch die *Bestimmungen der objektiven Wirklichkeit* und selbst das *Naturhaft-Materielle des Menschen* – sein Gehirn, seine Sinnesorgane – wurden in der Subjektivität aufgelöst, derart schließlich für philosophisch nichtig erklärt. „Nicht das Gehirn denkt, sondern wir denken das Gehirn: das selbst an sich durchaus keine Realität hat. Empfindung ist die einzige kardinale Thatsache, die wir kennen, die einzige wahre Qualität. Alle Naturgesetze sind auf Bewegungsgesetze zurückzuführen: durchaus ohne Stoff. Wenn man am Ende damit ist, wird man nur die Empfindungsgesetze festgestellt haben. Für das ‚an sich‘ ist dann gar nichts gewonnen. Die Idealität der Welt ist keine Hypothese, sondern die handgreiflichste einzige Thatsache. Es ist unsinnig zu glauben, daß je Empfindung erklärt werden könne aus Bewegung, oder aus etwas anderem. Man kann nicht Empfindung aus etwas anderem erklären, da man gar nichts anderes hat ... Das Auge wie das Gehirn ist uns absolut nur als Empfindung gegeben, in keiner Weise mehr als alle Dinge extra nos. Unser Leib ist ebenso uns als Empfindung bekannt, wie die andern Dinge.“³⁰²

Wurde derart von NIETZSCHE das extrem-idealistische Prinzip des *Primats des Subjektiven* gesetzt, zerfaserte sich dennoch keineswegs das Gewebe der Ambiguitäten um den Idealismus des „Lebens“: das Biologisieren, die Beschwörung des Naturhaften – in der Gesamtheit der Philosophie NIETZSCHEs zwar sekundär – waren damit kaum getilgt, sie verliehen jenem idealistischen Prinzip sowohl von unten, von der Vorgeschichte und Grundlage der Erkenntnis her, als auch von oben, vom der Erkenntnis unzugänglichen, höherwertigen „Leben“ her, eine mehrstufige Ambivalenz, die auch in den späteren Phasen von NIETZSCHEs Denken reproduziert wurde.

Im Zuge seiner Abkehr von SCHOPENHAUERS Denken bestritt NIETZSCHE dessen Begriff vom Willen und der Intuition, mißfielen ihm „die mystischen Verlegenheiten und Ausflüchte Schopenhauers“, er hielt aber fest an dessen „unsterblichen Lehren“, unter anderem an denen „von der Apriorität des Kausalitätsgesetzes, von der Werkzeug-Natur des Intellekts“³⁰³. In dieser Phase von NIETZSCHEs Philosophie erschlaffte zeitweilig die Faszination des Willens-Begriffs; er insistierte aber auch zu dieser Zeit auf den Vorrang der *Triebe*, um dann in *Jenseits von Gut und Böse* seinen Entschluß zu dekretieren, „unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht ...“³⁰⁴

Dem Primat der Triebe war auch in NIETZSCHEs sogenannter positivistischer Periode seine Erkenntnis-Auffassung subsumiert: weil in den unbewußten Trieben gefangen, schien die Empfindung und damit alle Erkenntnis hoffnungslos-falsch – „es gibt durchaus kein Entrinnen, keine Schlupf- und Schleichwege in die *wirkliche Welt!*“³⁰⁵ Aber diese „wirkliche Welt“, dürfte sie überhaupt existieren? Insofern die biologisierend erklärte Lügenhaftigkeit der Erkenntnis die – wenn auch nur abstrakt-mögliche – Gegenüberstellung mit einer „Welt, welche *nicht* unsere Vorstellung ist“, voraussetzte, insistierte NIETZSCHEs Er-[103]kenntniskritik (nicht so sehr kantisch, sondern eher vom lebensphilosophischen Ansatz bestimmt) auf deren Existenz. Insofern NIETZSCHE aber diese „unwahre“ Welt für die einzige hielt und das An-sich-Seiende, worin das Objektive mit dem Jenseitigen zusammengebracht wurde, verneinte, hatte er derselben „Welt, welche *nicht* unsere Vorstellung ist“, die Existenz abzuerkennen. Seine Philosophie brauchte das Konzept eines *Nicht-Subjektiven*, um die *verlogene Subjektivität* nicht nur der Erkenntnis, sondern auch der dem Menschen gegebenen Welt zu denunzieren – zum einen um das Naturhaft-Fatale dieser Verlogenheit zu enthüllen, zum anderen um diese Verlogenheit selber zu behaupten. Zugleich verschloß sie sich jedem *rationalen* Ausweg aus jener Subjektivität, deren Kritik als *conditio sine qua non* ihres „Lebens“-Begriffs, insbesondere der

³⁰¹ Ebenda, S. 62 f. – „Wie offenbart sich der Instinkt in der Form des bewußten Geistes? In Wahnvorstellungen. Selbst die Erkenntnis über ihr Wesen vernichtet nicht ihre Wirksamkeit. Wohl aber bringt die Erkenntnis einen qualvollen Zustand hervor: dagegen nur Heilung in dem Schein der Kunst.“ (Ebenda, III. Abt., Bd. 3, a. a. O., S. 102)

³⁰² Ebenda, III. Abt., Bd. 4, a. a. O., S. 201 f., 214.

³⁰³ F. NIETZSCHE, Werke, Bd. II, a. a. O., S. 104.

³⁰⁴ Ebenda, S. 601.

³⁰⁵ Ebenda, Bd. I, S. 1092 f.

in ihrer dritten Phase verkündeten Überwindung des Nihilismus, galt. „Die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige: die ‚wahre Welt‘ ist nur *hinzugelogen* ...“³⁰⁶, heißt es in der *Götzen-Dämmerung*.

NIEZZSCHEs Feindschaft und Haß gegen die Unterscheidung von Schein und Wesen, gegen die Idee einer „wahren Welt“ wurde in der dritten Periode seines Schaffens noch tiefer und wütender³⁰⁷, indem das sein ganzes philosophisches Werk durchdringende Prinzip der Subjektivität – „Das Seiende wird als Empfindung zu denken sein, welcher nichts Empfindungsloses mehr zugrunde liegt“³⁰⁸ – noch ultimativ zutage trat. Die proklamierte ewige *Wiederkehr des Gleichen* sollte dennoch im ganzen „Leben“, auch im Kosmos, walten, sie schien auf Empfindung kaum reduzierbar, der sichtbaren Welt sogar im Widerspruch stehend: die Zwiespältigkeit des Prinzips der Subjektivität radikalisierte sich zur Abgründigkeit. „Lebens“-Begriff und Subjektivität waren miteinander aporetisch verschränkt: jener begründete dieses, stellte es jedoch auch in Frage, ohne es aufzuheben, den Widerspruch zu erklären und zu lösen.

Infolge des Primats des Willens verstand NIETZSCHE die Empfindung auch früher in ihrem *Interpretiertsein*: sein subjektivistisches Empfindungs-Konzept³⁰⁹ war voluntaristisch vorgeprägt, dieser *Voluntarismus* überstieg aber das Sensualistische. NIETZSCHE zufolge waren die Sinneswahrnehmungen von Werturteilen durchdrungen – „Es ist kein Zweifel, daß alle Sinneswahrnehmungen gänzlich durchsetzt sind mit *Werthurtheilen* ...“³¹⁰ –, und diese Werturteile ließen sich auf Sinneswahrnehmungen bzw. Empfindungen nicht reduzieren. In seinem Interpretations-Begriff verschränkten sich das *hermeneutisch-philologisierende* und das *biologisierende Motiv*, indem beide dem Willensakt der Wertschätzung subsumiert wurden, dem die sich auf die Triebe berufende Quasierklärung einen naturhaften Anschein verlieh, die Wertschätzung selber aber dem Gesellschaftlichen verhaftet blieb. NIETZSCHEs Biologismus war soziomorphen Ursprungs³¹¹, er stilisierte die erheischte und zu gebietende soziale „Rangordnung“ (und die Kritik an den jenem Ideal nicht entsprechenden sozialen und geistigen Zuständen) zum Naturgeschehen. Waren die Empfindungen beim frühen NIETZSCHE im Roh-Naturhaften angesiedelt, zugleich moralkritisch-moralisierend sublimiert und ästhetisierend verklärt, so hob später der besondere Nachdruck des der Interpretation zugeschriebenen Vorrangs die biologisierende Neigung keineswegs auf³¹², offenbarte aber deren sekundäre Stellung.

NIETZSCHEs Interpretation der *Interpretation* brachte die seiner Erkenntnistheorie innewohnende zweifache subjektivistische Richtung an den Tag: zum einen jene *Subjektivierung der Erkenntnis*³¹³, die, auf Erklärung verzichtend, die Erkenntnisobjektivität nicht so sehr unter Berufung auf das Subjektive an den Formen, Akten und Prozessen der Erkenntnis ausschaltete, sie mehr als durch eine *nicht-kognitive* Subjektivität bestimmt verstand, zum anderen die *Auflösung der Wirklichkeit in der Interpretation*. NIETZSCHEs Spätphilosophie behauptete expressis verbis die Konklusion dieser subjektivierend-idealistischen Anschauung (in der Illusion, dadurch Positivismus, Subjektivismus, Idealismus überwunden zu haben): „Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehn bleibt ‚es gibt nur *Tatsachen*‘, würde ich sagen: nein, gerade *Tatsachen* gibt es nicht, nur *Interpretationen*. Wir können kein Faktum ‚an sich‘ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. ‚Es ist alles *subjektiv*‘

³⁰⁶ Ebenda, Bd. II, S. 958.

³⁰⁷ „Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und einer scheinbaren Welt: es gibt nur *eine* Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn ... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt.“ (Ebenda, Bd. III, S. 691 f.)

³⁰⁸ Ebenda, S. 875.

³⁰⁹ NIETZSCHE war sich des unversöhnlichen Gegensatzes seiner Erkenntnis-Auffassung zum materialistischen Sensualismus bewußt, vgl. F. NIETZSCHE, Werke, Bd. I, a. a. O., S. 1092 ff. Auf Grund dieser Konzeption bekämpfte er „das sensualistische grobe Vorurteil, daß die Empfindungen uns *Wahrheiten* über die Dinge lehren“. (Ebenda, Bd. III, S. 538)

³¹⁰ NIETZSCHE, Werke. Kritische Gesamtausgabe, VIII. Abt., Bd. I, a. a. O., S. 106.

³¹¹ Vgl. W. GEBHARD, Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis, Berlin (West)/New York 1983.

³¹² „Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“ (F. NIETZSCHE, Werke, Bd. II, a. a. O., S. 569)

³¹³ „Was kann allein *Erkenntnis* sein? – ‚Auslegung‘, *nicht* ‚Erklärung‘.“ (NIETZSCHE, Werke. Kritische Gesamtausgabe, VIII. Abt., Bd. I, a. a. O., S. 102) Dennoch vindizierte er seiner eigenen philosophischen Zeitdiagnose die Dignität der *Erklärung*: „... zuletzt giebt Zarathustra die Erklärung: Gott ist todt, dies ist die *Ursache* der größten Gefahr: wie? sie könnte auch die Ursache des größten Muths sein!“ (Ebenda, S. 126)

sagt ihr: aber schon das ist *Auslegung*. Das ‚Subjekt‘ ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes. – Ist es zuletzt nötig, den Interpreten [104] noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese ... Unsere Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*; unsere Triebe und deren Für und Wider.“³¹⁴ Das Absolut-Setzen der Interpretation³¹⁵ nahm den natur-mythischen Aspekt von NIETZSCHEs Denken nicht zurück; die Deutungen sollten immer nur auf Deutungen stoßen, deren Status in Ambivalenz schwebte. Sie galten zwar als Ergebnisse subjektiver menschlicher *Deutungstätigkeit*, als *vorgefundenen* Interpretationen haftete ihnen jedoch das Mythische einer in der Natur waltenden anonym-deutenden Subjektivität an, welche die Züge einer naturhaften Quasi-Objektivität annahm: „Der Wille zur Macht *interpretiert*: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten.“³¹⁶

Die jede „Interpretation“ durchdringende anonym-lügenhafte Subjektivität rührte NIETZSCHE zufolge von der *Sprache* her. Die wesentliche Abweichung seines Idealismus vom klassischen bürgerlichen Denken manifestierte sich auch in seiner philosophischen Sprachbetrachtung: jenes Denken – besonders ausgeprägt bei HERDER und Wilhelm VON HUMBOLDT – trachtete nach der theoretischen Erschließung der gesellschaftlichen Objektivität der Sprache, der historischen und systematischen Zusammenhänge von Realität, Sprache und Erkenntnis; bei NIETZSCHE wandelte sich indes die gesellschaftliche Objektivität der Sprache zum unaufhebbaren Geschick der von ihr getragenen anonym-unwahren Subjektivität, die historischen und systematischen Zusammenhänge von Realität, Sprache und Erkenntnis wurden durch den Primat jener anonym-lügenhaften Subjektivität verschlungen, die philosophische Sprachkonzeption scheiterte an der Aporie³¹⁷ der These von der verzerrenden sprachlichen Präformiertheit der Erkenntnis und der (interpretierten) Realität. Diese Auffassung war der gleichzeitigen Sprachkritik „im Zeichen des ‚Lebenspathos‘“ verwandt³¹⁸; sie antizipierte mehr die sprachrelativistische Hypothese SAPIRs und WHORFs, bzw. den Lehrsatz des späten WITTGENSTEIN von der Verhextheit des Denkens durch die Sprache, als die Entwicklung der sprachwissenschaftlichen Erkenntnis.³¹⁹

In der Gestaltung von NIETZSCHEs Sprach-Begriff traten die Wandlungen seiner philosophischen Konzeption von *Leben und Erkenntnis*, *Werden und Willen* zutage. Es scheint aber, daß er seit der Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* auf jener nihilistisch-nominalistischen Einstellung beharrte, der zufolge die Sprache die objektive Erkenntnis, die Wahrheit verunmögliche.³²⁰ „Wenn er sich nicht mit der Wahrheit in der Form der Tautologie, das heißt mit leeren Hülsen begnügen will, so wird er ewig Illusionen für Wahrheiten einhandeln. Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschließen auf eine Ursache außer uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom

³¹⁴ F. NIETZSCHE, Werke, Bd. III, a. a. O., S. 903.

³¹⁵ „Der interpretative Charakter alles Geschehens. Es giebt kein Ereigniss an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen *ausgelesen* und zusammengefasst von einem interpretierenden Wesen.“ (NIETZSCHE, Werke. Kritische Gesamtausgabe, VIII. Abt., Bd. I, a. a. O., S. 34)

³¹⁶ Ebenda, S. 137. – „*Der organische Prozess setzt fortwährendes Interpretieren voraus.*“ (Ebenda, S. 138)

³¹⁷ Es ist wahrzunehmen, daß „Nietzsches Ansatz selbst am Ende in einer Aporie mündet: Wie soll nämlich dieses Denken seine Wahrheit ausweisen, wenn Denken sich immer sprachlich vollzieht, die Sprache aber gleichzeitig zur Unwahrheit zwingt?“ (J. HENNIGFELD, Sprache als Weltansicht. Humboldt – Nietzsche – Whorf, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 30, H. 3, Juli – September 1976, S. 445)

³¹⁸ Vgl. W. GEBHARD, „Der Zusammenhang der Dinge“. Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1984, S. 557.

³¹⁹ In seiner Begeisterung für NIETZSCHEs Philosophie stellte Henri LEFÈBVRE dessen sprachphilosophische Anschauungen als Alternative gegen die Entwicklung der Linguistik hin: „Das Nachdenken über diese Texte“, schrieb LEFÈBVRE über NIETZSCHEs sprachphilosophische Äußerungen, „hätte den heutigen Wissenschaftlern, den Spezialisten der Linguistik, der Semantik, der Semiologie viele Illusionen und viele verlorene Zeit erspart“; von NIETZSCHEs Sprachauffassung her „breiten sich in bezug auf das Ganze des Wissens, auf den westlichen Logos und seine Grenzen unermeßliche Perspektiven aus“. (H. LEFÈBVRE, Hegel – Marx – Nietzsche ou le royaume des ombres, Paris 1975, S. 142)

³²⁰ Zur Übersicht ständiger Motive und der Modifikationen in NIETZSCHEs Sprachauffassung vgl. u. a. R. GRIMM, Nietzsche’s Theory of Knowledge, Berlin (West)/New York 1977, S. 93 ff. – J. SIMON, Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche, hrsg. von J. SALAQUARDA, Darmstadt 1980.

Grunde.³²¹ NIETZSCHE dachte seine *Sprach-Kritik* als Zerschlagen von Mythen, als Abschaffen von Vorurteilen – in der Sprache liege eine philosophische Mythologie, „Jedes Wort ist ein Vorurteil“.³²² Das intendierte Zerschlagen von Mythen wurde jedoch auch in der Sprach-Kritik, wie im Ganzen seiner Philosophie, der Wiederherstellung des *Mythos* und dem Schaffen neuer Mythen subsumiert. Die Demaskierung der *Sprache* sollte die Enthüllung des falschen Wesens des *Anspruchs der Vernunft* bestätigen. Die Sprache, für fatal ungeeignet erachtet, das „Werden“ auszudrücken, „gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*, zum Bewußtsein bringen“.³²³ NIETZSCHEs Sprach-Kritik mündete in einer *dreifachen Restitution* des Mythos: der sprachgebundenen Vernunft gegenüber wurde das Prinzip des Mythos behauptet, die Sprache als erkenntnis- und weltkonstituierende, zugleich als anonym-lügenhafte Subjektivität mythisiert und so ein unbegrenzter Freiraum neuer philosophischer Mythen errichtet (obwohl alle drei Momente aporetisch in der Sprache gefangen blieben).

NIETZSCHEs Sprach-Kritik war eine Komponente seiner *negativen Erkenntnistheorie*, welche die Erkenntnistheorie *und* die Erkenntnis negierte. Ihrem Schein und ihrer Illusion nach sollte diese in radikaler Sprach-Kritik verankerte negative Erkenntnistheorie den Idealismus *überwinden*: und wäre eine entschiedenere [105] Verneinung des Idealismus möglich als die Zurückführung der Begriffe von Subjekt und Ich auf die ursprüngliche Verlogenheit der Sprache und derart die Behebung derselben? Es ist das eigenartige Paradox der Philosophie NIETZSCHEs, daß sich ihr Idealismus dadurch radikalisierte, woraus Schein und Illusion einer sprachenthüllenden radikalen *Idealismus-Kritik* aufkamen. Das Denunzieren der Begriffe von Subjekt und Ich begleitete und verschleierte den gesetzten *Primat der anonymen Subjektivität*. Mittels jenes Denunzierens wurde *die Objektivität schlechthin verbannt*: teils die im Begriff des Subjekts mitgedachte, ihm inhärierende naturhafte und gesellschaftliche Objektivität beseitigt, teils der durch die Kategorien von Subjekt und Ich implizierte Begriff des Objekts ausgeschaltet. „Der Begriff ‚Realität‘, ‚Sein‘ ist von unserem ‚Subjekt‘-Gefühl entnommen ... Wenn es nichts Materielles gibt, gibt es auch nichts Immaterielles. Der Begriff *enthält* nichts mehr.“³²⁴

KIERKEGAARDs Begriff der Subjektivität eines verzweifelt-religiösen, isoliert-abstrakten Ichs war mit NIETZSCHEs Begriff der *anonymen Subjektivität des Willens zur Macht* kaum identisch; in ihnen wurden *unterschiedliche Aspekte*, sogar *alternative Möglichkeiten* letztlich *derselben* sozialen Haltung und *desselben* philosophischen Anliegens artikuliert,³²⁵ wobei die Unterschiede diese *soziale* und *philosophische Zusammengehörigkeit* verhüllten. Der Schein der grundlegenden Alternative von KIERKEGAARDs Subjektivitätsphilosophie bzw. Ich-Bejahung und NIETZSCHEs Subjekt-Verzicht und Ich-Verneinung bekräftigte die der Philosophie des Willens zur Macht anhaftende antiidealistische Illusion, die unabhängig vom später behaupteten KIERKEGAARD-NIETZSCHE-Verhältnis entstand.

Der Anschein von NIETZSCHEs Nicht- oder Antiidealismus ergab sich nicht nur aus der sprachphilosophisch gedeuteten Anonymität des Subjektiven, sondern auch aus der – durch die Sprachphilosophie kaum aufgehobenen – Ambiguität der anonymen Subjektivität und jener mythischen Quasiobjektivität, die bald der anonymen Subjektivität zugeschrieben oder ihr untergeordnet wurde, bald außerhalb derselben zu walten schien. Solche Ambiguität kam vor allem dem *Kernstück* der

³²¹ F. NIETZSCHE, Werke, Bd. III, a. a. O., S. 312.

³²² Ebenda, Bd. I, S. 903.

³²³ Ebenda, Bd. II, S. 959. Vgl. auch R. THURNHER, Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien, Berlin (West)/New York, Bd. 9, 1980, S. 38 ff.

³²⁴ F. NIETZSCHE, Werke, Bd. III, a. a. O., S. 536 f. – Da NIETZSCHE das Subjekt nicht nur als Erkenntnis-Subjekt, sondern auch als Tätigkeits-Subjekt überhaupt, als Substanz und Substratverstand, riß der Sturz des Subjekt-Begriffs eine ganze Reihe von Kategorien in den Abgrund mit, indem sie alle dem Idealismus-Verdacht anheimfielen. (Vgl. u. a. NIETZSCHE, Werke. Kritische Gesamtausgabe, VIII. Abt., Bd. I, a. a. O., S. 15 f.) – In NIETZSCHEs Subjektivitäts-Kritik geht es darum, „die logische Identität des Subjekts zu zerbrechen, die intraindividuelle Pluralität wiederzufinden, die kosmische Dimension des Ichs auszubauen“. (M. HAAR, La critique nietzschéenne de la subjectivité in: Nietzsche-Studien, Bd. 12, 1983, S. 85)

³²⁵ Zur philosophischen Verwandtschaft von KIERKEGAARD und NIETZSCHE vgl. u. a. K. LÖWITH, Kierkegaard und Nietzsche, in: ders., Aufsätze und Vorträge 1930–1970, Stuttgart/Berlin (West)/Köln/Mainz 1971. – J. WAHL, Études kierkegaardienes, 1938, S. 207 f. – G.-G. GRAU, Nietzsche und Kierkegaard, in: Nietzsche-Studien, Bd. 1, 1972.

Spätphilosophie NIETZSCHEs, der Lehre von der *ewigen Wiederkehr des Gleichen*, zu. 1984 konstatiert eine abermalige detaillierte Untersuchung dieser Lehre aufs neue, was früher JASPERS³²⁶ oder LÖWITH³²⁷ festgestellt hatten, bzw. zu enträtseln versuchten: „Die Wiederkehrlehre ist Nietzsches undurchsichtigstes Lehrstück. Bis heute ist, trotz gewichtiger jüngerer Forschungen, eine zufriedenstellende Deutung dieses Gedankens nicht in Sicht.“³²⁸ Diese Lehre blieb – trotz älterer und neuerer Enträtselungsversuche – rätselhaft, sie widersetzte sich einer jeglichen kohärenten und konsistenten, rationalen Lösung und Deutung. Ihren Erklärungen standen dreierlei Schwierigkeiten entgegen: Es war zu eruieren, *was* die ewige Wiederkehrlehre eigentlich *besage* – ob ihr zufolge Ereignisse, Triebe oder Willen, Phänomene oder unsichtbare Entitäten wiederkehren, ob diese Lehre die Wiederkehr des Gleichen oder des Selben verkünde; es war zu erschließen, welcher *Status* dieser Ankündigung zugeeignet sei – ob sie eine kosmologische Feststellung oder anthropologische Revelation, ein moralischer Imperativ oder eine Existenzerhellung, eine wissenschaftliche Aussage oder eine naturphilosophische Hypothese, eine ethische Forderung oder ein Mythos sein sollte; es war schließlich zu erklären, ob und wie die ewige Wiederkehrlehre mit anderen konstitutiven Elementen der Spätphilosophie NIETZSCHEs, insbesondere mit der Nicht-Hintergebarkeit und dem absoluten Primat der Interpretation und dem Willen-zur-Macht-Gedanken, *in Einklang zu bringen* sei. Diese Schwierigkeiten wurden noch verwickelter, insofern NIETZSCHE in seiner Spätphilosophie der Lehre von der ewigen Wiederkehr eine zentrale Stellung einräumte, zugleich aber divergierende Deutungsmöglichkeiten offenließ, bzw. seine Reflexionen Anhaltspunkte divergierender Deutungen beinhalteten. Sicherlich scheiterten die Bestrebungen, die Wiederkehrlehre von den Zwiespältigkeiten zu reinigen, ihr das Mythenhafte zu nehmen³²⁹ und ihr scharfe begriffliche Konturen zu verleihen. „Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist in sich selber so zwiespältig und zweideutig wie ihr zeitliches Sinnbild: der ‚Mittag‘“, meinte LÖWITH; indessen versagte auch dieses zeitliche Sinnbild. „Als der Überwinder des Menschen und der ihm zugehörigen Zeit lehrt [106] Nietzsche-Zarathustra die ewige Wiederkehr des Gleichen ‚jenseits von Mensch und Zeit‘.“ Die ewige Wiederkehrlehre ist NIETZSCHEs „credo quia absurdum“³³⁰: es schimmert hier die religiöse Affinität – ja die Religiosität – des lebensphilosophischen Idealismus NIETZSCHEs durch.

Die Illusion der Überwindung des Idealismus und die Eigenart seiner tatsächlichen Umgestaltung verwoben sich in NIETZSCHEs Denken mit der Kritik am *Christentum*, an der *Moral* und der *Philosophie*. War der europäische Idealismus seit dem Mittelalter überwiegend an das Christentum gekoppelt, konkludierte er meistens (aber nicht bei dem von NIETZSCHE verhaßten HEGEL) in einer Moralphilosophie, setzte er Idealismus und Philosophie gleich, so erschien NIETZSCHEs Ringen mit Christentum, Moral und Philosophie als endgültige und totale Überwindung des Idealismus. NIETZSCHEs Philosophie-Kritik – und damit verschränkt seine *Fetischisierung der Kunst*, sein Widerwille gegen das Systematische, das Kohärente und Konsistente, sein aphoristischer Vortrag, sein prophetischer Eifer – wehrten zeitweilig eine philosophische NIETZSCHE-Kritik innerhalb des bürgerlichen Denkens ab. Es blieb verborgen, daß NIETZSCHE seinen Kampf gegen Christentum, Moral und Philosophie auf Grund eines und für einen transformierten, nihilistisch-relativistischen Idealismus führte. Dieser Idealismus gestaltete sich bei NIETZSCHE als neue *religiöse Vision*, mit eigener Werttafel, eigener Moral. Die zeitgenössische (in Deutschland eher neukantianisch-eklektische, aber auch

³²⁶ K. JASPERS, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin und Leipzig 1936, S. 310 ff.

³²⁷ Vgl. K. LÖWITH, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Hamburg ³1978.

³²⁸ G. ABEL, Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin (West)/New York 1984, S. 188.

³²⁹ BAEUMLERs faschistische NIETZSCHE-Deutung wollte die Wiederkehrlehre als Mythos beseitigen; vgl. A. BAEUMLER, Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig ³1937, S. 80 ff. Da BAEUMLER sonst für das Prinzip Mythos und für den Mythos NIETZSCHE eintrat, konnte seine Ablehnung der Wiederkehrlehre kaum von einer Mythenfeindlichkeit motiviert worden sein; ihr lag eher die Schwierigkeit zugrunde, die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen mit dem pseudorevolutionären Rausch des Nationalsozialismus der Mitte der dreißiger Jahre, mit der Parole des neuen tausendjährigen Reiches zu vereinbaren.

³³⁰ K., LÖWITH, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, a. a. O., S. 13, 162. – Vgl. auch E. FINK, Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960, S. 91 f.

zur Lebensphilosophie neigende³³¹) Schulphilosophie akzeptierte NIETZSCHEs paradoxe antiphilosophische Selbstreflexion auch deswegen, weil die Inhalte seines Denkens in die Schemata dieser Schulphilosophie nicht einzufügen waren.

9. Lebensphilosophische und positivistische Nachfolge Nietzsches: Heidegger, Danto

NIETZSCHEs Idealismus wurde selbst in der idealistisch eingestellten *philosophischen* NIETZSCHE-Literatur selten dargestellt, weil die bürgerliche Gegenwartsphilosophie überhaupt das Idealismus-Problem für überholt hält. Diese NIETZSCHE-Beschäftigung war und ist auch der Lockung ausgesetzt, den Anschein eines absolut-einzelstehenden, unikalen und autochthonen NIETZSCHE mehr oder minder zu akzeptieren. Der Idealismus NIETZSCHEs kommt jedoch zum Vorschein, wenn seine Philosophie im Kontext philosophiegeschichtlicher Prozesse verortet und von *ausgeprägten Positionen* des spätbürgerlichen Denkens aus betrachtet wird – definitiv in HEIDEGGERs seinsphilosophischer und hypothetisch in Arthur DANTOs „analytisch“-philosophischer NIETZSCHE-Deutung. Die Feststellung von NIETZSCHEs Idealismus verschränkt sich aber in beiden Fällen mit dem Mißverstehen seiner philosophischen und geschichtlichen Stellung, seines Verhältnisses zu den grundlegenden Denkweisen spätbürgerlichen Philosophierens.

HEIDEGGERs (1889–1976) Idealismus-Vorwurf gegen NIETZSCHEs Philosophie ist kategorisch und fundamental: der Idealismus gehöre zu ihrem Wesen, sie sei die Vollendung der mit PLATON einsetzenden Metaphysik, das heißt des Idealismus³³²; in NIETZSCHEs Denken gelange die Philosophie der neuzeitlichen Subjektivität zu ihrem letzten Punkt. Immer wieder behauptet HEIDEGGER: „Nietzsches metaphysische Grundstellung ist das Ende der abendländischen Philosophie ... Im Gedanken des Willens zur Macht vollendet sich zuvor das metaphysische Denken selbst. Nietzsche, der Denker des Gedankens vom Willen zur Macht, ist der *letzte Metaphysiker* des Abendlandes.“³³³ HEIDEGGERs Darstellung zufolge gilt NIETZSCHEs Philosophie als *Epochenschwelle* in der Geschichte nicht nur des neuzeitlichen, sondern des gesamten abendländischen Denkens – und so in der Geschichte der Menschheit – schlechthin. „In Nietzsches Gedanken-Gang zum Willen zur Macht vollendet sich nicht nur die Metaphysik der Neuzeit, sondern die *abendländische* Metaphysik im Ganzen. Deren Frage lautet von Anfang an: Was ist das Seiende?“³³⁴ NIETZSCHEs Werk erscheint hier als Zusammenfassung der *klassischen Philosophie* (und des ganzen nachsokratischen Denkens³³⁵), nicht als Ansatz unterschiedlicher Möglichkeiten und Tendenzen der *nachhegelschen bürgerlichen Philosophie*, auch der des 20. Jahrhunderts. HEIDEGGER sieht die Zäsur *nach* NIETZSCHE eigentlich bei seiner eigenen Seinsphilosophie, indem er den *Bruch* zwischen NIETZSCHE und dem klassisch[107]schen bürgerlichen Denken durch den Schein der *Kontinuität* der beiden, die *Zusammengehörigkeit* von NIETZSCHE und der späteren Lebens- und Seinsphilosophie aber durch den Schein des *Einschnitts* zwischen ihnen verschleiert. „Wir müssen Nietzsches Philosophie als *Metaphysik der Subjektivität begreifen*.“³³⁶ Diese ermöglicht HEIDEGGER, NIETZSCHEs Zeitdiagnose im wesentlichen anzunehmen, die Seinsphilosophie aber von der Philosophie NIETZSCHEs zu trennen, ja ihr

³³¹ In seiner Darstellung der geistigen Strömungen um die Jahrhundertwende behauptete Rudolf EUCKEN, der eine synkretistische Schul-Lebensphilosophie anstrebte, von NIETZSCHE: „eben als künstlerischer Bildner“ der Welt des nächsten Augenblicks, „als Metaphysiker der Stimmung, hat er die hinreißende Gewalt über die Gemüter gewonnen“. (R. EUCKEN, Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig ³1904, S. 309)

³³² „Und weil die Metaphysik mit der Auslegung des Seins als ‚Idee‘ beginnt und diese Auslegung maßgebend bleibt, ist alle Philosophie seit Platon ‚Idealismus‘ in dem eindeutigen Sinne des Wortes, daß in der Idee, im Ideenhaften und Idealen das Sein gesucht wird.“ (M. HEIDEGGER Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. II, S. 220)

³³³ Ebenda, Bd. I, S. 468, 480.

³³⁴ Ebenda, Bd. I, S. 655.

³³⁵ „Weil Nietzsches metaphysische Grundstellung ... das Ende der Metaphysik ist, deshalb vollzieht sich in ihr die größte und tiefste Sammlung, d. h. Vollendung aller wesentlichen Grundstellungen der abendländischen Philosophie seit Platon und im Licht des Platonismus ...“ (Ebenda, Bd. I, S. 469)

³³⁶ Ebenda, Bd. II, S. 199 ff. – Zu HEIDEGGERs NIETZSCHE-Deutung vgl. u. a. K. LÖWITH, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Göttingen ³1965, S. 72 ff.; Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, a. a. O., S. 222 ff.; Heideggers Vorlesungen über Nietzsche, in: Merkur, Bd. 16, 1/1962; W. MÜLLER-LAUTER, Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen, in: Nietzsche-Studien, Bd. 10/11, 1981/82; J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1966, S. 611 ff.

gegenüberzustellen. „Daß dieser Wille im 20. Jahrhundert die Gestalt des Unbedingten erlangt, hat NIETZSCHE klar vorausgedacht. Das Mitwollen in diesem Willen zur unbedingten Herrschaft des Menschen über die Erde und die Vollstreckung dieses Willens birgt in sich jene Unterwerfung unter die Technik, welche Unterwerfung daher auch nicht als Widerwille und Unwille, sondern als Wille erscheint, und das heißt, hier auch wirklich ist.“³³⁷ Daß HEIDEGGER den Willen-zur-Macht-Gedanken NIETZSCHEs eine zutreffende Vorwegnahme der Zeitsignatur des 20. Jahrhunderts erachtet, impliziert zugleich seine Kritik an NIETZSCHE. Die Philosophie des Willens zur Macht als Idee der „Seinsvergessenheit“ sei Ausdruck des Geschicks des in der „Seinsvergessenheit“ befangenen Abendlandes. Die Subjektivitäts-Metaphysik des Willens zur Macht stellt HEIDEGGERs Auffassung nach das zusammenfassende Schlußkapitel in der Geschichte jener Subjektivitäts-Philosophie dar, die die Wesensbestimmung des neuzeitlichen Denkens ist und von der „Seinsvergessenheit“, dem fatalen Entschluß, sich das „Seiende“ in Denken und Tat anzueignen, herrührt. Diese Feststellung des Idealismus bei NIETZSCHE und die Kritik an ihm sind mit einem zweifachen Gegengewicht belastet: zum einen rechnet HEIDEGGER den Idealismus der Philosophie NIETZSCHEs der „abendländischen Metaphysik“ zu, zum anderen erklärt HEIDEGGERs Idealismus-Vorwurf gegen NIETZSCHE seine eigene Seinsphilosophie für die allein mögliche Überwindung des Idealismus. Die Entschleierung des antiidealistischen Selbstverständnisses NIETZSCHEs wird bei HEIDEGGER zur Verschleierung des Idealismus der eigenen Seinsphilosophie und ihrer Kontinuität mit NIETZSCHEs Ansatz, dessen antiidealistischen Schein HEIDEGGER für sich selbst reklamiert und dadurch das Nebelgewölk um die Seinsphilosophie noch mehr verdichtet.

Zu diesem NIETZSCHE-Verständnis gehören auch die Konstatierung und Ablehnung der positivistischen Momente und Neigungen seiner Philosophie; sie werden aber bei HEIDEGGER einem uferlosen und verschwommenen Positivismus-Begriff subsumiert, in dem Positivismus und Platonismus, Idealismus schlechthin und Philosophie des „Seienden“ verwoben sind. Dagegen besteht Arthur DANTOs (1924) Anliegen darin, den Zusammenhang zwischen NIETZSCHE und dem historisch ausgebildeten Positivismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunächst mit der „gegenwärtigen analytischen Philosophie“³³⁸ hervorzukehren. Teilt DANTO die Selbstreflexion dieses Positivismus, über die Idealismus-Materialismus-Fragestellung hinausgegangen zu sein, so erwähnt er NIETZSCHEs subjektivistisch eingestellten Idealismus zwar nachdrücklich (wenn auch hypothetisch, nämlich mit Vorbehalt) in den abschließenden Absätzen seiner NIETZSCHE-Interpretationen, nicht aber im grundlegenden Zusammenhang seiner Darlegungen. „Berkeleys Ontologie bestand aus Seelen und Ideen, und er behauptete, die Ideen seien träg, von Seelen hervorgerufen, sie verdanken ihre ganze Existenz dem, daß sie von Seelen aufrechterhalten sind; so existieren *sie* nicht ohne Seelen, und deshalb existiere *nichts*. Nietzsche meint ähnlich, daß es Willen und Interpretationen gibt, daß Interpretationen außer ihrer Beziehung zu einem Willen keine Gültigkeit haben, daß in einem besonderen Sinne der Wille die Interpretation *hervorrufft* und ohne Willen nichts wäre. Er scheint aber das Wirken immerzu im Sinne des *Einwirkens* verstanden zu haben, nicht als einen isolierten Willensakt ... Es ist zweifelsohne seltsam, Berkeley und Nietzsche in solcher Weise zu koppeln oder zu meinen, Nietzsche hielte an einer Lesart des Idealismus fest. Wenn es überhaupt Idealismus ist, so ist es ein *dynamischer* Idealismus, dem er verpflichtet war.“³³⁹ Diese vage Reflexion deutet wider Willen nicht nur die BERKELEYsche Herkunft und Verwandtschaft der „analytischen“ Philosophie, sondern auch die *Kontinuität* von NIETZSCHEs Lebensphilosophie und dem gegenwärtigen Positivismus an, obgleich diese Deutung eher darauf aus war, NIETZSCHEs Phi-[108]losophie vom Irrationalismus freizusprechen, sie von der Lebensphilosophie zu trennen und der „analytischen“ Denkweise anzupassen.³⁴⁰

HEIDEGGERs und DANTOs NIETZSCHE-Bilder haben gemeinsam zur Folge, daß NIETZSCHEs Denken außerhalb des Traditionszusammenhangs der spätbürgerlichen Lebens- und Seinsphilosophie angesiedelt und die wesentlichen Zwiespältigkeiten seines Inhalts und seiner Wirkung aufgehoben

³³⁷ M. HEIDEGGER, Grundbegriffe, in: Gesamtausgabe, Bd. 51, Frankfurt am Main 1981, S. 17 f.

³³⁸ A. DANTO, Nietzsche as Philosopher, New York/London 1965, S. 13, 82 f.

³³⁹ Ebenda, S. 232.

³⁴⁰ Zur Kritik an DANTOs NIETZSCHE-Buch vgl. R. SCHACHT, Nietzsche, London, Boston, Melbourne and Henley 1983, S. 35 ff.

wird.³⁴¹ NIETZSCHEs Philosophie war aber nicht die Zusammenfassung und das Ende der „neuzeitlichen Metaphysik“, sondern der *vollendete Bruch mit dem klassischen bürgerlichen Denken* in bewußtem Gegensatz zu Demokratie und Sozialismus. NIETZSCHEs Zwiespältigkeiten rührten vom Ansatz des *spätbürgerlichen Idealismus* her. Seiner Philosophie haftete die Ambiguität an, daß sie zwar *unterschiedliche Motive und Möglichkeiten* dieses Idealismus – auch die des Positivismus des 20. Jahrhunderts – enthielt bzw. antizipierte, aber dennoch eine *eigenartige Form der Lebensphilosophie* war. Überwog in ihr ein *subjektivistisch* geprägter Idealismus, so verlieh die *Quasiobjektivität* des begrifflich umschriebenen Mythischen diesem Idealismus eine gewisse Ambivalenz, die der gesamten von NIETZSCHE ausgehenden Abzweigung der Lebensphilosophie – bis zu HEIDEGGER – eigen wurde. [113]

V. Das Rätsel des Lebens als erschreckender Gegenstand der Philosophie

Die erste NIETZSCHE-Welle um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert fiel in die abschließende Phase der Metamorphose des Idealismus der spätbürgerlichen Philosophie. Die *Lebensphilosophie* tritt nunmehr als eine in mehrfache Wechselformen verzweigte *internationale Strömung* in Erscheinung. Sie schickte sich an, das geistige Leben in der bürgerlichen Gesellschaft der Zeit zu erobern, sich als grundlegende Denkweise spätbürgerlichen Philosophierens zu etablieren, sich gleichzeitig als philosophische Schule und als Schulphilosophie zu gestalten bzw. die um diese Zeit wirkenden Schulphilosophien zu durchdringen. Ihre Bemühungen kreisen dabei um den Begriff des Lebens, den sie als Rätsel nimmt und als einzigen, dunklen, erschreckenden Gegenstand aller Philosophie ausgibt, dem vor allem die Begriffe Geschichte, Erkenntnis, Wahrheit und gesellschaftlicher Fortschritt geopfert werden.

1. Hermeneutik des Lebens: Dilthey

Waren dem Denken NIETZSCHEs auch divergierende Möglichkeiten der Lebensphilosophie immanent, so entstanden in dieser Zeit ihre Lesarten doch – zumindest teilweise – unabhängig von diesem. Der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen der Lebensphilosophie und NIETZSCHE wurde erst später bewußt. DILTHEY (1833–1911) war gewillt, seine eigene Lebensphilosophie gegen „das große Nietzschesche Elend der überspannten Subjektivität“³⁴² zu behaupten. „Nietzsche steht als ein schreckendes Beispiel dafür da, wohin das Brüten des Einzelgeistes über sich selbst führt, welcher das Wesenhafte in sich selbst erfassen möchte. Er sagte der Geschichte ab, vielleicht im Überdruß an der Grenzenlosigkeit des kritischen Details, ohne welches sie doch nicht Wissenschaft ist.“³⁴³ DILTHEYs „*geistesgeschichtlich*“-*hermeneutische Lebensphilosophie* entstand ohne NIETZSCHEs Einfluß. Sie war schon ausgebildet, als DILTHEY den Werken NIETZSCHEs begegnete. Der Denkstil DILTHEYs lag dem NIETZSCHEs tatsächlich fern. Die Schriften von DILTHEY waren in der Absicht konzipiert, mittels diskursiver Argumentationsreihen zu nachvollziehbaren und zwingenden Ergebnissen zu gelangen. Er schrieb nicht Aphorismensammlungen, sondern Abhandlungen, die, statt philosophisch-antiphilosophische Befehle und Unverbindlichkeiten religiöser Art zu verkünden wie NIETZSCHE, historische Analysen und systematische Überlegungen darbieten wollten. „Nicht durch Introspektion erfassen wir die menschliche Natur. Dies war Nietzsches ungeheure Täuschung.“³⁴⁴ Zwischen seinen Intentionen und seinen Resultaten entwickelten sich zweierlei Spannungen, deren sich DILTHEY, wenn auch partiell und fragmentarisch, bewußt war, ohne sie auflösen zu können. Zum einen merkte schon der junge DILTHEY, daß sich seine Ansichten, trotz der antimetaphysischen Absicht, zum System entfalteten. „Ohne mein Wollen und absichtliche Anstrengung bildet sich allmählich der Zusammenhang einer Weltansicht in meinem Kopf“,³⁴⁵ schrieb 1868

³⁴¹ Zwar konstatiert HEIDEGGER des öfteren NIETZSCHEs Zwiespältigkeit, doch diese Feststellungen bleiben im Rahmen der fundamentalen Einschätzung NIETZSCHEs: er sei der Zu-Ende-Denker der Philosophie der neuzeitlichen Subjektivität.

³⁴² W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Stuttgart/Göttingen²1959, S. 210.

³⁴³ Ebenda, Bd. IV, Leipzig und Berlin 1921, S. 528.

³⁴⁴ Ebenda, Bd. VII, Leipzig und Berlin 1927, S. 250.

³⁴⁵ *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*, hrsg. von Clara MISCH geb. DILTHEY, Stuttgart/Göttingen²1960, S. 262. Und mehr als ein Jahr später: „Gegen meinen Willen, der ich Systemen nicht Werth zuschreibe heute, entsteht etwas, was einem System leider sehr ähnlich sieht.“ (Ebenda, S. 274)

DILTHEY. Zum anderen schreckte DILTHEY bisweilen selbst vor den Abgründen der Ergebnisse seiner systematischen Ausführungen und geschichtlichen Analysen zurück, vor den letzten Folgen des historisierenden erkenntnistheoretischen Relativismus, des Primats des unergründlichen irrationalen „Lebens“ und des begrifflich unauf löslichen Erlebens, der Heraufbeschwörung einer „menschlichen Existenz“, die „uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht des dunklen Triebes, des Leidens an den Dunkelheiten“ erfüllt.³⁴⁶ In DILTHEYs heftigen Angriffen gegen NIETZSCHE, in dem Bestreben seiner Selbstreflexion, die eigene Philosophie im Unterschied von und im Gegensatz zu NIETZSCHE zu definieren, machte sich jenes Zurückschrecken bemerkbar, dessen Folgen DILTHEY aber verdrängte. „Das philosophische Denken der Gegenwart dürstet und hungert nach dem Leben“³⁴⁷ – diese Feststellung dominierte in DILTHEYs Denken, und er hielt sein Werk für die Artikulation dieser seiner „Grundeinsicht“, für die Stillung des Durstes und des Hungers nach dem Leben, wollte aber den letzten Konsequenzen dieser Denkart, wie sie in NIETZSCHEs Philosophie der konsequenten Eigenwilligkeit und Subjektivität gezogen wurden, entgehen.³⁴⁸

Der Ansatz der Auffassung DILTHEYs war von SCHLEIERMACHERs Lebensphilosophie, von der transzendentalphilosophisch-kritizistischen Überlieferung und vom positivistisch geprägten Empirismus bestimmt. In der Verknüpfung dieser Motive und in der Gestaltung seiner eigenen „Hermeneutik des Lebens“³⁴⁹ hatte das Problem der realen Außenwelt, das heißt das Idealismus-Problem, einen eminenten Stellenwert. In einem Manuskript-Fragment aus den siebziger Jahren hieß es: „Wir sind berechtigt zu der wissenschaftlichen Überzeugung von der Realität einer Welt außer uns ... Als die innere Aufgabe der Wissenschaftslehre betrachte ich, in der Durchführung des empiristischen Standpunktes den Objektivismus zu erreichen.“³⁵⁰

Bald modifizierten sich aber beide Momente dieser Fragestellung: DILTHEY beanspruchte später nur „Empirie, nicht Empirismus“³⁵¹, und die Objektivität der Außenwelt wurde im Willensakt und in den Gefühlen angesiedelt. DILTHEYs Erkenntnistheorie ging von J. St. MILLS Wirklichkeits-Konzept aus, sie nahm dessen Korrektur an BERKELEYs Idealismus auf und ergänzte die MILLSche Auffassung durch Ideen der Gefühlsphilosophie und der Willensmetaphysik, schließlich durch das Kategoriennetz des „Lebens“. Diese Konzeption trachtete, den „Traumidealismus“ zu überwinden und der Paradoxie-Erscheinung [115] der Phänomenalität³⁵² Rechnung zu tragen, gab aber das Prinzip des subjektivistisch geprägten Idealismus nicht auf, bekräftigte es eher in einer etwas abgewandelten Fassung: „In Wirklichkeit besagt der Satz des Idealismus nur, daß die Wirklichkeit, das Ding, der Gegenstand Tatsachen unseres Bewußtseins seien. Nun ist aber unser erfülltes Bewußtsein nicht nur Vorstellen, sondern die Gefühle und die Akte des Willens sind ein nicht minder wichtiger Bestandteil meines Lebens ... Wirklichkeit oder Ding ist sonach vermöge des obigen Satzes zunächst nur zu der Totalität unseres erfüllten Lebens in Beziehung gesetzt als zu dem Orte seiner Existenz. Wenn wir mehr als bloße Vorstellungen in dem Ding besitzen, das für uns da ist, so wird dies doch zunächst daraus abzuleiten sein, daß das Ding, daß die Wirklichkeit mehr in sich faßt als bloßes Vorgestelltsein.“³⁵³ Schimmerte auch in diesen

³⁴⁶ W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 150.

³⁴⁷ Ebenda, S. 268.

³⁴⁸ Bei DILTHEY erschien der Lebens-Begriff „gradezu als ein Gegenbegriff gegen die Vernunft, der die ganze Methode einer von der Vernunft ausgehenden Philosophie unmöglich macht. Dilthey steht hier in dem typisch wiederkehrenden Zusammenhang jeder lebensphilosophischen Bewegung ... Das Leben in seiner Lebendigkeit erscheint hier als der mächtige Gegenspieler aller erstarrenden und verfestigenden Mächte, unter denen die Vernunft und das begriffliche Denken an erster Stelle stehen“ (O. F. BOLLNOW, Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Stuttgart ²1955, S. 27) – Zum Verhältnis von DILTHEY und NIETZSCHE vgl. ebenda, S. 222 ff.

³⁴⁹ Vgl. ebenda, S. 23 f.

³⁵⁰ Vgl. W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. XVIII, Göttingen 1977, S. 186.

³⁵¹ Ebenda, Bd. XIX, Göttingen 1982, S. 17. – Zum Verhältnis der Philosophie DILTHEYs zum Positivismus vgl. u. a. G. CACCIATORE, Scienza e filosofia in Dilthey, vol. I, Napoli 1976, S. 49 ff.

³⁵² „Der Satz von der Phänomenalität erscheint als eine Paradoxie. Unser unmittelbares Bewußtsein sträubt sich gegen die Annahme, daß Dinge unsere Phänomene seien. Vielmehr die Dinge, welche wir sehen, sind für uns jenseits unseres Selbst; eben durch den Unterschied von unserem Selbst sind die Dinge.“ (W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. XIX, S. 19)

³⁵³ Ebenda, S. 20.

Überlegungen der Gedanke eines vom Willen unterschiedlichen, außerhalb des Bewußtseins waltenden Realitäts-Elements durch, so dominierte dennoch das Streben, selbst dieses Element in der Erfahrung des Willens, im Bewußtsein aufzulösen.³⁵⁴

DILTHEY hielt auch später an einer unverhüllt idealistischen Lösung des Wirklichkeits-Problems fest. „Der ganze Sinn der Worte Selbst und Anderes, Ich und Welt, Unterscheidung des Selbst von der Außenwelt liegt in den Erfahrungen unseres Willens und der mit ihm verbundenen Gefühle.“³⁵⁵ DILTHEY gründete seine Lebensphilosophie auf einer Erkenntnistheorie, die er mit einer (nicht theoretisch erklärenden, sondern „beschreibenden und zergliedernden“) Psychologie gleichsetzte, wo Allgemeingültigkeit, Wahrheit, Wirklichkeit von der Selbstbesinnung aus erst nach ihrem Sinn bestimmt werden können.³⁵⁶ Lebensphilosophie *und* Positivismus (unter dem Primat der ersteren) trafen sich im idealistischen Fundament des DILTHEYschen Begriffsgefüges (im Vorrang der Erfahrung des Willens, im Konzept der „irrationalen Faktizität“, die der Grund der Geschichte sei³⁵⁷) und in der „Weltanschauungslehre“, in der Auffassung der „Metaphysik“, als Ausdruck eines unvergänglichen Bewußtseins in begrifflichen Symbolen verstanden, „welche schließlich doch auch nur eine Bilderschrift menschlicher Art für das in der Erfahrung Lebendige, in Vorstellungen Unaussprechbare sind“³⁵⁸. Die „Metaphysik“ bzw. das philosophische System stellen nach DILTHEY kein diskursives Wissen, keine objektiv gültige Erkenntnis dar, sie gründen nicht im begrifflichen Denken, sondern gehen „aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität“ hervor³⁵⁹, bleiben also in ihrem Wesen subjektiv-relativ befangen. Diese subjektiv-relative Befangenheit erweist sich aber bei DILTHEY als Attribut der begrifflichen Erkenntnis, als Kennzeichen ihrer ursprünglichen Tragik. „Metaphysik“ sei als positive Wissenschaft unmöglich. Die subjektiv-relative Befangenheit gelte selbst noch für „die Leistung der positiven Wissenschaft“: „In bezug auf Erkenntnis kann diese Leistung uns schließlich nichts nützen. Sie lehrt uns erweiterten Gebrauch der aus dem Leben stammenden Begriffe, aber sie vermag ihren problematischen Charakter nicht aufzuheben und ihre Grundbegriffe nicht kritisch als objektiv zu rechtfertigen. Sie befriedigt nicht, indem sie nichts erklärt.“³⁶⁰

Diese psychologisierend-subjektivistische Art der idealistischen Wirklichkeits-Deutung verlieh der DILTHEYschen Lebensphilosophie eine gewisse Zirkelhaftigkeit, letztlich auch der Stellung und dem Inhalt des Lebens-Begriffs eine Ambiguität. Die Zirkelhaftigkeit ergibt sich unter anderem daraus, daß das Leben einerseits in der Erfahrung, dem Bewußtsein, der Seele angesiedelt ist, andererseits als intersubjektives, als das Selbst transzendierendes Dasein das (individuelle) Bewußtsein einschließen soll.³⁶¹ Die der Stellung und dem Inhalt des Lebens-Begriffs anhaftende Unbestimmtheit rührt von der zweifachen Brüchigkeit seines Primats her: die Kluft zwischen dem Vorrang, der begründenden und bestimmenden Macht des *Lebens*-Begriffs *und* seinem Ursprung in und aus dem Bewußtseinsakt des Selbst war kaum zu überbrücken. Als *Lebens-Begriff* mußte er den Erlebnissen des Ichs gegenüber als

³⁵⁴ „Der Willenswiderstand und die mit ihm zugleich auftretenden Gefühle konstituieren ein Außer mir. Es gibt eine Grenze und ein Jenseits. Diese Grenze fällt mit der meines Körpers zusammen ... *Realität und Widerstand an einem Orte erfahren, was öfters als Materialität irrtümlich definiert worden ist, aber als Wirklichkeit definiert werden kann, sind identisch.*“ (Ebenda, S. 22) Und etwas später noch entschiedener und deutlicher: all diese Gegenstände, selbst die Personen mit inbegriffen, mit denen ich in Beziehung stehe, sind für mich nur da als Tatsachen meines Bewußtseins: Bewußtseinstatsachen sind das einzige Material, aus welchem die Objekte aufgebaut sind. Bewußtseinstatsache ist der Widerstand, den sie üben, der Raum, welchen sie einnehmen, ihr schmerzhaft empfundener Anprall, wie ihre wohltätige Berührung.“ (Ebenda, S. 58)

³⁵⁵ Ebenda, Bd. V, Leipzig und Berlin 1924, S. 130. – „Jede Aussage über Erlebtes ist objektiv wahr, wenn sie zur Adäquation mit dem Erlebnis gebracht ist. Sie expliziert ja nicht die Beziehung des Wahrnehmungserlebnisses auf Gegenstände durch inhaltliche Bestimmung der Objektivität derselben, sondern sie sagt nur das Stattfinden des wahrnehmenden Verhaltens selber aus. Und dieser Bewußtseinstatbestand ist mir als Realität gegeben.“ (Ebenda, Bd. VII, S. 26 f.)

³⁵⁶ Ebenda, S. 151 f. – „Mill und Schleiermacher zu verbinden, das war die große Paradoxie seiner gedanklichen Wendung“, behauptete TROELTSCH von DILTHEY. (E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, S. 512)

³⁵⁷ W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 288.

³⁵⁸ Ebenda, Bd. II, Leipzig und Berlin 1914, S. 496.

³⁵⁹ Ebenda, Bd. VIII, Leipzig und Berlin 1931, S. 86.

³⁶⁰ Ebenda, Bd. XIX, S. 358.

³⁶¹ „Das Bewußtsein und die primären Denkopoperationen sind dem Leben immanent.“ (Ebenda)

sekundär und ohnmächtig gelten. Der sich in DILTHEYs Denken durchsetzende Primat des Lebens schob zwar jene Zirkelhaftigkeit in den Hintergrund (der „hermeneutische Zirkel“ befindet sich auf der Ebene der „Interpretationen“, betrifft nicht den Status von „Leben“), die Ambiguität aber verklärte sich zum Wesensmerkmal des neuen, [116] umgestalteten Idealismus: die Ambiguität des Begriffs des Lebens wurde zum Inbegriff der Unbestimmtheiten der Lebensphilosophie selbst. Der Lebens-Begriff – und damit auch der ganze Aufbau der Kategorien des Lebens (Erlebens, der Bedeutung, Struktur, des Verstehens, der Geschichte) – hatte eine antinomische Bestimmung. Dieses Begriffs-Netz sollte das Leben einfangen, das aber durch Begriffe nicht zugänglich, durch sie nicht ausdrückbar gedeutet wurde: „... die geschichtliche Welt führt durch die Selbstbesinnung auf eine siegreiche spontane Lebendigkeit, *einen im Denken nicht formulierbaren*, aber analytisch aufzeigbaren Zusammenhang im *Einzelleben im Wirken aufeinander* ...“³⁶² Die Nachvollziehbarkeit reiche demzufolge lediglich bis zum analytisch Aufzeigbaren, das im Denken nicht Formulierbare sei weder diskursiv zu begreifen, noch zu prüfen, sondern nur in der Seele des einzelnen nachzuerleben. In der Stätte des *Lebens* als *Erlebens*, des *Begriffslosen* und *Unbegreifbaren*, der „*irrationalen Faktizität*“ begegnete die Lebensphilosophie von DILTHEY – trotz aller Vorbehalte und Einwände – der von NIETZSCHE. Nach DILTHEY ist das historische Bewußtsein des geistigen Lebens der Ort, wo das Leben sich der diskursiven Erkenntnis, auch des Begriffs seiner selbst, entledige: „Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe ...“³⁶³ Betrachtete zwar die Lebensphilosophie DILTHEYs den Verzicht auf das begriffliche Wissen in ihrem eigentlichen Bereich, im historischen Bewußtsein, als ihr letztes und höchstes Ergebnis, so lag dennoch in demselben historischen Bewußtsein, in der Spezifik der geistigen Objektivationen und ihrer Erkenntnis die Thematik, in der der Idealismus dieser Lebensphilosophie wurzelte.

DILTHEYs Werk enthielt nicht nur eine „Weltanschauungslehre“, eine Philosophie der Philosophie³⁶⁴. Es meldete auch den Anspruch an, eine umfassende Philosophie zu bieten, deren eigentümliches Element das *geistige Leben* sei. DILTHEYs Grundsatz involvierte, „das Rätsel des Lebens: der einzige, dunkle, erschreckende Gegenstand aller Philosophie“³⁶⁵. Obwohl auch die Objektivationen dieses Lebens „unter den Bedingungen des Zusammenhangs von Naturobjekten“ stehen³⁶⁶ – wobei diese Naturobjekte selber freilich dem ursprünglichen subjektivistischen erkenntniskritischen Leitprinzip untergeordnet bleiben³⁶⁷ –, sei Leben als solches weitgehend mit geistigem Leben identisch, dessen Beschaffenheit bzw. Erfassen sich auch von denen der Naturobjekte fundamental unterscheide. „Nicht begriffliches Verfahren bildet die Grundlage der Geisteswissenschaften, sondern Innewerden eines psychischen Zustandes in seiner Ganzheit und Wiederfinden desselben im Nacherleben. *Leben erfährt hier Leben* ...“³⁶⁸ Dieses Zusammenfallen von Objekt und Subjekt des geisteswissenschaftlichen Nacherlebens war keine Heraufbeschwörung der Subjekt-Objekt-Identität der Philosophie HEGELs oder des frühen SCHELLING: DILTHEYs Lebens-Begriff gab den *absoluten Idealismus* – mit ihm die *Objektivität* der Kategorie des Geistes, die Idee seiner *Vernünftigkeit* – auf, um den *Idealismus* des subjektiv-irrationalen *Lebens und Erlebens* zu setzen. Die Kategorie des Geistes wurde diesem Idealismus des Lebens und Erlebens subsumiert, von dem her sich DILTHEY mit HEGELs Begriff des objektiven Geistes auseinandersetzte.³⁶⁹

Der seine Objektivität und Vernünftigkeit einbüßende Geistes-Begriff, als Gegenpol der Begrifflichkeit verstanden, hatte die Sedimentierung des Lebens zu seinem Inhalt: *innerhalb* des Idealismus des subjektiv-irrationalen Lebens und Erlebens galt er als Ausdruck von dessen *Objektivationen*, von

³⁶² Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897, hrsg. von S. VON DER SCHULENBURG, Halle/Saale 1923, S. 156 f.

³⁶³ W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 291.

³⁶⁴ Vgl. u. a. G. CACCIATORE, *Scienza e filosofia in Dilthey*, vol. I, S. 137 ff., vol. II, S. 239 ff. – K. ACHAM, *Dilthey's Beitrag zur Wissenschaftstheorie und Weltanschauungsanalyse*, in: *Manuskripte*, H. 83, 1984, S. 79 ff.

³⁶⁵ W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 140.

³⁶⁶ Ebenda, Bd. VII, S. 229.

³⁶⁷ „Wir konstruieren die Natur. Wir entwickeln die der Subjektivität entnommenen Zahlen und Raumbeziehungen, die darauf gebauten, doch schon aus Erfahrungsanalogien abstrahierten mechanischen Grundbegriffe und bringen so das Leben in einen erweiterten Zusammenhang.“ (Ebenda, Bd. XIX, S. 358)

³⁶⁸ Ebenda, Bd. VII, S. 136 (Hervorhebung – A. G.).

³⁶⁹ Vgl. ebenda, S. 150.

historischen und strukturellen *Zusammenhängen*, über die Subjektivität des Einzelnen übergreifenden *Bedeutungen*. Scheiterte auch dieser Geistes-Begriff an der ursprünglichen Antinomie der DILTHEYschen Lebensphilosophie³⁷⁰, so verlieh er ihr dennoch den Anschein einer überlegenen Alternative zum Positivismus der Zeit; dieser Positivismus lege „eine verstümmelte, von vornherein durch atomistische theoretische Auffassung des psychischen Lebens entstellte Erfahrung zugrunde“.³⁷¹ Die „Hermeneutik des Lebens“ als *Philosophie der Geisteswissenschaften* prägte auch die *Eigenart* von DILTHEYs Auffassung in der Vielfalt der Lebensphilosophien, auch ihre *Doppelstellung* in deren Entwicklung. DILTHEYs Ansatz war einerseits eine Stufe in der Denkbewegung zu HEIDEGGERS Daseins-Hermeneutik und Geschichtlichkeits-Konzept³⁷² hin und eines der [117] Motive von JASPERS' Existenzphilosophie³⁷³, andererseits enthielt er diesen Lesarten gegenüber die Möglichkeit der Lebensphilosophie, den Kontakt mit den Geisteswissenschaften, statt ihn preiszugeben, aufrechtzuerhalten oder wiederaufzunehmen, sich der Analyse geistiger Objektivationen, ihrer historischen und strukturellen Zusammenhänge hinzuwenden.

2. *Idealismus des Lebens: Simmel*

DILTHEY lehnte sowohl die Soziologie als auch die Geschichtsphilosophie ab.³⁷⁴ SIMMEL (1858–1918) präsentierte dagegen seine Philosophie als *Lebensanschauung*, die zugleich auch Soziologie und Geschichtsphilosophie sein wollte. Wenn auch SIMMELs philosophischer Habitus, der im Zwiespalt zwischen dem Essayistisch-Impressionistischen und dem (letztlich unerfüllten) Anspruch auf Systematik lebte, von dem DILTHEYs abwich, so gingen die Kernstücke ihrer Lehren, nämlich die Begriffe des Lebens, dennoch konform. Wie auch DILTHEY nahm SIMMEL positivistische Einflüsse auf³⁷⁵ und knüpfte an die Kantianische Erkenntniskritik an, deren Geltung er später auf die Wissenschaft einschränkte. Das Erfassen des Lebens suchte SIMMEL jedoch außerhalb der Kantianischen Tradition. Im Unterschied zu DILTHEY griff er nicht auf SCHLEIERMACHER zurück, sondern verstand sich im Kontext der ihm gegenwärtigen Lebensphilosophie und des Denkens von SCHOPENHAUER und NIETZSCHE. SIMMEL konstatierte 1918, daß „in der philosophischen Deutung der Welt schon vor Jahrzehnten der Begriff des Lebens herrschend zu werden“ begann, wobei sich um die Jahrhundertwende der Durchbruch vollzogen habe, „der Begriff des *Lebens* strebt zu der zentralen Stelle auf, in der Wirklichkeit und Werte – metaphysische wie psychologische, sittliche wie künstlerische – ihren Ausgangspunkt und ihren Treffpunkt haben“, indem „die aufkommende weltanschauliche Bedeutung des Lebensbegriffes sich vorwegnehmend damit bestätigt hat, daß die großen Antagonisten der modernen Wertgefühle, SCHOPENHAUER und NIETZSCHE, sich gerade in ihr zusammenfinden“.³⁷⁶ Mehr von DILTHEYs metaphysikkritischen Aussagen als vom grundlegenden Inhalt seiner „Hermeneutik des Lebens“ ausgehend, sah SIMMEL die reinste Ausprägung jenes Lebens als des „Zentralbegriffs der Weltanschauung“ da, „wo weit über diese Umgestaltung des Erkenntnisproblems hinaus das Leben zur metaphysischen Urtatsache, zum Wesen des Seins überhaupt wird, so daß jede gegebene Erscheinung ein Pulsschlag oder eine Darstellungsweise oder ein Entwicklungsstadium des absoluten Lebens ist: es steigt, in der Gesamtentfaltung der Welt zum Geiste, als Geist, auf, es sinkt als Materie herab“.³⁷⁷ Dieser SIMMELsche Lebens-Begriff war dem

³⁷⁰ „Der Zusammenhang der geistigen Welt geht im Subjekt auf ... So ist einerseits diese geistige Welt die Schöpfung des auffassenden Subjektes, andererseits aber ist die Bewegung des Geistes darauf gerichtet, ein objektives Wissen in ihr zu erreichen.“ (Ebenda, S. 191)

³⁷¹ Ebenda, Bd. VIII, S. 175.

³⁷² Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹²1972, S. 397 ff. – Zu HEIDEGGERS DILTHEY-Rezeption vgl. auch O. PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München 1983, S. 260 ff. – Zur Kritik an HUSSERLs Phänomenologie und HEIDEGGERS früher Fundamentalontologie von der DILTHEYschen Lebensphilosophie her vgl.: G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Stuttgart ³1967.

³⁷³ Vgl. K. JASPERS, *Philosophische Autobiographie*, in: Karl Jaspers, hrsg. von P. A. SCHILPP, Stuttgart 1957, S. 12.

³⁷⁴ Vgl. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Leipzig und Berlin ²1923, S. 86 ff.

³⁷⁵ Vgl. E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, S. 572 ff.

³⁷⁶ G. SIMMEL, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hrsg. von M. LANDMANN, Frankfurt am Main 1968, S. 151 ff.

³⁷⁷ Ebenda, S. 164.

DILTHEYschen verwandt, insofern das Leben beiden als die ursprüngliche und fundamentale, nicht hintergehbare Hauptkategorie galt, diesem Lebensbegriff bei beiden Irrationalität anhaftete, das Erlebnis für beide die Zugangsweise zu ihm bzw. für dessen Gegebenheitsort darstellte, das Leben von beiden im Subjektiven angesiedelt wurde, wobei beide es zugleich zwischen dem bloß Individuell-Subjektiven und dem Transindividuell-Objektivierten schweben ließen. In SIMMELs Auffassung wurden aber diese gemeinsamen Momente bis zu Differenzen mit dem DILTHEYschen Konzept vorgetrieben, einer Synthese von SCHOPENHAUER und NIETZSCHE subsumiert: das Leben, zur „metaphysischen Urtatsache“ verklärt, erhob sich über das geisteswissenschaftliche Erfassen und das historische Bewußtsein; „das Dunkle, das An-sich, das Ungreifbare“, diesseits der Wissenschaft plazierte³⁷⁸, machten auch das „hermeneutische“ Wissen fraglich und brüchig. Die Dissonanzen, die DILTHEY zufolge dem Leben und seinen Objektivationen eigen waren, steigerten sich (im Sinne SCHOPENHAUERs und NIETZSCHEs) zu dessen inhärenten, unaufhebbaren Konflikten.

„Ich stelle mich in den Lebensbegriff wie in das Zentrum; von da geht der Weg einerseits zu Seele und Ich, andererseits zur Idee, zum Kosmos, zum Absoluten ... Das Leben scheint die äußerste Objektivität zu sein, zu der wir als seelische Subjekte unmittelbar vordringen können, die weiteste und festeste Objektivierung des Subjekts. Mit dem Leben stehen wir in der Mittelstellung zwischen dem Ich und der Idee, Subjekt und Objekt, Person und Kosmos. Und diese ist uns zugewiesen, wir sind weder die Herren noch die Knechte des Daseins, und gerade darum sind wir frei.“³⁷⁹ Hier liege der Konflikt des Lebens: es [118] sei an das Ich gebunden, transzendiere es jedoch; es sei kontinuierliches Strömen und Fließen, gerinne und festige sich jedoch in objektivierten Formen, sei Werden und Sein, Mehr-Leben und Mehr-als-Leben. Momente der Dialektik der objektiven Realität bzw. ihrer kategorialen Widerspiegelung wurden ins Spannungsfeld des Subjektiven und des sich von ihm Trennenden und Entfremdenden versetzt, wo sie als Indizien der metaphysischen Zwiespältigkeit des irrationalen Lebens galten. Sollten auch im unteren Strom desselben Lebens-Flusses die Schatten von Bios und Kosmos dämmern,³⁸⁰ so schien dennoch das Leben um das Subjektive zu oszillieren, ohne sich in ihm ganz aufzulösen. „Zwischen der Kontinuität und der Form, als den letzten weltgestaltenden Prinzipien, besteht ein tiefer Widerspruch.“³⁸¹ Das Subjektive trete bald als „grenzbestimmtes Ich“ am Form-Pol des unaufhebbar-metaphysischen Widerspruchs des Lebens zutage,³⁸² bald sei es als Vollzieher des Prinzips des Kontinuierlichen tätig, dieses Subjektive entfremde sich selber in seiner Selbst-Objektivierung. So „können wir das Leben nur als das Hinübergreifen des Subjekts in das ihm Fremde oder als das Erzeugen des ihm Fremden ansehen. Dieses aber ist damit keineswegs subjektiviert, sondern es beharrt in seiner Selbstständigkeit, in seinem Mehr-als-Leben-Sein.“³⁸³ Das Leben war in SIMMELs Philosophie nicht mit dem Leben des Geistes identisch, es behielt aber intime Kontakte zu Geist, Ich und Subjekt: dieser Lebens-Begriff verortete sich im Zwischenraum zwischen DILTHEYs sublimiertem Konzept und NIETZSCHEs robust-vitaler, zugleich artistischer Auffassung. Nach SIMMEL schaffe aus dem Leben der Geist die Welt, deren Zustandekommen den Prinzipien der Philosophen zu verdanken sei³⁸⁴. Diese Prinzipien läßt SIMMELs Konzeption durch die charakterologischen Geistestypen der einzelnen Philosophen bestimmt sein. Derart bildete sich ein mehrschichtiger, nach ihren Kategorien unterschiedlich

³⁷⁸ Vgl. G. SIMMEL, Fragmente und Aufsätze, hrsg. von G. KANTOROWICZ, Hildesheim 1967, S. 5.

³⁷⁹ Ebenda, S. 6 f.

³⁸⁰ Diese Einbeziehung der Konzepte von Bios und Kosmos in SIMMELs Auffassung wird als „die lebensphilosophische Korrektur der idealistischen Geist-Theorie“ gedeutet. „Darin ist für Simmel der Idealismus korrigiert, daß der Geist innerhalb des kosmisch-evolutionären Lebensprozesses als höchste Stufe ... erscheint“. (R. MALTER, Kultur als Konflikt. Georg Simmels Metakritik der idealistischen Theorie des Geistes, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd. 31, 2/1977, S. 278 ff) Die Wandlung, vom *Idealismus des Geistes* zum *Idealismus des Lebens* vollzogen, erhält im Selbstverständnis der Lebensphilosophie zuweilen den Anschein des Verzichts auf den Idealismus schlechthin.

³⁸¹ G. SIMMEL, Lebensanschauung S. 16.

³⁸² „Hier liegt eine letzte metaphysische Problematik des Lebens: daß es grenzenlose Kontinuität und zugleich grenzbestimmtes Ich ist.“ (Ebenda, S. 12)

³⁸³ Ebenda, S. 25. – „Das Selbstbewußtsein, das Subjekt, das sich zu seinem eignen Objekt macht, ist ein Symbol oder realer Selbstaussdruck des Lebens.“ (G. SIMMEL, Fragmente und Aufsätze, S. 6)

³⁸⁴ „Daß die Philosophen mit der Einseitigkeit ihrer Prinzipien die Welt vergewaltigen, ist ein falsch formulierter Vorwurf. Denn durch derartige Prinzipien kommt die Welt überhaupt erst zustande – wobei natürlich das einzelne unzulänglich, für die Gegebenheiten zu eng, in sich widerspruchsvoll sein kann.“ (G. SIMMEL, Lebensanschauung, S. 29 f.)

schwebender Idealismus aus, in dem der *Idealismus des Lebens* überwog; der *Idealismus der Welt* hob die Ambiguitäten des Idealismus des Lebens nicht auf, machte sie eher noch undurchsichtiger, indem er die hier zugelassene Objektivität zurückzunehmen schien.

Dieser Idealismus von Leben und Welt erweckte den Anschein, er überwinde KANTs Subjektivierung des Zeit-Begriffs von der Behauptung der Realität der Zeit her. „Nur für das Leben ist die Zeit real (die ganze Idealität der Zeit bei Kant ist möglicherweise dem mechanistischen Element in seiner Weltanschauung tief verknüpft).“³⁸⁵ Der Zeit-Begriff wurde bei SIMMEL dem Idealismus des Lebens subsumiert und die Lebens-Realität der Zeit im Idealismus der Welt aufgehoben: die Kritik an der KANTschen Auffassung von der Idealität der Zeit ließ zwar die Zeit des Lebens in dessen rätselhafter Ambiguität des Subjektiven und Mehr-als-Subjektiven zu, aber um den Preis der Irrationalisierung des Zeit-Begriffs. „Zeit ist die – vielleicht abstrakte – Bewußtseinsform dessen, was das Leben selbst in nicht aussagbarer, nur zu erlebender unmittelbarer Konkretheit ist ...“³⁸⁶ Galt hier die Zeitlichkeit als Medium des Lebens – wobei ihre Irrationalisierung dem BERGSONSchen „durée“ ähnlich war –, so kam in der Zeit-Betrachtung jene Ambiguität des Lebens-Begriffs zum Vorschein, die von ihrer zwiespältigen Inhalts- und Umfangs-Unbestimmtheit herrührte: Leben sollte Werden und Sein, Ich und Geist, Subjektives, zugleich Kosmos und Bios, Leben und Mehr-als-Leben einschließen, zum anderen sollte die Zeit für das Leben als eine „*eigentümliche Existenzart*“ Realität haben und dieser „*eigentümlichen Existenzart*“ eine nur ihr eigene, von der der Dinge und Begriffe unterschiedene „Logik“ innewohnen.³⁸⁷ Der Idealismus des Lebens und der Idealismus der Welt implizierten in DILTHEYs Philosophie einen *Idealismus der Erkenntnis*, der – sowohl mit dem DILTHEYs als auch NIETZSCHEs verwandt – den Vorrang des nicht aussagbaren Erlebnisses verkündete, die Beziehung und Geltung der theoretischen Erkenntnis auf die schmale und fragile Ebene der „*wirklichen*“ Welt“ reduzierte: als Stückwerk unfähig, Totalität(en) zu erfassen, blieb diese Erkenntnis einer ausweglosen und schicksalhaften Subjektivität verhaftet, da SIMMEL zufolge die „*Wirklichkeit*“, die religiöse Welt und die Kunstwerke „*ontologisch auf derselben Stufe stehen*“³⁸⁸, die Welten von metaphysischen Prinzipien erzeugt werden, diese aber Ergebnisse der „*typischen Geistigkeit in uns*“ seien, „*jenseits ebenso der individuellen Subjektivität wie des allgemein überzeugenden, logisch-[119]objektiven Denkens*“³⁸⁹. Die Subjektivität der theoretischen Erkenntnis sei also eine subalterne, ohnmächtige: sie schaffe weder die Welt noch sich selbst, sie sei von *stärkeren Subjektivitäten nicht-begrifflicher Art* abhängig und begrenzt.

Ließen sich in SIMMELs soziologischer Theorie mehr positivistische Impulse spüren als in seinem Konzept von der „*Lebensanschauung*“ oder in seiner Auffassung von der Tragik der modernen Kultur, so gewann dennoch auch in seiner Gesellschaftsbetrachtung die Lebensphilosophie die Oberhand. SIMMELs Soziologie hatte eine weitverzweigte Wirkung: sie wurde auch von dem eher positivistisch eingestellten René KÖNIG als ein der DURKHEIMschen Soziologie paralleles und ebenbürtiges Phänomen der Soziologie-Geschichte registriert³⁹⁰; sie beeinflusste nicht nur die deutsche bürgerliche Gesellschaftsbetrachtung³⁹¹, sondern auch die amerikanische Soziologie³⁹². Es bezeugt die Zwiespältigkeit dieser Soziologie, daß sich heutzutage die konservative Soziologie-Kritik auf die „*deutsche*

³⁸⁵ Ebenda, S. 11.

³⁸⁶ Ebenda.

³⁸⁷ „Das Leben hat eine ganz andere Logik als die Dinge, die Begriffe, die Ideen, aber eine nicht weniger bündige, nicht weniger die Elemente zu Einheit zusammenschließende“ (G. SIMMEL, Fragmente und Aufsätze, S. 158)

³⁸⁸ G. SIMMEL, *Lebensanschauung* S. 36.

³⁸⁹ G. SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1910, S. 25.

³⁹⁰ „... mit Durkheim und Simmel beginnt die *Soziologie im eigentlichen Sinne, die nichts anderes sein will als Soziologie*.“ (R. KÖNIG, *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München/Wien 1978, S. 107)

³⁹¹ Es ist ein Zeichen dieser Auswirkung, die sich mit der anderer Auffassungen verwob, daß Hans FREYERs Konzeption der „*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*“ – vom Standpunkt einer lebensphilosophischen Richtung her, die KÖNIG heftig bekämpfte und ablehnte – SIMMELs grundlegende Anschauung rekapitulierte: „*Der Doppelseitigkeit der gesellschaftlichen Gebilde (daß sie *Formen aus Leben* sind) wird nur eine doppelseitige Begriffsbildung gerecht, die die Strukturwelt der Gebilde und ihre Geltung im seelischen Leben der Menschen zusammennimmt*“ (H. FREYER, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* Leipzig/Berlin 1930, S. 177)

³⁹² Vgl. D. N. LEVINE, E. B. CARTER und E. Miller GORMAN, *Simmels Einfluß auf die amerikanische Soziologie. Studien zur kognitiven sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, hrsg. von W. LEPENIES, Bd. 4, Frankfurt am Main 1981.

Soziologie“ TÖNNIES’, SIMMELs und Max WEBERs beruft, sie zur Alternative gegen die „unbewältigten Sozialwissenschaften“ erklärt: „In Frontstellung gegen das Konzept einer ‚Gesetzeswissenschaft‘, noch mehr gegen eine bloß ‚positive‘ Betrachtung äußerer Tatsachen bildete sich eine vor allem durch die Namen von Ferdinand Tönnies, Georg Simmel und Max Weber bezeichnete eigenständige soziologische Tradition, ohne wie in Frankreich unter Émile Durkheim oder später in den USA zu einer Schule mit einer gemeinsamen Theorie von der Gesellschaft zu werden.“³⁹³ Jene Zweispältigkeit trat auch in den Wandlungen der soziologischen Konzeption SIMMELs zutage, unter anderem darin, daß er sein soziologisches Interesse einbüßte. Nach TROELTSCH’ Mitteilung hat SIMMEL „in den letzten Jahren, als ich ihn auf soziologische Fragen brachte, die Diskussion abgelehnt; diese Dinge ‚interessierten ihn nicht mehr“.³⁹⁴

Wie DURKHEIM, rang auch SIMMEL – von der frühen *Soziologie* bis zum Spätwerk *Grundfragen der Soziologie* – mit dem letztlich ungelösten Problem der Eigenart der Gesellschaft als des Gegenstandes soziologischer Wissenschaft; er setzte das Gesellschaftliche in den Seelen an³⁹⁵, zugleich war er gewillt, „das eigne und neue Objekt ..., dessen Erforschung die Soziologie zu einer selbständigen und grenzbestimmten Wissenschaft macht“³⁹⁶, zu retten und zu ergründen. Die Kategorie jener – an und für sich zeitlos-reinen – Form der Vergesellschaftung, die infolge des Zwecks der soziologischen Betrachtungsweise, der ihr eigenen Abstraktion eine nicht-psychologische Untersuchung seelischer Vorgänge legitimieren sollte³⁹⁷, war neukantianisch-positivistischer Herkunft. Die Form der Vergesellschaftung blieb in zweierlei Subjektivität befangen: zum einen in der Subjektivität des Psychischen, zum anderen in der des über die Psychologie hinausgehenden Erkenntniszwecks der Soziologie, ihrer besonderen Absicht, die das „seelische Geschehen als solches ganz außer acht lassen“³⁹⁸ und so „das soziologische Apriori“ aufzeigen und die Gesetzmäßigkeiten der Sachlichkeit jener Vergesellschaftungsformen untersuchen kann. DURKHEIMs Soziologie und SIMMELs Gesellschaftsbetrachtung begegneten sich in der Psychologisierung des Sozialen, obwohl die Art und Weise dieser Psychologisierung in beiden keineswegs identisch war: DURKHEIM operierte vor allem mit dem Konzept des Sozialpsychischen, der „kollektiven Vorstellungen“, SIMMEL suchte nach den Formen der Vergesellschaftung. Das eigentümliche Gepräge der SIMMELschen Soziologie-Auffassung ergab sich aus der Verbindung der Psychologisierung des Sozialen (bzw. des Versuches, die Gesellschaft „als einzigartige und autonome Existenzform“ auf Grund dieser Psychologisierung zu konstituieren) mit Inhalten der Lebensphilosophie – mit dem Begriff der Gesellschaft als einer Form der Lebendigkeit (und dann gegenüber dieser Lebendigkeit), mit dem „Verstehen“, später auch mit der These von der inhärenten Tragik des Lebens und der Kultur.

³⁹³ F. H. TENBRUCK, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen, Graz/Wien/Köln 1984, S. 118.– Vgl. auch ders., Deutsche Soziologie im internationalen Kontext. Ihre Ideengeschichte und ihr Gesellschaftsbezug in: Deutsche Soziologie seit 1945. Entwicklungsrichtungen und Praxisbezug, hrsg. von G. LÜSCHEN, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 21/1979, S. 103 f. – Eben dieser Tradition galt Georges GURVITCH’ Kritik: SIMMELs und Max WEBERs Ansichten verbinde die „nominalistische Auffassung der gesellschaftlichen Realität, die deren Besonderheit zerstört“ (G. GURVITCH, *Traité de sociologie*, Paris 1958, S. 14)

³⁹⁴ E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, S. 573.

³⁹⁵ „Nun ist freilich kein Zweifel, daß alle gesellschaftlichen Vorgänge und Instinkte ihren Sitz in Seelen haben, daß Vergesellschaftung ein psychisches Phänomen ist ...“, schrieb SIMMEL in seiner frühen „Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung“. (G. SIMMEL, *Gesammelte Werke*, Bd. II, Berlin (West) 1958, S. 17) Trotz aller Akzentverschiebungen beschäftigte SIMMEL in seinen späten „Grundfragen der Soziologie“ dasselbe Problem – Inhalt, Spezifik und Berechtigung des Konzepts der Gesellschaft im Verhältnis zu dem des Individuums und dessen Psyche –, indem er auf der psychologisierenden Deutung jenes Gesellschafts-Begriffs beharrte: „Faßt man diesen in seiner weitesten Allgemeinheit, so bedeutet er die seelische Wechselwirkung zwischen Individuen.“ (G. SIMMEL, *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Stuttgart 1957, S. 212)

³⁹⁶ G. SIMMEL, *Gesammelte Werke*, Bd. II, S. 3.

³⁹⁷ „So also sind die Gegebenheiten der Soziologie seelische Vorgänge, deren unmittelbare Wirklichkeit sich zunächst den psychologischen Kategorien darbietet; aber diese ... bleiben außerhalb des *Zweckes* der soziologischen Betrachtung, der vielmehr nur in der von den psychischen Vorgängen getragenen und oft nur durch sie zu schildernden Sachlichkeit der Vergesellschaftung liegt ...“ (Ebenda, S. 19)

³⁹⁸ Ebenda, S. 18.

Galt in SIMMELs soziologischem Frühwerk die „Totalität des Lebens“ mehr als Folie, aus der die Gesellschaft soziologisch-wissenschaftlich herauszuschälen war³⁹⁹, so verschob sich später seine Darstellung: in SIMMELs Auffassung der gesellschaftlichen Form menschlichen Daseins rückten das Moment der Verfestigung, die Idee des Konflikts zwischen Form und Leben in den Vordergrund. Das Interesse für die Gesellschaftsformen wich vor dem für die Kulturformen. „Das schöpferische Leben erzeugt [120] dauernd etwas, was nicht selbst wieder Leben ist, etwas, woran es sich irgendwie totläuft, etwas, was ihm einen eigenen Rechtsanspruch entgegengesetzt. Es kann sich selbst nicht aussprechen, es sei denn in Formen, die etwas für sich, unabhängig von ihm, sind und bedeuten. Dieser Widerspruch ist die eigentliche und durchgehende Tragödie der Kultur.“⁴⁰⁰ Der lebensphilosophische Idealismus absorbierte die soziologische Theorie und/oder entsagte ihr.

SIMMELs lebensphilosophischer Idealismus kulminierte in jenem Gedanken von der Tragik der (modernen) Kultur. Seine *Philosophie des Geldes* ging diesem Gedanken voraus, theoretisch erwies sie sich aber als dessen umfängliches Korrelat. An der *Philosophie des Geldes* sind sowohl die von der klassischen bürgerlichen Philosophie abweichende Wesensart des spätbürgerlichen Idealismus als auch das Krisenbewußtsein des Fin de siècle abzulesen. Bildete sich im klassischen bürgerlichen Denken eine Symbiose von Philosophie und ökonomischer Erkenntnis heraus – ansatzweise schon bei HOBBS, dann entfaltet von LOCKE bis zur schottischen Aufklärung –, so galten die philosophischen Gedanken als Voraussetzungen ökonomischer Kategorien, die sich andererseits nicht nur im Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ oder des Menschen sedimentierten, sondern auch die erkenntnistheoretisch-logischen Konzepte mitprägten. Der die abgesonderte und verselbständigte politische Ökonomie reflektierende philosophische Gedanke – bei CONDORCET, insbesondere bei SAINT-SIMON und HEGEL – tendierte zum Begreifen der Dialektik gesellschaftlicher Objektivität. Indessen war SIMMELs *Philosophie des Geldes* der Grundzug eigen, die ökonomischen Kategorien in lebensphilosophische Abstraktionen aufzulösen. Dieses Verfahren hatte nicht nur zur Folge, daß relevante Ideen und Fragestellungen der klassischen bürgerlichen Philosophie – unter anderem die HEGELs vom Werkzeug und dessen Stellung in der Tätigkeit und im Erkenntnisprozeß – verloren gingen und eine verphilosophierte Vulgärökonomie aufkam⁴⁰¹, sondern auch, daß mittels dieser Deutung der Ökonomie die von der Subjektivität hergeleitete, theoretisch unbegriffene gesellschaftliche Objektivität von vornherein als entfremdeter Träger der Krise erschien. SIMMELs Buch nahm später sich durchsetzende Entwicklungen vorweg, indem es MARX' materialistische Philosophie und politische Ökonomie durch die idealistische Umdeutung MARXscher Entdeckungen und Probleme bekämpfte und die Kategorie des Kapitalismus – TÖNNIES' *Gemeinschaft und Gesellschaft* folgend – mit der Begriffssphäre der Rationalität, des Rechnens verknüpfte.⁴⁰² Seinem Inhalt und seiner Intention nach trachtete dieser lebensphilosophische Idealismus, das Krisenbewußtsein zu artikulieren: SIMMEL (re)formulierte die These dieser lebensphilosophischen Überlieferung, der zufolge „die Peripherie des Lebens, die Dinge außerhalb seiner Geistigkeit, zu Herren über sein Zentrum geworden sind, über uns selbst ... so kostet jenes Verfügenkönnen über die äußere Natur, das die Technik uns einträgt, den Preis, in ihr befangen zu sein und auf die Zentrierung des Lebens in der Geistigkeit zu verzichten“. Als Stätte der Krise betrachtete SIMMEL „diese heimliche Unruhe, dies ratlose Drängen unter der Schwelle des Bewußtseins“, den „Mangel an Definitivem im Zentrum der Seele“⁴⁰³.

Die Schlußfolgerung seiner allgemeinen Überlegungen über Leben und Form, Geschichte und Erkenntnis, Technik und Seele, Gesellschaft und Krise zog SIMMEL in der (von NIETZSCHE

³⁹⁹ Ebenda, S. 30.

⁴⁰⁰ G. SIMMEL, *Brücke und Tür*, S. 99.

⁴⁰¹ „Das Geld ist die reinste Form des Werkzeugs ...“, behauptet unter anderem SIMMEL. (G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, München und Leipzig ⁴1922, S. 205)

⁴⁰² „Dieses messende, wägende, rechnerisch exakte Wesen der Neuzeit ist die reinste Ausgestaltung ihres Intellektualismus ...“ (Ebenda, S. 499)

⁴⁰³ Ebenda, S. 548 ff – „Der Mangel an Definitivem im Zentrum der Seele treibt dazu, in immer neuen Anregungen, Sensationen, äußeren Aktivitäten eine momentane Befriedigung zu suchen; so verstrickt uns dieser erst seinerseits in die wirre Halt- und Ratlosigkeit, die sich bald als Tumult der Großstadt, bald als Reisemanie, bald als die wilde Jagd der Konkurrenz, bald als spezifisch moderne Treulosigkeit auf den Gebieten des Geschmacks, der Stile, der Gesinnungen, der Beziehungen offenbart.“ (Ebenda, S. 551)

herrührenden) Idee vom tragischen Konflikt der Kultur, insbesondere der modernen. Die Tragödie der Kultur wurde von der unauflösbaren Spannung und unheilbaren Zwiespältigkeit des Lebens als solchen abgeleitet, vom „tiefen Formgegensatz ... zwischen dem subjektiven Leben, das rastlos, aber zeitlich endlich ist, und seinen Inhalten, die, einmal geschaffen, unbeweglich, aber zeitlos gültig sind“⁴⁰⁴. Die Tragödie der *modernen* Kultur ergab sich in SIMMELs Darstellung aus diesem universell-überhistorischen Konflikt zwischen Leben und Form. „Das Leben ist unlöslich damit behaftet, nur in der Form seines Widerspiels, das heißt in einer *Form* in die Wirklichkeit zu treten ... Und es will mir allerdings scheinen, als ob von allen geschichtlichen Epochen, in denen dieser chronische Konflikt sich zum akuten gesteigert hat und die ganze Breite der Existenz zu erfassen suchte, noch keine ihn so deutlich wie die unsere als ihr Grundmotiv enthüllt hätte.“⁴⁰⁵

Aus SIMMELs philosophischem Werk hatte [121] dieser Gedanke die größte Auswirkung auf den weiteren Werdegang der Lebensphilosophie. An Einfluß überragte freilich das Werk von NIETZSCHE, von JAMES oder BERGSON weit das von SIMMEL. Das Konzept der Tragik des Lebens und der Kultur wurde in der Strömung der Lebensphilosophie weitergetrieben, es erhielt den Anschein der Evidenz, es wurde häufig in SIMMELs Fassung, aber ohne Berufung auf ihn rekapituliert. Die Zusammenhänge der lebensphilosophischen Denkweise werden dagegen in seinen Erörterungen deutlich. Die eigenartige Beschaffenheit von SIMMELs Denken, das unterschiedliche Wirkungen zu rezipieren und zu assimilieren vermochte, das Vibrieren seines Geistes, das divergierende Möglichkeiten derselben grundlegenden Einstellung aufkommen ließ, seine impressionistisch-essayistische Sensibilität vermittelten auch die voluntaristischen, pragmatischen und intuitionistischen Wechselformen der Lebensphilosophie. SIMMEL stellte SCHOPENHAUERS und NIETZSCHEs Philosophie dar, indem er mehr die gedankliche Traditionslinie der beiden als das Geflecht der Wirkungen oder Feindseligkeiten exponierte. „Die Philosophie Schopenhauers ist der absolute, philosophische Ausdruck für den inneren Zustand des modernen Menschen“, schrieb SIMMEL; NIETZSCHEs Philosophie sah er um den Lebens-Begriff zentriert⁴⁰⁶. Er verwies auch auf die lebensphilosophischen Ansätze der Romantik; selbst die Idee der in der Personalität wurzelnden wesentlichen Verwandtschaft von Philosophie und Kunst, des ursprünglichen und substantiellen Getrenntseins der Philosophie von der Wissenschaft, trat in seinen Ausführungen zutage⁴⁰⁷. SIMMEL reflektierte und rezipierte nicht nur den Zeit-Begriff BERGSONs, sondern besann sich auch auf dessen Stellung in der lebensphilosophischen Strömung⁴⁰⁸. Mitte der neunziger Jahre schloß er aus der biologischen Selektionslehre auf die pragmatische Wahrheits-Deutung⁴⁰⁹, und auch später, in der *Lebensanschauung*, hielt er diese pragmatische Interpretation der Wahrheit für „das einzige Radikalmittel gegen den radikalen Skeptizismus oder theoretischen Nihilismus, für den jede sogenannte Wahrheit von vornherein nur Illusion ist“⁴¹⁰.

⁴⁰⁴ G. SIMMEL, *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Potsdam 1923, S. 236. – Nach SIMMEL „entsteht die tragische Situation, daß die Kultur eigentlich schon in ihrem ersten Daseinsmomente diejenige Form ihrer Inhalte in sich birgt, die ihr inneres Wesen: den Weg der Seele von sich als der unvollendeten zu sich selbst als der vollendeten – wie durch eine immanente Unvermeidlichkeit abzulenken, zu belasten, ratlos und zwiespältig zu machen bestimmt ist.“ (Ebenda, S. 267)

⁴⁰⁵ G. SIMMEL, *Das individuelle Gesetz*, S. 172 f

⁴⁰⁶ G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, S. 311

⁴⁰⁷ „Wenn man von der Kunst sagt, sie wäre ein Weltbild, gesehen durch ein Temperament, so ist die Philosophie ein Temperament gesehen durch ein Weltbild.“ (G. SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, S. 23 f.)

⁴⁰⁸ So verwies SIMMEL in seinem BERGSON-Aufsatz auf dessen „tieflegende Verwandtschaft mit Nietzsche, die man auf die Formel bringen mag: daß das Leben und seine Höhe nicht auf das zu begründen ist, was unterhalb seiner liegt“. (G. SIMMEL, *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, Potsdam 1921, S. 132) – SIMMEL hob mit Einverständnis hervor, „daß das Leben, sobald es als das physisch und metaphysisch Erste und Absolute gilt, überhaupt nicht ‚begriffen‘ werden kann.“ (Ebenda, S. 139) – Vgl. auch H. U. VON BALTHASAR, *La philosophie de la Vie chez Bergson et chez les Allemands modernes*, in: Henri Bergson. *Essais et témoignages inédits*, éd. par A. BÉGUIN et P. THÉVENAZ, Neuchâtel 1941, S. 264 ff.

⁴⁰⁹ G. SIMMEL, *Zur Philosophie der Kunst*, S. 113.

⁴¹⁰ G. SIMMEL, *Lebensanschauung*, S. 52 – „Demgemäß hängt freilich der *Inhalt* solcher Wahrheit davon ab, was das jeweilige Leben von der Welt will.“ (Ebenda)

3. *Philosophie als Kunst: Keyserling*

Die Idee des lebensphilosophischen Ansatzes der Romantik, die Identifizierung der echten Philosophie mit der Kunst wurde in der Neuromantik des Fin de siècle und in der antiintellektualistischen Euphorie nach der Jahrhundertwende beinahe zum Gemeinplatz wissenschaftskritischen Philosophierens (freilich ohne von allen maßgebenden Varianten der Lebensphilosophie akzeptiert worden zu sein; sie wurde weder von DILTHEY noch von BERGSON gebilligt). Die Gleichsetzung von Philosophie und Kunst nahm zwei komplementäre Formen an: man könnte die Kunst – genauer Werke oder Haltungen gewisser künstlerischer Richtungen – zur Philosophie erklären, und es wäre möglich, die Philosophie als Kunst zu verstehen. Löste sich im ersten Fall die Philosophie als begriffliches Gebilde auf, so erhielt sie im zweiten Fall eine quasi-künstlerische Deutung. Diese letztere Lesart wurde besonders kraß durch H. KEYSERLING (1880–1946) artikuliert; ihm zufolge „wissen es heute schon einige und ahnen es viele, daß Philosophie nicht so sehr eine Wissenschaft als eine Kunst ist. Die Kunst ist aber der höchste, lebendigste Ausdruck des Lebens ... Die Philosophie ist eine Kunst. Sie ist Kunst genau im gleichen Sinne, wie die Malerei, die Musik“.⁴¹¹

Das Schlagwort „Philosophie als Kunst“ sollte eine synkretistische, auf Massenwirkung abzielende Lebensphilosophie von den Zwängen diskursiven Denkens befreien, sie von der Wissenschaftlichkeit trennen. Das Wesen des „Metaphysikers“ lag nach KEYSERLING „allerdings auf der Linie des Dichters, nicht der des Gelehrten, nur an einem tieferen, dem schöpferischen Urgrund näheren Punkt lokalisiert“⁴¹². Der Synkretismus dieser Art von Lebensphilosophie nahm nicht nur Motive auf – und vulgarisierte sie –, die auch in der früheren Entwicklung dieser Richtung erklangen, wie das Kultivieren „östlicher Mystik“; er kam auch mit Phänomenen alten und neuen Obskurantismus, wie mit der Astrologie, in Berührung. Derart ließen sich solche Niederungen des geistigen Hinterlandes der Lebensphilosophie spüren, gegen welche Befürworter und Genießer derselben Lebensphilosophie, in sublimierten Gefilden der Kultur heimisch, eine Aversion empfanden. Bei KEYSERLING ge-[122]brach es an jenem Ernst der intensiven Auseinandersetzung mit philosophischen Problemen, der den Werken DILTHEYs und SIMMELs, JAMES' (1842–1910) und BERGSONs eigen war; seine Ausführungen wollten nicht so sehr den Begriff des irrationalen Erlebens, seine Notwendigkeit und Überlegenheit erörtern, sondern mehr irrationale Erlebnisse selber vermitteln und erwecken, den Leser in Rausch versetzen, wobei die Begrifflichkeit, auf die sie freilich nicht verzichten konnten, in apodiktisch verkündeten Aussagen und Aufforderungen, Geboten und Verboten mündete und an diesen strandete.

Dem Gedanken der „Philosophie als Kunst“ kam eine besondere Relevanz im Entstehungsprozeß der Lebensphilosophie, bei SCHELLING oder Friedrich SCHLEGEL, zu. Dieser Gedanke wurde in NIETZSCHEs Werk reproduziert. Er war der lebensphilosophischen Strömung bald latent⁴¹³ und manifestierte sich offenkundig in ihr, nahm die Form eines Glaubensartikels an, setzte sich aber, im Unterschied zum Pragmatismus und zum Intuitionismus, nicht als schulebildendes Prinzip durch.

⁴¹¹ H. KEYSERLING, *Philosophie als Kunst*, Darmstadt, 1922, S. 1, 3.

⁴¹² H. KEYSERLING, *Schöpferische Erkenntnis*, Darmstadt 1922, S. 17. – KEYSERLING erklärte letztlich weder den Philosophen noch den Künstler, sondern den Staatsmann zum „Prototyp des Sinnesverwirklichers“, der die „alogischen Urmächte“ walten ließ. (Vgl. ebenda, S. 372)

⁴¹³ Die Kritik an lebensphilosophischen Konzeptionen, die die These von der „Philosophie als Kunst“ nicht teilten, deutete an, daß sie letztlich Philosophie als Kunst betrieben. So RUSSELL in seiner Auseinandersetzung mit BERGSONs Philosophie: „Im ganzen ist sein phantasiereiches Bild von der Welt, als poetisches Bemühen angesehen, weder der Prüfung noch der Widerlegung fähig. Shakespeare sagt, das Leben sei nur ein Schatten im Wandeln, Shelley sagt, es sei ein Dom aus vielfarbigem Glas, Bergson sagt, es sei eine Schale, die in Teile zerbricht, und diese Teile seien wiederum Schalen. Wenn man Bergsons Bild mehr mag, ist es ebenso legitim.“ (B. RUSSELL, *A History of Western Philosophy*, New York 1945, S. 810) RUSSELL formulierte hier scharfsinnig-zugespißt eine Betrachtung der Lebensphilosophie, welche sich im Neopositivismus der zwanziger bis fünfziger Jahre fast als Stereotype verfestigte. (Zur Zeit seines BERGSON-Aufsatzes war RUSSELL auf dem Wege zum Neopositivismus, zur Zeit seiner „Geschichte der westlichen Philosophie“, in die er auch jenen BERGSON-Artikel aufnahm, war er in Abkehr vom Neopositivismus begriffen.) Wurde der wesentliche Unterschied zwischen *quasikünstlerischen philosophischen Aussagen* und *künstlerischen Metaphern* ausgelöscht, so erhielt die Lebensphilosophie als Kunst (die sie freilich nicht ist und auch nicht sein kann), wenn auch außerhalb der wissenschaftlichen Rationalität, Legitimation.

4. *Die Idealismusproblematik geht in das Beziehungsgefüge von Lebensphilosophie und Positivismus ein: Pragmatismus*

Die Grundidee des *Pragmatismus* trat schon früher – insbesondere bei NIETZSCHE, aber unter anderen auch bei RAVAISSON und Chauncey WRIGHT – in Erscheinung, sie entfaltete sich jedoch erst in den Schriften von PEIRCE (1839–1914) und JAMES, F. C. S. SCHILLER (1864–1937) und DEWEY (1859–1952) zur philosophischen Konzeption. Im Werdegang des Pragmatismus hatte JAMES' Philosophie eine Schlüsselstellung: seine Deutung und Darlegung des Pragmatismus erwies sich als international geltendes Moment in der Vollendung des Übergangs zur spätbürgerlichen Philosophie, das einerseits die Verflechtung von europäischer und amerikanischer spätbürgerlicher Geistigkeit zum Ausdruck brachte, andererseits den Anschein hatte, der Pragmatismus sei eine (bzw. die) ursprünglich und wesentlich amerikanische Philosophie. Auch JAMES streifte vom Janusgesicht des Pragmatismus die positivistischen Züge nicht ab: auf seinen „radikalen Empirismus“ könnten sich die Befürworter der Zusammengehörigkeit von Pragmatismus und Neopositivismus berufen⁴¹⁴, und an diesen könnten die Geschichtsschreiber des amerikanischen Pragmatismus appellieren, indem sie in dessen historischer und theoretischer Erörterung das pluralistische und evolutionistische Erfahrungskonzept den Relativismus, Probabilismus und den Fallibilismus hervorkehrten⁴¹⁵. Da diese – mit dem Positivismus verwandten oder identischen – Komponenten JAMES' Denken substantiell geprägt haben, in ihm aber das Lebensphilosophische, auf Grund dieser Komponenten und diese umgestaltend, vorherrschte, vertrat sein philosophisches Schaffen die Komplementarität von Positivismus und Lebensphilosophie, indem die Unterschiede und möglichen Konflikte zwischen diesen beiden grundlegenden Denkweisen der spätbürgerlichen Philosophie in den Hintergrund traten⁴¹⁶.

Die vermeinte genuin amerikanische Eigenart des JAMESschen Pragmatismus als philosophischen Vehikels des Exzeptionell-Amerikanischen hob zwar die beiderseits verkündete und zur Schau getragene Konvergenz und Wechselbeziehung der Anschauungen von JAMES und BERGSON nicht auf, sie verschleierte aber zeitweilig die Bindung des JAMESschen Werkes an die europäische Richtung der Lebensphilosophie. Heutzutage, nach dem Zerfasern der Illusion vom Exzeptionell-Amerikanischen, zur Zeit der neuen Woge der Lebensphilosophie erscheint das Aufzeigen der Schnittlinien zwischen dem Pragmatismus JAMESscher und DEWEYScher Art und der lebensphilosophischen Tradition von NIETZSCHE bis HEIDEGGER und GADAMER, FOUCAULT und DERRIDA beinahe als Revelation.⁴¹⁷

Mit dem Pragmatismus geht die Idealismus-Problematik der spätbürgerlichen Philosophie endgültig in das jeweilige Beziehungsgefüge und gegenseitige Durchdringen ihrer beiden grundlegenden Denkweisen, der Lebensphilosophie und des Positivismus, ein. Die Diskussion der Idealismusproblematik innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie fällt nunmehr mit der weiteren Entfaltung von Lebensphilosophie und Positivismus zusammen.

[126]

⁴¹⁴ Vgl. u. a. Ch. W. MORRIS, Some Aspects of Recent American Scientific Philosophy, in: Erkenntnis, Bd. V, 1935, S. 144; ders., Pragmatism and Logical Empiricism, in: The Philosophy of Rudolf Carnap, ed. by P. A. SCHILPP, La Salle, Ill./London 1963, S. 87 ff.

⁴¹⁵ War sich auch JAMES dieser Unterschiede und Spannungen kaum bewußt, wurden sie dennoch in den kritischen Darstellungen seiner Philosophie geschildert; zur Erörterung der Inkonsistenz von JAMES' „Principles of Psychology“ und der Differenzen und Widersprüche zwischen seinen „beiden Philosophien“ vgl. u. a. H. W. SCHNEIDER, Geschichte der amerikanischen Philosophie, Hamburg 1957, S. 313 ff., 342 ff.

⁴¹⁶ Vgl. u. a. Ph. P. WIENER, Evolution and the Founders of Pragmatism, Cambridge, Mass. 1949, S. 193 ff.

⁴¹⁷ Vgl. R. RORTY, Der Spiegel der Natur: eine Kritik der Philosophie, Frankfurt am Main 1981; ders., Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980), Brighton 1982.

Metaphysik

Hans Heinz Holz

I. Herkunft der Metaphysik. II. Metaphysik der klassischen bürgerlichen Philosophie. III. Verfall der Metaphysik der klassischen bürgerlichen Philosophie. IV. Arthur Schopenhauer. V. Eduard von Hartmann. VI. Friedrich Nietzsche. VII. Henri Bergson. VIII. Wilhelm Dilthey. IX. Zur Metaphysik stilisierte Psychologie: Carl Gustav Jung, Ludwig Klages. X. Bürgerliche Erneuerungsversuche der Metaphysik: Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Ernst Bloch. XI. „Metaphysische“ Probleme im dialektischen Materialismus.

I. Herkunft der Metaphysik

Der Name „Metaphysik“, mit dem im *Corpus Aristotelicum* einfach jene Schrift belegt wurde, die in der Reihenfolge nach der Physik-Vorlesung (meta ta physika) eingeordnet wurde – also ein rein editionstechnischer und bibliothekarischer Terminus –, erhielt sehr bald schon eine inhaltliche Bedeutung: Er sollte jene *philosophische Disziplin* bezeichnen, die es mit Gegenständen zu tun hat, welche nicht in den Bereich innerweltlicher Erfahrung fallen, sei es, daß sie der menschlichen Vernunft a priori zukommen sollen, sei es, daß sie als transzendent betrachtet werden; von daher versteht noch Immanuel KANT Metaphysik als „die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten“, und behandelt die Frage nach der Möglichkeit und Beschaffenheit synthetischer Urteile a priori als Vorfrage zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können¹.

Die Vermischung der inhaltlichen mit der „topographischen“ Bedeutung des Wortes mußte den Anschein erwecken, daß man die Gegenstände der Metaphysik im Überschreiten des physikalischen (innerweltlichen, naturwissenschaftlichen) Wissens erreiche, also gleichsam induktiv von der Erfahrung zum Transzendenten aufsteigen müsse. Die Bestimmung des Wesens Gottes per analogiam in der *scholastischen Theologie* (Lehre von der analogia entis) entspringt diesem Verständnis von Metaphysik auf positive Weise, ebenso wie *Empirismus* und *Skeptizismus* darauf in negativer Weise reagieren. Im ersten Falle erweist sich die Theologie als „das Geheimnis der Metaphysik“, im zweiten Falle werden metaphysische Probleme zu „Scheinproblemen der Philosophie“ degradiert².

Diese Metaphysik-Auffassung dem ARISTOTELES zuzuschreiben (der doch keineswegs ein „Induktionseisel“ war – wie Friedrich ENGELS die Empiristen spöttisch nannte), ist allerdings ein grobes Mißverständnis. Denn was er in den Lehrstücken der „Metaphysik“ behandelt, ist für ihn ganz und gar nicht der „Physik“ (das heißt der philosophischen Begründung der Naturerkenntnis) nachgeordnet, sondern vielmehr grundlegend die „*erste Philosophie*“ (prote philosophia): Die Lehre vom *Seienden als Seienden* (on he on), von den allgemeinsten Bestimmungen des Seienden, von den Bestimmungen der Verhältnisse, in denen sich das Seiende befindet und deren allgemeines Schema durch die Klassen der Aussagen über Seiendes – die Kategorien – festgelegt wird.

So bestimmt ARISTOTELES – und diese Bestimmung definiert den Problembestand der Metaphysik – die „erste Philosophie“ oder „Weisheit“ als „Wissenschaft von gewissen Prinzipien und Ursachen“, und er fügt hinzu, demgemäß sei es die Aufgabe des Philosophen, „sich auf alles zu verstehen“, ohne jedoch „eine Wissenschaft von jedem Einzelnen zu besitzen“; denn wer die Wissenschaft vom Allgemeinen besitze, verstehe eben alles, weil die „ersten Prinzipien und Ursachen am meisten Kenntnisse enthalten, durch sie und aus ihnen wird nämlich alles erkannt“³.

¹ I. KANT, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, Königsberg 1804, S. 9 f.; vgl. I. KANT, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783.

² „Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie, das Geheimnis der spekulativen Philosophie aber die Theologie“, L. FEUERBACH, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik, hrsg. von A. RUGE, Zürich und Winterthur 1843. – R. CARNAP, Scheinprobleme der Philosophie, Frankfurt am Main 1966; Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis, Bd. 2, Leipzig 1931, S. 219 ff.

³ ARISTOTELES, Metaphysik, 982 a 2–982 b 2.

ARISTOTELES war sich natürlich der Schwierigkeiten bewußt, die in der Annahme einer *Wissenschaft vom Allgemeinen* liegen und erörtert sie ausführlich im 3. Buch der „Metaphysik“⁴; [127] da bespricht er die Antithesen, die später den Streit um den Charakter der Universalien beherrschen werden. In der Absonderung der *Logik* (der Wissenschaft von den Axiomen des Denkens) von der *Ontologie* (der Wissenschaft vom Seienden, vom Substanz-Sein) zeichnet er den Weg vor, den die Philosophie dann mehr als zweitausend Jahre lang beschritten hat. In der Tat hat diese methodologische Entscheidung (die vielleicht nur für die Ordnung der Vorlesungen im Peripatos getroffen wurde) die Einteilung der philosophischen Disziplinen bestimmt und in gewisser Weise der idealistischen Verselbständigung des Denkens gegenüber seinen materiellen Bedingungen Vorschub geleistet.

ARISTOTELES hingegen hat nie in Frage gestellt, daß die Einzelwissenschaften sich auf eine ihnen gemeinsame materielle Basis beziehen, die nicht von ihnen selbst untersucht werden kann. „Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und das diesem als solchem Zukommende betrachtet. Diese ist keineswegs dieselbe wie eine Einzelwissenschaft. Keine andere nämlich faßt allgemein das Seiende als Seiendes in den Blick, sondern jede schneidet sich ein Stück davon heraus, dessen Akzidentien sie betrachtet.“⁵ Hier wird der Unterschied formuliert zwischen einer *allgemeinen Ontologie* (deren Gegenstand nach unserem heutigen Verständnis die *Dialektik der Natur* wäre) und den *philosophischen Grundlagen der Einzelwissenschaften* (die Edmund HUSSERL „Regionalontologien“ genannt hat). Das Seiende als Seiendes zu betrachten, führt aber auf die Idee der Einheit alles Seienden und also auf die in den Einzelwissenschaften nie gegebene, von ihnen jedoch implizierte Idee von Welt im ganzen.

Der ursprüngliche Gegenstand und Problembereich der Metaphysik ist also das *Wissen vom Gesamtzusammenhang*. Die Unterscheidung ist wichtig: nicht der Gesamtzusammenhang selbst, der über unsere mögliche Erfahrung hinaus, sondern der Ursprung und die Formen des Wissens von diesem nicht-empirischen, aber durchaus denknotwendigen Ganzen sind der Gegenstand der Metaphysik.

II. Metaphysik der klassischen bürgerlichen Philosophie

Während des gesamten *Mittelalters* schlummerte die Metaphysik im Schoße der Theologie. Denn solange die Wissenschaft eingebunden blieb in die universale Verbindlichkeit eines Systems von religiösen Glaubenssätzen, waren die metaphysischen Fragen nach den Prinzipien, dem Ursprung und dem Ganzen der Welt durch die Theologie vorentschieden und manifestierten ihre Problematik allenfalls in der Interpretation (wo nicht in häretischer Modifikation) feststehender Theologoumena. Ja, die Geschichte der *scholastischen Philosophie* ließe sich schreiben als ein allmähliches Sich-frei-Kämpfen des metaphysischen Fragens von den theologischen Vorgaben. Diesen Kampf kann man verfolgen von ANSELM VON CANTERBURYs Formel „fides quaerens intellectum“ (der Glaube, der zu seiner Begründung den Verstand sucht) bis zur spätmittelalterlichen Lehre von der doppelten Wahrheit (*Verunftwahrheiten* selbständig neben *Glaubenswahrheiten*, auch im Widerspruch zu ihnen).

In ihre Rolle als „erste Philosophie“ wurde die Metaphysik jedoch erst wieder eingesetzt, als die Naturwissenschaften das traditionelle theologische Weltbild sprengten und die im Experiment zu überprüfende wissenschaftliche Hypothese zum Herzstück einer Methodologie des Erkenntnisfortschritts wurde. Man kann diesen Übergang zu einer weltimmanenten Rationalität (der als historischer Prozeß sich über etwa zweihundert Jahre erstreckte) beispielhaft an dem Forscher lokalisieren, der den Höhepunkt dieser Bewegung darstellt und an dem sich der Umschlag in methodologischer und weltanschaulicher Hinsicht am [128] deutlichsten zeigt: Galileo GALILEI⁶. Sein Insistieren auf der mathematischen Formbestimmtheit der Natur, seine Ausarbeitung der experimentellen Methode und seine Forderung, natürliche Sachverhalte nun wiederum aus natürlichen Bedingungen zu erklären (also weltimmanent zu verfahren), stellte die Philosophie vor die Aufgabe, einen Weltbegriff zu

⁴ Ebenda, 993 a 24–1003 a 17.

⁵ Ebenda, 1003 a 21–25.

⁶ Die Rolle GALILEIs für die Ausbildung der klassischen bürgerlichen Metaphysik und der in ihr sich ausbildenden dialektischen Denkweise wird in der „Geschichte der Dialektik, 14.–18. Jahrhundert“, deutsch Berlin 1979, russisch Moskau 1974, nicht untersucht. Vgl. dazu ergänzend L. GEYMONAT, Galileo Galilei, Torino 1969.

entwickeln, der diesem neuen Typus wissenschaftlicher Rationalität entsprach und als Horizont- und Leitvorstellung des einzelwissenschaftlichen und technologischen Fortschritts dienen konnte. Eine Metaphysik als wissenschaftliche Weltanschauung war gefragt, wenn auch so, daß ihre Kompatibilität mit der weiter bestehenden religiösen Weltanschauung gewahrt werden sollte. SPINOZAs Formel „Deus sive substantia sive natura“ (Gott gleich Substanz gleich Natur) und LEIBNIZ' Weltbegriff (monas monadum gleich Gott) sind Ausdruck des Versuchs, den Widerspruch zwischen wissenschaftlicher und religiöser Weltanschauung zu versöhnen. Allerdings hat schon KANT mit Recht bemerkt, daß „dieser metaphysische Gott (das Realissimum) gleichwohl sehr in den Verdacht kommt, daß er mit der Welt, als einem All existierender Wesen, einerlei sei“⁷.

Metaphysik restituiert sich also am *Beginn der Neuzeit* als *Konstruktion von Totalität*. Die großen Systeme der DESCARTES, HOBBS, SPINOZA, MALEBRANCHE, LEIBNIZ (und mancher geringerer Denker) bis hin zur *Enzyklopädie* in Frankreich, Christian WOLFF in Deutschland und Giambattista Vico in Italien (mit jeweils durch den Stand der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung bedingter Differenz nicht nur der Inhalte, sondern auch der Systemform) sind Entwürfe von Verständnisrahmen, denen gemäß die empirische Mannigfaltigkeit als Einheit sollte begriffen werden können.

Solche Entwürfe, die nicht mehr den geoffenbarten Glaubenssätzen der Religion entsprangen, standen unter dem Legitimationszwang, die Zuständigkeit und Zulänglichkeit des endlichen menschlichen Denkens für die Erfassung des unendlichen Ganzen der Welt (und Weltgeschichte) zu begründen. Zum *erstenmal* in der Geschichte der Philosophie verschmilzt hier die *metaphysische* mit der *erkenntnistheoretischen Problematik*. Die Suche des DESCARTES nach einem absoluten Gewißheitsgrund der Erkenntnis markiert diese neue Lage der Philosophie⁸.

Die Suche nach dem ersten Grund der Erkenntnis führt indessen den Philosophierenden stets zurück auf sich selbst, auf sein eigenes Denken, das allein ihm mit Evidenz gegeben ist. Wird die erkenntnistheoretische Frage der ontologischen nach dem Sein des Menschen in der Welt vorgeordnet, so entspringt daraus allemal eine Philosophie von subjektiv-idealistischem Charakter. Die außerhalb der cogitatio (des Denkens des einzelnen Denkenden, weiter gefaßt: des individuellen Bewußtseins) liegenden Gegenstände treten nur als Korrelate des Bewußtseins in Erscheinung, sie sind nur als Bewußtseinsinhalte gegeben; die Erkennbarkeit der Welt an sich ist vom Standpunkt des Individuums aus nicht beweisbar.

Diese für die *spätere bürgerliche Philosophie* definitive Subjektivität der Erkenntnisinhalte charakterisiert (wie Edmund HUSSERL richtig zu DESCARTES angemerkt hat⁹) bereits den *Anfang des neuzeitlichen Denkens*. Doch entsprach das Ergebnis des cartesianischen Zweifelsversuchs keineswegs den weltanschaulichen Bedürfnissen der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewegung der Epoche, die eine Fundierung der Objektivität von Erkenntnis (der Naturgesetze wie des gesellschaftlichen Besten) verlangte. Die Vernunft, die allen Menschen gemeinsam ist, mußte den Maßstab abgeben, an dem gleichermaßen der wissenschaftliche Fortschritt und die Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse geprüft und von dem her Zielvorstellungen begründet werden konnten¹⁰. Die Grundsätze des vernünftigen Denkens glaubt das Individuum, das auf sein cogito (ich denke) sich beschränkt, in sich selbst a priori zu finden und als notwendig gültig für jedes denkende Wesen einzusehen. Sie werden vorausgesetzt, wenn DESCARTES durch den Beweis der Existenz Gottes eine Instanz konstruiert, die nun auch die Übereinstimmung der Erfahrungsinhalte des Ich mit den von ihnen abgebildeten Gegenständen garantiert.

Die *metaphysischen Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts* zeichnet insgesamt aus, daß sie nicht nur den formalen Begriff von Welt im ganzen oder Einheit der Mannigfaltigkeit, sondern eine inhaltliche

⁷ I. KANT, Welches sind die wirklichen Fortschritte ..., a. a. O., S. 127.

⁸ Diese Rolle des DESCARTES ist von den späteren Philosophen, die die Geschichte der Philosophie philosophisch analysierten, klar gesehen worden: HEGEL, SCHELLING, FEUERBACH.

⁹ E. HUSSERL, Cartesianische Meditationen, in: Husserliana 1, Den Haag 1950; ders., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, in: Husserliana 6, Den Haag 1954.

¹⁰ Vgl. M. BUHR, Vernunft – Mensch – Geschichte, Berlin und Köln 1977, vor allem S. 57 ff.

Totalität entwickeln. Kriterium des Gesamtzusammenhangs ist seine Rationalität, das heißt seine Konstruierbarkeit aus apriorischen Axiomen der Vernunft und Deduktionsketten, die prinzipiell bis zum singulären factum brutum hinabreichen sollen, wenn sie auch von einem endlichen Verstande nie vollständig eingesehen werden können. So entwirft die klassische bürgerliche Metaphysik *Weltmodelle* als Integral aller möglichen Erfahrungsinhalte und begründet deren Geltungsanspruch in ihrer vernünftigen Plausibilität. Sie verfährt damit analog zu den Naturwissenschaften, indem sie Hypothesen aufstellt, die sich als Interpretationsschemata für den Zusammenhang der Erfahrungen bewähren müssen. LEIBNIZ hat diesen hypothetischen Charakter metaphysischer Systeme ausdrücklich ausgesprochen und ihre Erklärungsmächtigkeit als Geltungskriterium in Anspruch genommen.

Eben dieser hypothetische Status metaphysischer Systeme (Weltmodelle), der dem transempirischen Gehalt ihrer Gegenstände entspricht, wurde für KANT zum Anlaß, die Zulässigkeit metaphysischer Aussagen in Frage zu stellen. Denn unter dem Einfluß NEWTONs, der (die GALILEISCHE Methodik verkennend) die Hypothesen aus einer nur beschreibend verstandenen Naturwissenschaft verbannt hatte – „hypotheses non fingo“ (ich ersinne keine Hypothesen) lautet sein berühmter antiphilosophischer Grundsatz –, hält KANT der Metaphysik vor: „Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, daß sie sich nicht, wie andre Wissenschaften, in allgemeinen und dauernden Beifall setzen kann?“ Den Sinn integrativer Modelle als Horizont jeder möglicher Erfahrung verfehlt er, wenn er sie mit den Einzelwissenschaften vergleicht: „Es scheint beinahe belachenswert, indessen daß jede andere Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiterzukommen.“¹¹ Jede Wissenschaft, die von einzelnen Tatsachen oder begrenzten Sachverhalten ausgeht, kann zu weiteren Tatsachen oder Sachverhalten fortschreiten und so ihren Wissensbestand erweitern. Modelle des Gesamtzusammenhangs hingegen können nur durch Alternativmodelle abgelöst werden. Indem KANT die Metaphysik dem Erkenntnistyp der Einzelwissenschaften anpassen möchte, muß er ihre Probleme zum bloßen Schein erklären. Hier unterliegt er dem Einfluß des auf Beschränkung der Vernunfttätigkeit ausgerichteten englischen Empirismus, von dem Manfred BUHR festhält: „Die Lehren des englischen Empirismus waren ihrem Wesen nach ein *Angriff auf die Vernunft*.“¹² Von HUMEs Skeptizismus erschreckt, suspendiert KANT die im Schoße der Metaphysik sich entwickelnde Dialektik, erklärt sie zur „Logik des Scheins“ und verfügt: „Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es wert finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich nötig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen, und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen, ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei.“¹³

Bei der Prüfung dieser Frage geht KANT auf den methodologischen Ausgangspunkt des DESCARTES zurück: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können ... Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird.“¹⁴ Die apriorische Ausstattung des transzendentalen Subjekts (des „Ich denke“), kraft deren die Synthesis der Vorstellungen, die Einheit des Mannigfaltigen (und mithin der Übergang zur Idee von Welt) vollzogen wird, entspricht durchaus den „eingeborenen Ideen“ (ideae innatae) bei DESCARTES und LEIBNIZ. Nur die Annahme eines solchen „Vermögens“, einer ursprünglichen Ausstattung des Subjekts mit „reinen Verstandesbegriffen“ und aus ihnen abgeleiteten „Grundsätzen des reinen Verstandes“, erlaubt KANT die Durchführung seines Programms, an die Stelle der „dogmatischen Voraussetzung“ des *Rationalismus*, die Welt selbst sei rational geordnet und ihre Ordnung drücke sich in der Logik des Denkens aus, die umgekehrte These zu setzen, unser Bild von der Welt richte sich nach den apriorischen Strukturen unseres Denkens:

¹¹ I. KANT, Prolegomena, a. a. O., S. 4 und 5.

¹² M. BUHR, Vernunft – Mensch – Geschichte, a. a. O., S. 67.

¹³ I. KANT, Prolegomena, a. a. O., S. 4. Dialektik als „Logik des Scheins“: I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781 (A) und 1784 (B), A 293 ff./B 349 ff.

¹⁴ I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 131. Zu KANTs Rückgriff auf DESCARTES vgl. H. H. HOLZ, Bemerkungen zu Kants Analogien der Erfahrung, Vortrag beim Internationalen Kant-Symposium, Riga 1981.

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu Grunde. Man [130] versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.“¹⁵

Dem Programm einer erkenntnistheoretischen Begründung der Möglichkeit des Fortschreitens im Wissen ist damit das Programm einer logisch-ontologischen Konstruktion der Bedingungen der Möglichkeit von Wissen überhaupt geopfert worden. KANT verwirft die traditionelle Metaphysik, weil sie die in sie eingehenden „materialen Aprioris“ nicht zu begründen vermag, er verwirft damit zugleich jedoch auch die Idee einer „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“ als einer objektiven, wenn auch empirisch nicht verifizierbaren und darum auf ein eigenes Erkenntnisverfahren angewiesenen Darstellung der Welt.

Diese als *kopernikanische Wende* in der Philosophie bezeichnete Umkehrung schneidet nun das erkennende Subjekt ganz und gar von der Welt ab und zieht agnostizistisch eine nicht aufzuhebende Trennwand zwischen der Welt der Subjekte samt den ihnen gegebenen und von ihnen konstituierten Erscheinungen einerseits und andererseits den Dingen an sich. Dieses Erkenntnismodell, das an die Stelle metaphysischer Sachaussagen über die Welt im ganzen tritt, wird in der bürgerlichen Philosophie des späteren 19. und des 20. Jahrhunderts dominierend werden. *Positivismus* und *Phänomenologie* die verschiedenen Schulen des *Neukantianismus*, der *Fiktionalismus*, die verschiedenen *Revisionsismen* innerhalb des Marxismus und sogenannte „*neomarxistische*“ *Richtungen* wie die *Frankfurter Schule* oder die *Praxis-Gruppe* haben ihren gemeinsamen Nenner darin, daß sie KANTs Lehre von der subjektiven Konstitution der uns allein zugänglichen Erscheinungswelt variieren.

HEGEL hat versucht, gegen die erkenntnistheoretische Trennung von Subjekt und Objekt und die von ihr abhängige ontologische Trennung von Erscheinung und Ding an sich die substantielle Einheit der Welt und den objektiv-realistischen Charakter von Erkenntnis wiederzugewinnen. Dafür mußte er, anknüpfend an die Substanzenmetaphysik von SPINOZA und LEIBNIZ, den *Vorrang der Ontologie vor der Erkenntnistheorie* erneuern, also die „kopernikanische Wende“ KANTs rückgängig machen. Natürlich konnte er nicht einfach zu dem naiven Realismus der scholastischen Grundannahme von der Übereinstimmung des Denkens mit den Sachen (*adaequatio intellectus et rei*) und der darin begründeten Konstruktion metaphysischen Wissens durch die Analogie (*analogia entis*) zurückkehren; die befreiende, dogmensprengende Kraft des cartesischen Zweifels und die Stringenz seiner Einsicht, daß allein mein eigenes Denken mir mit absoluter Gewißheit gegeben sei, waren zu sehr mit dem Selbstverständnis des Bürgers verknüpft, als daß HEGEL sie hätte ignorieren können. Die Überwindung des dem *Cartesianismus* entspringenden *kantischen Subjektivismus* konnte innerhalb der bürgerlichen Welt nur auf dem von DESCARTES abgesteckten Boden der neuzeitlichen Philosophie selbst vollzogen werden.

In diesem Sinne entwirft HEGEL seine Metaphysik im *Medium des Wissens*. Denn im Wissen – von der ersten Stufe der sinnlichen Gewißheit bis zum absoluten Wissen – ist dem Subjekt die Welt als Inhalt seines „*cogito*“ gegeben. Die Rekonstruktion der Welt in den Gestalten des werdenden Wissens führt aus der in der Subjektivität begründeten Verfassung der Erkenntnisgegenstände heraus zu deren objektivierbarer, dann das Subjekt selbst übergreifender Realität (dem „objektiven Geist“) und gipfelt im „absoluten Wissen“, das in seiner erscheinenden Äußerlichkeit nur die Geschichte selbst, in seiner wesentlichen Konzentration die sich entfaltende Wissenschaft ist¹⁶: „Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*.“¹⁷ So geht das

¹⁵ I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B XVI.

¹⁶ Das Programm einer HEGEL-Deutung, die seine Definition, die Logik sei „die Wissenschaft der *Dinge in Gedanken* gefaßt“, ernst nimmt, habe ich andernorts umrissen: H. H. HOLZ, Hegel – systematisch gesehen, in: Dialektik 2, Köln 1981, S. 20 ff.; Zur Struktur der Hegelschen Philosophie, Köln 1984.

¹⁷ G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, in: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970, S. 591.

Subjekt des Wissens in die Objektivität über, erweist sich für sich selbst als die gedankliche Fassung (oder in anderer Terminologie: als die *Widerspiegelung*) der seienden Wirklichkeit und darf sich mithin das Recht nehmen, in der Entwicklung der Denkbestimmungen die Strukturen der Natur (als der „seienden Idee“), hier aber in idealer Apriorität, wiederzufinden. Die „Wissenschaft der Logik“ fällt zusammen mit der traditionellen Metaphysik: „Diese Metaphysik hielt somit dafür, daß das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegen-[131]ständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei, oder daß die *Dinge* und das *Denken* derselben ... an und für sich übereinstimmen, daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei.“¹⁸

Allerdings hat HEGEL deutlich gemacht, daß die Wiederherstellung der Metaphysik (gegenüber ihrer Beschränkung auf *Transzendentalphilosophie* durch KANT) zugleich ihre Aufhebung in Dialektik zu sein habe. Denn es war der Mangel der „vormaligen Metaphysik“, „daß sie die Vernunftgegenstände in abstrakte endliche Verstandesbestimmungen faßte und die abstrakte Identität zum Prinzip machte“.¹⁹ „Das Wahrhafte, das Spekulative ist dagegen gerade dieses, welches keine solche einseitige Bestimmung an sich hat und dadurch nicht erschöpft wird, sondern als Totalität diejenigen Bestimmungen in sich vereinigt enthält, welche dem Dogmatismus in ihrer Trennung als ein Festes und Wahres gelten.“²⁰ Die Totalität aber, die Gegenstand der Metaphysik ist, wird weder in den Wahrnehmungen noch in den Abstraktionen des analytischen Verstandes erfaßt, sie erscheint dem betrachtenden Denken immer nur als Idee. Bei HEGEL wird Metaphysik daher auch dialektisch nur idealistisch, als Idealismus des Absoluten, möglich. Daß in der Bestimmung des Verhältnisses von absoluter Idee zu gesellschaftlicher Praxis das Prinzip der Entmystifizierung des Idealismus, seiner Umstülpung und der Verwirklichung der Philosophie liegen könnte, liegt jenseits des Horizonts des *bürgerlichen Individuums*, das auf die cartesianische Evidenz des einzelnen Selbstbewußtseins fixiert ist und also bestenfalls noch die Totalität des Wissens denken kann.

Die Konstruktion eines Weltmodells wird so für HEGEL zur Rekonstruktion des Prozesses und der logischen Verfassung des werdenden Wissens. Diese Rekonstruktion vollziehen die *Phänomenologie des Geistes* und die *Wissenschaft der Logik* (deren innerer Zusammenhang nicht nachdrücklich genug betont werden kann); von ihr her ergibt sich dann der Systemaufriß der *Enzyklopädie*, innerhalb derer in Umkehrung des Entwicklungsverfahrens der *Enzyklopädie* der subjektive und der objektive Geist eine nachgeordnete Stellung einnehmen (während ja auf cartesianischem Boden die Rekonstruktion von ihnen ausgehen mußte).

Immerhin hat HEGELs Systemkonstruktion der *Einheit von Logik und Metaphysik* den Fortschritt gebracht, die absolute Idee nicht als ein fertiges (und das heißt als ein entweder mit endlichen Verstandesbestimmungen ausgestattetes oder nur mystisch evozierbares) Gedankending vorzustellen, sondern ihre absolute Wirklichkeit im Prozeß, die Idee mithin als Methode zu begreifen. Damit hatte er die *spekulative Metaphysik* bis zu jenem Punkte entwickelt, wo sie die aktive, geschichtliche Seite der Wirklichkeit (wenn auch idealistisch) zu repräsentieren vermochte und dem bloß *anschauenden Materialismus* jenes Prinzip entgegensetzte, das dann in materialistischer Umkehrung die fundierende und bestimmende Rolle der gesellschaftlichen Praxis für den philosophischen Entwurf von Welt zu erkennen erlaubte.

Mit HEGEL endet die *klassische Periode* der bürgerlichen Metaphysik, in der diese sich als die weltanschauliche Reflexion der mächtig aufstrebenden Naturwissenschaften herausgebildet hatte. Der wissenschaftsgeschichtliche Prozeß selbst stellt sich als Ablösung des Welt-Wissens von der Theologie dar, und er würde falsch beschrieben, wenn man ihn als „Säkularisierung“ theologischer Denkmotive verstehen würde²¹; vielmehr setzt das *neuzeitliche Denken* der Transzendenzbezogenheit der

¹⁸ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*, in: ebenda, Bd. 5, S. 38.

¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: ebenda, Bd. 8, S. 106 (= § 36 Zus.).

²⁰ Ebenda, S. 99 (= § 32 Zus.).

²¹ H. BLUMENBERG hat den Begriff „Säkularisierung“ als Kategorie eines geschichtlichen Unrechts bezeichnet und im Neuen der neuzeitlichen Philosophie etwas prinzipiell anderes als das theologische Denken gefunden. (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966)

religiösen Weltanschauung ein prinzipiell immanentes Weltverständnis entgegen, ohne welches eine Erkenntnis von Gesetzen der Natur und Geschichte gar nicht möglich wäre. Zugespitzter Ausdruck dieses wissenschaftstheoretisch unverzichtbaren Immanentismus ist LEIBNIZ' Lehrmeinung, selbst Gott könne keine Wunder tun, sondern sei an die Ordnung der Welt und ihren Mechanismus gebunden.

Die *klassische bürgerliche Metaphysik* ist also nicht etwa abkünftig von der Theologie, sondern deren *Antithese*, auch dann, wenn sie noch in größerem Umfang mit Begriffen und Denkschemata der Theologie operiert; vielmehr könnte man sagen, daß es durchgängig in den Systemen von DESCARTES bis HEGEL einen (verborgenen) materialistischen Zug gibt, der sich nur deshalb nicht voll durchzusetzen vermochte, weil sowohl der Stand des [132] wissenschaftlichen Wissens als auch die Form der gesellschaftlichen Organisation die verbindliche Ausarbeitung eines atheistischen und materialistischen Weltbildes nicht zuließen. Die *Spinozismus-Debatte* im 18. Jahrhundert und der *Atheismusstreit* um FICHTE gewähren Einblick in die Gründe, Motive und Argumente dieser weltanschaulichen Unentschiedenheit.

Indessen hält T. I. OISERMAN mit Recht fest: „Die Tatsache, daß sich die metaphysische Denkweise in ihrer spezifisch bürgerlichen, mit den empirischen Forschungen verbundenen Form als Negation der feudalen Weltanschauung darstellt, verleiht dieser Denkweise progressive Züge.“²² Diese Progressivität liegt nicht nur in der inhaltlichen Stoßrichtung der Metaphysik gegen eine wissenschafts- und fortschrittsfeindliche Theologie²³, sondern auch in der „allmählichen Umgestaltung des Inhalts der Metaphysik insgesamt. Dieselben Thesen, die zuvor metaphysisch interpretiert worden waren ..., begannen allmählich ... einen dialektischen Sinn anzunehmen.“²⁴ Die metaphysischen Systeme traten nicht mehr (wie im Mittelalter) als ontologische und kosmologische Dogmengebäude auf, sondern als *Konstruktionsmodelle* für die Integration der stets zunehmenden empirischen Wissensmannigfaltigkeit und der rationalen Verhaltensweisen der Menschen in einer mehr und mehr durch den Menschen veränderten und geprägten Welt – in einer Welt also, in der die gesellschaftliche Praxis vernünftiger Sinnhorizonte bedurfte, um ihre Ziele stecken zu können.

Gerade diese Funktion machte allerdings auch den spezifisch idealistischen Charakter der bürgerlichen Metaphysik aus: die Setzungen der Vernunft mußten ihr präskriptiv für die Wirklichkeit sein. So kennzeichnet FEUERBACH die neuere Philosophie seit DESCARTES: „Die neuere Philosophie unterscheidet sich darin im Allgemeinen, daß ihr das Prinzip des Erkennens und Seins ein Prinzip ist, oder daß sie das Denkende selbst, den tätigen, wirklichen, selbstbewußten Geist als Prinzip setzte.“²⁵ Insofern kulminiert in der Tat die Geschichte der neueren Philosophie bei HEGEL, der in seinem System die Welt als Selbstentfaltung des absoluten Geistes abbildete. Zugleich war damit eine Stufe der metaphysischen Theoriebildung erreicht, auf der *Metaphysik und idealistische Dialektik* eins geworden waren und der *Fortschritt der Philosophie* nur mehr in ihrer *materialistischen Umkehrung* bestehen konnte²⁶. [133]

III. Verfall der Metaphysik der klassischen bürgerlichen Philosophie

Dieser *Rückblick* auf die klassische Phase der bürgerlichen Metaphysik von DESCARTES bis HEGEL war nötig, um den Verfall an spekulativer Anstrengung des Begriffs und weltanschaulicher Konsistenz im Fortgang des *19. Jahrhunderts* einschätzen zu können. Charakteristisch für die *Weltanschauungsphilosophien des Bürgertums* in der nachrevolutionären Epoche der Konsolidierung seiner Klassenherrschaft und der sich versteifenden Frontstellung gegen die erstarkende Macht des

²² T. I. OISERMAN, in: *Geschichte der Dialektik. 14.–18. Jahrhundert*, Berlin 1979, S. 19 (Einleitung).

²³ Der ideologische Klassenkampf läßt sich beispielsweise an der Rezeption des Cartesianismus, an der Denunziation des Spinozismus und an der Unterdrückung des Materialismus ablesen und periodisieren.

²⁴ S. A. KAMENSKI/I. S. NARSKI, in: *Geschichte der Dialektik, 14.–18. Jahrhundert*, a. a. O., S. 320 (Schlußbem.).

²⁵ L. FEUERBACH, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, bearb. C. ASCHERI und E. THIES, Darmstadt 1976, S. 3 (Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 3).

²⁶ H. H. Holz, *Hegel – vom Kopf auf die Füße gestellt* in: M. BUHR/T. I. OISERMAN (Hrsg.), *Vom Mute des Erkennens*, Berlin 1981, S. 46 ff.

Proletariats ist das *Abrücken von den Grundsätzen der Vernunftphilosophie* und der *Übergang zu irrationalistischen Weltkonzepten*. Der Zufall, daß unmittelbar auf die *Juli-Revolution* von 1830, die der Restauration des Ancien régime ein Ende setzte und in Frankreich den „Bürgerkönig“ auf den Thron brachte, HEGELs und GOETHEs Tod folgt, mag den Anbruch einer neuen Ära der bürgerlichen Ideologie symbolisieren: Von nun an bedarf die Bourgeoisie einer Weltanschauung, die die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft verhüllt und die Apologie ihrer Unmenschlichkeit liefert. Von SCHOPENHAUERs Weltverneinung bis zu NIETZSCHEs Wille zur Macht bildet sich ein neuer Typus Metaphysik heraus, der die Prinzipien der Vernunft und des Fortschritts widerruft. „Die klassische bürgerliche Philosophie steht und fällt mit dem Begriff der Vernunft ... Für die klassische bürgerliche Philosophie sind ‚Vernunft‘ und ‚Philosophie‘ gleichbedeutend.“²⁷ Die neue Zuwendung zum *Irrationalen* – in der *Romantik* schon vorbereitet (wenn auch dort zum Teil mit Zügen einer allerdings nostalgisch rückwärts gewandten Kapitalismuskritik) – bezeichnet die veränderte geschichtliche Position der bürgerlichen Klasse. „Die Stellungnahme pro oder contra Vernunft entscheidet zugleich über das Wesen einer Philosophie als Philosophie, über ihre Rolle in der gesellschaftlichen Entwicklung. Schon deshalb, weil die Vernunft selbst nicht etwas über der gesellschaftlichen Entwicklung Schwebendes, parteilos Neutrales sein kann, sondern stets die konkrete Vernünftigkeit (oder Unvernünftigkeit) einer gesellschaftlichen Lage, einer Entwicklungsrichtung widerspiegelt, auf den Begriff bringt und diese damit fördert oder hemmt.“²⁸

Erst nach 1830 wird *Metaphysik*, die bis dahin mit der Ausbildung der Dialektik verknüpft war, zum *Inbegriff einer Denkweise*, die darin besteht, „die Naturdinge und Naturvorgänge in ihrer Vereinzelung, außerhalb des großen Gesamtzusammenhangs aufzufassen; daher nicht in ihrer Bewegung, sondern in ihrem Stillstand, nicht als wesentlich veränderliche, sondern als feste Bestände, nicht in ihrem Leben, sondern in ihrem Tod“²⁹. Die Verengung der mit der Ausarbeitung dialektischer Denkfiguren einhergehenden klassischen bürgerlichen Metaphysik von DESCARTES bis HEGEL³⁰ zur *antidialektischen Metaphysik* der Verfallszeit der bürgerlichen Philosophie hängt einerseits mit der Verabsolutierung bestimmter Verfahrensweisen der Naturwissenschaften zusammen³¹, andererseits mit dem weltanschaulichen Bedürfnis der Bourgeoisie, die Möglichkeit einer ihre eigene Klassengrundlage aufhebenden Entwicklung, die Perspektive der Ablösung der bürgerlichen Gesellschaft grundsätzlich und normativ auszuschließen. HEGELs Hinweis auf die inneren Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft in § 185 und § 195 der *Rechtsphilosophie*³² als auch die gesetzmäßige Fassung dieser Widersprüche durch MARX und ENGELS mußten die Dialektik dem bürgerlichen Denken als widerwärtige Zersetzung seiner materiellen Existenzbedingungen erscheinen lassen. Andererseits auf die Nutzung der Natur und die Steigerung der Produktivkräfte angewiesen, mußte die Bourgeoisie die Errungenschaften der neuzeitlichen Wissenschaften und ihres theoretischen und methodologischen Selbstverständnisses bewahren³³. Aus dieser widersprüchlichen weltanschaulichen Situation entsprang der Gegensatz zwischen den empirisch und (wenigstens teil-)rational verfahrenen Einzelwissenschaften und der Philosophie, die nun – als spätbürgerliche Philosophie – die Aufgabe [134] übernahm, willkürliche, subjektiv-beliebige Sinn-Entwürfe, also gleichsam einen Religionsersatz, zu liefern.³⁴

Damit trennte sich die Metaphysik von einer wissenschaftlichen Basis, die sie noch in HEGELs Philosophie der Natur und des Geistes gehabt hatte; sie trennte sich aber auch von der methodologischen und erkenntnistheoretischen Reflexion, indem sie mehr und mehr in die Rolle einer Hilfswissenschaft

²⁷ M. BUHR, Vernunft – Mensch – Geschichte, a. a. O., S. 58.

²⁸ G. LUKÁCS, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954, S. 6 f.

²⁹ F. ENGELS, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“) in: MEW, Bd. 20, Berlin 1962, S. 20.

³⁰ Vgl. Geschichte der Dialektik, a. a. O., und K. MARX/F. ENGELS, Über Geschichte der Philosophie, Leipzig 1983.

³¹ Vgl. Autorenkollektiv Marxistisch-leninistische Philosophie, Berlin 1979, S. 47.

³² Vgl. die Ausgabe der HEGELschen „Rechtsphilosophie“ von H. KLENNER nach der Fassung von GANS mit wichtigen Varianten von HOTHO und GRIESHEIM zu den genannten Paragraphen, Berlin 1981.

³³ Zum Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert vgl. M. HAHN/H. J. SANDKÜHLER (Hrsg.), Die Teilung der Vernunft, Köln 1982.

³⁴ F. J. VON RINTELEN, Sinn und Sinnverständnis in: Zeitschrift für philosophische Forschung II, 1/1947, S. 69 ff.

für die Einzelwissenschaften regredierte. Was übrigblieb, war jene Gedankenrichtung, für die Wilhelm DILTHEY den Titel einer *verstehenden Hermeneutik* (oder eines hermeneutischen Verstehens) in Anspruch nahm.

Das *Auseinanderfallen* von einzelwissenschaftlicher Erkenntnis (die immer nur eine Teilerkenntnis sein kann) und philosophischer Sinnggebung (die auf den Anspruch verzichtet, objektive Übereinstimmung von Sein und Bewußtsein herzustellen) bestimmt den Status der *ersten Phase* der nachhegelschen bürgerlichen Metaphysik. Ihre früheste Ausprägung findet diese in der Philosophie Arthur SCHOPENHAUERs.

IV. Arthur Schopenhauer

SCHOPENHAUERs Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* ist schon 1818 erschienen und antizipiert sozusagen die *Wende* der bürgerlichen Philosophie schon auf deren *Höhepunkt*, dem Beginn des HEGELschen Wirkens an der Berliner Universität. Charakteristisch ist der Einstellungswandel. HEGEL ging es in der Philosophie um „die *Natur des Inhalts* ...“, welche sich im wissenschaftlichen Wissen bewegt³⁵. SCHOPENHAUER hingegen interessiert sich allein für das Dasein des Menschen selbst und insbesondere für die je nur persönliche und private Erfahrung des Todes, wenn er den Gegenstand der Metaphysik bestimmt: „Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein ... Erst nachdem sich das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivierung) durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Tiere, rüstig und wohlgenut, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum erstenmale zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber umso ernstlicher, als es hier zum erstenmale mit Bewußtsein *dem Tode* gegenübersteht und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene *Bedürfnis einer Metaphysik*: er ist sonach ein animal metaphysicum.“³⁶

Daß hier in einem unkontrollierten *quid pro quo* die Natur dem Menschen als Subjekt dieser Verwunderung substituiert wird, gehört zu den Ungenauigkeiten des *irrationalen Denkens*, die von nun an den Stil der bürgerlichen Philosophie bestimmen werden. Auch die Perspektive wird hier schon angegeben: Der metaphysische Blick richtet sich auf ein ebenso *ungeschichtliches* wie *ungesellschaftliches Menschenwesen* im allgemeinen und auf das Erschrecken vor dem Tode im besonderen.

Der Einstellungswechsel, den SCHOPENHAUER vornimmt, wird besonders deutlich, wenn man bedenkt, daß er die oben zitierte Stelle aus dem Kapitel 17 des 2. Bandes auf den § 15 des ersten Bandes bezieht, in dem es um „die Einheit der Welt selbst in ihrer Gesamtheit“ geht³⁷, und sie als dessen „Auflösung“ angeboten wird. Das heißt nichts anderes, als daß die Kraft der spekulativen Idee HEGELs in die lar-[135]moyante Selbstkontemplation des Individuums überführt wird; daß nämlich „die Übereinstimmung, welche alle Seiten und Teile der Welt, eben weil sie zu einem Ganzen gehören, mit einander haben ...“, vermöge welcher sie sogar zur Einheit *eines* Gedankens zusammenfließen³⁸, auf die Subjektivität zurückgeführt wird, die diese Einheit eines Gedankens von Welt im ganzen konstituiert, indem „das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens ... den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zur metaphysischen Auslegung der Welt gibt“³⁹.

Der Ausgang vom verwunderten und erschrockenen Ich führt notwendigerweise dazu, daß anstelle allgemeiner Vernunftgründe das eigene Bewußtsein oder Gefühl als unhintergebar Grund für eine Meinung genommen wird, die sich als unbezweifelbare Wahrheit gebärdet⁴⁰. Wird auf die das Ich

³⁵ G. W. F. HEGEL, Wissenschaft der Logik I, in: Werke in zwanzig Bänden, a. a. O., Bd. 5, S. 16.

³⁶ A. SCHOPENHAUER, Sämtliche Werke, hrsg. von A. HÜBSCHER, Wiesbaden 1949, Bd. 3, S. 175 f.

³⁷ Ebenda, Bd. 2, S. 98.

³⁸ Ebenda, Bd. 2, S. 99.

³⁹ Ebenda, Bd. 3, S. 176 f.

⁴⁰ Man vergleiche, wie SCHOPENHAUER mit dem Problem der Notwendigkeit des Weltseins und also mit der eleatisch-spinozistisch-hegelschen Tradition umgeht: „In der Tat ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in

mit allen anderen Vernunftwesen und in letzter Instanz mit der Welt – sei es mit ihr selbst oder mit ihrer Erscheinung – verbindende Logizität verzichtet und der letzte Grund in die Selbsterfahrung eines Gefühls verlegt (der Weg führt von da bis zu HEIDEGGERS Angst und SARTRES Ekel als grundlegenden Seinserfahrungen), so verschwindet die gegenständliche Objektivität und fällt ganz in die produktive Subjektivität, sei es als Inhalt der Vorstellung oder des Willens; und da die Vorstellung auf etwas gerichtet werden muß, um es vorstellen zu können, wird der Wille zur eigentlichen metaphysischen Wesenheit der Welt. Das, worin ich mich der Welt ganz und gar verschieden entgegensetze und was ich einzig unmittelbar als Wirklichkeit, als *meine* Wirklichkeit, erlebe, ist mein Wille. „Der Wille, als das Ding an sich, macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst ist er jedoch bewußtlos ... Als das *Erkannte* im Selbstbewußtsein finden wir ... ausschließlich den Willen.“⁴¹

In der These vom *Primat des Willens* erkennen wir eine konstitutive Konstante der *nachrevolutionären (gegenaufklärerischen) Metaphysik*, wir werden die Varianten der Ausformung dieser Konstante noch zu betrachten haben. SCHOPENHAUERS philosophiegeschichtliche Bedeutung besteht darin, daß er diesen Primat des Willens als erster, schon kurz nach dem Abschluß der „heroischen“ Phase des Bürgertums, und mit großer Energie verfochten hat. Er prägte damit zugleich den *neuen Typus Metaphysik*, der an die Stelle der deduktiv-konstruktiven Argumentation die suggestive Behauptung setzt. NIETZSCHE wird diese philosophische Demagogik zum Extrem fortführen⁴².

Die *Willensmetaphysik* wird nun also zum weltanschaulichen Boden der bürgerlichen Philosophie nach 1848. Dabei kann es nicht genügen, den solipsistischen Willen der Ich-Erfahrung auf sich beruhen zu lassen – es braucht einen Übergang zur intersubjektiven, überindividuellen Wirklichkeit, also zu einer Art „Weltwillen“, der der vorgestellten Objektwelt entspricht. Aus der Objektbehaftung kehrt der einzelne Wille, zugleich andere Willen erkennend, zu sich selbst zurück und fühlt sich eingebettet in eine, seine eigene Endlichkeit übersteigende und umgreifende Allheit.⁴³

SCHOPENHAUER will zeigen, „daß in der Welt als Vorstellung dem Willen sein Spiegel aufgegangen ist, in welchem er sich selbst erkennt“ und „daß, wiewohl die einzelne Erscheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille selbst, als Ding an sich, hievon nicht getroffen wird“⁴⁴. Diese Einzigkeit des Weltwillens, von dem jede Vielheit nur ein Schein ist, der letztlich aufgehoben werden muß und wird (Verneinung des Willens zum Leben), entwertet die Mannigfaltigkeit der Welt und das auf sie bezogene Tun. Metaphysik wird vom Prinzip der praktischen zwecksetzenden Vernunft zum Bezugspunkt einer aktivitätslosen, weltabgewandten Kontemplation, die ihr Subjekt und Objekt zugleich im einzelnen Kontemplierenden hat. Und diese Metaphysik wird dem Anspruch entzogen, einen Grund für ihre Setzungen angeben zu müssen, da sie vom Denken nicht erreicht wird: „Jeder erkennt nur *ein* Wesen ganz unmittelbar: seinen eigenen Willen, im Selbstbewußtsein ... Selbst dieses entspringt im tiefsten Grunde daraus, daß es eigentlich auch nur *ein* Wesen gibt ... Die hier angedeutete, jenseits der Erscheinung liegende Einheit jenes Willens, in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt haben, ist eine metaphysische, mithin die Erkenntnis derselben transzendent, d. h. nicht auf den Funktionen unseres Intellekts beruhend und [136] daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen.“⁴⁵ Philosophie hat aufgehört, *Welterklärung* zu sein, sie will das Unbestimmte *verstehen*.

SCHOPENHAUERS Philosophie trägt deutlich das Signum der für den privaten Hausgebrauch zu rechtgebastelten Weltanschauung; ohne die Überzeugungskraft philosophischer Argumente aufbieten

Bewegung erhält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich sei wie ihr Dasein ... Ja, was mehr ist, wir fassen sehr bald die Welt auf als Etwas, dessen Nichtsein nicht nur denkbar, sondern sogar ihrem Dasein vorzuziehen wäre ...“ (Ebenda, Bd. 3, S. 189)

⁴¹ Ebenda, Bd. 3, S. 224 f.

⁴² Zum Stil von NIETZSCHEs Philosophieren und seiner Wurzel im Versagen der systembildenden Kraft spätbürgerlichen Philosophierens vgl. H. H. HOLZ, *Die abenteuerliche Rebellion*, Darmstadt und Neuwied 1976, S. 72 ff.

⁴³ A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, a. a. O., Bd. 2, S. 323 und 332.

⁴⁴ Ebenda, S. 333.

⁴⁵ Ebenda, Bd. 3, S. 366 f.

zu müssen, genügt es ihr, das Einverständnis der Leser aus einem gemeinsamen Lebensgefühl heraus zu gewinnen. Die Resonanz ließ allerdings dreißig Jahre auf sich warten – erst nach 1848 begann die *Schopenhauer-Rezeption*, dann allerdings mit einer geradezu unwiderstehlichen Gewalt. Die *Bourgeoisie*, nicht länger mehr Träger des gesellschaftlichen Fortschritts und nicht bereit, ihre Zwecke aus der objektiven Dialektik des Geschichtsprozesses abzuleiten, nahm das Paradigma der beliebigen Kombinierbarkeit theoretischer Versatzstücke mit Begeisterung an, und SCHOPENHAUERs behaglicher Pessimismus, diese Mischung aus individueller ästhetischer Genußfreude und allgemeiner lebensfeindlicher Resignation, die seine misanthropische Zufriedenheit ausmacht, kam der Grundstimmung der Zeit dabei entgegen. Doch würde man die richtungweisende Funktion der *Schopenhauer-schen Metaphysik* für die weitere Verfallsgeschichte der bürgerlichen Philosophie verkennen, wollte man sie (wie es oft vordergründig geschieht) auf diesen selbstgefälligen Pessimismus der satten, aber entmachteten bürgerlichen Individuen reduzieren. Entscheidend war vielmehr der *Voluntarismus*, der die methodologischen Postulate der Vernunftspekulation verdrängte, und die damit verbundene *Wende* von der Konstruktion rationaler Weltmodelle zu einer emotionalen Lebensphilosophie.

Wie sehr SCHOPENHAUER damit das *Weltanschauungsbedürfnis* der bürgerlichen Individuen befriedigte, zeigt die enthusiastische Aufnahme seines Werks. Von Richard WAGNER über Friedrich NIETZSCHE und Thomas MANN bis zu Max HORKHEIMER reicht die Linie derer, die ihre Weltanschauungsphilosophie an SCHOPENHAUER als Leitbild orientieren. Thomas MANN in seiner (auch selbstkritischen) Zurückhaltung gegenüber der Verbindlichkeit von Philosophien seiner Zeit ist dafür der unverdächtigste Zeuge. Er kennzeichnet SCHOPENHAUERs scheinbar kantianisch sich gebenden *Irrationalismus* treffend: „Unsere ... Begriffe ... sind ein inadäquates Mittel, das Wesen der Dinge selbst, den wahren Zusammenhang der Welt und des Daseins zu erfassen.“ Und er fügt einsichtsvoll hinzu: „Mit der Entwertung aller objektiven Erkenntnis durch die Feststellung, daß sie nichts als Erscheinungen liefert; durch die Bezweifelung des Intellekts als eines zulänglichen, irgend vertrauenswürdigen Erkenntnismittels ... tritt in den Begriff der Wahrheitserkenntnis ein subjektivistisches Element, ein Element des Intuitiven, Gefühlsmäßigen, um nicht zu sagen: des Affekthaften und Leidenschaftsbetonten ein, das unter einem rein geistigen, intellektualen Gesichtspunkt den Vorwurf der ‚Windbeutelei‘ wohl rechtfertigen würde ...“⁴⁶ Die Faszination SCHOPENHAUERs, so sieht es Thomas MANN, geht von seiner ästhetischen Wirkung aus: Sein Werk sei „eine künstlerische Weltkonzeption“, ein „Geistesroman“⁴⁷, und trotz der ironischen Kennzeichnung des „philosophischen Klein-Kapitalisten“⁴⁸ konnte er sich diesem Reiz der *Ästhetisierung der Metaphysik* nicht entziehen. Doch richtig erkannte er: „Kunst und Philosophie sind also *quietistisch* (denn reiner Objektivismus ist Quietismus). Sie wollen beileibe nichts ändern, sondern nur anschauen. Auf den ‚Fortschritt‘ ist Schopenhauer daher sehr schlecht zu sprechen und noch schlechter auf das politische Handeln des Volkes, die Revolution.“⁴⁹ Das ist treffend gesagt und bezeichnet die *Tendenz der bürgerlichen Metaphysik* des 19. und 20. Jahrhunderts (im Gegensatz zu der des 17. und 18.): Sie ist keine Orientierung mehr zum gezielten Eingriff in die Welt. [137]

V. Eduard von Hartmann

Der Verzicht auf die Ausrichtung der theoretischen auf die praktische (und der Fundierung der praktischen in der theoretischen) Vernunft legitimiert sich durch die (bei SCHOPENHAUER von der indischen Mystik beeinflussten) Lebensverneinung. Hierin folgte ihm der zweite bemerkenswerte System-Metaphysiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts, Eduard VON HARTMANN, der zugleich (neben dem Willen) das andere große Prinzip der *irrationalistischen Metaphysik* einbrachte, das *Unbewußte*, womit er an SCHELLING anzuknüpfen glaubte.

HARTMANN teilt die von SCHOPENHAUER radikalisierte KANTsche Auffassung, daß die Wirklichkeit nur als Bewußtseinsinhalt (Vorstellung) vorliegt – aber er zieht daraus nicht den Schluß auf die Priorität des Bewußtseins, sondern geht nun darauf aus, „eine Entstehungsgeschichte des

⁴⁶ Th. MANN, Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie, Frankfurt am Main 1968, Bd. 2, S. 251 und 251 f.

⁴⁷ Ebenda, S. 252.

⁴⁸ Ebenda, S. 278.

⁴⁹ Ebenda, S. 279.

Bewußtseins zu schreiben⁵⁰. Beherrscht von dem Gedanken der letztbegründenden Funktion der Kategorie *Substantialität*⁵¹ stellt sich ihm das Bewußtsein als eine Art derivierter Substanz dar, die aus einer ursprünglichen, den Sachgrund für alle Weltinhalte abgebenden ersten Substanz als dem „Urquell“ entstammen muß. Diese erste Substanz – vor dem Bewußtsein, das aus ihr abgeleitet ist – kann dann nur *das Unbewußte* sein, das als Wille die Wirklichkeitsformen aus sich heraussetzt und als Vernunft sie reflektiert⁵². Nicht die Vernunft ist das Medium, in dem die Einheit der Welt erscheint (sichtbar wird), sie ist nur ein später Modus; sondern ein *vor-vernünftiger* (und eben darum auch nicht logischer) *Weltgrund*, dessen Vereinzelung leidvoll und daher negierenswürdig ist.

Der *lebensphilosophische*, emotionale, auch „existentiell“ zu nennende Ursprung dieser Metaphysik wird deutlich in einem Selbstzeugnis HARTMANNs, das besser als jede Interpretation zeigt, wie Metaphysik hier zum *Religionsersatz* und Palliativ eines tiefen „Unbehagens“ am Leben geworden ist. Am 19.4.1876 schreibt HARTMANN an den Zürcher Theologieprofessor A. E. BIEDERMANN: „Das *Grauen vor dem Sein* als solchem ist das tiefste Gefühl meines Lebens, ganz fern von jeder subjektivistischen, egoistischen oder persönlichen Färbung; es ist das metaphysische Urgefühl, in dem ich meiner Identität mit dem Absoluten mir unmittelbar gewiß bin, weil ich fühle, daß in diesem Gefühl ich das Absolute selbst bin, dem der Schleier der individualistischen Illusionen von dem Auge gefallen ist.“⁵³ Die Synthese von mystischer Ich-Hypostase und Pessimismus als Lebensstimmung dieser Metaphysik wird hier deutlich. Wie diese Metaphysik dann durchgeführt wird, bleibt fast beliebig.

VI. Friedrich Nietzsche

Von SCHOPENHAUERs und HARTMANNs orientalisierender Lebensverneinung war es kein weiter Schritt zur Umkehrung der Bewertung und zur Bejahung des Leidens als Ausdruck der Kraft des Willens. Friedrich NIETZSCHE hat diese *Umwertung* vollzogen. Der *Pessimismus* wird bejaht (was in der Konsequenz zu einer menschenverachtenden Welteinstellung führt⁵⁴), die Verzweiflung an der Welt kann *zugleich*, umschlagend in den Willen zur Macht, die Aneignung und Gestaltung der Welt aus der eigenen Subjektivität einschlie-[138]ßen. Die *Einheit der Welt* wird dann nur noch als subjektiver Sinn erfahren, der durch das Leiden des Individuums hindurch von diesem konstituiert wird: „Die Zucht des Leidens, des *großen* Leidens – wißt ihr nicht, daß nur *diese* Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Anblick des großen Zugrundegehens, ihre Erfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks, und was ihr nur je von Tiefe, Geheimnis, Maske, Geist, List, Größe geschenkt worden ist – ist es nicht ihr unter Leiden, unter der Zucht des großen Leidens geschenkt worden? Im Menschen ist *Geschöpf* und *Schöpfer* vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluß, Lehm, Kot, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag ...“⁵⁵

Der *subjektiven Konstitution* von Sinn durch den Schöpfer-Mensch liegt jedoch die *Sinnlosigkeit* einer Welt der *Destruktionen* und *Katastrophen* zugrunde, der das Geschöpf Mensch angehört und unterworfen ist, weshalb er ein Leidender bleibt: „Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung ... Man errät: das Problem ist das vom Sinn des Leidens, ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn. Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem heiligen Sein; im letzteren Fall gilt *das Sein als heilig genug*, um ein Ungeheures

⁵⁰ J. VON KEMPSKI, Die Philosophie Eduard von Hartmanns, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 1943, S. 177 ff., hier: S. 193.

⁵¹ E. VON HARTMANN, Kategorienlehre, Leipzig 1896, S. 520 ff.

⁵² Eine knappe Zusammenfassung der Aussagen HARTMANNs über den unbewußten Weltgrund gibt K. VON PETRASCHKE, Die Logik des Unbewußten, München 1926, Bd. 2, S. 146 ff.

⁵³ Mitgeteilt von Eduard VON HARTMANNs Tochter Bertha KERN VON HARTMANN, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 1943, S. 174 ff., hier: S. 175 f.

⁵⁴ Über den Ursprung der Metaphysik des Nihilismus und des Willens zur Macht aus einer kulturkritischen Verzweiflung an der bürgerlichen Welt vgl. H. H. HOLZ, Die abenteuerliche Rebellion, a. a. O., S. 31–113. Die kulturkritische Stoßrichtung des jungen NIETZSCHE und ihre gesellschaftlichen Wurzeln erhellt R. SCHMIDT, Ein Text ohne Ende für den Denkenden, Königstein/Ts. 1982.

⁵⁵ F. NIETZSCHE, Werke, hrsg. von K. SCHLECHTA, München 1954 ff., Bd. II, S. 689 f.

von Leid noch zu rechtfertigen. Der energische Mensch bejaht noch das herbste Leiden.“⁵⁶ Doch zielt bei NIETZSCHE die *Lehre vom Willen zur Macht* nicht auf ein Weltmodell zur Integration der Wissensmannigfaltigkeit, sondern auf eine Legitimation praxisleitender Wertsetzungen durch den sich elitär verstehenden einzelnen: „Es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können ... Das tiefe Leiden macht vornehm.“⁵⁷ Der *Umschlag von Metaphysik in Wertphilosophie* ist charakteristisch für NIETZSCHE und bringt einen neuen Akzent in die spätbürgerliche Weltanschauung.

Dennoch liegt der „Umwertung aller Werte“ eine metaphysische Konzeption zugrunde – und NIETZSCHEs zahlreiche Invektiven gegen Metaphysik dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß er eine neue Metaphysik entwarf, die sich der alten objektivistischen, auf Welterkenntnis ausgehenden entgegengesetzte. Die für NIETZSCHEs Philosophie symptomatisch gewordene Antithese *Ästhetik contra Metaphysik* ist selbst eine innerhalb der Metaphysik und bezeichnet die programmatische Zuspitzung jener Subjektivierung der Philosophie, die SCHOPENHAUER eingeleitet hatte. In diesem Sinne ist NIETZSCHE der *extremste Vertreter der Verfallsmetaphysik* (wenn wir diese mit Subjektivismus gleichsetzen) und daraus erklärt sich seine *paradigmatische Funktion* für die bürgerliche Weltanschauungsphilosophie des 20. Jahrhunderts und die periodischen Resurrektionen des *Nietzsche-Kults*. Philosophisch weniger bedeutend als SCHOPENHAUER, hat er dessen weltanschauungsorganisierende Rolle im 20. Jahrhundert übernommen, als nicht mehr die apolitische Resignation des Bürgertums, sondern die Mobilisation der Bürger gegen das Proletariat und seine organisierte und staatliche Macht auf der Tagesordnung stand.

So steht am Anfang der *spätbürgerlichen Metaphysik*, im Dreigestirn SCHOPENHAUER – HARTMANN – NIETZSCHE, die Entscheidung für eine Weltdeutung aus dem *Willen*, möge dieser nur (wie bei SCHOPENHAUER) als ein objektiv Allgemeines oder (wie bei NIETZSCHE) als ein *subjektiv* Individuelles gedacht werden. Die *subjektivistische Lesart* ist die in letzter Instanz unausweichliche, denn wie anders soll der Wille konkret existieren und manifestiert sein als im singulären, unübertragbaren, unmittelbaren Willensakt eines wollenden Wesens, während der Gedanke ja gerade das allgemeine, von jedem Denkenden nachvollziehbare, in der Sprache mitteilbare Sachhafte einer materiellen oder ideellen Gegenständlichkeit ausdrückt. Einen Gedanken kann ich mit zwingender Überzeugungskraft darstellen (und darum kann ich im Denken *beweisen*); ein Wollen kann ich nur zeigen, und ich kann gegebenenfalls zum Mitwollen anstiften (darum kann ich im Willen nur *appellieren*).

Der *Übergang* von der klassischen bürgerlichen Metaphysik, wie sie in den Systemen von DESCARTES bis HEGEL vorliegt, zur spätbürgerlichen Weltanschauungslehre ist ein Übergang vom *Rationalismus* zum *Voluntarismus*, von der *Begriffs-* zur *Willensmetaphysik*. An die Stelle [139] der methodischen Konstruktion der absoluten Idee in der Fortbestimmung des Begriffs bei HEGEL tritt nun die Behauptung, „daß ein Absolutes nur in einer *Intuition* gegeben werden kann ... Intuition heißt jene Art von intellektueller Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt“⁵⁸. Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieses Wandels in der Einstellung zum Problem und Gegenstand der Metaphysik liegen auf der Hand: alle Spielarten des Subjektivismus, Konventionalismus und Relativismus korrelieren mit der Willensmetaphysik.

VII. Henri Bergson

Henri BERGSON, den wir eben zitiert haben, ist der wohl einflußreichste Protagonist dieser Hauptrichtung der spätbürgerlichen Philosophie. Schon bei SCHOPENHAUER und NIETZSCHE zeigte sich, daß die Setzung des Willens als letzte metaphysische Realität dazu führen muß, sich an dem *biologischen Phänomen des Lebens* zu orientieren – und die letzten großen Systeme der spätbürgerlichen Philosophie, die von JASPERS, HEIDEGGER und SARTRE, stehen ganz im Zeichen des Vorrangs der *Lebensphilosophie*. Sie alle sind, in der einen oder anderen Weise, von BERGSON abhängig, den man als den Architekten des Programms der Lebensphilosophie bezeichnen könnte.⁵⁹

⁵⁶ Ebenda, S. 773. Man erkennt sozusagen den Gegenabdruck von HARTMANNs „Grauen vor dem Sein“.

⁵⁷ Ebenda, S. 744.

⁵⁸ H. BERGSON, *Denken und schöpferisches Werden*, Meisenheim/Glan 1948, S. 183.

⁵⁹ Vgl. H. MAYER, *Welt und Wirkung Henri Bergsons*, in: *Literatur der Übergangszeit*, Berlin 1949, S. 98 ff.

BERGSON spricht noch ohne Scheu in klassischer Terminologie vom Absoluten. Aber er verschiebt die Bedeutung des Wortes, das nun nicht mehr die Totalität der Welt im ganzen meint, sondern das Ich. „Wenn anders es ein Mittel gibt, eine Realität absolut zu erfassen, anstatt sie relativ zu erkennen, sich in sie hinein zu versetzen, anstatt Standpunkte ihr gegenüber einzunehmen, eine Intuition von ihr zu haben, anstatt eine Analyse von ihr vorzunehmen, schließlich, sie außerhalb jedes Ausdrucks, jeder Übersetzung oder symbolischen Darstellung zu ergreifen, so ist dies die Metaphysik selbst. Die Metaphysik ist demnach die Wissenschaft, die ohne Symbole auskommen will.“⁶⁰

Eine Realität, in die ich mich hineinversetze, hat dann immer sich selbst in ihrem Inneren. Ich erfasse sie nach Art meiner Selbsterfahrung durch eine intuitive, in ihrem Rechtsgrund nicht weiter ausgewiesene Analogie. Der Rekurs auf die *Intuition* führt zur Inthronisation des Ich als grundlegender metaphysischer Entität. „Es gibt eine Realität zum wenigsten, die wir alle von innen, durch Intuition und nicht durch bloße Analyse ergreifen. Es ist unsere eigene Person in ihrem Verlauf durch die Zeit. Es ist unser Ich, das dauert. Wir können kein anderes Ding intellektuell miterleben. Sicherlich aber erleben wir uns selbst.“⁶¹ Weder Bilder noch Begriffe können dieses *in der Zeit dahinströmende Ich* darstellen, einzig im *Erlebnis* selbst werden wir seiner Wirklichkeit inne.

Nun würde eine solche Begründung metaphysischer Erkenntnis auf bloße Introspektion zu einer solipsistischen Konsequenz führen, wenn es nicht Indizien gäbe, die den Übergang von den unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten zur Außenwelt suggerierten. Schon Victor COUSIN hat dieses Problem in der neueren französischen Philosophie gestellt, ihm mußte auch BERGSON sich stellen. Er sucht im Zusammenhang der Ich-Erfahrung nach Inhalten, die das bloße Bewußtsein von sich selbst überschreiten und ihm erlauben, der „Notwendigkeit einer Transposition der metaphysischen Begriffe der Innenwelt in die Außenwelt“ Rechnung zu tragen, so daß er „diejenigen Elemente, die seine psychologische Metaphysik begründet haben, objektivieren, d. h. zu Objekten der äußeren Erfahrung umdeuten“ kann⁶². Dies versuchte er durch „die Bindung des Zeitbegriffs an einen physiologischen Vorgang“⁶³, nämlich durch die Fixierungserfahrung an den Vorgang des physiologischen Alterns. Darin sieht er eine Manifesta-[140]tion der biologischen Existenz, an die das Ich des Bewußtseins geknüpft ist und die es ermöglicht, jenem intuitiven Sichversetzen in ein anderes Sein per analogiam eine objektive Entsprechung beizulegen. Das heißt, in jedem lebendigen Sein gibt es einen willensmäßigen Kern, den *Élan vital*, den wir in uns selbst unmittelbar vorfinden und in den wir uns bei anderen durch einen Akt der „Einfühlung“ versetzen können.⁶⁴ Jene sympathetische Intuition kann er dann mit dem „seiner selbst bewußt gewordenen interesselosen Instinkt“ gleichsetzen.⁶⁵

Die Linien, die von BERGSON zu einer *metaphysischen Anthropologie* im Stile Max SCHELERS und Arnold GEHLENS führen, werden hier deutlich.⁶⁶ BERGSON ist aufrichtig genug zuzugeben, daß dieser Weg konsequent in einem *intellektualisierten Mystizismus* endet: „Wenn wir uns mit einer annähernden Formel begnügen wollen, können wir sagen, daß diese Intuition in dem Gefühl einer Koinzidenz besteht zwischen dem Akt, durch den unser Geist die Wahrheit vollkommen erkennt, und der Operation, durch die Gott sie erzeugt.“⁶⁷

⁶⁰ H. BERGSON, Denken und schöpferisches Werden, a. a. O., S. 184.

⁶¹ Ebenda.

⁶² G. PFLUG, Henri Bergson, Berlin 1959, S. 271.

⁶³ Ebenda, S. 271.

⁶⁴ Vgl. M. SCHELER, Wesen und Formen der Sympathie, Frankfurt am Main ⁵1948, S. 15 ff.; vgl. dazu auch G. PFLUG, Henri Bergson, a. a. O., S. 289 und 288: „In der ‚Evolution créatrice‘ jedoch richtet sich die Sympathie auf ein empirisch nicht mehr faßbares Objekt, auf eine Universalität, deren Existenz empirisch nicht erfahrbar ist ... Der élan vital, der als realer Gegenstand in den Lebewesen als Wille, Triebkraft, aufzuweisen ist, wird zugleich zu einer allgemeinen Mächtigkeit gemacht ... Das Leben ist hier nicht mehr die empirisch aufweisbare Realität eines einzelnen Lebewesens, sondern eine metaphysische Mächtigkeit, die hinter den einzelnen Lebewesen hypostasiert werden muß.“

⁶⁵ H. BERGSON, Evolution créatrice, Paris 1907, S. 192.

⁶⁶ Vgl. M. SCHELER, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München ²1947; A. GEHLEN, Der Mensch, Frankfurt am Main und Bonn ⁷1962.

⁶⁷ H. BERGSON, Evolution créatrice, a. a. O., S. 132.

VIII. Wilhelm Dilthey

Eine nicht-rationale Erkenntnisweise und ein willensmäßig-dynamischer, nicht-rationaler Wesenskern der Wirklichkeit – das bildet wie bei SCHOPENHAUER und NIETZSCHE so auch bei BERGSON das *Grundmuster* der Metaphysik. Es ist das Grundmuster jeder *Lebensphilosophie* – und diese ist es, die im spätbürgerlichen Milieu gegen die flache kantianisierende Erkenntniskritik und gegen den die Wirklichkeit halbierenden Positivismus an der Metaphysik festhält, um sagen zu können, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. In Deutschland war es Wilhelm DILTHEY, der das methodologische Instrumentarium entwickelte, das eine solche *Weltanschauungsphilosophie* begründen sollte.

Hier, wo der Neukantianismus und ein naturwissenschaftlich orientierter Positivismus, aber auch der Vulgärmaterialismus starke Positionen in der bürgerlichen Bildung innehatten, bot sich die Rückbesinnung auf HEGEL an, wenn auch natürlich auf einen verkürzten HEGEL; indessen ist es kein Zufall, daß der Neuhegelianismus eng mit der DILTHEY-Schule verknüpft ist und daß DILTHEY selbst zum Interpreten der Jugendgeschichte HEGELs wurde.⁶⁸

Im Anschluß an HEGEL betont DILTHEY die *Eigenständigkeit* des geschichtlichen Lebens, das nicht analog den Gesetzen der Natur gesehen werden dürfe, weil das Selbstbewußtsein konstitutiv für Geschichte sei. Nach DILTHEY „findet der Mensch in diesem Selbstbewußtsein eine Souveränität des Willens, ein Vermögen, alles dem Gedanken zu unterwerfen, ... durch welche er sich von der Natur absondert ... Da für ihn nur das besteht, was Tatsache seines Bewußtseins ist, so liegt in dieser selbständig in ihm wirkenden geistigen Welt jeder Wert, jeder Zweck des Lebens ... Hier bringen die Taten des Willens, im Gegensatz zu dem mechanischen Ablauf der Naturveränderungen, ... durch ihren Kraftaufwand und ihre Opfer, ... wirklich etwas hervor.“⁶⁹ Allerdings reiche für die Erklärung geschichtlicher Sachverhalte eine psychologische Begründung nicht aus, vielmehr seien überpersönliche Strukturen für sie maßgebend. So wird für das Verständnis der Geschichte nicht die große Einzelpersonlichkeit wichtig (oder doch wenigstens nur sekundär), sondern die Gesamterscheinung einer Epoche, eines Zeitstils, eines Kultursystems. Das sind die Objektivationen des lebendigen Geschehens, das in einer Fixierung [141] durch solche bleibenden Momente zur Geschichte wird. Soweit führt DILTHEY die HEGELsche *Phänomenologie des Geistes* weiter. Es bleibt dabei ungeklärt, ob es in den geschichtlichen Strukturen Fundierungsverhältnisse, ob es in der übergreifenden Einheit der *historischen Objektivationen* einen tragenden Grund gibt, der die Ordnung des Ganzen in letzter Instanz bestimmt. Weiter bleibt ungeklärt, ob die jeweilige Situation aus sich selbst heraus eine gesetzliche Bewegung hervorbringt, die einen Übergang zu neuen Situationen mit verändertem Gesamtbild bedingt. Die unerbittliche Gewalt HEGELscher Dialektik ist von DILTHEY ebensowenig übernommen worden, wie er eine materialistische Geschichtstheorie zu akzeptieren bereit gewesen wäre.

Die *geisteswissenschaftliche Methode*, die DILTHEY statt dessen entwickelte (und die von ihm her beherrschend in die spätbürgerlichen historischen Wissenschaften eingedrungen ist), geht davon aus, daß der Sinn einer historischen Situation sich an den Formen erschließt, in denen sie sich ausdrückt. Das Eindringen in den Sinn auf dem Wege über den Ausdruck nennt DILTHEY *Verstehen*; seine Methode ist die verstehende. Es leuchtet ein, daß diese Methode eine begrenzte Leistung bei der Erkenntnis geschichtlicher Sachverhalte besitzt, insofern sie dazu dient, einen geschichtlichen Zusammenhang als innere Einheit und Sinn Ganzheit zu begreifen, so daß sich der Erfolg DILTHEYs bei mehreren Generationen Geisteswissenschaftlern erklärt. Die eigentlich philosophische Grundfrage, die nach den Bedingungen dieser Einheit fragt, wird jedoch durch das bloß deskriptive Strukturverstehen ausgeschlossen.

Der Antrieb der DILTHEYschen Philosophie, sein wesentliches Motiv, auf das Ganze der Lebenszüge zurückzugehen und diese als *Wirksamkeit* zu verstehen, erwies seine Fruchtbarkeit gegenüber

⁶⁸ W. DILTHEY, Die Jugendgeschichte Hegels, in: Gesammelte Schriften, Bd. IV, Göttingen 51974. Von da nimmt eine Tendenz ihren Ausgang, den jungen HEGEL gegen das fertige System auszuspielen, und diese Tendenz hat eine genaue Parallele in dem späteren Versuch bürgerlicher Marxologen, den jungen MARX als den eigentlichen revolutionären Philosophen gegen die Systematik des „Kapital“ zu reklamieren. Die ideologische Strategie und ihre Motive entsprechen sich.

⁶⁹ W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Leipzig und Berlin 1923,

den transzendentalen Konstitutionstheorien des Neukantianismus. Georg LUKÁCS, der sich in seiner Geschichte des deutschen Irrationalismus ausführlich mit DILTHEY auseinandergesetzt hat, kennzeichnet diesen partiell positiven Hintergrund: „Dilthey hat das richtige Gefühl, daß die erkenntnistheoretische Lösung der Beziehung des Menschen zur objektiven Außenwelt nur auf dem Wege der Praxis geklärt werden kann.“⁷⁰ Die in der Praxis der Menschen vermittelte Subjekt-Objekt-Dialektik ist nun aber gerade das Problem, an dem DILTHEYs Bemühungen aus weltanschaulichen Gründen scheitern. Er faßt nämlich diese Beziehung des Menschen zur Welt als *Erleben*, nicht als gesellschaftliche Tätigkeit. Auf diese Weise nimmt er sein eigenes Philosophieren wieder in die Position der von ihm selbst verpönten Psychologie zurück. Denn das Erlebnis ist wesentlich ein individuelles, subjektives, von dem aus die objektive Wirklichkeit nur ungenügend erfaßt werden kann. Der *Sinn der Geschichte* entgleitet damit wieder dem Zugriff der Vernunft.

Dieser Umschlag ist unauflöslich mit der weltanschaulichen Basis verknüpft, auf der DILTHEYs Denken sich ausbildet. Seitdem der KANTISCHE Idealismus und seine Nachfolgephilosophien die Realität oder die Erkennbarkeit der materiellen Welt in Frage gestellt hatten, seitdem SCHELLING und HEGEL die Bewegung des Geistes als das Wesen der Weltgeschichte bestimmt hatten, war die Frage nach der letzten Wirklichkeit, hinter die das Denken nicht mehr zurückgehen könne, von der bürgerlichen Philosophie nicht mehr aufgenommen worden. Mit dem gleichzeitig einsetzenden (und durch die philosophische Religionskritik von KANT bis HEGEL unterstützten) Verfall der religiösen Weltanschauung wurde es aber ein immer dringlicheres Problem der Philosophie, diese Frage nach dem Grund und der Einheit der Welt zu beantworten. Der herrschende kantianische Kritizismus machte es unmöglich, die Antwort aus der materiellen Verfassung der Welt abzuleiten. Die HEGELSche Dialektik schloß aus, daß man den Vorrang des subjektiv-transzendentalen Bewußtseins beibehielt. Die Objektivierung des Bewußtseins, seine vom Subjekt unabhängige Prozeßgestalt suchte DILTHEY nun im *Leben*, das er als die letzte, nicht weiter reduzierbare Instanz ausgab und für das er nicht einmal einen Träger, eine substantielle Basis zulassen wollte. Dieses „Leben“ entzieht sich jeder Fixierung durch Kategorien der Vernunft, es wird allein noch im „Erlebnis“ (und also doch wieder nur subjektiv) faßbar. So endete DILTHEY, trotz seines Versuchs, die Geschichte als gesetzlichen Prozeß begreifen zu wollen, wieder in einer *irrationalistischen Absage* an die Objektivität. [142]

IX. Zur Metaphysik stilisierte Psychologie: Carl Gustav Jung, Ludwig Klages

Mit BERGSON und DILTHEY haben wir gleichsam prototypisch die tendenziell *biologistisch* und die *kulturphilosophisch* orientierten Varianten einer *lebensphilosophischen Metaphysik* und ihr gemeinsames Systemmuster charakterisiert. Auf die vielen minderen Abwandlungen, die sich an diese beiden Grundmodelle anschließen – anthropologische, existenzphilosophische – brauchen wir hier nicht einzugehen. Wohl aber ist, wegen ihrer weiten Verbreitung im bürgerlichen Weltanschauungsspektrum, der *psychologisierenden Philosophie* bzw. der sich zur *Metaphysik stilisierenden Psychologie* zu gedenken.

Denn eine Metaphysik, die sich auf eine intuitive, erlebnishaft gegebene Wirklichkeit vom Seinsmodus des Lebens oder der Existenz bezieht, gerät naturgemäß in Berührung mit der Psychologie – es sind ja das *Ich*, der *Persönlichkeitskern*, die *Seele*, als welche sich diese Wirklichkeit darstellt. Auch wenn die Existenzphilosophen eine „Psychologisierung“ ihrer Auffassung vom Dasein ablehnen, so führt doch jede Konkretisierung und lebensgeschichtliche Anwendung auf psychische Manifestationen des Existentiellen (wie sich sowohl an JASPERS wie an HEIDEGGER wie an SARTRE zeigen ließe). Otto Friedrich BOLLNOWs anthropologische Auslegung der Existenzphilosophie⁷¹ vollzieht den Übergang zu einem verstehenspsychologischen Kategoriensystem von philosophischer Seite her, Ludwig BINSWANGERs Daseinsanalytik⁷² unternimmt von der Psychologie her den Versuch, das psychische Selbst aus einer an HEIDEGGER orientierten philosophischen Theorie des Daseins zu entwickeln. Während philosophische Sinn-Deutungen des Psychischen in der naturwissenschaftlich-

⁷⁰ G. LUKÁCS, Die Zerstörung der Vernunft, a. a. O., S. 331.

⁷¹ O. F. BOLLNOW, Existenzphilosophie, Stuttgart o. J.; Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt am Main ²1943. Neue Geborgenheit, Stuttgart 1955.

⁷² L. BINSWANGER, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich ²1953.

medizinischen Psychologie auf Mißtrauen und Ablehnung gestoßen sind, mußten sie für die Begründung des Selbstverständnisses der Tiefenpsychologie, deren methodische Voraussetzungen metaphysische Aussagen einschließen, zu einem Bestandteil ihrer Theorie werden und konnten zugleich dem individuellen Weltanschauungsbedürfnis privat modifizierbare und anwendbare Hilfskonstruktionen anbieten. Dabei kann, ihrem eigenen methodischen Zugang zum Problem der Konstitutionsbedingungen menschlichen Seins über die Fall-Diagnose gemäß, das metaphysische Konzept immer nur durch die Theorie von der Persönlichkeit vermittelt sein und mithin ein Abgeleitetes zum Primären und Grundlegenden machen. „Empirisches Material der Lebensgeschichte wird ohne Rücksicht auf die spezifischen Probleme der Theoriebildung verallgemeinert, auf diesem Wege eine Gesamtheorie konstruiert, in der schließlich wesentliche Momente des Konstitutionsprozesses von Gesellschaft fehlen ...

Die Rekonstruktion der Gattungsgeschichte aus der Lebensgeschichte scheitert in der Regel, weil die Konstitutionsbedingungen der Gattungsgeschichte – der Zusammenhang der Arbeitsteilung und ihre Folgen – ausgeblendet bleiben.“⁷³

Carl Gustav Jung

Diese Kritik trifft die weitverbreitete Tendenz, psychologische Interpretationsmuster zu metaphysischen Kategorien (oder gar Entitäten) zu stilisieren – eine Tendenz, für die Carl Gustav JUNGS *Archetypenlehre* das extremste Beispiel abgibt. Da wird eine Art Weltseele angenommen, deren bildhafte Inhalte in jedem Individuum genetisch programmiert potentiell präsent sind und von ihm aktuell produziert werden können.

„Es gibt in jedem einzelnen, außer den persönlichen Reminiszenzen, die großen ‚urtümlichen‘ Bilder ..., d. h. die vererbten Möglichkeiten menschlichen Vorstellens, wie es von jeher war. Die Tatsache dieser Vererbung erklärt das eigentlich sonderbare Phänomen, daß gewisse Sagenstoffe und Motive auf der ganzen Erde in identischen Formen sich wie-[143]derholen. Sie erklärt ferner, wieso zum Beispiel unsere Geisteskranken genau die gleichen Bilder und Zusammenhänge reproduzieren können, wie wir sie aus alten Texten kennen ... Ich habe diese Bilder oder Motive als *Archetypen* (etwa auch als ‚Dominanten‘) bezeichnet.“ „Die urtümlichen Bilder sind die ältesten und allgemeinsten Vorstellungsformen der Menschheit. Sie sind ebensowohl Gefühl als Gedanke; ja, sie haben sogar etwas wie ein eigenes, selbständiges Leben, etwa wie das von *Partialseelen*, was wir leicht in jenen philosophischen oder gnostischen Systemen sehen können, die sich auf die Wahrnehmung des Unbewußten als Erkenntnisquelle stützen.“ „Diese Entdeckung bedeutet einen weiteren Fortschritt der Auffassung: nämlich die Erkenntnis von *zwei Schichten im Unbewußten*. Wir haben nämlich ein *persönliches* Unbewußtes und ein *un-* oder *überpersönliches* Unbewußtes zu unterscheiden. Wir bezeichnen letzteres auch als das *kollektive* Unbewußte, eben weil es vom Persönlichen losgelöst und ganz allgemein ist, weil seine Inhalte überall gefunden werden können, was bei den persönlichen Inhalten natürlich nicht der Fall ist.“⁷⁴

Die in den *Archetypen* sich manifestierende *Teilhabe an der Weltseele* ist nach JUNG der eigentliche Seinsgrund der Person, der durch die Verstandestätigkeit verdeckt und (im gnostischen, nicht im MARXschen Sinne) sich selbst „entfremdet“ wird. Die bewußte Geschichte der Menschheit als Aufklärung und Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis erscheint dann gerade als Irrweg, den der Mensch in der „Rückkehr zu den Müttern“, in der Resurrektion von Atavismen⁷⁵ verlassen muß.

Psychologie ist eine *Erlösungsmetaphysik*, die in Therapie umgesetzt wird. Denn für ihn ist es der Bruch im Ich, der das geschichtliche Unheil bewirkt, und nur im Ich kann die Unordnung des Daseins aufgehoben werden. Die Rationalität nämlich, die das Alltagsleben steuert, sei von der psychischen Tiefenschicht, dem eigentlichen Wesensgrund des Menschen, isoliert und gerade in Widerspruch zu

⁷³ B. W. REIMANN, Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie, Neuwied 1973, S. 16 f.

⁷⁴ C. G. JUNG, Über die Psychologie des Unbewußten, Zürich ⁵1943, S. 118 f., 120 f., 119 f. Einen völlig anderen, sich gegen JUNG scharf abgrenzenden Gebrauch des Terminus Archetypus macht E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1, Berlin 1954, S. 174 ff.

⁷⁵ Die Sympathie C. G. JUNGS für den deutschen Faschismus entspricht dieser irrationalistischen Metaphysik.

ihm. Dieser Wurzelgrund müsse in der Reaktivierung der frühzeitlichen Menschheitserfahrungen, die sich in Mythen und Märchen, in Sagen und Göttergeschichten objektiviert haben und die nun als Bilder in uns schlummern und für uns weitergelten, also Ansprüche an unser Verhalten richten, freigelegt werden. Dieses Unbewußte projiziere durch innere Mechanismen seine Forderungen in chiffrierter Form ins Bewußtsein, wo als Folge der Verschlüsselung Selbsttäuschungen entstehen, die bis zum Auseinanderbrechen der seelischen Ganzheit des Menschen führen können. Die medizinische Aufgabe und der metaphysische Auftrag des Therapeuten sei es, die verlorene Einheit wiederherzustellen, indem er die unbewußten Triebkräfte aufdeckt und die Persönlichkeit auf die mythisch-kollektiven Urmächte einstimmt, also geschichtlich-einmalige Gegenwart und ewig-vorgeschichtliche Lebensschemata im Denken und Wollen zur Deckung bringt. Das heißt, der einzelne Mensch muß ganz in sich versinken, um seine prähistorische Existenz wiederherzustellen.⁷⁶

Ludwig Klages

Die *Vernunftfeindlichkeit* im Namen eines „tieferen“ Prinzips, der *Seele* oder des *Lebens*, ist ein gemeinsamer Nenner jener metaphysizierenden Psychologie, für die Ludwig KLAGES die Formel vom *Geist als Widersacher der Seele* geprägt hat. Er entwarf geradezu ein *Programm* einer Psychologie als Metaphysik: „Metaphysik ist der aus Gefolgschaft zum Leben entsprungene Kampf der Vernunft gegen die Vernunft ... Sie (die Metaphysik) wird dabei von dem Bestreben geleitet ... die Welt zu entgegenständlichen und an die Stelle der Tatsachen das *Wesen* zu setzen. Tatsachen sind ihr bloß Zeichen (,Signaturen‘), bald wichtiger, bald weniger wichtig, für das in der Welterscheinung sich offenbarende Wesen ... Wesen = Sinn = Leben = Seele ... Hier ist die Rede von der Seele der Wirklichkeit überhaupt, also des Universums. Metaphysik mithin = kosmische Physiognomik = Zeichenlehre des Alls.“⁷⁷

Der Weg von SCHOPENHAUER bis zu JUNG und KLAGES ist der Prozeß des *Verfalls der klassischen bürgerlichen Metaphysik*, deren Systementwürfe an den Anspruch der Vernunft gekoppelt waren, objektive Erkenntnis einer Weltwirklichkeit gewinnen zu können, deren Strukturen selbst den Vernunftprinzipien entsprechen. Statt dessen wurde Metaphysik nun [144] zur raunenden Verkündigung von Schamanen, nicht mehr durch begründendes, sondern nur noch durch „evozierendes Sprechen“ (wie Karl JASPERS das nannte) mitteilbar.

So hat die Metaphysik in dem Jahrhundert seit HEGELs Tod die Intention aufgegeben, rationale Konstruktion der Totalität, Integration der Wissenschaften, begründendes System der Vernunftwahrheiten zu sein; sie ist zur *Mythologie* zurückgekehrt, aus der sie sich in ihren Anfängen befreit hatte. Sie setzte sich so selbst einer Kritik aus, die ihre Gegenstände und Probleme auf bloße Korrelate von Unschärfen und Unredlichkeiten des Denkens reduzieren wollte. Die vermeintliche Bastion der Rationalität waren die Einzelwissenschaften und die Wissenschaftslogik, die deren Struktur und Verfahren beschreibt – und darüber hinaus sollte es keine Rationalität geben: „Was dann noch zurückbleibt, sind Probleme von der Art, wie sie die Metaphysiker zu stellen pflegen ... Dies sind aber Scheinprobleme ohne jeden wissenschaftlichen Gehalt.“⁷⁸

X. Bürgerliche Erneuerungsversuche der Metaphysik: Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Ernst Bloch

Die *Zerstörung* (oder wenn man will: *Selbstzerstörung*) der *Metaphysik* folgte zwar aus der *ideologischen Situation* der bürgerlichen Klasse, die das progressive Programm ihrer heroischen Phase nicht einlösen konnte und auf eine die Einheit der Weltgeschichte entwerfende Konzeption ebenso

⁷⁶ Ambivalent ist Sigmund FREUDs Psychologie in philosophischer Hinsicht; einerseits ging es ihm stets um den Versuch, die sogenannten „Tiefenschichten“ des Psychischen rational zu begreifen und ihre Struktur und Gesetzmäßigkeiten wissenschaftlich mit den Methoden einer Erfahrungswissenschaft zu erforschen; andererseits gehen in seine Ausgangshypothesen eine Reihe versteckter metaphysischer Annahmen ein, und schließlich kommt er im Verlauf der Entwicklung seiner Theorie auch noch zu gewagten prähistorischen und anthropologischen Thesen, die sich durchaus in den Zusammenhang der irrationalistischen Psycho-Metaphysik einfügen.

⁷⁷ L. KLAGES, *Vom Wesen des Bewußtseins*, Leipzig 1926, S. 86.

⁷⁸ R. CARNAP, *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik*, Wien 1934.

verzichten mußte, wie sie den Fortschritt der Einzelwissenschaften für den Akkumulationsprozeß des Kapitals brauchte; dennoch entsprach der Verzicht auf eine überzeugende, das Lebensverständnis der Menschen organisierende Philosophie keineswegs dem Interesse der Bourgeoisie, ihre hegemoniale Rolle für die Gesamtgesellschaft aufrechtzuerhalten und also auch verbindliche Modelle für die Orientierung in der Welt zu liefern.

Das *Bedürfnis nach Metaphysik* und zugleich das Unvermögen, dieses Bedürfnis auf eine konstruktive Weise zu befriedigen, charakterisiert die bürgerliche Philosophie im 20. Jahrhundert.⁷⁹ Das Bedürfnis mußte um so spürbarer werden, als nach der Oktoberrevolution der wissenschaftliche Sozialismus nicht mehr aus den institutionellen Prozessen der Weltanschauungsbildung herauszuhalten und in die Klausuren der Arbeiteravantgarde abzudrängen war, sondern sich als praxisleitende Theorie einer siegreichen weltgeschichtlichen Bewegung etabliert hatte und auch in der Lage war, das klassische bürgerliche Erbe anzueignen. Dabei entstanden theoretische Positionen, die die Durchdringung der bürgerlichen Ideologie mit Impulsen aus der marxistischen Philosophie widerspiegelten oder selbst zu Keimzellen dieser Durchdringung wurden.⁸⁰

Die weltanschaulich orientierende Kraft des *dialektischen und historischen Materialismus* wurde dann insbesondere in der antifaschistischen Bewegung deutlich, in der ein Teil des an den ideologischen Gehalten seiner Aufklärungstradition festhaltenden Bürgertums in einer Einheitsfront mit Sozialisten und Kommunisten zusammenstand.⁸¹ Die kulturpolitische Linie, die der VII. Weltkongreß der Kom-[145]unistischen Internationale vorzeichnete, verstärkte diese Wirkung. So sind die letzten großen Versuche der bürgerlichen Philosophie, noch einmal eine systematisch kohärente, weltanschauliche Fundierungsmetaphysik zu entwickeln, von dem Widerspruch geprägt, zugleich *philosophische Adaptation* und *politische Abwehr des Marxismus* zu sein. Die Koordinaten der Problemfelder, auf denen diese Doppelstrategie entfaltet wurde, sind durch die Stichworte *Entfremdung* und *Freiheit* angegeben.

Diese Thematik ist keineswegs zufällig. Sie reflektiert die Illusionen und die Ernüchterung des Bürgertums über seine weltgeschichtliche Rolle. Die *Freiheit*, in die nach dem Worte KANTs „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ führen soll,⁸² war das Programm der bürgerlichen Philosophie seit der Aufklärung; aber als formale Freiheit des Individuums, abgelöst von den materiellen Bedingungen ihrer Verwirklichung, war sie in ihr Gegenteil, nämlich in die Herrschaft der ökonomisch Mächtigen, umgeschlagen. Die freie Konkurrenz hatte ihr Gegenteil, die Herrschaft der Monopole, hervorgebracht. Die Einlösung des Freiheitspostulats, Selbstbestimmung des Menschen (Autonomie) aus Vernunftgründen zu garantieren,⁸³ war entgegen den Erwartungen der Theoretiker der bürgerlichen Revolution ausgeblieben; vielmehr hatten sich im Kapitalismus neue, komplexere und abstraktere Formen von *Abhängigkeit* und *Fremdbestimmung* ausgebildet, die den deklarierten Zweck der bürgerlichen Gesellschaft, die Herstellung des Gemeinwohls (*commune bonum*), vereitelten. Die Legitimation der Fortdauer ihrer sich selbst widerlegenden Ordnungsprinzipien

⁷⁹ Vgl. für die BRD nach 1945 H. H. HOLZ, Die Verteidigung des Elfenbeinturms, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 10/11/1979, S. 1255 ff. und 1373 ff.

⁸⁰ Das wohl einflußreichste Werk dieser Art war Georg LUKÁCS' „Geschichte und Klassenbewußtsein“, Berlin 1923, das trotz (oder wahrscheinlich gerade wegen) zahlreicher idealistischer hegelianisierender Aspekte einen ungeheuren Einfluß auf die bürgerliche Philosophie ausübte und eine direkte Auseinandersetzung mit dem historischen Materialismus erzwang. Vgl. G. AHRWEILER (Hrsg.), betr.: Lukács, Köln 1978; R. DE LA VEGA, Ideologie als Utopie, Marburg 1977. – Einer Rezeption des Marxismus diene auch die, wenn auch in der Perspektive eines bürgerlichen Verständnisses entstellte, Bezugnahme auf MARX in der frühen Frankfurter Schule, vor allem in Max HORKHEIMERS Aufsätzen aus den dreißiger Jahren. Welche Bedeutung die Auseinandersetzung mit dem Marxismus für die bürgerliche Ideologie bekam, ist am Werk Benedetto CROCEs abzulesen, das eine weltanschauliche Leitfunktion für den bürgerlichen Idealismus besaß.

⁸¹ Für die deutsche Kultur wird dies am Schicksal der Emigrationsliteratur und an den kulturpolitischen Debatten in der Emigration deutlich. Vgl. W. MITTENZWEI, Kunst und Literatur im antifaschistischen Exil, 6 Bde., Leipzig 1978. – Besonders aufschlußreich die sogenannte „Expressionismus-Debatte“. – Auf bürgerlicher Seite ragt die Figur Thomas MANNs heraus, dessen Entwicklung nach 1933 den Prozeß der Öffnung gegenüber dem Sozialismus deutlich erkennen läßt.

⁸² I. KANT, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in: Berlinische Monatsschrift 1784. 12. Stück, Dezember, S. 481.

⁸³ I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788, § 8, S. 59.

bedurfte also der Erzeugung oder Aufrechterhaltung des objektiven Scheins und der subjektiven Illusion von Freiheit, was nur durch eine Lösung des Freiheitskonzepts von der Bindung an die Vernunft und das gesellschaftlich Allgemeine möglich war.

Jean-Paul Sartre

Jean-Paul SARTRE hat in seinem ersten Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*⁸⁴ eine *irrationalen Metaphysik der Freiheit* entworfen. Seine Grundthese ist, der Mensch sei das Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgehe, das Dasein dem Wesen zuvorkomme, also ursprünglich nackt und unbestimmt sei. So kommt dem Menschen die absolute Freiheit zu, sein Dasein erst mit einem Wesen (Sosein) zu erfüllen und sich selbst mit all dem auszustatten, was ihn späterhin zur Person macht. „Wenn der Mensch, so wie ihn der Existentialist begreift, nicht definierbar ist, so darum, weil er anfangs überhaupt nichts ist. Er wird erst in der weiteren Folge sein, und er wird so sein, wie er sich geschaffen hat.“⁸⁵

Diese *absolute Freiheit* ist natürlich nur in einem *ungeschichtlichen Anfang* zu begründen. Der Ursprung des menschlichen Daseins liegt in einem Grund, der sich als der *Abgrund des Nichts* enthüllt. Dieses Nichts ist ebenso eine anfängliche Bestimmungslosigkeit wie später die Möglichkeit, in jedem Augenblick jede Bestimmung zu negieren und zurücknehmen zu können. Die Fähigkeit des Neinsagens, die dem Menschen eigentümlich ist, wird zum Indiz für das „Nichts im Herzen des Seins“, die reine Negativität zur ersten und wesentlichen Weise des Menschseins, die seine Freiheit ausmacht. (Die Verwandtschaft mit Herbert MARCUSES anarchistischem Programm der „großen Weigerung“ liegt auf der Hand.⁸⁶)

Für SARTRE ist die Möglichkeit der Negation jeglicher Bestimmung oder Beschränkung zugleich die positive Kapazität, das Dasein in jedem Augenblick von neuem zu beginnen. „Der Mensch ist nichts anderes als sein eigenster Entwurf, er existiert nur, insoweit er handelt, er ist nichts als die Gesamtheit seiner Akte, nichts anderes als sein Leben.“ Der *lebensphilosophische Subjektivismus* wird hier in dem typischen quid pro quo der Metaphysik, die das Prädikat zum Subjekt und das Subjekt zum Prädikat macht, zum Konzept für die Begründung der Freiheit. Die logische Operation, Prädikate zu verneinen, wird zum ontologischen Begriff eines bestimmungslosen, prädikatslosen negativen Subjekts hypostasiert. Dieses Subjekt ist nichts, solange es nicht seine Bestimmungen setzt; folglich gilt: „Der Mensch ist das Wesen, dessen Erscheinung bewirkt, daß eine Welt existiert.“⁸⁷

Ganz subjektiv-idealistisch nennt SARTRE dies „die produktive Freiheit“. Sie liegt nicht in der Wahl, zwischen mehreren gegebenen Möglichkeiten eine Entscheidung zu treffen, sondern in der *Notwendigkeit*, frei setzend in [146] das Nichts hinaus zu planen. Wir haben nicht die Freiheit, unfrei zu sein, „wir sind zur Freiheit verdammt“, weil wir immer schon in der Situation stehen, etwas zu tun. Der Mensch muß handeln, wenn er überhaupt existieren will. Jede Reaktion auf einen Einfluß der Außenwelt ist ursprünglich schon eine eigene Tat, die die Außenwelt auch negieren kann; in ihr liegt die Freigabe des Menschen auf seine Möglichkeiten und vollzieht sich die autonome Setzung des Welt- und Wertgefüges, innerhalb dessen sich das Dasein entfaltet. Insofern ist diese Freiheit auch kein äußerliches und gesellschaftliches Weltverhältnis, sondern eine in der *Innerlichkeit* des Subjekts liegende Unabhängigkeit, die als die Eigentlichkeit der Existenz aufgefaßt wird. In diesem Sinne heißt es bei SARTRE: Wir waren nie freier als in der Gefangenschaft.

⁸⁴ J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant*, Paris 1943. Auf SARTREs zweites Hauptwerk, die *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, können wir im Zusammenhang einer Charakterisierung der spätbürgerlichen Metaphysik nicht eingehen, da SARTRE hier gerade versucht, den metaphysischen Ansatz des Existentialismus zu sprengen und zu einer an MARX orientierten Dialektik vorzudringen; daß SARTRE dabei eher von Georg LUKÁCS' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ als von Karl MARX beeinflusst ist, steht auf einem anderen Blatt. Vgl. H. H. HOLZ, *Die abenteuerliche Rebellion*, a. a. O., S. 167 ff.; Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“, in: *Merkur* 164, XV. Jg., 10/1961, S. 969 ff.

⁸⁵ J.-P. SARTRE, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Zürich 1947.

⁸⁶ Vgl. H. H. HOLZ, *Die abenteuerliche Rebellion*, a. a. O., S. 198 ff.

⁸⁷ J.-P. SARTRE, *Descartes und das Problem der Freiheit*, in: R. DESCARTES, *Abhandlung über die Methode*, Mainz 1948, S. 204. SARTREs Nähe zu FICHTE ist beachtenswert.

Freiheit ist eben schlechthin identisch mit der Existenz des Menschen, mit seiner auf sich selbst bezogenen Individualität. Daran ändert auch die Beraubung der äußeren Freiheit nicht das geringste. Sie manifestiert sich in der Weise, wie der Mensch sich in konkreten Situationen zu sich selbst verhält und so den *Sinn seiner Existenz* schafft. Darum ist Freiheit die Daseinsform der Einsamkeit. Zur Selbstverwirklichung gehört es, einzusehen, „daß die Freiheit notwendigerweise zur absoluten Einsamkeit und zur totalen Verantwortlichkeit führt“. ⁸⁸ So wird Freiheit zum *Konstitutivum des privaten Bourgeois*, zum Inbegriff seines Rückzugs aus der kollektiven, gesellschaftlichen Aktivität. Und sein, von SARTRE gefordertes und im antifaschistischen Widerstandskampf wie im Kampf für den Frieden und im Einsatz für die Unterdrückten auch praktiziertes politisches Engagement bleibt dann anarchisch, subjektiv-spontaneistisch, abenteuerlich und politisch letztlich unverbindlich.

Dieses *Freiheitskonzept* wird nun zu einer ontologischen Anthropologie ausgebaut, in der auch das zweite Grundmotiv der bürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts seinen Platz findet: die Entfremdung. Es ist nicht nur empirisch leicht festzustellen, daß die totale Freiheit des einsamen Individuums in dieser Welt nicht vorkommt; auch a priori liegt schon in der Setzung des Nicht-Ich durch das Ich eine Selbstbeschränkung des Ich, eine Entäußerung an die Wirklichkeit, die ihm nun als gegenständliche Grenze seiner eigenen Möglichkeiten, seiner totalen Freiheit entgegentritt. Der Mensch macht sich selbst unfrei, indem er sich Eigenschaften gibt und also verdinglicht. In existentieller Eigentlichkeit „hat“ sich der Mensch nicht in der Weise eines Dinges, einer Sache, sondern er „ist“ als reine Existenz. Er kann sich nie Gegenstand werden als „Sein“. Er erlebt sich vielmehr in dem dauernden Ablauf der Zeit als „Existenz“ (BERGSONs Nachwirkung wird hier spürbar). „Man besitzt sich nur, wenn man sich schafft, und wenn man sich schafft, entgleitet man sich.“ ⁸⁹ Dies ist die *Entfremdungsaporie*, in die der Mensch gestellt ist. Denn er ist, indem er handelt und sich selbst schafft als ein so und so bestimmtes Wesen, womit er sich aber zu einem „Gegenstand“ mit fixen Eigenschaften macht. In der Objektivierung als der Vergegenständlichung seines Daseins beraubt sich der Mensch seiner Freiheit und legt sich auf einen substantiellen Begriff seiner selbst fest. Er entzieht sich damit der Freigabe in den offenen Raum der vielfältigen Möglichkeiten.

Diese Festlegung auf ein bestimmtes, unausweichliches Sosein beraubt die Existenz ihres eigentlichen Sinnes, der ein „Sein-können“, eine reine Möglichkeit ist. „Diese versteinerten Bewußtseinsformen gehören mir nicht wahrhaft, sie sind mir nicht inhärent, wie mein gegenwärtiges Bewußtsein ihnen inhärent ist.“ ⁹⁰ Die Identität der Person in ihrem Charakter ist für SARTRE eine Flucht, in der das Dasein sich der Radikalität der jeweils freien Entscheidung zu entziehen sucht. Indem er zur *Charakterperson* wird, entfremdet sich der Mensch seinem existentiellen, freien Selbstsein.

Die so angelegte Theorie der „Entfremdung“ hat natürlich mit der MARXschen Analyse der entfremdeten Arbeit nichts zu tun, obwohl sie sich auf denselben Terminus beruft. Sie greift vielmehr auf die *gnostische Lehre* zurück, die Seele habe sich durch Hingabe an die Materie und Verweltlichung ihrer metaphysischen Reinheit entfremdet und sei erlösungsbedürftig geworden; mit dem Unterschied allerdings, daß es für SARTRE keine Erlösung aus der Verdinglichung, sondern nur ein Aushalten in der Sinnlosigkeit gibt.

Die so vollzogene *Verknüpfung* des Freiheits- und Entfremdungstheorems drückt genau die [147] Lage der Bourgeoisie aus: Freiheit wurde aus der gesellschaftlichen Realität in die metaphysische Idealität transponiert und in die Innerlichkeit des Individuums verlegt, von wo aus sie politisch nur als anarchischer Spontaneismus reaktiviert werden konnte; die realen Abhängigkeitsverhältnisse im Kapitalismus und der Fetischismus hingegen werden zu einem unausweichlichen Seinsverhängnis, zum Fluch der Reflexion und Gattungsschicksal der Menschheit hypostasiert. Ohnmächtiger Protest, Verzweiflung, Weltflucht und Resignation finden so die höheren Weihen der Metaphysik, die Erbschaft SCHOPENHAUERS trägt ihre Zinsen.

⁸⁸ J.-P. SARTRE, Baudelaire, Paris 1947, S. 78.

⁸⁹ Ebenda.

⁹⁰ Ebenda, S. 196.

Martin Heidegger

Schon fast zwei Jahrzehnte vor SARTRES *Sein und Nichts* war Martin HEIDEGGERS *Sein und Zeit* erschienen⁹¹ – ein Werk, das mit allem Nachdruck die *weltanschauliche Integration* der spätbürgerlichen Bewußtseinslage anstrebt und dessen Wirkung auch in der Gegenwart noch unvermindert andauert. HEIDEGGER gelang diese Integrationsleistung, indem er – mit einem sicheren methodischen Zugriff auf die metaphysische Form der Widerspiegelung einer historischen Realität – die gesellschaftliche Situation und ihren sozialphilosophischen Reflex in den Rang einer fundamentalen Seinsverfassung erhob und die Termini einer Phänomenologie des spätbürgerlichen Alltagsbewußtseins ontologisierte. *Angst* und *Sorge*, *Tod* und *Endlichkeit*, *Eigentlichkeit* und *Selbstsein*, *Uneigentlichkeit* und *Verfallenheit*, *Vorhandenheit* und *Zuhandenheit*, *Geworfenheit* und die *Unpersönlichkeit des Man* – all dies sind Ausdrücke, in denen sich metaphorisch und unbestimmt jedermanns Gefühlslage antönen läßt. Der methodische Gebrauch solcher umgangssprachlich vertrauter Wendungen – der gewisse formale Analogien zu HEGELs Diktion, besonders in der *Phänomenologie des Geistes*, aufweist – erlaubt die Aktualisierung klassischer weltanschaulicher Denkmuster, ihre Verklammerung mit der Krisenstimmung des Niedergangs der bürgerlichen Klasse und die Überhöhung der allgemeinen Krise des Kapitalismus zum Seinsgeschick der menschlichen Gattung schlechthin.

Daß HEIDEGGERS Philosophie anthropologisch, sozialphilosophisch, psychologisch interpretiert wurde, daß sie als Leitfaden für ästhetische, literarische und juristische Hermeneutik dienen konnte, daß sie in fast alle geisteswissenschaftlichen Disziplinen der bürgerlichen Wissenschaft eingedrungen ist und daß sie trotz ihrer sehr spezifisch deutschen Diktion eine weltweite Resonanz gefunden hat, beweist ihre *weltanschauliche Leistungsfähigkeit* für die Verteidigung hegemonialer Bastionen des Bürgertums. Und daß HEIDEGGER alle diese Interpretationen zurückwies, weil sie seine tiefergehende Absicht verfehlten, das Erste und Absolute zu erreichen, gehört zum Gestus einer Lehre, die mit quasi-religiösem Gewißheitsanspruch alle innerweltlichen Erscheinungen sich noch subsumieren möchte, ohne dies aber durch die Kraft des Begriffs bewirken zu können (wie HEGEL – der Unterschied einer Metaphysik, die große historische Realität in Gedanken faßt, zu einer *Verfallsmetaphysik* wird in der Konfrontation von HEGEL und HEIDEGGER deutlich).

HEIDEGGERS Vorgehen bleibt letztlich deskriptiv, es gelingt ihm nicht, das *Konstruktionsprinzip* der Seinsanalytik durchsichtig zu machen; so stehen zum Beispiel die „Existentialien“ unabgeleitet nebeneinander, die Sonderstellung des Daseins gegenüber dem bloß vorhandenen Naturseienden wird nicht entwickelt, die Bevorzugung negativer Existenzstrukturen – Angst statt Hoffnung, Sorge (*cura*) statt Voraussicht (*prudencia*), Geworfensein statt Getragensein – wird nicht begründet. Und HEIDEGGER muß in der Tat bei diesem beschreibenden Verfahren bleiben, weil er die verschleiernde und verfälschende Beziehung seiner Grundbegriffe auf die marxistische Analyse von Entfremdung und Fetischismus, von Klassenwidersprüchen und geschichtlichem Fortschritt nicht aufzudecken bereit ist. Die historische und logische Entwicklung des begrifflichen Instrumentariums der *Fundamentalontologie* hätte auf deren materialistische Destruktion führen müssen und ihre mythologische Funktion unmöglich gemacht. Gerade diese aber war es, die dem Weltanschauungsbedürfnis der Bourgeoisie entsprach, welche ein Palliativ gegen die wissenschaftliche Philosophie des Marxismus suchte.

So stellt sich HEIDEGGERS Philosophie als ein Versuch des bürgerlichen Denkens dar, unter *verschwiegener Aufnahme* MARXscher Erkenntnis-[148]nisse, diese verkehrend, noch einmal eine bürgerliche Weltanschauung zu entwickeln, die sich der theoretischen Kraft des historischen Materialismus sollte entgegensetzen können. Was HEIDEGGER die „geschichtsbestimmende Macht der planetarischen Technik“ nannte, ist eine mystifizierende Version dessen, was der Marxismus rational als Produktivkraftentwicklung begreift. Die „Verfallenheit“ des Menschen reproduziert – irrational als „Seinsgeschick“ verstanden –, was MARX als Entfremdung aus der Dialektik der Wertform ableiten konnte. Es ließe sich zeigen, daß sich quer durch HEIDEGGERS Werk eine solche verkehrende Rezeption marxistischen Denkens zieht, in der die geschichtlichen Erfahrungsgehalte, die MARX

⁹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1927. Zum Weltanschauungskonzept HEIDEGGERS vgl. W.-D. GUDOPP, *Der junge Heidegger*, Berlin und Frankfurt am Main 1983.

formulierte, auf das Selbstverständnis des bürgerlichen Individuums zurückgebracht werden. Wo jedoch der Marxismus die objektiven Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Prozesses und die revolutionäre Kraft des zu Klassenbewußtsein gekommenen und über eine wissenschaftliche Weltanschauung verfügenden Proletariats in ihrem dialektischen Ineinander zu begreifen vermag und so die Theorie zur materiellen Kraft in der politischen Praxis werden lassen kann, da mußte HEIDEGGER, der den Horizont des bürgerlichen Individuums nicht überschritt, auf die *mystische Erneuerung* des Denkens abstellen, das, aus der „Seinsvergessenheit“ sich erhebend, in einer unmittelbaren Erfahrung der Innerlichkeit eine unverkündbare Wahrheit erfährt, die auf ein neues Gotteserlebnis hinausläuft: „Nur ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit Gottes im Untergang; daß wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.“⁹²

Der Schritt von der Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* zum späteren mystischen Begriff des Denkens (der zuerst in den *Erläuterungen zu Hölderlin* 1935 leitmotivisch wird) ist von den HEIDEGGER-Interpreten immer als „Kehre“ interpretiert worden. Doch schon *Sein und Zeit* hatte die Wirklichkeit des Menschen *lebensphilosophisch* auf die individuelle Subjektivität seiner Erlebnissphäre gegründet (und darin steht HEIDEGGER näher bei DILTHEY als bei seinem Lehrer HUSSERL); die Struktur dieser Subjektivität war zugleich so formalisiert worden, daß daraus positive anthropologische oder geschichtsphilosophische Aussagen nicht mehr hergeleitet werden konnten. Mit dieser Reduktion auf „Fundamentalontologie“ wollte HEIDEGGER die Konkretion der Philosophie, wie sie der Marxismus vornimmt, abblocken. Damit entglitten ihm aber die Inhalte, auf die sich die konstitutiven Erlebnisse bezogen, von denen *Sein und Zeit* ausgegangen war; und diese Inhalte, die des *spätbürgerlichen Krisenbewußtseins*, durften ja auch nicht bei ihrem historischen Namen genannt werden. Sie zu ersetzen, war nur noch durch *Erleuchtung* möglich: Philosophie mußte zur meditativen Vorbereitung auf ein *Erweckungserlebnis* werden, das sich nicht mehr aus Vernunftgründen zu legitimieren brauchte.

Mit dieser Konsequenz wurde HEIDEGGER zum Wortführer jener, die den aufklärerisch-demokratischen Rationalismus des frühen Bürgertums und die historisch-materialistische Rationalität des klassenkämpferischen Proletariats „überwinden“ wollten. Dazu gehört auch, daß HEIDEGGER seine Metaphysik als Kritik der klassischen Metaphysik (und ihres rationalen, zur Dialektik drängenden Impulses) anlegt und diese durch eine „tieferen“, „begründenden“ Seinslehre, sozusagen eine *Meta-Metaphysik*, aufheben möchte. Gerade bei HEIDEGGER läßt sich sehr deutlich die – von SCHOPENHAUER an zu konstatierende – Tendenz der späteren bürgerlichen Philosophie ablesen, unter Aufnahme der Problembestände der traditionellen Metaphysik deren immanente, welthafte, entmythologisierende Rationalität zu zerstören. Nicht die klassische Metaphysik, sondern deren *irrationale Deformation* ist es gewesen, die seit dem späten SCHELLING antithetisch der Ausbildung der dialektischen Denkweise entgegenwirkte.

Ernst Bloch

HEIDEGGERS philosophiegeschichtliche Situierung als Metaphysiker in der Verfallsphase der bürgerlichen Weltanschauung findet sozusagen e contrario ihre Bestätigung. Verarbeitet er die Erfahrungen seiner Epoche im Sinne einer seinsgeschichtlichen Begründung der bürgerlichen Welt, mit der regressiven Perspektive der Wiedergewinnung des „anfänglichen“ Denkens, so gehen dieselben Erfahrung-[149]gen, aber mit der progressiven Perspektive auf die Umwälzung der bürgerlichen Welt und die Herstellung des „Reichs der Freiheit“ in der klassenlosen Gesellschaft, in das Denken Ernst BLOCHs ein. Gewisse strukturelle Übereinstimmungen in den Philosophien HEIDEGGERS und BLOCHs (Verhältnis von Zeit und Sein; Rolle der emotionalen Erschlossenheit von Sein und Welt; phänomenologisches Verfahren der Auslegung von Bewußtseinsgestaltung u. a. m.) lassen ihrer beider Herkunft (aber mit unterschiedlichem Vorzeichen) aus der Problem- und Stimmungslage des *Expressionismus* erkennen,⁹³ die die ideologische Unruhe des Bürgertums und deren Ambivalenz am

⁹² Martin HEIDEGGER in dem nach seinem Tode veröffentlichten und im Blick auf sein Nachleben geführten „Spiegel-Gespräch“ mit Rudolf AUGSTEIN.

⁹³ Vgl. H. H. HOLZ, Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt, Darmstadt und Neuwied 1975, S. 52 ff.

Vorabend der Oktoberrevolution reflektiert. BLOCHs *Prinzip Hoffnung*⁹⁴ ist der Versuch einer Enzyklopädie der geistigen Welt, von ihrer phänomenologischen Entfaltung in den Gestalten des subjektiven und objektiven Geistes bis zur ontologischen Grundlegung in einer Kategorienlehre, zentriert um die Strukturen der Zeitlichkeit, des Fortschritts, des Neuen und mit Betonung des ontologischen Vorrangs der Zukunft vor den anderen Zeitdimensionen.

Die Bedeutung von BLOCHs Werk liegt in der organisierenden Zentrierung der gesamten Geistesgeschichte der Menschheit um die *Antizipation* einer von natürlicher Not und menschlicher Unterdrückung befreiten Welt, deren Verfassung er mit dem MARX-Wort vom „Humanismus der Natur und Naturalismus des Menschen“ umschreibt und in der Herstellung des Kommunismus erstrebt. BLOCH liefert ein weltanschauliches Modell für jene Teile des Bürgertums, die bereit sind, die frühbürgerlichen Aufklärungspostulate und das Programm von „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ auch um den Preis der Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaft und der ökonomischen Bedingungen des Widerspruchs von Bourgeoisie und Proletariat zu verwirklichen. Die weltanschauliche Kraft der BLOCHschen Philosophie liegt in der Vereinigung einer progressiv-utopischen Perspektive mit der Aneignung des gesamten kulturellen Erbes, ihre Schwäche besteht in der idealistischen Vernachlässigung der materiellen, politisch-ökonomischen Vermittlungsschritte auf dem Wege zur klassenlosen Gesellschaft, im Mangel an konkret-historischen Analysen (besonders auch der Gegenwart) und einer daraus entspringenden chiliastischen Erwartungshaltung, die auch in aktuellen politischen Einschätzungen sichtbar wird. Sie ist die Widerspiegelung einer Übergangssituation oder „Zwischenwelt“ (wie BLOCH selbst solche Epochen charakterisiert) und das theoretische Medium, in dem sich weltanschauliche Übergänge abspielen.⁹⁵

Die Orientierung BLOCHS auf die philosophischen Probleme des *Fortschritts* des *antizipierenden Bewußtseins*, der *Zukunft* hat es ihm ermöglicht, im Gegensatz zur bürgerlichen Metaphysik des 20. Jahrhunderts wichtige philosophische Fragen zu erkennen, die sich einer dialektisch-materialistischen Ontologie stellen, und für sie Lösungsansätze anzudeuten, die mit dem Bestand an philosophischer Tradition vermittelt sind. Da geht es zum Beispiel um den Status von vorgehenden Bewußtseinsakten und ihr objektiv-materielles Korrelat, um den Charakter modaler und temporaler Kategorien, um differentielle Kriterien kulturellen Erbes u. a. m.⁹⁶

Dabei zielt BLOCH auf eine Theorie der *Totalität von Welt*, die sich der theoretischen Vorgaben der klassischen Metaphysik bedienen und ihnen gegenüber bewähren muß. BLOCH ist sich darüber im klaren, daß er damit das Feld der Metaphysik betritt, und er nimmt auch für sich in Anspruch, Metaphysik zu treiben: „Ontologie des Noch-Nicht-Seins steht auf dem Niveau der alten Metaphysik, mit völlig verändertem Gebäude; neue Metaphysik und konkrete Utopie sind dergestalt Synonyme, geeint in Transzendenz ohne Transzendenz.“⁹⁷ Aber diese Metaphysik soll eine andere Struktur besitzen als die traditionelle, sie soll gerade deren statisches Moment, die Fixierung auf den Abschluß des Systems, in einem prozessualen Weltkonzept unterlaufen: „Der Name Metaphysik, indem er ja keineswegs mit Übersinnlichem eo ipso zu tun hat, könnte durchaus auch vor einer neuen Ontologie bestehen ... Ontologie des Noch-Nicht-Seins ergibt durchgehend eine andere Ontologie überhaupt als die in der Metaphysik bisher behandelte. Denn deren Ontologie war überall eine des Fertig-Seins. Genau in der Ontologie des Utopischen aber, in der des unablässig sich mitteilenden Noch-Nicht-Seins ist das Ganze der Welt alles andere eher als *res bene* [150] *peracta*, *res bene finita* ... Menschliche Arbeit, menschliche Hoffnung haben das Korrelat der objektiv-realen Möglichkeit eines wirklich wahrgewordenen Seins. Und das Positivum dieser – wenngleich nur utopisch vorhandenen – Totalität teilt

⁹⁴ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin 1954 ff., 3 Bde.

⁹⁵ Zum Antifaschismus BLOCHS, zu seiner kulturpolitischen Konzeption in Beziehung zum VII. Weltkongreß der Kommintern, seinem politischen Engagement gegen die bürgerliche Reaktion in der BRD vgl. S. MARKUN, Ernst Bloch, Reinbek bei Hamburg 1977. Zur Kritik des BLOCHschen Chiliasmus vgl. M. BUHR, Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4/1958, S. 576 ff.; M. BUHR, Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“, in: ebenda, 4/1960, S. 365 ff.

⁹⁶ Vgl. H. H. HOLZ, Über den Ertrag der Philosophie Ernst Blochs für den Marxismus, in: SOPO, Berlin (West), 2/1978, S. 131 ff.

⁹⁷ E. BLOCH, Tübinger Einleitung in die Philosophie, in: Gesamtausgabe, Bd. 13, Frankfurt am Main 1970, S. 356.

sich der gesamten Ontologie der prozessualen Daseinsweisen mit.“⁹⁸ Sicher verwickelt sich dieses Konzept in Aporien des Weltbegriffs⁹⁹, aber es macht zugleich deutlich, daß auch der Verzicht auf Metaphysik immer noch, wenn auch dann eben nicht explizit und also auf schlechte Weise, mit metaphysischen Annahmen arbeiten muß. Denn sowohl Identität als auch Widerspruch, Sein als auch Werden, zeitlose Logizität und zeitliche Historizität von Wahrheit werden gedacht, selbst wenn sie nicht näher kategorial untersucht werden. Insofern hat BLOCH auf „metaphysische“ Implikationen im historischen Materialismus und in der Naturdialektik aufmerksam gemacht, hat ein systematisches Problem artikuliert, das in der dialektischen Verbindung von Totalität und Veränderung beschlossen ist.

Aber auch noch ein weiteres hat BLOCH als „metaphysisches“ Problem gesehen, das im Marxismus fort dauert: die Begründung des materialistischen Monismus. Der idealistische Monismus kann die Einheit von Sein und Denken *denkend aus dem Denken* konstruieren, dessen Verfassung in der Selbstgewißheit des cogito unbezweifelbar gegeben ist; insofern machte er die mythologische und theologische Begründung der Weltwirklichkeit überflüssig, und darin liegt das relative Recht sowohl der *cartesisch-kantisch transzendentalphilosophischen* wie der *leibnizisch-hegelischen spekulativen Umformung* der antiken und mittelalterlichen Metaphysik. Wird die Welt als Realität von geistiger Art gedacht, so ist die Einheit des Mannigfaltigen keine Schwierigkeit – denn diese Einheit ist ja gerade die intentionale Daseinsweise des Denkens, des Geistes. Von der cartesischen *res cogitans* über die LEIBNIZsche Monade bis zur HEGELschen Idee wird dieses Modell ausgearbeitet und variiert, mit eben dem Ergebnis, daß die Ausdehnung immer nur als ein „*phaenomenon bene fundatum*“ oder als eine „Entäußerung der Idee“ begriffen wurde. Gerade diese Konsequenz wird vom Materialismus, der die Erfahrung der natürlichen Welteinstellung aufzugeben nicht bereit ist, als *idealistischer Schein*, als Verkehrung, zurückgewiesen.

Wie aber gewinnt der *Materialismus* aus der Extensionalität der Materie den einheitlichen Grund alles Seienden, dessen Vielfalt Friedrich ENGELS als „Bewegungsformen der Materie“ spezifiziert hat? Eine solche Formulierung bleibt ohne ein ausgearbeitetes ontologisches Modell bloß eine Anweisung auf ein Forschungsprogramm, das dieses Konzept einlösen müßte. BLOCH hat mit einer klassischen metaphysischen Kategorie darauf reagiert. Er nennt die Frage: „Materie ist also nach ihren mehrfachen Daseinsformen gefächert, entwicklungsgeschichtlich differenziert. Den mechanischen Boden gibt es durchaus, doch dann zeichnet Engels in seiner ‚Dialektik der Natur‘ sehr gesondert unterbrechende, durchbrechende ‚starting points‘ zu sehr sich *differenzierenden* Sonderungen und neuen Schichten materieller Art. Zu Pflanzen, Tieren, zu Menschwerdung durch Arbeit, zu ökonomischem Unterbau, zu politisch-kulturellem Überbau; wobei letzterer den Unterbau keineswegs nur mehr oder minder trübe reflektiert, sondern gegebenenfalls, mit Kraft und Stoff per se, sogar aktiviert.“ Eine solche Prozeßmaterie hat selbst logische Form: „Dialektischer Materialismus ist per se ein logischer, nicht nur indem er die Welt nicht als denkfremd, gar als zu roh und zu dumm ansieht, um erkannt, also begrifflich abgebildet zu werden, sondern indem er ihre Kategorien ebenso als solche des Weltstoffs selber pointiert.“¹⁰⁰ Das Modell zur Lösung dieses Problems einer logisch der Begriffsform entsprechenden, ja sie hervorbringenden, in Selbstbewegtheit sich entfaltenden Materie und damit zur Konstruktion der Mannigfaltigkeit aus einem einheitlichen Grund ist für BLOCH die *aristotelisch-leibnizisch-goethesche Konzeption der Materie = Natur = Substanz als Entelechie*. Dieses Modell bleibt indessen im dogmatischen (und das heißt auch: idealistischen) Sinn metaphysisch, solange die materielle Struktur dieser Entelechialität nicht geklärt ist. BLOCHs Materialismus bekommt daher eine *romantisch-idealistische Färbung*; er richtet den Blick auf ein dringendes Problem und artikuliert es, aber er löst es nicht.

Mit Ernst BLOCHs Philosophie stehen wir an einer Wende in der Metaphysik des 20. Jahr-[151]hunderts. Voll der klassischen Tradition verpflichtet und ihre Denkmuster wohl erweiternd, aber nicht überschreitend, gehört sie zu den letzten *Manifestationen bürgerlicher Metaphysik*. Zugleich erwächst

⁹⁸ Ebenda, S. 354 ff.

⁹⁹ Vgl. H. H. HOLZ, Einsatzstellen der Ontologie des Noch-Nicht-Seins, in: B. SCHMIDT (Hrsg.), Materialien zu Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“, Frankfurt am Main 1978, S. 263 ff.

¹⁰⁰ E. BLOCH, Das Materialismusproblem, in: Gesamtausgabe, Bd. 7, Frankfurt am Main 1974, S. 127 und 474.

sie aber aus der Intention auf die klassenlose Gesellschaft und aus der Parteinahme für die Sache des Proletariats. Sie markiert so eine „Zwischenwelt“, dem Typus dialektisch-materialistischer Philosophie noch nicht (oder jedenfalls nicht voll) zugehörig, aber die Funktion bürgerlicher Metaphysik schon hinter sich lassend. So finden wir bei BLOCH Anregungen zu Fragen, auf die der dialektische Materialismus eigene Antworten geben hat.

XI. „Metaphysische“ Probleme im dialektischen Materialismus

Der *Verfall der klassischen Metaphysik* in der bürgerlichen Philosophie nach HEGEL erweist sich als ein Verzicht auf die weltanschaulich organisierende Kraft der Philosophie, als ein Verzicht auf eine mit dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit auftretende Orientierung des Menschen in der Welt und damit auf [152] den Entwurf von gesellschaftlichen Zielen und geschichtlichen Perspektiven. Der *Irrationalismus lebensphilosophischer Prägung* ist der gemeinsame Nenner für ebenso zahlreiche wie beliebige private Sinnentwürfe, und die *positivistischen Varianten* in ihrer Beschränkung auf wissenschaftstheoretische und erkenntniskritische Probleme münden in einen Pluralismus, dessen konsequente Zuspitzung im „erkenntnistheoretischen Anarchismus“ Paul FEYERABENDs zur Konkursklärung jeder auf Wahrheit gerichteten philosophischen Theoriebildung führt. FEYERABENDs Proklamation „alles geht“ ist der extreme Gegenpol zu HEGELs Feststellung, die Philosophie habe „die Wahrheit zu ihrem Gegenstande“.¹⁰¹

Die zentralen Fragen der klassischen Metaphysik nach den Formbestimmtheiten des Seins und des Denkens (Ontologie), nach der Welt als Totalität (Kosmologie) und nach den objektiven Grundlagen von Erkenntnis und Moral (Psychologie)¹⁰² bleiben erhalten, wenn Philosophie eine „wirkliche Konzeption der Welt“ sein soll, die „aus der wirklichen Tätigkeit jedes einzelnen hervorgeht, die in seinem Tun impliziert ist“, und die entsteht, weil es „nötig ist, kritisch und kohärent die eigenen unmittelbaren Anschauungen von der Welt und vom Leben zu systematisieren“.¹⁰³ Sieht man auf die Leitfigurationen jener „sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik“, die Heinz HEIMSOETH herausgeschält hat,¹⁰⁴ so stößt man auf einen *Grundbestand an Problemen*, derer die Philosophie sich nur um den Preis ihrer Selbstkastration entledigen kann: Einheit der Gegensätze, Endlichkeit und Unendlichkeit, Sein und Bewußtsein, Sein und Werden, Individualität und Allgemeinheit/Totalität, Rationalität und Freiheit. Die Probleme werden auch durch Metaphysik-Kritik nicht aus der Welt geschafft,¹⁰⁵ sie kehren auch dann wieder, wenn man sie aus einer wissenschaftlichen Philosophie verbannen möchte – dann eben in der Form inkohärenter, unsystematischer und sektiererischer Weltanschauungsformen.

Der *dialektische Materialismus* hat, indem er sich als „wissenschaftliche Weltanschauung“ versteht, die Probleme der klassischen Metaphysik nicht eliminiert, sondern als Fragen von systematischer Bedeutung in sich aufgenommen; die wissenschaftliche Weltanschauung formuliert „die

¹⁰¹ P. FEYERABEND *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt am Main 1976. – G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, § 1. Vgl. dazu H. H. HOLZ, *Die Struktur des Hegelschen Systems*, Köln 1984, Kap. 2.

¹⁰² Diese alte Einteilung der Metaphysik hat zuletzt Immanuel KANT aufrechterhalten: „Die Ontologie ist eine reine Elementarlehre aller unserer Erkenntnisse a priori, oder: sie enthält den Inbegriff aller unserer Begriffe, die wir a priori von Dingen haben können. Die Kosmologie ist die Weltbetrachtung durch die Vernunft. Die Welt ist entweder die körperliche oder die Seelenwelt. Also enthält die Kosmologie zwei Teile. Den ersten könnte man nennen die Wissenschaft der körperlichen Natur, und den anderen Teil die Wissenschaft der denkenden Natur. Es gibt daher eine Körperlehre und eine Seelenlehre. Die *Physica rationalis* und die *Psychologia rationalis* sind die beiden Hauptstücke, die zur allgemeinen metaphysischen Kosmologie gehören –.“ Nach dem Gedankenstrich gleichsam als eine abgetrennte Disziplin, fügt KANT noch hinzu: „... die letzte metaphysische Hauptwissenschaft ist die rationale Theologie“. (I. KANT, *Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt 1821, S. 19)

¹⁰³ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Ed. crit., Torino 1975, quad. 11, S. 1378 und 1379. Mit „unmittelbare Anschauungen“ habe ich das italienische Wort „intuizioni“ übersetzt, weil „Intuitionen“ mißverständlich gewesen wäre.

¹⁰⁴ H. HEIMSOETH, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*, Darmstadt 1981.

¹⁰⁵ Drei Typen Metaphysik-Kritik behandelt F. KAULBACH, *Einführung in die Metaphysik*, Darmstadt 1979 S. 222 ff: a. Die Vernunftkritik Kants. b. Die empiristisch-positivistische Kritik von Locke über Carnap bis zu Popper. c. Die wissenschaftskritisch-mystizistische, an Namen wie Dilthey und Nietzsche festgemacht; auch HEIDEGGERS „Überwindung der Metaphysik“ findet da ihren Platz. Daß Metaphysik-Kritik selbst metaphysisch sein könne, wird dabei nicht bedacht. – Indessen wird die Metaphysik-Kritik in der Linie HEGEL – FEUERBACH – MARX unerwähnt gelassen.

Gesamtauffassung (Theorie) vom Weltganzen, vom Ursprung, von der Natur und der Entwicklung des Weltalls, von der Entstehung und Entwicklung der Menschheit und ihrer Zukunft, vom Wesen und Sinn des menschlichen Lebens, vom gesellschaftlichen Verhalten des Menschen, von den Fähigkeiten des menschlichen Denkens und den Werten der menschlichen Kultur und von ähnlichen grundsätzlichen Problemen ...“¹⁰⁶ Im Gegensatz zur *spätbürgerlichen Kritik* an der Metaphysik und im Gegensatz zur Privatisierung der Metaphysik stellt sich der dialektische Materialismus den Fragen, die die Welt als Ganzes und die Stellung des Menschen in ihr betreffen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die theoretische Auffassung von der Welt als Ganzes ein Element der praktischen Orientierung in ihr ist und handlungsleitende Funktion hat, insofern ein System der Zwecke und gesellschaftlichen Perspektiven nicht ohne Vermittlung mit einem Konzept der Totalität rational entworfen werden kann. Der Kern einer Weltanschauung, in dem die Mannigfaltigkeit der Phänomene auf die ihnen zugrunde liegende Einheit und gesetzliche Ordnung konzentriert wird, ist der Gegenstand auch der marxistisch-leninistischen Philosophie – und in diesem Gegenstand sind die Themen der klassischen Metaphysik präsent. Indessen wird die geschlossene Systemgestalt der alten Metaphysik aufgesprengt. „Die wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung des Marxismus“ überwindet nach OISERMAN als „Negation der Philosophie im alten traditionellen Sinn des Wortes“ den Dualismus von dogmatischer versus skeptischer Einstellung (die korrelierende Positionen im Hinblick auf die metaphysische „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ sind).¹⁰⁷ Indem OISERMAN aber betont, daß auch der dialektische Materialismus eine systematische Form der Philosophie besitzt, wenn auch eine von den klassischen Systemen wesentlich unterschiedene, werden auch die den Systemcharakter von Philosophie konstituierenden Konzepte der klassischen bürgerlichen Metaphysik, wenn auch auf eine wesentlich unterschiedene Weise, wieder aufgenommen; so insistiert OISERMAN im Anschluß an ENGELS auf dem „realen ontologischen Gehalt des Systembegriffs in der Philosophie“.¹⁰⁸

[153] Nicht alle in der Tradition zur Metaphysik gehörigen Themen werden ihr heute noch zuzurechnen sein. Halten wir uns an KANTs Definition: „Die Metaphysik ist das System der reinen Philosophie. Das Wort bedeutet eine Wissenschaft, die über die Grenzen der Natur hinausgeht. Natur ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“¹⁰⁹ – so bleiben als Gegenstände, die aus der ehemaligen Metaphysik zu übernehmen sind, eben jene übrig, die grundsätzlich nicht *in* der Erfahrung gegeben sein können, wohl aber als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung zu gelten haben: Dies muß allerdings nicht transzendentalphilosophisch verstanden werden, sondern dialektisch, das heißt als Konstruktion der möglichen Totalität des Prozesses der Erfahrung, ausgehend von den einzelnen Erfahrungen selbst. HEGELs *Phänomenologie des Geistes* hat die Methode der Konstruktion vorgeführt, wenn auch in idealistischer Verkehrung und darum der materialistischen Umstülpung bedürftig.¹¹⁰ An drei zentralen Themen sei gezeigt, in welcher Weise „metaphysische“ Gegenstände in den dialektischen Materialismus verändert eingehen.

Friedrich ENGELS hat mit aller Deutlichkeit die Antwort auf die *Grundfrage der Philosophie* als zentral für die sachliche Verfassung wie für die ideologische Funktion der Philosophie gestellt. Die Dichotomie von Materialismus und Idealismus ist in diesem fundierenden Sinn nicht weltanschauungstypologisch gemeint (wie bei DILTHEY und später in dessen Nachfolge bei Erich ROTHACKER¹¹¹), sondern bezeichnet die beiden Interpretationsmuster, in denen das Verhältnis von Sein und Denken dargestellt werden kann. Es ist die seit dem Fragment 3 des PARMENIDES – „dasselbe nämlich ist Denken und Sein“ – für jede Metaphysik unausweichliche Frage, ob das Sein nichts

¹⁰⁶ Artikel „Weltanschauung“, in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von M. BUHR und G. KLAUS, Leipzig 121976, S. 1287 f.

¹⁰⁷ T. I. OISERMAN, *Dialektischer Materialismus und Geschichte der Philosophie*, Berlin 1982, S. 65.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 71.

¹⁰⁹ I. KANT, *Vorlesungen über die Metaphysik*, a. a. O., S. 17.

¹¹⁰ Vgl. H. H. HOLZ, *Hegel – vom Kopf auf die Füße gestellt*, in: M. BUHR/T. I. OISERMAN (Hrsg.), *Vom Mute des Erkennens*, a. a. O., S. 46 ff.; *Spekulative und materialistische Philosophie*, in: H. F. FULDA/H. H. HOLZ (Hrsg.), *Monismus der Idee versus materialistische Umstülpung. Probleme der Hegel-Interpretation*, Köln 1984.

¹¹¹ Vgl. E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn 1947.

anderes als das Denken des Seins sei oder ob das Denken als eine Repräsentation des Seins (von welchem Adäquatheitsgrad auch immer) aufgefaßt werden müsse. Die idealistische Antwort, die dem Denken Priorität zuerkennt, ist nicht einfach eine aus unvollkommener Kenntnis der Wirklichkeit entspringende und also mit dem Fortschritt der Wissenschaften dahinfallende Verkehrung des in der „natürlichen Welteinstellung“ gegebenen Realverhältnisses von Sein und Denken, sondern ein mit Notwendigkeit immer wiederkehrender Schein. Weil nämlich alle über das Ganze der Welt, über den Gesamtzusammenhang zu treffenden Aussagen gerade nicht durch die Erfahrungswissenschaften bestätigt werden können, sondern allein in der Struktur des spekulativen Begriffs zu begründen sind,¹¹² entsteht der Schein (den man mit KANT einen „transzendentalen“ nennen könnte), das Sein, der Weltgrund, die letzte Instanz in der Kette aller Erfahrungsgehalte sei das Denken oder wenigstens von der Art des Denkens – also Geist. HEGEL, der das System den philosophischen Wissenschaften als System der Konstruktion der absoluten Idee entworfen hat, führte diese Konsequenz mit äußerster Radikalität durch; die HEGEL-Kritik LUDWIG FEUERBACHS und des jungen MARX hat diese Radikalität ernst genommen und mit ebensolcher Radikalität dem „Monismus der Idee“ das Programm der Umkehrung HEGELS entgegengestellt und damit zugleich die *Bestimmung des Verhältnisses von Sein und Denken* als die *Grundfrage der Philosophie* herausgestellt.

Der *Schein* der Priorität des Geistes gegenüber der Materie ist der in der Reflexion der Reflexion entstehende Schein, die in der ersten Reflexion erscheinende Wirklichkeit schon als die Sache selbst zu nehmen. Das Denken des Denkens (also gerade das, was die Philosophie gegenüber jeder Einzelwissenschaft ist) hat ja das Denken zum Gegenstand, und in diesem Denken kommen die wirklichen Gegenstände als seine Inhalte vor, und das Denken ist nichts anderes als eben die Abfolge dieser inhaltvollen Gedanken; einen leeren Gedanken gibt es nicht. In diesem Sinne gleicht das Denken einem Spiegel, der einen bespiegelten Gegenstand zu enthalten scheint (oder „zeigt“). Sehe ich nun auf den Spiegel (weil zum Beispiel der bespiegelte Gegenstand für meinen Blick verdeckt ist), so gewinne ich den Eindruck, der Gegenstand sei ein Moment und Erzeugnis der „spontanen Aktivität“ des Spiegels, in dem er erscheint. Von eben demselben Charakter ist der *idealistische Schein*, der die Inhalte des Denkens als dessen Erzeugnisse auffaßt; und dieser Schein findet sich bestärkt dadurch, daß es Inhalte des Denkens gibt, von denen gezeigt werden kann, daß sie grundsätzlich nur im Denken und nie als außerhalb des Denkens erfahrbare Gegen-[154]stände vorkommen können, wie zum Beispiel der „Gesamtzusammenhang“ oder realallgemeine Gattungen.

Die *Grundfrage der Philosophie* zielt also auf die Definition des Denkens – entweder als autonome Wirklichkeit (*Idealismus*) oder als Widerspiegelung (*Materialismus*); und die Begründung der zweiten Antwort kann nur in der Ausarbeitung der Struktur und konstitutiven Rolle der Praxis gefunden werden, welche Perspektive MARX in den *Feuerbach-Thesen* entworfen hat.

Die Grundfrage der Philosophie also und die in ihr eingeschlossene Widerspiegelungstheorie nehmen das klassische Problem der ontologischen Begründung der Erkenntnis (wie der Praxis) auf einem neuen Niveau auf: Es ist das Modell der Reflexionsphilosophie, das selbst noch einmal der Frage nach dem Grunde unterworfen wird. Durch die Einsicht in die fundierende Rolle der „gegenständlichen Tätigkeit“ kann in einem universellen Begriff der Materialität und der materiellen Verhältnisse die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt gedacht und so die Dichotomie der Erkenntnisglieder (die aus dem idealistischen Schein entsprang) aufgehoben werden. Der Gegensatz von *Seinsmetaphysik* und *transzendentaler Konstitutionstheorie*, der selbst die Verfassung der traditionellen Metaphysik bestimmte, wird dialektisch überwunden. Dies geschieht aber nicht, indem die metaphysische Frage nach dem einheitsstiftenden Prinzip der Wirklichkeit beiseite geschoben und als „Scheinproblem“ denunziert wird (wie es der *Positivismus* tut), sondern indem eine dialektische Antwort gefunden wird, die die metaphysische Alternative von Materialismus und Idealismus selbst noch *materiellistisch*, das heißt aus der Struktur des materiellen Verhältnisses, universelle wechselseitige Reflexion des Seienden zu sein, erklärt. Der *Materialismus* wird so zur übergreifenden Weltanschauung, die

¹¹² Vgl. H. H. HOLZ, *Natur und Gehalt spekulativer Sätze*, Köln 1981; *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983; auch: M. BUHR, *Spekulatives Denken?*, in: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, hrsg. von D. HENRICH, Stuttgart 1983, S. 388 ff.

den Idealismus nicht als ihr anderes ausschließt und negiert, sondern noch den Grund der Entstehung des idealistischen Scheins aus dem materiellen Widerspiegelungsverhältnis selbst angeben kann.

Es zeigt sich, daß der idealistische Schein bei der Beantwortung der Grundfrage der Philosophie in engem Zusammenhang mit der Konstruktion des jede mögliche Erfahrung übersteigenden *Begriffs des Ganzen* entsteht. KANT hat – in der Erwartung, den Idealismus überwinden zu können¹¹³ – diesen Zusammenhang in der „transzendentalen Deduktion“ thematisiert und ist dabei auf die Notwendigkeit der Erzeugung des Scheins gestoßen, ohne diese selbst aber noch deduzieren zu können. So wurde ihm die Dialektik zur „Logik des Scheins“, ohne daß er dessen materiellen Ursprung hätte aufklären können. Die Realität des Scheins, also den Widerspiegelungscharakter des Scheins aufzudecken, vermag erst das Fetisch-Kapitel im *Kapital*. So fällt KANT in den Idealismus zurück, den er vermeiden wollte. Aber dieser Rückfall ist bedeutsam, denn er läßt den Konstruktionsfehler der transzendentalen Deduktion erkennen und ermöglicht HEGEL, die Fixierung der Erkenntniskritik auf die scheinbare Evidenz analytischer Urteile zu durchbrechen und statt dessen die Evidenz des spekulativen Satzes „Das Wahre ist das Ganze“ darzutun. Damit war die alte Metaphysik durch Dialektik restituiert, und der Schein von KANTs kosmologischen Antinomien konnte aufgelöst werden. ENGELS knüpft an diese Leistung HEGELs an und kann nun Dialektik materialistisch als die „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“ konzipieren, also das Erbe der klassischen Metaphysik (von ARISTOTELES über LEIBNIZ bis zu HEGEL) in der Dialektik der Natur antreten.

Auch hier kommt die Einsicht in die *begründende Rolle der Praxis* zu Hilfe. Die Orientierung der Erkenntnis am Satz vom Grunde führt in die schlechte Unendlichkeit der nie abschließbaren Kette von Bedingungen und Ursachen, so daß Totalität immer nur auf dem Wege über die Negation endlicher Bestimmtheiten gleichsam extrapolierend erreicht werden kann. (Das Schlußkapitel von HEGELs *Wissenschaft der Logik* macht das deutlich.) Vom hier und jetzt seienden Erkenntnissubjekt laufen die Linien fortschreitender Objekterkenntnis immer weiter vom Nächsten und Nahen in die Ferne, wo sie sich im Ungewissen verlieren.

Umgekehrt verhält es sich bei der *gegenständlichen Tätigkeit*. Indem das handelnde Subjekt sich auf den nahen Gegenstand hier und jetzt richtet, zieht es sozusagen aus aller Ferne die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes in sein Umfeld hinein. In seinem aktiven [155] Verhältnis zu diesem Gegenstand in dieser bestimmten Situation verhält es sich zugleich zur ganzen Welt als der Voraussetzung und dem Grunde jedes Einzelnen. Als tätiges ist das Subjekt ein Spiegel der ganzen Welt, in der Tätigkeit selbst ist die Widerspiegelung enthalten. (LEIBNIZ hat das in der Einheit von appetitus und perceptio in der Monade schon antizipiert.) In jedem Augenblick einer Handlung konzentriert sich die Totalität der Weltbezüge, die implizit in jedem partiellen Verhältnis anwesend ist. (Dies ist der materiale Gehalt des cusanischen „totum nelucet in omnibus partibus“.) Das Programm der spekulativen Philosophie (HEGEL) läßt sich mithin erst im Rahmen ihrer *materialistischen Umkehrung* und in einer dialektischen Ausarbeitung der *Theorie-Praxis-Einheit* einlösen.

Das *tätige Subjekt* ist aber auch nicht das Individuum *solum ipse*, sondern eben der *gesellschaftlich organisierte Mensch*, so daß in der Praxis und also auch im Widerspiegelungsvorgang immer auf die Gattungsgeschichte der Menschheit im allgemeinen, auf *Klassen* und *Gruppen* im besonderen Bezug genommen wird. Ein Subjekt ist immer schon ein Allgemeines, auch und gerade dann, wenn es sich in seiner Individualität realisiert.

Die Tatsache, daß die Praxis immer die Praxis eines Individuums ist und *als solche* ein Allgemeines, hat zwei Aspekte. Indem sich die gegenständliche Tätigkeit auf einen Gegenstand richtet, der als identisch und in Gedanken oder auch in der Wirklichkeit reproduzierbar festgehalten wird, geht das singuläre Etwas, das aristotelische „Dieses-da“, in ein Allgemeines, ein „Etwas diesen Art“ über; diese Allgemeinheit drückt sich im Allgemeinbegriff (notio communis) einer Sache aus. Das besagt, daß eine Sache logisch als ein Exemplar einer beliebig großen Menge gleicher Sachen aufgefaßt werden kann; es besagt aber auch, daß diese Sache für eine beliebige Zahl von Subjekten dieselbe sein kann – der ihnen gemeinsame Gegenstand, aber für jeden der seine.

¹¹³ I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 274 ff.

Die Praxis eines Individuums ist stets vermittelt mit seiner eigenen vorangegangenen und zukünftigen Praxis, und eben dies ist Erfahrung; vom ganz und gar Singulären gäbe es keine Erfahrung und kein Wissen und also auch keine Praxis. Die Praxis jedes einzelnen Individuums ist ebenfalls vermittelt mit den Praxen anderer Individuen, mit denen es sich in derselben Situation befindet; der Ausdruck dieser situativen Gemeinsamkeit ist die Sprache. Der denktheoretische und der handlungstheoretische Aspekt sind die Erscheinungsformen der Tatsache, daß die Praxis selber die Allgemeinheit ihres Gegenstandes und damit die theoretische Widerspiegelung ihrer selbst, ihres Gegenstandes und der gegenständlichen Beziehung konstituiert. Dies ist der „ontologische Grund“ der Einheit von Theorie und Praxis und die Möglichkeit ihres Auseinandertretens in zwei scheinbar gegeneinander selbständige Verhaltensformen.

Im *Praxisverhältnis* ist also die Realität des Allgemeinen eingeschlossen – und nur in der Bestimmung des Realitätsmodus der Universalien sind die Einheit von Theorie und Praxis und das Wesen der Widerspiegelung in der gegenständlichen Tätigkeit zu fassen. So kehrt innerhalb einer materialistischen Dialektik das alte metaphysische Problem des ontologischen Status der Universalien zurück, nun allerdings in einer Weise, die die Fronten des klassischen Universalienstreits aufhebt und dessen kontroverse Positionen als subordinierte Momente in den Umriß einer Reflexionsstruktur einträgt, die ihrerseits die Struktur eines *materiellen Verhältnisses* ist. Von da aus erfährt auch die Zweideutigkeit der Kategorien, als welche allgemeine Daseinsformen in der Gestalt von Aussageformen gesetzt werden, ihre dialektische Auflösung. Denn eine materialistische Kategorienlehre kann das Verhältnis von Daseins- und Aussageformen im Rahmen des Widerspiegelungstheorems ohne Schwierigkeiten bestimmen, muß allerdings auch den Generalisierungstypus von Kategorien (gegenüber Allgemeinbegriffen jeglicher Art) klären und fundieren können.

Sowenig eine *materialistische Dialektik* die wesentlichen Probleme der klassischen Metaphysik einfach ignorieren und aus ihrem Aufgabenkatalog ausklammern kann, sowenig darf sie das metaphysische Konzept einer „ersten Philosophie“ restituieren. Vielmehr kommt es darauf an, den Formwandel kenntlich zu machen, dem metaphysische Topoi in dialektisch-materialistischer Konstruktion unterworfen sind, und die Spezifik dieses Formwandels aus der Entfaltung der Grundfrage den Philo-[156]sophie abzuleiten. Dies erfordert eine weitere Ausgestaltung und Differenzierung der *Widerspiegelungstheorie*, weil eben die Gegenstände der Metaphysik auf dialektisch-materialistische Weise nur im Widerspiegelungsverhältnis bestimmt werden können. Der Realgehalt nämlich eines Spiegelbildes tritt zutage, wenn wir das Spiegelbild *als Spiegelbild* erkennen und als Repräsentation eines wirklichen Seienden dechiffrieren. So wird auch der von einem spekulativen Begriff ausgedrückte reale Gegenstand (z. B. „Welt als Ganzes“) als solcher erkannt, wenn wir den Widerspiegelungscharakter eines spekulativen Begriffs einsehen und diesen so dechiffrieren können. Das bedeutet, daß die mit dem Programm der Umkehrung HEGELs beispielhaft bezeichnete Aufgabe der Richtigstellung des Idealismus, der Korrektur des idealistischen Scheins nicht eine ein für allemal lösbare Aufgabe ist, sondern in der Konstruktion philosophischer Konzepte immer aufs neue geleistet werden muß. Materialismus ist immer auch *Destruktion der idealistischen Täuschung*.

So ist die *Widerspiegelungstheorie* Metaphysik und Aufhebung der Metaphysik in ein und demselben Vorgang. Sie gibt das dialektische Prinzip der Konzeptualisierung von Weltverhältnissen an, indem sie zugleich den Verkehrscharakter der idealistischen Begriffsform solcher Konzepte enthüllt. Materialistische Theorie ist immer auch kritische und bezieht das Kriterium ihrer Kritik aus der Praxis. Die großen Lehrstücke des *Marxismus-Leninismus* hängen systematisch miteinander zusammen; und dieser Zusammenhang ist so beschaffen, daß er seinen eigenen Widerspiegelungscharakter durchschaubar macht. Metaphysik, die sich als Widerspiegelung darstellt, ist jedoch keine Metaphysik mehr, sondern *materialistische Dialektik*. So hat der dialektische Materialismus das Erbe der klassischen Metaphysik angetreten und sie in sich und durch sich aufgehoben.

[157]

Materialismus

Jörg Sandkühler

I. Entstehung des Wortgebrauchs. II. Kognitive und soziale Funktion des Materialismus und des Materialismus-Begriffs in der bürgerlichen Gesellschaft. III. Materialismus in der klassischen bürgerlichen französischen Philosophie. IV. Dialektik von Materialismus und Idealismus in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie. V. Materialismus, Geschichtstheorie und Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert. VI. Materialismus und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. VII. Materialismus, Marxismus und Revision der materialistischen Dialektik. VIII. Das Ende des philosophischen Materialismus im bürgerlich-philosophischen Irrationalismus und die antiirrationalistische Begründung eines methodischen Materialismus durch die Wissenschaftstheorie. IX. Materialismus und Dialektik seit Lenin. Materialismus-Kritik als Marxismus-Kritik. X. Erkenntnistheoretischen Materialismus als Realismus.

I. Zur Entstehung des Wortgebrauchs

Historische Forschungen und Darstellungen zu Entstehung und Entwicklung des Materialismus und des Wortgebrauchs sind auffällig selten¹; dies gilt auch für das englische Wort *materialism* und den französischen Terminus *matérialisme*². Die einzige geschlossene historiographische Darstellung der Geschichte des Materialismus in deutscher Sprache ist 1866 erschienen. Der Titel von Friedrich Albert LANGES *Geschichte des Materialismus*³ bezeichnet durch seine Weiterführung *und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* zugleich die antimaterialistische Tendenz, die im bürgerlichen Materialismus-Interesse vorherrscht. Die zweite deutschsprachige, dem Anspruch nach umfassende, philosophiehistorisch jedoch wenig systematische Darstellung hat Ernst BLOCH mit *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*⁴ vorgelegt. Die Annahme, „daß, mit der einzigen Ausnahme Demokrit, alle bisherigen großen Philosophen Idealisten waren“, und ihre Begründung „durch den kurzen Atem der Begriffe im gehaltenen Materialismus, durch dessen aussperrende Engräumigkeit der Inhalte“ lassen zwar noch „den großen Philosophen ... durchaus kryptomaterialistische Züge“⁵ zumessen, vorstellen aber eine intensive Erforschung der noch kaum entschlüsselten Geschichte des Materialismus. Entsprechend grobmaschig, desinteressiert oder auch verzerrend sind enzyklopädische und lexikalische Informationen.⁶ Umfassendes historisches Interesse ist außerhalb der dialektisch-historisch-

¹ Die umfangreichste begriffsgeschichtliche Untersuchung zu Entstehung und Entwicklung des Materialismus-Begriffs in der deutschen Philosophie liegt vor mit: H. BRAUN, Materialismus – Idealismus, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. BRUNNER, W. CONZE und R. KOSSELLECK, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 977–1020.

² W. KRAUSE, Zur Bedeutungsgeschichte von „matérialisme“, in: *Wiss. Z. Univ. Halle, Ges.- u. Sprachwiss. R.*, 19 (1970), S. 85 ff.

³ F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn/Leipzig 1866. Dieses Werk, welches zahlreiche Auflagen erreicht hat, wurde zuletzt neu herausgegeben und eingeleitet von A. SCHMIDT, 2 Bde., Frankfurt am Main 1974.

⁴ E. BLOCH, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main 1972. BLOCH hat das G. LUKÁCS gewidmete Werk 1936/37 geschrieben und 1969/71 erweitert.

⁵ Ebenda, S. 128 f.

⁶ Im Unterschied zu zahlreichen kenntnisreichen und detaillierten Artikeln ist der nur 9 Spalten umfassende Artikel „Materialismus“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. RITTER und K. GRÜNDER, Bd. 5, Basel/Stuttgart 1980, Sp. 842–850, kaum befriedigend. In: *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. KRINGS, H. M. BAUMGARTNER und Ch. WILD, Stud. Ausg., Bd. 3 (Gesetz – Materie), München 1973, sucht man das Stichwort vergebens. In: *Marxismus im Systemvergleich* hrsg. von C. D. KERNIG, *Ideologie und Philosophie*, Red. N. LOBKOWICZ, Bd. 2 (Historischer Materialismus bis Möglichkeit und Wirklichkeit), Frankfurt am Main/New York 1973, ist die Darstellung des „Materialismus in der westlichen Welt“ höchst lückenhaft, und unter „Der marxistische Materialismus“ finden sich Allgemeinplätze und Verzerrungen. *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. EDWARDS, Vol. 5, London 1967, bringt einen historisch-kursorischen, durch die Darstellung des modernen angelsächsischen Materialismus aber wichtigen Artikel (S. 179–188). *Enciclopedia Filosofica*, Bd. II, Venezia/Roma 1957, Sp. 407–418, hat die Bearbeitung des Stichworts G. A. WETTER, einem der schärfsten Kritiker des Materialismus im Marxismus, übertragen. Quellenmäßige lexikalische Bestandsaufnahmen, wie sie etwa noch mit Rudolf EISLERS *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*. Historisch-quellenmäßig bearb. von R. EISLER, 2., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 1, Berlin 1904, vorgelegen haben, sind heute im Bereich bürgerlichen philosophischen Denkens kaum mehr anzutreffen.

materialistischen Philosophie, die sich auf materialistische Traditionen als Erbe bezieht, nicht festzustellen. Auf der Grundlage noch unausgeführter Berufungen auf Materialismus als „logische Basis des Kommunismus“ bei K. MARX und der Erinnerungen von F. ENGELS und W. I. LENIN an den Materialismus als eine der theoretischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus hat sich erst nach 1945 innerhalb der marxistischen Philosophiegeschichte – von allem in der DDR⁷ – eine detaillierte historische Forschung entwickelt. Ihre Ergebnisse systematisch zu einem Ganzen zu verbinden, bleibt eine wichtige Aufgabe.⁸

Erste Belege für eine bewußte Verwendung des Begriffs *Materialismus* reichen in das frühe 18. Jahrhundert zurück. Begriffe des Umfeldes wie *materialist* (engl.) bzw. *materialista* (lat.) sind bereits in Henry MOREs *Divine Dialogues* 1668 (engl.) bzw. 1679 (lat.) feststellbar.⁹ Im 1717 in London und 1720 in Jena erschienenen Briefwechsel zwischen Samuel CLARKE und Gottfried Wilhelm LEIBNIZ ist *Materialismus* erstmals in deutscher Sprache belegt: CLARKEs Kritik, „der ungegründeten Weltweisheit derer Materialisten“ liefern „die mathematischen Grundsätze der Philosophie gerade zuwider“, und der „Begriff dererjenigen, welche behaupten, daß die Welt eine große Maschine sei“, führe „den Materialismus und das [158] blinde Verhängnis ein“, hat LEIBNIZ mit der Zuspitzung beigepflichtet, daß die „Lehrsätze derer Materialisten zur Unterhaltung der Gottlosigkeit einen großen Beitrag tun“, allerdings nicht durch die *principia mathematica*, sondern durch Metaphysik zu entgegenen seien.¹⁰ Johann Georg WALCHs *Philosophisches Lexikon* identifiziert 1726 den *Materialismus* mit der Leugnung der „geistlichen Substanzen“, zugleich als „Mechanismus“, der „alle Begebenheiten und Wirkungen der natürlichen Körper bloß aus der Beschaffenheit der Materie“ abzuleiten suche. WALCH hat die „allgemeinen“ wie die „psychologischen Materialisten ... weitläufig widerlegt“.¹¹ ZEDLER hat im 19. Band seines Lexikons 1739 WALCHs Formulierungen zum Materialismus direkt übernommen, aber in einem bei WALCH noch nicht vorkommenden Artikel *Materialisten* die kritischen Konnotationen formuliert, die in Zukunft zur Denunziation des Materialismus führen sollten: die Materialisten seien eine „schlimme Secte unter den Philosophen“, ihre Leugnung der Differenz von Seele und Leib gebe die „Freiheit mit der Unsterblichkeit der Seelen“ preis, und ihr ganzes Denken sei „der Religion und Tugend nachteilig“. So sind bereits in den ersten Anfängen durch den synonymen Gebrauch von Materialismus, Mechanismus, Sektentum, Religionsfeindlichkeit, Immoralismus und – unmittelbar hieraus folgend – Verstoß gegen die kirchliche und staatliche Ordnung alle Elemente gegeben, die es über lange Zeit verhindern können, daß sich Materialisten als Materialisten bezeichnen. Die materialistische Philosophie der Neuzeit erhält ihren Namen von der herrschenden Metaphysik. *Materialismus* ist als Begriff eine Kampfansage gegen den Materialismus. Selbst vom Verdacht des Spinozismus und Atheismus – zeitgenössisch gilt SPINOZA als Hauptvertreter des Materialismus, vgl. WALCH – bedroht, führt Christian WOLFF wenig später die folgenreiche Dichotomie *Materialist* – *Idealist* ein.¹² Auch wenn sich andere polare Entgegensetzungen wie Materialismus/Immaterialismus oder Naturalismus/Spiritualismus noch im philosophischen und umgangssprachlich-kritischen Wortgebrauch halten, tritt seit WOLFF *Idealismus* als Reaktion gegen materialistische Konzeptionen auf. Materialismus und Idealismus und die entsprechenden Benennungen existieren nicht außerhalb ihres *Widerspruchs*. Die theoretische und ideologische Dominanz, über die der Idealismus bürgerlich-gesellschaftlich verfügt, darf nicht zum qualitativen Urteil gegen den

⁷ Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland, Bd. III: Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR. Von 1945 bis Anfang der sechziger Jahre, Berlin 1979, S. 351 ff.

⁸ Wichtige Beiträge zu einer Geschichte des Materialismus liegen mit dem Werk von H. LEY vor: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 1, Berlin 1966, bis Bd. 5/1, Berlin 1986.

⁹ H. BRAUN, Materialismus – Idealismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, a. a. O., S. 981; für die ersten Belege zu „Materialismus“ beziehe ich mich auf BRAUN.

¹⁰ Merkwürdige Schriften, welche auf gnädigsten Befehl Ihro Königl. Hoheit der Cron-Princeßin von Wallis, zwischen dem Herrn Baron von Leibniz und dem Herrn S. Clarke, über besondere Materien der natürlichen Religion, in Frantzös. und Englischer Sprache gewechselt ..., hrsg. von H. KÖHLER, Jena 1720, S. 2–9.

¹¹ J. G. WALCH, Philosophisches Lexikon. Mit einer kurzen kritischen Geschichte der Philosophie von Justus Christian Hennings, Bd. II (1775), Hildesheim 1968, S. 62. (zit. nach Aufl. von 1775; 1. Aufl. 1726).

¹² Ch. WOLFF, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt 4. Aufl., Bd. 2, Frankfurt 1740, S. 449, ad § 760.

zeitgenössischen Materialismus führen. Materialismus und Idealismus formieren sich als Opposition, und, grundsätzlich aufeinander bezogen, übernehmen sie in der bürgerlichen philosophischen Kultur des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts andere kognitive und soziale Funktionen als in der althergebrachten Auseinandersetzung zwischen monistischen Materie-Konzeptionen und dualistischen Geist-Körper-Auffassungen. [159]

II. Kognitive und soziale Funktion des Materialismus und des Materialismus-Begriffs in der bürgerlichen Gesellschaft

Die Entwicklung des Materialismus wie die des Widerspruchsverhältnisses zum Idealismus kennt Stadien eines Reifungsprozesses, in welchem philosophische, wissenschaftliche und materiell-gesellschaftliche Ursachen bestimmend werden. Die Philosophiegeschichtsschreibung ist deshalb darauf verwiesen, sich mit wissenschafts- und gesellschaftsgeschichtlichen Fragestellungen und Methoden zu verbinden. Die Geschichte des Materialismus ist Zeuge dafür, in welchem Maße *Verhältnisse* zwischen Denkweisen und zwischen Theoriebildung und geschichtlicher Wirklichkeit die innere Struktur der Philosophiegeschichte bilden. Der reale Grund für das Auftreten von Materialismus und Idealismus als Ensemble von Widersprüchen ist darin gegeben, daß sich Theorien, Wissens- und Weltanschauungssysteme – ihrer sozialen Genese und Funktion nach unterschiedlichster Zielsetzung – auf die Realität in ihrer objektiven Existenzweise beziehen. Die *Philosophiegeschichte* fragt deshalb nach der Wahrheit von Materialismus und Idealismus und nicht allein nach sozialen Determinanten der Theoriegenese. Die Geschichte des Materialismus verlangt so nach einer Kritik an den Prinzipien spätbürgerlich-idealistischer Historiographie, an der spontanen Identifizierung theoretischer Wahrheit mit den gesellschaftlich herrschenden Ideen, die den Materialismus vom Forschungsinteresse ausschließt.

Die *klassische bürgerliche Philosophie* stellt in ihren überwiegend idealistischen wie in – sei es in sie integrierten, sei es in offenem Gegensatz zum Idealismus auftretenden – materialistischen Tendenzen ein Netzwerk von Beziehungen zu philosophischen Traditionen, wissenschaftlichen Erkenntnissen und gesellschaftlichen Erfordernissen dar. Der englische Empirismus, Sensualismus, Materialismus und idealistische Skeptizismus steht in Wechselbeziehung mit dem französischen Rationalismus, Antirationalismus und Materialismus wie mit der deutschen Metaphysik und deren idealistischer bzw. materialistischer Kritik. Die Auseinandersetzung zwischen metaphysischer Theoriekonstruktion und erfahrungswissenschaftlicher Theoriebegründung prägt seit dem 16. Jahrhundert die philosophische Entwicklung. Die Auflösung der auf den *codex scriptus* der Offenbarungsreligion gegründeten Glaubenssysteme durch die Konkurrenz des *codex vivus* der Natur als Grundlage induktiver Erfahrungsorientierung oder die klassische Atomistik und Mechanik zum Modell nehmender deduktiver Konstruktionen läßt keine der philosophischen Konzeptionen unberührt.

Seit Francis BACONS *Magna instauratio imperii humani in naturam* und dem *Novum Organum* einer als Wissenschaft verstandenen Philosophie tritt das Problem der Erkenntnissicherheit und -objektivität ins Zentrum philosophischer Theorie. Erfahrung, Experiment, Kausalitätsdenken und rationale Begründungen der Verstandestätigkeit werden – wie immer auch in Auseinandersetzungen verwickelt – zu den wesentlichen Voraussetzungen sowohl materialistischer wie idealistischer Versuche, die [160] Philosophie zu Gesetzesaussagen zu befähigen und Wahrheit nach Kriterien der Überprüfung zu gewährleisten. Klassische Mechanik, Geometrie, Mathematik und Naturwissenschaft bieten Modelle zum Verständnis der sich entwickelnden kapitalistischen Produktionsweise als eines Regelsystems, in welchem durch Erkenntnis und Beherrschung der zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten Wirkungen beeinflusbar erscheinen. Materialistische, aber auch idealistische Philosophien tragen zur Erklärung der Wirklichkeit und zur Steuerung von Entwicklung durch bewußte Veränderung nicht zuletzt dadurch bei, daß sie im methodischen Mittel der *Analogie* von Materie und Bewußtsein, Natur- und Erkenntnisprozeß, Naturgesetz und Geschichtsgesetz die empiristische Beschränktheit verabsolutierter Erfahrung und rationalistische Abstraktionsgrenzen zunächst überspielen, dann überwinden.

Die *klassische bürgerliche Philosophie* hat in dem sie zunächst kennzeichnenden erkenntnistheoretischen Programm das Subjekt-Objekt-Problem zunehmend aus den engen Grenzen der Frage nach den

Möglichkeiten der Adäquation von gegenständlicher Welt und Erkenntnis befreit; sie verlagert ihren Begriff der Ursachen kognitiver Abbildrelationen aus dem Bereich der Objektivität in die Sphäre menschlicher Wirklichkeitskonstitution durch Vernunft. Die Menschen erkennen, was sie kraft ihrer eigenen Natur und Vernunft geschichtlich zu schaffen vermögen. Materialismus wie Idealismus sind im Grunde gleichermaßen dem Interesse verpflichtet, bürgerliche Ansprüche auf die Freiheit geschichtlicher Planung und Steuerung zu begründen, den offenkundigen Widerstand des ancien régime gegen bürgerliche Emanzipation als Verstoß gegen Natur- und Vernunftrechte des Bürgers als Menschen evident werden zu lassen und Veränderung auf Mündigkeit zu fundieren. Begriffe der Einheit von Natur und Geschichte, der Totalität alles Wirklichen, der Gesetzmäßigkeit des Fortschritts, der Notwendigkeit beim Erreichen des Vernunftziels sind zunächst materialistischen und idealistischen philosophischen Programmen gemein. In den extremen Folgen beider Ansätze – im mechanischen Determinismus und im Agnostizismus beide nicht intendiert, doch unausweichlich – werden erst die Unterschiede und die Grenzen zweier gegensätzlicher, aber im Widerspruch gegen die spekulative Metaphysik als Ideologie des ancien régime als gemeinsamem Dritten aufeinander verweisender Denksysteme deutlich. Durchaus vergleichbar sind zunächst die kognitiven Ziele (Erhöhung der Exaktheit der Deskription, der Komplexität der Explanatoren des Grades an Mündigkeit), die Mittel der Theoriekonstruktion (wie im Einsatz der Analogien deutlich), die Funktion der Philosophie als „Kritik“ (der Vorurteile, der Verstandesleistungen, nicht-rationaler geistiger Tradition, herrschender ideologischer, sozialer und politischer Verhältnisse) und die soziale Herkunft und Funktion der philosophischen Intelligenz als des Trägers von Veränderung und Fortschritt im Unterschied zu den als bewußtlos unterstellten Volksmassen.

Diese Komplementarität der Unterschiede im System philosophischen Denkens hat sowohl während der aufsteigenden, revolutionären Phase des Bürgertums – vor allem in *England* und *Frankreich* – ihre Bedeutung, wie später – vor allem in *Deutschland* –, als eine der theoretischen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Sozialismus. Das zunächst zeitgleiche Auftreten materialistischer und idealistischer Philosophien geht jedoch in der Phase der Konstituierung der Bourgeoisie als Klasse und, wenig später, der Klassenkonstituierung des Proletariats sowie der Herausbildung des Klassenantagonismus in eine andere Form der Beziehung über.

Nach der *bürgerlichen Revolution* in *Frankreich* wird der Materialismus der *philosophes*¹³ von drei Seiten der Kritik unterzogen: Kräfte der Verteidigung des revolutionär Erreichten kritisieren den materialistischen Determinismus als Hemmnis der Entfaltung der „tätigen Seite“, der Subjektivität; restaurative Tendenzen zeihen ihn der ideellen Vorbereitung der Revolution und des Sturzes der „organischen“ geschichtlichen Ordnung; und der entstehende vormarxistische Sozialismus macht die Materialisten dafür verantwortlich, daß die Revolution ihre politische Grenze gefunden und eine soziale Umwälzung nicht zustande gebracht hat. Der *bürgerliche*, klassenspezifische Charakter philosophischer Theorie tritt offen zutage. Immer mehr wird der Materialismus als Vertreter anderer als bürgerlicher ko-[161]gnitiver und sozialer Interessen in Mißkredit gebracht. „Materialismus“ wird – mit Atheismus und Umsturz identisch – zu einem „Bezeichnungsbegriff“¹⁴, zu dessen Wirkung sozialer und politischer Art die gleichzeitig verstärkte Institutionalisierung der Philosophie die Voraussetzung bietet: der Philosoph ist in der Regel nicht mehr „privat“ tätig, und als Angehöriger von Institutionen des Staats ist er dessen Zugriff ausgeliefert. Sozialhistorisch wird die Geschichte des Materialismus zur Geschichte von Verfolgung und Emigration.

Die Formationsspezifika der Entwicklungsbedingungen von Materialismus und Idealismus hat freilich im Status der Philosophie auch eine Grenze. Selbst wo Philosophieentwicklung im Begriff der „wissenschaftlichen Revolution“ erfaßt wird, ist die faktische Kontinuität des Erkenntnisprozesses, ist die Akkumulation des Wissens nicht außer Kraft gesetzt. Die Form des Allgemeinen, in welchem philosophisches Wissen auftritt, garantiert die Verfügung über Erkenntnisse früherer Formationen, und die

¹³ J. SCHLOBACH, Das Bild des „philosophe“ in der französischen Aufklärung, in: Die Teilung der Vernunft. Philosophie und empirisches Wissen im 18. und 19. Jahrhundert (Studien zur Wissenschaftsgeschichte des Sozialismus, Bd. 4), hrsg. von M. HAHN, H. J. SANDKÜHLER, Köln 1982, S. 62–73.

¹⁴ Der Begriff wird von H. BRAUN (Fußnote 1) vorgeschlagen.

Fähigkeit zur Abstraktion vom unmittelbar Gegebenen erlaubt Utopie und Antizipation. Der Materialismus bezieht sich in seiner ganzen Geschichte nicht allein auf die zu erklärende Realität, sondern er ist durch den Einsatz von Erkenntnismitteln, die in Auseinandersetzung mit nichtmaterialistischen Theorien gewonnen werden, geschichtlich.

Gleiches gilt für den Idealismus, der in seiner neuen Gestalt als Dialektik sowohl aus Gründen kognitiver Überlieferung wie wegen seines nicht-utopischen explanativen Anspruchs auf Realitätsanalyse außerstande ist, sich materialistischem Denken zu verschließen. Das Interesse an einer realistischen Theorie der Erkenntnis, der Natur und der Geschichte sowie die Modellfunktion, welche die Theoriebildung und die Methodik der exakten Naturwissenschaften zunehmend für die Philosophie gewinnt, führen dazu, daß innerhalb des Idealismus materialistische Momente existieren. Materialismus und Idealismus existieren in der klassischen bürgerlichen Philosophie bis in die Phase der Entstehung des dialektischen und historischen Materialismus auf proletarischer und des naturwissenschaftlichen Materialismus auf bürgerlich-progressiver Seite nur als Elemente eines dialektischen Systems von Beziehungen.¹⁵

In der Perspektive der Geschichte des Materialismus stellt sich der Übergang vom französischen und englischen materialistischen Denken zum dialektischen Idealismus der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie nicht als Bruch und Ende dar, sondern als notwendige Voraussetzung der Entstehung eines Materialismus, welcher die Beschränkungen bloßer Mechanik überwunden hat. Die Erklärung von Geschichte und gesellschaftlicher Bewegung *als* Natur, die Definition des Rechts auf Humanität und Befreiung als Naturrecht und die Deduktion historischen Fortschritts aus den Entwicklungsgesetzen der Natur und der Naturgeschichte wirkt in Kausalitätskategorien des neuen Materialismus weiter; aber die idealistische Idee, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, führt – ihrer utopischen Momente bereinigt – in der Verbindung von tatsächlicher verändernder Aktion des Proletariats als neuen historischen Subjekts, Kritik der bürgerlichen Funktionen philosophischer und wissenschaftlicher Theorie und Entdeckung der Gesetze der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion zur Aufhebung des mechanischen Determinismus.

Die *materialistische Dialektik* begründet eine umfassende neue Konzeption von Wirklichkeit. Ihr materialistischer Monismus erweist sich als fähig, alle Strukturen der Realität – Natur, Geschichte/Gesellschaft und Bewußtsein – ohne identitätsphilosophische Spekulation als Totalität von unterscheidbaren Elementen eines Systems zu erfassen, Wirklichkeit als Gesamtzusammenhang zu begreifen und alle determinierenden Faktoren der Entwicklung in einem einheitlichen Wissenschaftskonzept zu erklären. Ihr dialektischer Charakter erlaubt es, das Ganze und die Widersprüche der Wirklichkeit in einem aufzufassen, den Widerspruch nicht kognitiv zu eliminieren und Dialektik nicht als Hemmnis, sondern als Motor der Entwicklung zu verstehen. In seiner doppelten – erklärenden und auf praktische, von historischen Subjekten gestaltbare Veränderung zielenden – Funktion wird der dialektische und historische Materialismus zur Provokation für alle Apologien des Status quo. Der Idealismus, der auf ihn re-[162]agiert, verliert den vorwärtsweisenden Charakter der idealistischen vormarxistischen Dialektik und erhält die Gestalt des Irrationalismus.

Nicht minder als der historische Materialismus verdankt der gleichzeitig in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts entstehende *naturwissenschaftliche Materialismus* seine Existenz der neuen ökonomischen sozialen, politischen und ideologischen Problemlage der bürgerlichen Gesellschaft. Doch im Unterschied zum Wissenschafts- und Philosophieprogramm innerhalb der Arbeiterbewegung ist der naturwissenschaftliche Materialismus bewußt nicht-revolutionär. Der mit der industriellen Revolution, der Verelendung des Proletariats und dessen als Bedrohung empfundenem revolutionärem Potential entstandenen Lage begegnet dieser Materialismus in der einseitigen Sicht einer „Lösung der sozialen Frage“. Fern einer allgemeinen (philosophischen) Analyse der bürgerlichen Gesellschaft und der kapitalistischen Produktionsweise, definiert sich der naturwissenschaftliche Materialismus antiphilosophisch und fällt in seiner Fixierung auf die Naturwissenschaften methodisch auf das überwundene

¹⁵ H. J. SANDKÜHLER, Geschichte, gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozeß. Studien zur Dialektik der Theorieentwicklung in der bürgerlichen Gesellschaft, Berlin und Frankfurt am Main 1984.

Niveau des Materialismus der klassischen bürgerlichen Philosophie zurück: gesellschaftliche Prozesse werden nicht nur mit den analytischen (physikalischen, chemischen, physiologischen) und therapeutischen (medizinischen) Mitteln der exakten Wissenschaften beantwortet, sondern sie werden als Naturprozesse definiert. Die gesellschaftliche Funktion der Naturwissenschaften unter kapitalistischen Bedingungen ist selten Gegenstand der Reflexion. Der naturwissenschaftliche Materialismus ist *Realismus*: unbestreitbar humanistisches Engagement beschränkt sich auf die Reform der „Übel des Kapitalismus“, deren Systemnotwendigkeit nicht erkannt wird.

Im Unterschied zum Erkenntnisoptimismus des klassischen Materialismus wird die Erkennbarkeit der Entwicklungsgesetze der Natur, der Gesellschaft und des Erkenntnisprozesses selbst in Zweifel gezogen. Sowohl innerhalb des naturwissenschaftlichen Materialismus wie in antimaterialistischen, auf KANT orientierenden und das Erkenntnisideal der Naturwissenschaften teilenden Richtungen nicht-marxistischer Philosophie richtet sich das Interesse der – erneut dominierenden – Erkenntnistheorie auf die Bestimmung der „Grenzen der Erkenntnis“. Die wissenschaftlich-sozialistische Begründung der Erklärbarkeit und Prognostizierbarkeit von Entwicklungsgesetzen wird als „Philosophie“ oder neue Metaphysik zurückgewiesen. Das sozialhistorisch durch die Rolle der Intelligenz innerhalb der Arbeiterbewegung und durch die von gemeinsamen sozialen Interessen gestiftete Allianz zwischen Proletariat und kleinbürgerlichen Intelligenzschichten erklärbares Eindringen naturwissenschaftlich-positivistischer und philosophisch-idealistischer Strömungen hat den dialektischen und historischen Materialismus seit den sechziger Jahren vor das Problem des – zunächst nur theoretisch bedeutsamen – Revisionismus gestellt. Im Rahmen der bürgerlichen Theorieentwicklung verbinden sich die Erkenntnisprobleme des *Positivismus* mit (irrationalistischen) *lebensphilosophischen* Reaktionen auf die Verwissenschaftlichung der Theoriebildung und das Ende der Wissenschaftsansprüche bürgerlicher Philosophie: die dualistische Konzeption explanativer Naturwissenschaften und nur idiographischer „verstehender“ Gesellschafts- und Kulturwissenschaften bleibt nicht unwidersprochen; sie führt zu einer Wiederbelebung materialistischer Problemstellungen in Gestalt nicht-dialektischer, realistischer Philosophien nach der Wende zum 20. Jahrhundert (*New Realism, Scientific Realism, logischer Positivismus* des *Wiener Kreises*).

Für alle neuauftretenden bürgerlichen materialistischen Theorien sind zwei reduktionistische Programmatiken kennzeichnend: die Beschränkung der Geltung philosophischer Theorie auf Gegenstände der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie auf einen transzendental-logischen Materialismus; und – im engeren Sinne – die Reduktion philosophischer Theoriebildung, Methode und Sprache auf nicht-philosophische Wissenschaften der Natur. Sofern der Realismus das Eindringen neuer Idealismen in die Spalten materialistisch-reduktionistisch unlösbarer Probleme verwehren konnte, dies gilt etwa für den *Scientific Materialism*, halbiert er die Tradition des Materialismus um die Dialektik.

Dieser Materialismus ist trotz seiner antiirrationalistischen, die Philosophie mit den Wissenschaften verbindenden Zielsetzungen keine Alternative zur materialistischen Dialektik. Ungewollt oder gewollt koppelt er die soziale Funktion des Materialismus an bürgerliches Interesse am Bestand des gesellschaftlichen Systems, indem er über dieses System hinausweisende Entwicklungstendenzen und -gesetze als philosophischer Theorie nicht zugänglich oder – im Extremfall – als nicht existent negiert. Die dem klassischen bürgerlichen Materialismus immanente kognitive Funktion, sprengender Bestandteil idealistischen Denkens zu sein, hat der moderne nicht-dialektische Materialismus aufgegeben. Trotz grundsätzlicher Unterschiede in der Art der Theoriekonstitution, der Geltungsansprüche und der verfügbaren Erkenntnismittel teilt der Materialismus nach MARX die Dilemmata des Idealismus. Seiner Anlage nach ist er dualistisch, und nur die Ausklammerung großer Realitätsbereiche ermöglicht ihm die Existenz als erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Monismus. Materialismus existiert in der spätbürgerlichen Philosophie, aber er ist weder repräsentativ noch in der Lage, die Gewichtung zwischen Idealismus und Materialismus wiederherzustellen, die für die klassische bürgerliche Philosophie bezeichnend war.

Weil der Materialismus eine ernst zu nehmende Opposition weder gegenüber dem herrschenden Idealismus noch gegenüber dem gesellschaftlichen System darstellt, spielt die Materialismus-Idealismus-Alternative im bürgerlichen philosophischen Sprachgebrauch heute kaum eine Rolle. Sie ist

Bestandteil marxistischer philosophischer Kultur. Bürgerlich ist sie in neuer Form gegen die materialistische Dialektik gewendet: statt gegen den kognitiven Status des Materialismus und der Dialektik richtet sich der Angriff gegen „Marxismus“, der wegen seiner mit der Existenz sozialistischer Gesellschaften bzw. der Arbeiterbewegung im Kapitalismus verbundenen praktischen sozialen Funktion als Nicht-Philosophie, kritisiert wird. In dieser Wendung des Materialismus-Problems wird deutlich, in welchem Maße das bürgerliche philosophische Denken den selbstgesetzten Anspruch auf die „Reinheit der Theorie“ dementiert. „Materialismus“ ist in der bürgerlichen Philosophie historisch und aktuell weit eher ein Feindbild als eine ernst genommene Alternative.

III. Materialismus in der klassischen bürgerlichen französischen Philosophie

Seine geschichtlich bedeutendste Ausprägung hat der Materialismus in der bürgerlichen Gesellschaft in der französischen Aufklärung. Als „konsequente Ideologie des erstarkenden und zur politischen Macht hindrängenden Bürgertums“¹⁶ kann der französische Materialismus gelten nicht obwohl, sondern weil er sein philosophisches Interesse auf *Natur* konzentriert.

Die Kennzeichen materialistischer Denkweise sind in der von DIDEROT und D’ALEMBERT seit 1751 herausgegebenen *Encyclopédie* unter dem Stichwort *Naturaliste* formuliert: „Als *Naturalisten* bezeichnet man die, welche keinen Gott anerkennen, sondern glauben, daß es nur eine materielle Substanz mit verschiedenen Eigenschaften gibt, die für sie ebenso wesentlich sind wie die Länge, die Breite, die Tiefe und denen zufolge in der Natur alles mit solcher Notwendigkeit geschieht, wie wir es sehen. In diesem Sinne ist *Naturalist* gleichbedeutend mit *Atheist*, *Spinozist*, *Materialist* usw.“¹⁷

Der Weg des *Naturalismus* zur Erklärung gesellschaftlicher Prozesse setzt Differenzierungen im Materialismus voraus. LA METTRIE hatte noch alle anderen als Naturerscheinungen für philosophisch irrelevant erklärt: „Alles, was nicht aus dem Schoße der Natur selbst geschöpft ist, alles, was nicht Naturerscheinung, Ursache, Wirkung, mit einem Wort Wissenschaft von den Dingen ist, wird von der Philosophie in keiner Weise berührt und stammt aus einer Quelle, die der Philosophie fremd ist. So die Moral, die willkürliche Frucht der Politik.“¹⁸ P. Th. D’HOLBACH, zwischenschen 1751 und 1765 Verfasser von über 400 Artikeln der *Encyclopédie*¹⁹, ist mit seinem Werk Zeuge der Entwicklung, die der Materialismus nimmt. Er macht die neuen Entdeckungen der Naturwissenschaften, der Chemie, der Metallurgie, Mineralogie und Physik in Frankreich bekannt und trägt so entscheidend dazu bei, daß die große Enzyklopädie nicht nur zum Spiegel historisch akkumulierten Wissens wird, sondern zugleich zum Wortführer der die bürgerliche Gesellschaft vorantreibenden technischen und Naturwissenschaften.²⁰ 1760 stellt D’HOLBACH fest, die Kenntnisse seien „noch zu begrenzt, um die Totalität des Seienden zu umfassen; wir sind gezwungen, die Natur abschnittsweise zu studieren“.²¹

Die Voraussetzungen philosophischer Theoriebildung findet der Materialismus nicht in den Naturwissenschaften selbst oder in deren impliziten Wissenschaftsphilosophien, sondern in rationalistischer, empiristischer und sensualistischer philosophischer Tradition. Von John LOCKES Konzept der Erkenntnisgewinnung aus „experience“ (Wahrnehmung und Erfahrung) und methodischer Bemühung um Exaktheit ebenso beeindruckt wie von René DESCARTES’ zugleich metaphysischer wie antischolastischer Theorie des Verhältnisses von Geist und Materie, vor allem von der cartesianischen Physik der Materie, hat der Materialismus in seiner abbildtheoretischen Erkenntnislehre die philosophische Erkenntnis auf der Basis der Naturerkenntnis zu sichern vermocht, wie er aus der rationalistischen

¹⁶ F. TOMBERG, Der dialektisch-historische Materialismus in philosophiegeschichtlicher Begründung, in: H. ARNASZUS u. a., Materialismus – Wissenschaft und Weltanschauung im Fortschritt, Köln 1976, S. 65.

¹⁷ Artikel „Naturforscher, Naturalist“, in: Artikel aus der von Diderot und D’Alembert herausgegebenen Enzyklopädie, hrsg. von M. NAUMANN, Leipzig 1972, S. 819.

¹⁸ LA METTRIE, *Œuvres philosophiques*, Amsterdam 1774, Voll, S. 3 f.

¹⁹ Zu D’HOLBACH vgl. M. NAUMANN, Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung, in: Grundpositionen der französischen Aufklärung, Berlin 1955, S. 83–137. Die im Text folgenden Quellen werden nach der Übersetzung dieses Beitrags zitiert.

²⁰ Zur wissenschaftlich-technischen Entwicklung im 18. Jahrhundert H. LEY, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 4/1, Berlin 1982, S. 278–298.

²¹ Zit. nach M. NAUMANN, Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung, a. a. O., S. 92.

Materiekonzeption die materielle Einheit alles Seienden und damit die Bedingung einer monistischen Welterklärung gewinnen konnte. In der Absage an spekulative Hypothesenbildung und im Bestehen auf Beobachtung, Experiment und „Entdeckung“ sind schließlich NEWTONs *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) Vorbild und Muster. Das materialistische Erkenntnisideal und die naturalistische Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes der Philosophie als Wissenschaft – Philosophie ist für die Enzyklopädisten „System der Wissenschaft“ – lassen den Übergang vom begreifenden zum eingreifenden Denken nur als folgerichtig und notwendig erscheinen: Aberglauben, Religion und Metaphysik werden bereits aus kognitiven Gründen Ziele der Kritik. Ihre ideologische Funktion im feudalen System wird von den Materialisten erkannt. „Physik und Moral sind wie zwei Säulen, die weit voneinander entfernt sind, aber eines Tages durch ein und dasselbe Kapital verbunden sein werden“, weiß Claude-Adrien HELVÉTIUS.²² Naturerkenntnis und Atheismus, natürliche Gleichheit der Rechte und Gesellschaftskritik sind Bausteine zu dieser Verbindung. Zum „Gegenstand der Forschung, die der Philosoph betreibt“, wird „das Glück der Menschen. Dieses Glück ist abhängig sowohl von den Gesetzen, unter denen sie leben, als auch von den Lehren, die sie empfangen.“²³

Der Materialismus hatte eine seiner radikalsten Ausprägungen 1758 mit HELVÉTIUS' *De l'esprit* in der These gefunden, „daß wir einzig und allein nur das sind, wozu uns die umgebenden Gegenstände machen“.²⁴ In dieser auf eine wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte hinweisenden Erklärung der Genesis des Bewußtseins und der gesellschaftlichen Gewohnheiten (Sitten) aus objektiven Ursachen zielt der Materialismus gegen Theologie, Offenbarungsglauben und kirchliche bzw. staatliche Autorität, die sich nicht rational legitimieren kann.

Im Verweis auf das gesellschaftliche Milieu handelt sich der Materialismus aber auch das Problem ein, welches er nur noch durch Zugeständnisse an den Idealismus lösen wird: das naturwissenschaftliche Kausalitätsdenken bestimmt die Wirkungen auch gesellschaftlicher Ursachen isomorph oder homomorph zum Naturgesetz; die rationalistische Idee aber will die Veränderung der Ursachen des Verfalls der menschlichen Kultur auf dem Wege der Veränderung des Bewußtseins, der Erhöhung der Bewußtheit durch objektive Erkenntnis und Zuwachs an Wissen. Determinismus und bewußtes Eingreifen in die Geschichte sind auf dem Niveau dieses Materialismus nicht zu vermitteln. Gerade das konsequenteste Werk des französischen Materialismus, Paul Thiry D'HOLBACHs *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770), ist gekennzeichnet von der Ambivalenz der beiden Sätze „Der Mensch ist nur darum unglücklich, weil er die Natur verkennt“ und „Die Freiheit des Menschen ist nur die in ihm selbst enthaltene Notwendigkeit“.²⁵ Die [165] Gründe für die naturalistische Konstruktion der Theorie der Moral sind offensichtlich; zum einen kann eine antispekulative, gleichwohl philosophische Theorie ihre Ansprüche auf Evidenz angesichts der metaphysischen Mängel des Rationalismus und der beschränkten Allgemeinheit des induktiven Empirismus nur auf der Grundlage der Gesetzeserkenntnis der entwickeltsten zeitgenössischen Wissenschaften, der Naturwissenschaften, geltend machen; eine der Exaktheit dieser Wissenschaften vergleichbare Gesellschaftstheorie existiert nicht; zum anderen stellt der Rekurs auf die Natur und die Naturwissenschaften ein methodisches Mittel der Konstruktion, der nicht-empirischen Konstitution einer Gesellschaftstheorie dar: die realistische Kritik des ancien régime erzwingt die Berücksichtigung individueller und gesellschaftlicher Bedürfnisse und Interessen, die aber mangels gesellschaftswissenschaftlicher Kategorien als natürliche Leidenschaften definiert werden. Die von D'HOLBACH postulierte „*moralische Verpflichtung*, die nur die Notwendigkeit ist, die richtigen Mittel zu ergreifen, um das Ziel zu erreichen, das sich der Mensch in der Gesellschaft setzt“²⁶, bleibt an ein individuelles Subjekt und dessen Willen gebunden; die verändernde Aktivität, die der Materialismus will, muß sich

²² C.-A. HELVÉTIUS, *Pensées et réflexions*, in: ders., *Vom Menschen, von seinen geistigen Fähigkeiten und von seiner Erziehung* (Philosophische Schriften, hrsg. von W. KRAUSS), Berlin/Weimar 1976, S. 547.

²³ Ebenda, S. 11.

²⁴ Zit. nach: M. NAUMANN, *Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung*, a. a. O., S. 121.

²⁵ P. Th. D'HOLBACH, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, Berlin 1960, S. 5, 165.

²⁶ Ebenda, S. 266.

auf die Kritik der „Vorurteile“²⁷ und auf den Zuwachs an sicherem Wissen als Voraussetzung individueller Mündigkeit und – in der Summe – kollektiven Fortschritts beschränken.

Eine Überwindung dieser Grenzen des Materialismus deutet sich in der zwar nicht theoriekonstitutiven, aber im Materialismus als *antifeudaler Weltanschauung* wirksamen idealistischen Tendenz an. Es ist die innere dialektische Spannung zwischen explanativem Materialismus und normativ-kritischem Idealismus, zwischen der kausalen Idee der Notwendigkeit und der teleologischen Idee des Fortschritts, die den französischen Materialismus zu einem wichtigen Faktor in der Vorbereitung der bürgerlichen Revolution werden läßt.

IV. Dialektik von Materialismus und Idealismus in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie

Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie hat sich in der Regel kritisch auf den Materialismus bezogen. Die Annahme, die in dieser Philosophie nur Idealismus sehen will und keinen Materialismus in ihr erkennt, ist jedoch unhaltbar. Gewiß begreifen sich die großen Systeme KANTs, FICHTEs, SCHELLINGs und HEGELs als Widerspruch zum Empirismus und Materialismus. Auch haben sie das Bild der Philosophiegeschichte nachhaltig geprägt: in Deutschland sei der Idealismus die Theorie auf der Höhe der bürgerlichen Revolution, „die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt“.²⁸ Die spätbürgerlich-geistesgeschichtliche oder rein begriffsgeschichtliche Philosophiehistoriographie hat dieses Selbstverständnis des „Idealismus“ kritiklos [166] übernommen. Die Folge ist, daß weder der deutsche Materialismus des 18. Jahrhunderts²⁹ noch die dem Idealismus immanenten materialistischen Gegentendenzen wahrgenommen wurden und werden. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie ist aber wie die klassische bürgerliche französische eine Philosophie im revolutionären Epochenbruch, und sie verhält sich affirmativ oder restaurativ zur Revolution.³⁰ Der in ihr seit Ende des 17. Jahrhunderts auftretende und mit FEUERBACH kulminierende Materialismus ist kein zu vernachlässigender Nebeneffekt, sondern ein wesentlicher Entwicklungsstrang.

Vorläufer des klassischen deutschen Materialismus finden sich bereits in der LEIBNIZ-Zeit.³¹ Friedrich Wilhelm STOSCHs *Concordia rationis et fidei* (1692) läßt alle Elemente eines aus Atomismus und Mechanik gewonnenen Materialismus erkennen. Der „menschliche Leib“ ist für STOSCH „eine Maschine, die aus unendlich vielen Gliedern und Verbindungsröhren besteht, in denen Säfte in chemischer Reaktion (fermentati) und in Bewegung gehalten werden, welche das Leben und die menschliche Tätigkeit hervorrufen“. Die „Seele des Menschen besteht in der gesetzmäßigen chemischen Reaktion“, die „Sinneswahrnehmungen des Menschen sind Bewegungsvorgänge“, und der Topos des „Buchs der Natur“ ist identisch mit dem der „Welt aus Atomen“.³² Bereits 1694 ist STOSCH gezwungen, seine „gegen die allgemeine Norm verstoßende[n] oder ketzerische[n] Sätze, wofür sie die reformierte Kirche erkennt“, als „ungesagt verworfen haben“ zu wollen.³³ Der Materialismus wird

²⁷ Vgl. hierzu W. SCHRÖDER, Der „Essay über die Vorurteile“. Zum 200. Jahrestag des Erscheinens einer bedeutenden Kampfschrift der französischen Materialisten, in: César CHESNEAU DU MARSAIS/Paul-Henri DIETRICH, Baron D'HOLBACH, Essay über die Vorurteile oder vom Einfluß der Meinungen auf die Sitten und das Glück der Menschen. Eine Schrift, die die Verteidigung der Philosophie enthält, hrsg. und mit einem Vorw. von W. SCHRÖDER, Leipzig 1972, S. 359–423.

²⁸ G. W. F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20, Frankfurt am Main 1971, S. 314.

²⁹ A. W. GULYGA, Der deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts, Berlin 1966.

³⁰ J. RITTER, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt am Main 1965.

³¹ Es gehört zu den großen Verdiensten der Philosophiehistoriker in der DDR, neben den englischen und französischen Materialisten auch die in Deutschland wiederentdeckt und in Texteditionen zugänglich gemacht zu haben. So mit: Materialisten der Leibniz-Zeit (Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau, Gabriel Wagner, Urban Gottfried Bucher). Ausgewählte Texte, zusammengest. und eingel. von G. STIEHLER, Berlin 1966. Eine Analyse zur 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts liegt vor mit: O. FINGER, Von der Materialität der Seele. Beitrag zur Geschichte des Materialismus und Atheismus im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Berlin 1961. Zur Vorgeschichte vgl. auch: V. WEIGEL, Ausgewählte Werke, hrsg. u. eingel. von S. WOLLGAST, Berlin 1977.

³² F. W. STOSCH, *Concordia rationis et fidel sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae* (Berlin 1692), in: Materialisten der Leibniz-Zeit, a. a. O., S. 40 f., 66 ff.

³³ STOSCHs Widerruf, in: Materialisten der Leibniz-Zeit, a. a. O., S. 79.

nicht in erster Linie wegen seiner theoretischen Aussagen bekämpft, sondern wegen seiner die bestehende Ordnung gefährdenden Folgen.

Eine der wenigen theoretischen Auseinandersetzungen hat Georg Friedrich MEIER in seiner Schrift *Beweiß: daß keine Materie dencken könne* (1743) geführt: er räumt ein, „daß die ganze Moral mit diesem Irrtum [Materialismus] bestehen kann, und daß man ihn als bloßen theoretischen Irrtum betrachten kann, der nur durch gezwungene Folgen den Grund der Sittlichkeit umstößt“.³⁴ Für Christian August CRUSIUS ist es 1745 im *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* aber „fast unanständig, sich mit so gar abgeschmackten Leuten einzulassen, und doch müssen sie widerlegt werden“.³⁵ Georg Christoph LICHTENBERG's Formulierung von 1775 „Materialismus ist die Asymptote der Psychologie“³⁶ belegt, daß die Gegner Anlaß hatten, sich mit Materialismus auseinanderzusetzen: es gab ihn in Deutschland, ob in Form des vorsichtigen Dementis materialistischer Theoretiker wie J. Ch. HENNINGS³⁷ oder als physiologischen Materialismus wie bei Michael HISSMANN, Melchior Adam WEIKARD, Johann Christian LOSSIUS, mit atheistischen Konsequenzen bei Karl VON KNOBLAUCH und Johann Heinrich SCHULZ.³⁸

Tritt der deutsche Materialismus, wie in Karl SPAZIER's gegen M. MENDELSSOHN argumentierender Schrift *Antiphädon oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele* (1785) auch noch erzwungenermaßen anonym auf, so wird er doch wahrgenommen.³⁹ Seine Gegner sind Idealisten, auch wenn sie den Namen von „Idealisten“ noch nicht führen.

Daß sich der Materialismus auch in Deutschland zur Wehr setzt, und zwar gegen die Metaphysik wie gegen die gesellschaftlichen Bedingungen, die den Antimaterialismus regieren, ist das Werk eines Naturforschers, Philosophen und jakobinischen Republikaners, der als Ausnahme unter ansonsten eher heimlichem Materialismus 1788 gegenüber JACOBI den „etwanigen Materialismus“ in seinem Werk „gern auf meine Hörner“ zu nehmen bereit war – Georg FORSTER.⁴⁰ Natur und Revolution bilden die Grundlagen seiner Theorie. Der Weltreisende (mit COOK) hat „gelernt, die Natur über alles zu schätzen“⁴¹, der Naturforscher erklärt die „Erfahrungswissenschaften“ zu den „unentbehrlichen Quellen der Erkenntnis“,⁴² und der Verteidiger der jakobinischen revolutionären Herrschaft in Frankreich und Führer des revolutionären Mainz weiß in „Erfahrung und Handlung ... die großen Schulen der Menschheit“⁴³. „Die Menschen sind zum Handeln gemacht, und daraus entspringt Erfahrung“⁴⁴ ist die bilanzierende Aussage einer nicht mehr kontemplativen, antifatalistischen Theorie, deren Kernsatz lautet: „Das Gesetz der Vernunft kann nur eines sein: ihre Anwendung auf alles, was ist, auf alles, was durch die Sinne unmittelbar wahrgenommen oder mit Hülfe der Reflexion als existierend gedacht werden kann.“⁴⁵ Die Absage an [167] spekulative Konstruktion geschieht aus Gründen der Verteidigung des Realismus der Naturwissenschaft wie mit republikanischem Ziel: FORSTER spricht „nur vom Volk; aber das Schicksal der zahlreichsten Klasse hat auch den ersten

³⁴ G. F. MEIER, *Beweiß: daß keine Materie dencken könne* (Halle 1743), zit. nach H. BRAUN, *Materialismus – Idealismus*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a. a. O., S. 987.

³⁵ Ch. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden (Leipzig 1745), zit. nach ebenda.

³⁶ Zit. nach ebenda, S. 988.

³⁷ J. Ch. HENNINGS, *Geschichte von der Seele der Menschen und Thiere*, Halle 1774.

³⁸ O. FINGER, *Von der Materialität der Seele*, a. a. O.

³⁹ Vgl. zu K. SPAZIER: W. KRAUSS, *Eine Verteidigungsschrift des Materialismus in der deutschen Aufklärung*, in: ders., *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlin 1963, S. 455–469.

⁴⁰ G. FORSTER, *Werke in vier Bänden*, hrsg. von G. STEINER, Bd. 4, Leipzig o. J., S. 528.

⁴¹ Ebenda, S. 127.

⁴² Georg Forsters *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe*, Bd. 7, Berlin 1963, S. 47.

⁴³ G. FORSTER, *Werke in vier Bänden*, a. a. O., Bd. 4, S. 883.

⁴⁴ G. FORSTER, *Briefe an einen Freund in Deutschland*, 11.7.1793; in: K. KLEIN, *Georg Forster in Mainz 1788–1793. Nebst Nachträgen zu seinen Werken*, Gotha 1863, S. 459.

⁴⁵ G. FORSTER, *Philosophische Schriften. Mit Einführung und Erläuterungen*, hrsg. von G. STEINER, Berlin 1958, S. 173.

Anspruch auf den Beobachter“⁴⁶; „man hebe doch nur die Last, die eine ungerechte Regierung der arbeitenden Klasse aufgebürdet hat, von ihren müden Schultern; man zwingt sie nicht länger, die Früchte ihres Fleißes dem privilegierten Räuber und Müßiggänger hinzugeben ... Auch der *müde* Arbeiter ist nicht immer zum Denken zu stumpf“.⁴⁷ Das materialistische Argument, die Revolution sei „eine Naturerscheinung, die zu selten ist, als daß wir ihre eigentümlichen Gesetze kennen sollten“, und sie lasse „sich nicht nach Vernunftregeln einschränken“, vielmehr müsse sie „ihren freien Lauf behalten“⁴⁸, redet nicht dem passiven Zuwartenden das Wort, sondern wendet sich – 1793 – gegen die vernünftelnde Distanzierung der zunächst emphatisch revolutionsbejahenden idealistischen deutschen Intelligenz von der „Terreur“ der Sansculotterie. Das theoretische Profil von FORSTERS Materialismus läßt erkennen, was ihm über den Materialismus des späten 17. und des frühen 18. Jahrhunderts hinauszugehen ermöglichte: die Metaphysik-Kritik des transzendentalen Idealismus, KANTS „Kopernikanische Wende“ und deren gegen den HUMEschen Empirismus gerichtete Behauptung, die Erkenntnis bilde nicht Gegenstandsqualitäten ab, sondern schreibe der Natur ihre Gesetze vor. Dieser Idealismus wird zu einer Bedingung materialistischen Erkenntnisfortschritts, indem er die Auseinandersetzung mit naiv-realistischen Dogmen erzwingt. FORSTER sieht als Dilemma: „Gehen wir vom Intellektuellen aus, so begreifen wir die Materie nicht; gehen wir von dieser als etwas *Realem* aus, so begreifen wir das Immaterielle nicht. Zwei Welten, eine materielle und intellektuelle, begreifen wir ebensowenig.“⁴⁹ Er wendet sich aus Anlaß von KANTS 1785/86 erschienenen Überlegungen über die Menschenrassen und über den Ursprung des Menschengeschlechts gegen den „verzweifelte[n] Paroxysmus, der den Philosophen von Profession eigen ist, ... die Natur nach ihren logischen Distinktionen modeln zu wollen“.⁵⁰ Ihm liegt am „Beweis gegen die KANTSche Hypothese, daß Raum und Zeit *nicht bloß* in der Vorstellung, *sondern in den Dingen selbst* gegeben sind“.⁵¹ Erkenntnistheoretisch tritt FORSTER ihm nicht an; die Bedeutung der transzendentalen Fragestellung wird dem Materialisten nicht deutlich, und er verharrt in den erfahrungswissenschaftlichen Grenzen des Realismus. Wohl aber zeichnet sich materialistisch die Antwort ab, die später in der gleichzeitigen Aufhebung des vordialektischen Materialismus und des dialektischen Idealismus gegeben wird: daß die Wahrheit unserer Erkenntnis nicht nur nach Kriterien der Adäquation überprüft werden kann, daß die menschliche, gesellschaftliche Praxis ein Wahrheitskriterium ist. Es entsteht in der Dialektik zwischen Materialismus und Idealismus die paradoxe Situation, daß der Materialismus die kognitiven Ansprüche und der Idealismus die praktischen Ansprüche der Vernunft als *Postulate* formulieren müssen.

Was mit der idealistischen Theoriekonkurrenz für den Materialismus ansteht, gilt in gleicher Weise für den Idealismus und dessen Problem einer Vermittlung zwischen apriorischer Erkenntnis und Erkenntnisobjektivität. Materialistische Denkanstöße werden vom Idealismus aufgenommen; sie werden für seine Antworten auf das Problem der Objektivität der Erkenntnis konstitutiv und wirken sich bis in die Natur- und Geschichtsphilosophie aus. Die expliziten Erwähnungen des „Materialismus“ lassen dies zunächst nicht erkennen. KANTS Versuch, 1783 in den *Prolegomena* die Frage „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?“ zu beantworten, führt zu einer Abgrenzung von den „das Feld der Vernunft verengende[n] Behauptungen des *Materialismus*, *Naturalismus* und *Fatalismus*“.⁵² Für FICHTE „bleibt das Unternehmen der Materialisten, die Äußerungen der Vernunft aus Naturgesetzen zu erklären, ewig unausführbar“.⁵³ SCHELLINGs *System des transzendentalen Idealismus* weist 1800 im Zusammenhang einer „Konstruktion“ des Begriffs der Materie und des Selbstbewußtseins den mit Materialismus identischen „Dogmatismus“ zurück, „dem das *Sein* das Ursprüngliche ist“ und

⁴⁶ Georg Forsters Werke, Bd. 9, Berlin 1958, S. 136.

⁴⁷ G. FORSTER, Philosophische Schriften, a. a. O., S. 203.

⁴⁸ G. FORSTER, Über die Beziehungen der Staatskunst auf das Glück der Menschheit und andere Schriften, hrsg. von W. RÖDEL, Frankfurt am Main 1966, S. 86 f.

⁴⁹ G. FORSTER, Werke in vier Bänden, a. a. O., Bd. 4, S. 552.

⁵⁰ Ebenda, S. 412 f.

⁵¹ Ebenda, S. 532.

⁵² Kants gesammelte Schriften (Akademie-Textausgabe), Bd. IV, Berlin (West) 1968, S. 363.

⁵³ J. G. FICHTE, Gesamtausg. der Bayer. Akad. der Wissenschaft. hrsg. von R. LAUTH, H. JACOB und H. GLIWITZKY, Bd. 1/2 Stuttgart 1965, S. 427.

der „überhaupt nur durch einen unendlichen Regressus erklären“ kann.⁵⁴ Die späteren Münchener philosophiehistorischen Vorlesungen schreiben kritisch dem Materialismus (Spinozismus) eine „beruhigende Wirkung“ zu: „der Spinozismus ist wirklich die [168] das Denken in Ruhestand, in völlige Quieszenz versetzende Lehre, in ihren höchsten Folgerungen das System des vollendeten theoretischen und praktischen Quietismus“.⁵⁵

Das idealistische Motiv der Materialismus-Kritik aus Gründen der Betonung von Aktivität und Subjektivität kennzeichnet auch HEGELs Distanzierungen: „der Dogmatismus, in seiner Reinheit Materialismus“, leugnet „das Subjektive“; auffällig ist aber bereits in HEGELs *Differenzschrift* von 1801, daß die Materialismus-Kritik nicht mit einer umstandslosen Verteidigung des Idealismus einhergeht: „Der dogmatische Idealismus erhält sich die Einheit des Prinzips dadurch, daß er das Objekt überhaupt leugnet und eins der Entgegengesetzten, das Subjekt in seiner Bestimmtheit als das Absolute setzt.“⁵⁶ Daß der „*Materialismus, Naturalismus*“ als „das *konsequente* System des Empirismus“ die „Selbständigkeit des denkenden Prinzips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt“ negiert, bleibt bis in die *Enzyklopädie* von 1830 HEGELs Einwand.⁵⁷

Bereits in der Phase der Herausbildung eines an der Welt in ihrer Objektivität interessierten Idealismus sind aber Bemühungen erkennbar, die transzendente Empirismus-Kritik und die „Revolution der Denkungsart“ der Philosophie (KANT) nicht in Subjektivismus ausufern zu lassen. F. H. JACOBI sieht 1799 in Materialismus und Idealismus „die zwei Hauptwege“ der philosophischen Entwicklung, die wegen ihrer letztlichen Übereinstimmung beide zu kritisieren sind: „Ihre Richtung gegeneinander ist keineswegs divergierend, sondern allmählich annähernd bis zur endlichen Berührung. Der spekulative, seine Metaphysik ausarbeitende Materialismus muß zuletzt von selbst in Idealismus verklären; denn außer dem Dualismus ist nur Egoismus als Anfang oder als Ende – für die Denkkraft, die ausdenkt. Wenig fehlte, so wäre eine solche Verklärung des Materialismus in Idealismus schon durch Spinoza zustande gekommen.“⁵⁸ Vor JACOBI hat 1787 Adam WEISHAUP in seiner Schrift *Über Materialismus und Idealismus* die umgekehrte Annäherung, die des Idealismus an den Materialismus, in bewußtem Anschluß an die KANTsche Ding-an-sich-Problematik gesucht. Die Existenz der Dinge-an-sich ernst nehmend, hat er die Objektivität der Materie zu erfassen gesucht. Er kritisiert am „System des *gröberen Materialismus*“, dieser habe sich „mit dem nichts erklärenden Gedanken“ abgefunden „daß wir mit allen Eigenschaften der Materie noch nicht hinlänglich bekannt wären“. Der neue, nicht mehr in abstraktem Gegensatz zum Materialismus entwickelte Idealismus ist „die Ontologie der Physik“; der Physiker nimmt „die Sachen, welche der Idealist bezweifelt, ... schon als ausgemacht an“; WEISHAUPs Idealismus bestreitet die Tatsachen des Physiklers nicht, macht sie aber zum Gegenstand der Reflexion. Als gesichert gilt der Lehrsatz: „Daß also die Gegenstände ausser uns, auf keine Art unsere bloßen Gedanken seyen.“⁵⁹

KANTs kopernikanische Revolution hat den klassischen Empirismus den subjektiv-idealistischen Agnostizismus und die Metaphysik der Schulphilosophie zerstört. Sie hat mit ihrem Programm transzendentaler Begründung den naturalistischen Materialismus im Kern getroffen. Zugleich aber hat sie dem Idealismus Probleme der Selbstbegründung auferlegt, die ohne realistische bzw. materialistische Fragestellungen und Lösungen nicht zu bewältigen waren. Der Idealismus der Transzendentalphilosophie wie der Dialektik hat die drohenden subjektivistischen und agnostizistischen Konsequenzen gesehen und zu vermeiden gesucht. Damit entsteht das Materialismusproblem innerhalb des Idealismus.⁶⁰ Ludwig FEUERBACHs auf das 18. Jahrhundert bezogene Feststellung ist auf das 19.

⁵⁴ F. W. J. SCHELLINGs sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. SCHELLING, Stuttgart 1856–1861, Bd. III, S. 356. Zu SCHELLINGs Empirismus-Kritik vgl. Bd. III, S. 158.

⁵⁵ F. W. J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchener Vorlesungen, Darmstadt 1959, S. 35.

⁵⁶ G. W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1970, S. 61.

⁵⁷ Ebenda, Bd. 8, S. 145.

⁵⁸ F. H. Jacobi an J. G. Fichte, 21.3.1799, in: *Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismus-Streit*, hrsg. von H. LINDAU München 1912, S. 158 f.

⁵⁹ A. WEISHAUP, *Über Materialismus und Idealismus*, 2., ganz umgearb. Aufl., Nürnberg 1787, S. 9, 62, 93.

⁶⁰ Vgl. hierzu die Arbeiten von M. BUHR zur Geschichte der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie, z. B. in: M. BUHR, *Vernunft – Mensch – Geschichte Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen*

Jahrhundert übertragbar. „Der deutsche Materialist ist also kein Bankert, keine Frucht der Buhlschaft deutscher Wissenschaft mit ausländischem Geiste, er ist echter Deutscher, der bereits im Zeitalter der Reformation das Licht der Welt erblickte.“⁶¹ Kennzeichnend für das bürgerliche philosophische Denken, welches sich noch am Fortschritt orientiert, ist kein ungebrochener Idealismus, sondern die Dialektik zwischen Idealismus und Materialismus.⁶²

Bereits die Problemstellungen von KANTs *Kritik der reinen Vernunft* zeigen, daß die Kritik der Metaphysik und der Fortschritt rationaler Philosophie seit NEWTON sowie die Entwicklungen experimentell-induktiver und theoretisch-deduktiver Wissenschaften in Verbindung mit den Bestrebungen zu einer rational [169] legitimierten bürgerlichen Hegemonie die idealistische Philosophie nicht allein nach der Rolle der Subjektivität zu fragen veranlassen. Zwar setzt bei KANT die Begründung sicherer Erkenntnis die kontrollierte Reflexion auf das Erkenntnisobjekt und auf die Erkenntnismittel voraus; doch ohne die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis in der *Objektivität* der Außenwelt und der Kategorien der Vernunft wäre „Kritik“ nicht denkbar. Das Objektivitätsproblem wird keineswegs allein durch den Einsatz der Analogie (zwischen Naturentwicklung und Geschichte, zwischen dem experimentellen Erkenntnisprozeß der Naturwissenschaften und dem Begründungsverfahren der Philosophie) gelöst. Die antiempiristische Kritik KANTs an der Annahme, „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten“⁶³, verweist der Tendenz nach auf Realismus: „Sich einen Gegenstand *denken* und einen Gegenstand *erkennen*, ist also nicht einerlei. Zum Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn, könnte dem Begriff eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch gar keine Erkenntnis von irgendeinem Ding möglich; weil es, soviel ich wüßte, *nichts* gäbe noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne.“⁶⁴

Bin hin zu deutlich materialistischen Überlegungen in KANTs *Opus posthumum* und immer wieder in der KANTschen Materie-Konzeption führt das Problem der Rolle des Subjekts in gegenständlicher Erkenntnis zum Versuch, den Apriorismus in seiner Anwendung auf Gegenstände zu begründen.⁶⁵ Die transzendente Ästhetik kennt den „von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand“.⁶⁶ Die Einführung des Ding-an-sich-Problems will nicht nur die „objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einschränken“⁶⁷, sondern zwingt zum Nachdenken über den Status des Idealismus. In den *Prolegomena* (1783) legt KANT Wert auf die Feststellung: „Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine anderen als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nun ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren ... Kann man dies wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon.“⁶⁸ Der Kompromiß zwischen Materialismus und Idealismus, der später von ENGELS und von LENIN bei KANT festgehalten wurde, ist in der Ding-an-sich-Problematik offensichtlich. Das Nachdenken über das Verhältnis zwischen wissenschaftlich-rationaler Erkenntnis, möglicher Praxis und ökonomisch-technologischer Naturbeherrschung führt die bürgerliche Philosophie an

Philosophie, Berlin und Köln 1977. M. BUHRs Hinweise auf das Materialismus-Problem innerhalb des Idealismus haben zahlreiche weitere Untersuchungen angeregt.

⁶¹ L. FEUERBACH, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. SCHUFFENHAUER, Bd. 11, 2, durchges. Aufl., Berlin 1982, S. 117.

⁶² Vgl. H. J. SANDKÜHLER, *Geschichte, gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozeß*, a. a. O., S. 23–32, 40–58, 59–82.

⁶³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI.

⁶⁴ Ebenda, B 146; vgl. B 179.

⁶⁵ Ebenda, B 178 f.

⁶⁶ Ebenda, A 252 f.

⁶⁷ Ebenda, A 253.

⁶⁸ I. KANT, *Prolegomena*, A 63 f.

materialistische Positionen heran, und zwar in Form eines *tendenziellen Erkenntnismaterialismus*, der die Mängel des naturalistisch orientierten französischen Materialismus zu überwinden trachtet und gleichwohl einen materialistischen Begriff der Beziehung zwischen Erkenntnis, gesellschaftlicher Arbeit und geschichtlicher Entwicklung verhindert.

Im Übergang von der transzendentalen Erkenntniskritik zu einer dialektischen, ontologisch fundierten Naturphilosophie als Voraussetzung der Geschichtsphilosophie hat SCHELLING – kritisch gegen KANT und FICHTE gewandt – die Probleme einer Begründung der Erkenntnisfähigkeit der Philosophie radikalisiert. Im späteren Rückblick SCHELLINGs heißt es, seine Naturphilosophie habe „weder *Materialismus*, noch *Spiritualismus*, weder *Realismus* noch *Idealismus* heißen“ können; sie sei „Real-Idealismus“ gewesen.⁶⁹ Sein Bemühen, die erste Revolutionierung der Philosophie – „da man als Prinzip alles Wissens Erkenntniß der Objecte aufstellte“ – durch eine zweite zu ergänzen, durch eine „gänzliche Umkehrung der Principien“⁷⁰, läßt ihn zur Idee „der absoluten Identität des Geistes in uns und den Natur *außer* uns“⁷¹ gelangen. Der Weg führt in Richtung einer „*spekulativen Physik*“.⁷² 1800 gibt SCHELLING in seiner gleichnamigen Zeitschrift eine „*physikalische Erklärung des Idealismus*“.

[170] Angesichts der zeitgenössischen Diffamierung des Spinozismus als Materialismus ist es auffällig, daß SCHELLING die Naturphilosophie als „*Spinozismus der Physik*“ bezeichnet: der Philosophie sind Aussagen über die „letzten *Ursachen* der Naturerscheinungen“ wieder möglich.⁷³ Die Prinzipien, mit denen es gelingt, „*die Materie zu construieren*“⁷⁴, sind keine Prinzipien den Erkenntnis a priori mehr, sondern Gesetze des Seins. Die Naturwissenschaft bringt „den Idealismus aus dem Realismus“ hervor, „indem sie die Naturgesetze zu Gesetzen der Intelligenz vergeistigt, oder zum Materiellen das Formelle hinzufügt“. Aber die Transzendentalphilosophie bleibt ihrerseits auf den Realismus verpflichtet „dadurch, daß sie die Gesetze der Intelligenz zu Naturgesetzen materialisiert, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt“.⁷⁵ Der „Idealismus“ SCHELLINGs stellt der Philosophie die Aufgabe, die zentrale Frage jeder Erkenntnistheorie zu beantworten: „... *wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?*“⁷⁶ SCHELLINGs Warnung davor, „daß die Notwendigkeit, die der Begriff [der Materie] ursprünglich mit sich führt, unten der Hand verschwindet, und daß man verführt wird, ihn selbst als einen willkürlichen, *selbstgemachten* Begriff zu betrachten, so daß am Ende keine andere als bloß logische Bedeutung übrig bleibt“⁷⁷, gibt den klaren Hinweis auf die im Idealismus bewußt nicht mehr ausgeschlossene materialistische Dimension.

Im wesentlichen sind es die Impulse, die von einer philosophisch interpretierbaren und interpretierten Entwicklung der Naturwissenschaften ausgehen, die ökonomischen und technologischen Erfordernisse der sich abzeichnenden industriellen Revolution, die Unfähigkeit traditioneller spekulativer oder naturalistischer Philosophie, diese Entwicklung und die Bedeutung der Aktivität des menschlichen Subjekts in der Entwicklung des Fortschritts hinreichend zu begreifen, und schließlich die Ansprüche des bürgerlichen Subjektbewußtseins auf Vernunft, rationale Beherrschung der Natur, der Gesellschaft und des Erkenntnisprozesses selbst sowie auf die politische Führung in der bürgerlichen Gesellschaft, die eine Veränderung im gesellschaftlichen Bewußtsein und in der Philosophie auslösen. Diese Veränderung kann im Begriff des „Idealismus“ nicht mehr gefaßt werden: es gibt keinen materialistisch unbeeinflussten Idealismus in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie.

Deren noch enge Grenzen zeigen sich freilich im Versuch, Prinzipien der Natur- und Erkenntnisphilosophie auf die Geschichts- und Gesellschaftstheorie zu übertragen. Die bürgerlich angestrebte

⁶⁹ F. W. J. SCHELLING, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833, hrsg. und komment. von H. FUHRMANS, Bd. 1, Torino 1972, S. 193.

⁷⁰ F. W. J. Schellings sämtliche Werke, a. a. O., Bd. I, S. 156 ff.

⁷¹ Ebenda, Bd. II, S. 56.

⁷² Ebenda, Bd. III, S. 3.

⁷³ Ebenda, Bd. III, S. 273, 277.

⁷⁴ Ebenda, Bd. IV, S. 1.

⁷⁵ Ebenda, Bd. III, S. 352.

⁷⁶ Ebenda, Bd. III, S. 348.

⁷⁷ Ebenda, Bd. II, S. 214.

Rationalität aller Beziehungen des Menschen zur Natur und zwischen Menschen findet in der Wirklichkeit der *societas civilis* im Übergang zur antagonistischen bürgerlichen Gesellschaft keine Entsprechung. Gesellschaft, Recht und Staat können nicht anders denn als „zweite Natur“ (SCHELLING, HEGEL) begriffen werden. Der revolutionäre Impetus bürgerlicher Emanzipation aus „selbstverschuldeter Unmündigkeit“ (KANT) drängt – sind die realen gesellschaftlichen Verhältnisse schon nicht vernünftig – auf die zumindest ideelle Überwindung der Vernunftlosigkeit des „Systems der Bedürfnisse“, dessen Dialektik die HEGELsche Rechtsphilosophie ausspricht: was vernünftig ist, *soll wirklich werden*.

Der Idealismus der klassischen bürgerlichen Philosophie stößt an die Grenzen jener Postulate bloßen Sollens, die er im Bestehen auf der analytischen Funktion der Philosophie kritisiert. Die deduktiv-nomologischen Konstruktionen spekulativer Theorie können nicht verbergen, daß diese Philosophie im wesentlichen normative Aufgaben hat und eine Weltanschauungsfunktion wahrnimmt. Wirklichkeitsnah wird sie, wo sie sich materialistischen Annahmen öffnet. Es ist nicht zuletzt diese *Spannung zwischen Idealismus und Materialismus*, welche die klassische bürgerliche deutsche Philosophie zu einer theoretischen Quelle des neuen Materialismus werden läßt, der sich als dialektischer und historischer Materialismus innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ausbildet und in ihr die Bedingungen der Möglichkeit und der Notwendigkeit einer neuen Gesellschaft aufdeckt.

Bereits innerhalb des Systems bürgerlicher Ideologie aber tritt zur rationalen Philosophie eine philosophische, kultur- und gesellschaftstheoretische Tendenz in Konkurrenz, die sich auf andere Art kritisch zur Wirklichkeit der [171] bürgerlichen Gesellschaft verhält. Sie verfolgt entweder allgemein *kulturkritische Ziele* oder artikuliert sich ausgesprochen *altständisch-feudal* und *restaurativ*. Sie sieht im Rationalitätsideal der Aufklärung entweder den Wegbereiter nur mehr technisch-rationeller Zivilisation oder die Grundlegung einer Revolution gegen das organische Wachstum der Geschichte. Gemeinsames Kennzeichen – trotz vielfacher Unterschiede – der Anrufung der Antike oder des Mittelalters als Zeitalter inzwischen zerstörter Harmonie, der natürlichen Ordnung vorbürgerlicher Gesellschaften, der Natur gegen Technik, der Sinnlichkeit gegen Vernunfttrigorisimus, der Kunst gegen Wissenschaft, ist die gleichzeitige Kritik an Materialismus und Idealismus.

Der Typus der kulturkritischen Argumentation kündigt sich bereits in Friedrich SCHILLERs Plädoyer für die Wiedervereinigung von Vernunft und Sinnlichkeit in *Über Anmut und Würde* (1793) an. In seiner Deutung der KANTschen Ethik „aus den Zeitumständen“ nennt SCHILLER als Motive: „So wie er nämlich die Moral seiner Zeit, im Systeme und in der Ausübung, vor sich fand, so mußte ihn auf der einen Seite ein grober Materialismus in den moralischen Prinzipien empören, den die unwürdige Gefälligkeit der Philosophen dem schlaffen Zeitcharakter zum Kopfkissen untergelegt hatte. Auf der andern Seite mußte ein nicht weniger bedenklicher *Perfektionsgrundsatz*, der, um eine abstrakte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisieren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war, seine Aufmerksamkeit erregen.“⁷⁸

Friedrich SCHLEGEL, der 1804/05 den Materialismus auf Grund seiner „Phantasie, die es wagt, das ganze Universum [zu] beleben“, noch in der Poesie gelten lassen wollte⁷⁹ und im Idealismus die höchste Entwicklungsstufe der Philosophie sah, hat nach seinem Übergang zur „christlichen Philosophie“ (1808) die Nähe zwischen Idealismus und Materialismus beschworen, die „entgegengesetzten Irrtümer des Idealismus und Realismus“ gleichgestellt und den Idealismus verworfen, weil er die „materialistischen Irrtümer ... durch die Hintertür“ wieder habe „einschleichen“ lassen.⁸⁰ 1810 sind für ihn „politischer Idealismus und Materialismus ... das herrschende Prinzip der neueren Zeit“.⁸¹

⁷⁸ F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde*, in: Werke in drei Bänden, Bd. II, München 1966, S. 406.

⁷⁹ F. SCHLEGEL, *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von E. BEHLER, München/Paderborn/Wien/Zürich 1958 ff., Bd. 12, S. 124.

⁸⁰ F. SCHLEGEL, *Entwicklung des inneren Lebens* (1823), in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, a. a. O., Bd. 8, S. 609 f.

⁸¹ Diesen wie die anderen Hinweise auf F. SCHLEGEL gibt H. BRAUN, *Materialismus – Idealismus*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a. a. O., Nachweis des Belegs S. 998.

Die restaurative Tendenz der gleichzeitigen Idealismus- und Materialismus-Kritik kann als Reaktion auf die bürgerliche Revolution und die mit ihr verbundene Philosophie vielfach belegt werden. Besonders kraß tritt sie zutage in Karl Ludwig VON HALLERs *Restauration der Staatswissenschaft*, deren Untertitel die Stoßrichtung bezeichnet: *Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*. Was VON HALLER als „wahre Gegen-Revolution der Wissenschaft“ propagierte⁸², um sowohl die „neuphilosophischen Irrtümer“ KANTs wie deren praktische Folgen in der Kodifizierung bürgerlichen Rechts (Allgemeines Preußisches Landrecht von 1794) als Verfall der „alten Ordnung“ zu brandmarken, kritisierte HEGEL als „unglaubliche Krudität“.⁸³

Der von der Restauration politisch und von der Romantik als gegenrevolutionärer Kulturbewegung theoretisch beklagte Verfall erscheint auch Adam MÜLLER als „Disharmonie zwischen der Idee und der Wirklichkeit“.⁸⁴ Dem französischen Universalismus wird das „germanische“ Prinzip entgegengesetzt. Gegen die „kritische Revolution in Deutschland“ und gegen deren „absolut wissenschaftliche Einseitigkeit“⁸⁵ tritt die Kunst als Organon der neuen „Philosophie des Lebens“ an. Wieder wendet sich die Kritik gleichzeitig gegen den „Realismus“ (Materialismus), der, auf Naturwissenschaft gegründet, das „ethische Element zu leugnen sucht“, wie gegen die „Gesetzeswissenschaft, [die], in dem gleichen Beginnen, zum Idealismus herabsinkt“. Die antirationalistische Wende stilisiert die Geschichte zum „Körper der Weltgeschichte“ und die Dialektik zur „heiligen Dialektik“, deren Struktur nicht der Widerspruch ist, sondern „Vermittlung“.⁸⁶ – Die *romantische Lebensphilosophie* weiß: „Die philosophischen Bewegungen am Ende des 18. Jahrhunderts waren nichts anderes als Reaktionen auf die Bewegungen am Anfang desselbigen Jahrhunderts.“⁸⁷ Der Idealismus ist Erbe des Atomismus und Materialismus. Beider Überwindung führt zum Ende einer Philosophie, die in analytischer Absicht ihre Gegenstände definiert, und zum Beginn der Mythologie des Lebendigen: „In erschöpfenden Definitionen der Dinge und Begriffe liegt eben ihre Erschöpfung und Tod. In den Ideen ist das Leben!“⁸⁸ [173]

V. Materialismus, Geschichtstheorie und Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert

Zu den auffälligsten Ergebnissen einer Geschichte des Materialismus und der Dialektik von Materialismus und Idealismus in der bürgerlichen Philosophie gehört, daß eine direkte Zurechnung des Materialismus zu bürgerlich-revolutionären und des Idealismus zu bürgerlich-gegenrevolutionären Bestrebungen nicht möglich ist. Die nach der Französischen Revolution in der deutschen Philosophie zunehmend *politische Kritik* an Materialismus und Idealismus ist ein Symptom neben anderen. Hervorzuheben ist die *progressive* Materialismus-Kritik im *französischen vormarxistischen Sozialismus*, vor allem bei Charles FOURIER; nicht zu vernachlässigen ist der nicht mehr gegen den Idealismus, sondern gegen Philosophie schlechthin gerichtete *physiologische Materialismus* von Naturwissenschaftlern seit den späten dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, der weder theoretisch noch politisch revolutionär ist; und unübersehbar sind idealistische ideologische Tendenzen in der Bewegung der Klasse, welche im Materialismus ihre weltanschauliche Grundlage findet, der Arbeiterklasse.

Der *epochale Einschnitt* in der Geschichte des Materialismus in der bürgerlichen Gesellschaft ist die *Konstituierung des Proletariats als Klasse*. Doch die mit der industriellen Revolution, der kapitalistischen Produktionsweise und der Herausbildung des Kapital- und Klassenverhältnisses entstehende völlig neue Problemlage zeichnet sich zuvor in Theorien ab, die vorproletarisch bereits die Überwindung der bestehenden Gesellschaft konzipieren. *Englische* und *französische sozialistische Theoretiker* sehen sich vor die Aufgabe gestellt, die Entwicklung und Überwindung der gesellschaftlichen

⁸² K. L. VON HALLER, *Restauration der Staatswissenschaft*, Winterthur 1820, 2. Aufl., S. XLIX.

⁸³ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Berlin 1956, S. 214; vgl. S. 211 ff. die Kritik an VON HALLER.

⁸⁴ A. MÜLLER, *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften*. Kritische Ausgabe, hrsg. von W. SCHROEDER und W. SIEBERT, 2 Bde., Neuwied und Berlin (West) 1976, Bd. I, S. 36.

⁸⁵ Ebenda, S. 41.

⁸⁶ Ebenda, S. 80 f.

⁸⁷ Ebenda, S. 257.

⁸⁸ Ebenda, S. 257

Widersprüche zu erklären, ohne schon auf das Proletariat als Subjekt der Veränderung verweisen zu können. Ihr Denkeinsatz zielt zum einen auf die Absage an spekulative, metaphysische Konstruktionen, die realitätsfern bleiben, zum anderen auf eine erfahrungswissenschaftliche Begründung wirklichkeitsnaher Theorie. Während in der *deutschen zeitgenössischen Philosophie* in erster Linie spekulative Theorien über die Naturwissenschaften formuliert werden und nur in Ausnahmefällen eine Orientierung an naturwissenschaftlichem Wissen sichtbar wird – so in Wilhelm VON HUMBOLDT's Geschichte und Naturwissenschaft übergreifendem Begriff „Erfahrungswissenschaft“ und in seiner „Physik“ der Geschichte⁸⁹ –, setzt sich in den *vormarxistisch-sozialistischen Programmen der Wissenschaft* Erfahrung fundamental durch: Theorie wird zur *découverte*, zur Entdeckung. Claude Henri DE SAINT-SIMON, der sich als „novateur“, als Reformator der Wissenschaft und als Organisator der Gesellschaft versteht, gründet seine (philosophische) *allgemeine Wissenschaft* auf die NEWTON'sche Behandlungsart der Mathematik und auf die „Beobachtungen“ der Einzelwissenschaften.⁹⁰ Voraussetzung dieser Konstruktion der allgemeinen Wissenschaft durch die besonderen Tatsachen der Erfahrung ist ein methodischer Universalismus⁹¹, der durch die alle Wirklichkeit umspannende Universalität der Seinsgesetze gerechtfertigt ist. Der *Physizismus* – die allgemeine Wissenschaft – „ist eine in eine Grundwahrheit umgewandelte allgemeine Beobachtung“.⁹² Die Beziehung zwischen Theorie und sozialer Wirklichkeit wird im Begriff *Experiment*⁹³ gefaßt, dessen Durchführung nach streng empirisch-methodischen Regeln die „physico-politische Wissenschaft“ in „den Rang der positiven Wissenschaften zu erheben“ erlaubt.⁹⁴ Bereits SAINT-SIMON grenzt sich nachdrücklich von der rationalistischen und materialistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts ab. Während diese „revolutionär“ war, [174] muß die Philosophie des 19. Jahrhunderts „organisierenden Charakter haben“.⁹⁵ In Umkehrung des idealistischen Selbstverständnisses der Theorie als Voraussetzung der bürgerlichen Revolution gilt nun der Beweis der Geschichte, „daß wissenschaftliche Revolutionen politischen Revolutionen immer unmittelbar gefolgt sind“.⁹⁶ Mit der zentralen Bedeutung etwa der Analogie, durch welche gesellschaftstheoretische Erkenntnisse aus solchen der Naturtheorie gewonnen werden, läßt diese nicht mehr materialistische und noch nicht idealistische Theorie zwar eine den Systemen der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie vergleichbare Formalstruktur erkennen, ist aber in ihrem gesellschaftlich-geschichtlichen Realismus wie in ihren utopischen Antizipationen eine in Deutschland unbekannte Vermittlung materialistischen und idealistischen Denkens.

Weit radikalere Schlußfolgerungen zieht die zunächst 1808 erscheinende *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* von Charles FOURIER. Als „Entdecker der mathematischen Berechnung des Schicksals“⁹⁷ bezieht sich zwar auch FOURIER auf NEWTON, bricht aber ausdrücklich mit den „unsicheren Wissenschaften“ Metaphysik, Politik, Moral und Ökonomie. Zwar teilt FOURIER im Einsatz der Analogie als der „Algebra“ der neuen Wissenschaft⁹⁸ SAINT-SIMON's Idee der universellen Einheit und Gesetzmäßigkeit der natürlichen und geschichtlichen Entwicklung, und die Entdeckung des „Daseins einer noch unbekanntenen sozialen Wissenschaft“⁹⁹ scheint dem gleichen Programm der Theoriebegründung zu folgen; die wesentliche Differenz zu SAINT-SIMON liegt aber im revolutionären Veto gegen die Theorie der Philosophen, die sich in der Französischen

⁸⁹ W. VON HUMBOLDT, Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte, in: Schriften, ausgew. und eingel. von W. FLEMMER, München 1964, S. 316 f.

⁹⁰ C. H. DE SAINT-SIMON, Ausgewählte Schriften, übers. und mit einer Einl. vers. von L. ZAHN, Berlin 1977, S. 103 ff.

⁹¹ C. H. DE SAINT-SIMON, Ausgewählte Texte, mit einem Vorw., Kommentaren und Anm. von J. DAUTRY, Berlin 1957, S. 120.

⁹² C. H. DE SAINT-SIMON, Ausgewählte Schriften, a. a. O., S. 81.

⁹³ Ebenda, S. 58 f.

⁹⁴ Ebenda, S. XLVII.

⁹⁵ Ebenda, S. 99.

⁹⁶ Ebenda, S. 85.

⁹⁷ Ch. FOURIER, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. Nouvelle addition corrigée et augmentée du Nouveau monde amoureux (Extraits), hrsg. von S. DEBOUT, Paris 1967, S. 349.

⁹⁸ Ch. FOURIER, *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, Préface par M. BUTOR, Paris 1973, S. 515.

⁹⁹ Ch. FOURIER, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, hrsg. von Th. W. ADORNO, eingel. von E. LENK, Frankfurt am Main/Wien 1966, S. 47.

Revolution und angesichts der „vielen Übel, die die soziale Industrie heimsuchen“¹⁰⁰, als unfähig erwiesen haben, eine humane neue Welt zu denken. Identisch ist der Zustand „der Zivilisation oder des philosophischen Regimes“.¹⁰¹ FOURIER kritisiert nicht in erster Linie die Philosophie wegen kognitiver Defizite, sondern die sozialen Träger, die Philosophen, „die sich immer post festum der sozialen Bewegung anschließen“¹⁰², sich korrumpiert „dem Krämergeist in die Arme werfen“¹⁰³ und gesellschaftlichen Fortschritt verhindern.

In diesem sozialen Kontext erhält die Materialismus-Kritik ihre neue Dimension: der vormarxistische Sozialismus kehrt die metaphysisch begründete politische Denunziation des Materialismus als Anstifters revolutionärer Umtriebe um und zieht den Materialismus des „Simplismus“, der die Komplexität der Gesetze der gesellschaftlichen Bewegung verkennt und deshalb unfähig ist, der gesellschaftlichen Entwicklung eine angemessene Orientierung zu geben. Der Materialismus lenkt ab von der Analyse der Bestimmungen der Geschichte, indem er die Hoffnung auf die prognostische Kraft der Erkenntnis zerstört.¹⁰⁴ Offensichtlicher als FOURIER in der Tradition des französischen Materialismus, vor allem HELVÉTLUS', stehend, hat in England Robert OWEN den Naturalismus überwunden, indem er die Bedingungen, die den Menschen formen, als geschichtliche, konkret als kapitalistische Determinanten identifiziert hat.¹⁰⁵

Die *deutsche bürgerliche Philosophie* war von derartiger Kritik und Weiterentwicklung des Materialismus weit entfernt. Als der HEGEL-Schüler Karl ROSENKRANZ 1837 – wie H. BRAUN aufgedeckt hat – den Begriff *historischer Materialismus* prägte, hatte die Kritik der Philosophie in der elementaren Arbeiterbewegung bereits völlig andere Wege beschritten. ROSENKRANZ' *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist* wandte sich gegen die Mißachtung der Aufklärung und gegen den Versuch der Versöhnung von Wissenschaft und Religion: „Das süße Schöntun mit dem Glauben und den Glaubensgenossen darf sich nicht in die Wissenschaft eindringen. Wenn jemand, die Keckheit pantheistischer Verwirrungen nachdrücklich bekämpfend, ausruft: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes! so schmettert bei diesen Worten der ganze Fronleichnamsjubel der Christenheit mit Posaunenton auf. Wenn aber nun diese Worte zur Phrase werden, die einer dem andern als Losung mit tränenfeuchten Augen zuruft, so wird der Zauber vernichtet. Ein krasser historischer Materialismus fängt an durchzuschimmern.“¹⁰⁶

Dieser *kritischen* Verwendung des Materialismus-Begriffs korrespondiert bürgerlich eine zweite: Materialismus ist das von den Reichen beklagte Streben der Armen nach besseren materiellen Lebensbedingungen. Im Artikel [175] *Zeitgeist* der *Brockhaus-Enzyklopädie* von 1841 gilt Materialismus“ als zurückzuweisender Vorwurf an die Gegenwart: der „Gegensatz zwischen persönlichem und sachlichem Vermögen“ sei schärfer hervorgetreten und werde als „bitter empfunden“. Die „Unzufriedenheit der untern Classen“ wird registriert, doch bürgerliches Bewußtsein tröstet sich mit der Voraussage: „schon das hellere Bewußtsein dieses Gegensatzes, die moralische Empörung des persönlichen Selbstgefühls gegen das drückende Übergewicht des Reichtums, ist ein Beweis der fortschreitenden Emancipation des Geistes.“¹⁰⁷

ROSENKRANZ' und des Brockhaus Wortgebrauch haben trotz unterschiedlicher Kritik-Adressaten den gemeinsamen Nenner, der von nun an die gesamte bürgerliche Literatur zum Problem der *Lösung*

¹⁰⁰ Ebenda, S. 43 ff.

¹⁰¹ Ch. FOURIER, *Le nouveau monde industriel ...*, a. a. O., S. 128.

¹⁰² Ch. FOURIER, *Theorie der vier Bewegungen ...*, a. a. O., S. 293.

¹⁰³ Ebenda, S. 113.

¹⁰⁴ *Œuvres complètes de Charles Fourier*, Paris 1841–1845, Bd. I, S. 216, vgl. S. 25; zur Atheismus-Kritik vgl. Bd. III, S. 46, 270; Bd. IV, S. 31. Vgl. J. HÖPPNER, *Marx und das Materialismus-Problem bei Fourier*, in: *Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution. Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus*, mit Beiträgen von G. AHRWEILER u. a., hrsg. von M. HAHN und H. J. SANDKÜHLER, Köln 1978, S. 173–186.

¹⁰⁵ D. LEDERER, *Zum Materialismus im Werk Robert Owens*, in: W. FÖRSTER (Hrsg.), *Bürgerliche Revolution und Sozialtheorie. Studien zur Vorgeschichte des historischen Materialismus (I)*, Berlin 1982, S. 160–191.

¹⁰⁶ Zit. nach H. BRAUN, *Materialismus – Idealismus*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a. a. O., S. 1000.

¹⁰⁷ Ebenda, S. 1002.

der sozialen Frage bezeichnet: Materialismus ist eine von der schlechten Lebenslage der Arbeiter erzwungene, gleichwohl unsittliche Bewußtseinslage, von der Gefahren für den Bestand der Gesellschaft ausgehen; mit der Reform der Übel des Kapitalismus wird Materialismus überflüssig.

Die Notwendigkeit einer materialistischen Theorie der Wirklichkeit wird zunächst auch in der frühen *Handwerker- und Arbeiterbewegung* nicht gesehen. Die Gründe für die proletarische Zurückhaltung gegenüber der Philosophie liegen auf der Hand: erstens stehen die Sicherung der materiellen Existenz und der Schutz vor politischer Verfolgung auf der Tagesordnung; zweitens existiert eine wissenschaftliche Theorie der Bedingungen und Möglichkeiten revolutionärer Veränderung der bestehenden Gesellschaft noch nicht; statt dessen werden von der *deutschen Emigration* in der *Schweiz* und in *Frankreich* utopische, weltanschauliche Normen des vormarxistischen Sozialismus rezipiert; und drittens verhindert begründetes Mißtrauen gegenüber der demokratischen oder sozialistischen Intelligenz bürgerlicher sozialer Herkunft die Aneignung des von dieser Schicht tradierten Wissens.

Die in der *frühen sozialistischen/kommunistischen Bewegung* vorherrschende Unsicherheit hinsichtlich Form und Inhalt nützlichen, Veränderung denkbar werden lassenden Wissens hat Folgen weniger in der Kritik an der kognitiven Struktur von Philosophie und Wissenschaft als in der Kritik am sozialen Träger der Theoriebildung, die eine Bündnispolitik zwischen Proletariern und Intellektuellen *im Arbeiterkommunismus* erschwert. Eine wichtige frühe Quelle für die Philosophie- als Intellektuellen-Kritik sind die *Briefe eines Schweizers aus Paris*, die der Arbeiter Wolfgang STRÄHL 1835 verfaßt hat. Aus Anlaß eines Teilabdrucks von Heinrich HEINEs *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* im Organ des *Bundes der Geächteten* und HEINEs Hervorhebung der Bedeutung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie für die Revolution wandte sich STRÄHL gegen den „eingebildeten Philosophismus“ HEINEs.¹⁰⁸ Sowohl die idealistische wie die materialistische Philosophie wurden als tatsächliche oder potentielle Komplizen der Regierungen verworfen: „Ist es nicht heute eine allgemeine Regierungssache, die Jugend mit diesen metaphysischen Abstraktionen zu bezaubern, um daß sie sich nicht mit der Politik des gesellschaftlichen Lebens beschäftigen mögen? Dulden die Regierungen diese Philosophie nicht sogar darum, weil der Atheismus ... ‚aristokratisch ist‘, der ihnen schwindelt, der sie von Gewissenhaftigkeit losspricht, um daß sie deshalb frecher alle Menschlichkeit mit Füßen treten, frecher ihren sinnlichen Gelüsten schmeicheln können?“¹⁰⁹ Die Kritik am Atheismus in revolutionärer Absicht belegt die ideologische Ambivalenz in diesem noch unreifen Stadium der ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Konstituierung des Proletariats als Klasse: utopische Hoffnung verbindet sich mit (antiklerikaler) Religiosität; Atheismus und Materialismus werden mit den ideologischen Waffen des Gegners bekämpft („sinnliche Gelüste“); gleichzeitig aber begreift aufkeimendes Klassenbewußtsein, es sei „weit klüger“, als die intellektualistischen Rezepte zu befolgen, „die politische Revolution [zu] beendigen, bevor die Streitigkeit der Philosophie [beendet wäre]“.¹¹⁰

Entsprechend ist das Unverständnis in Wilhelm WEITLINGs arbeiterkommunistischem Organ *Die junge Generation*, in dem 1842 in einer SCHELLING-Kritik die materialistischen Ansätze in dessen Naturphilosophie mit sozialer Begründung angeprangert werden: „Alles was Mittel hat, flüchtet sich unter das privilegierte Banner der Wissenschaft, ... und weil dem Geiste der Ausflug nach oben hin ver-[176]wehrt ist, so sucht er sich in der Materie einen Ausbruch ... Kein Wunder also, daß auf diese Weise die Wissenschaften selbst dazu dienen, Irrthum und Vorurtheil unter den Massen zu verbreiten.“¹¹¹

Erst mit der Rezeption der *wahrsozialistischen Philosophie* durch Teile der frühen Arbeiterbewegung verändert sich diese Einstellung. Der mit der Schweizer proletarischen Emigration verbundene

¹⁰⁸ J. GRANDJONC/M. WERNER, Wolfgang Strähls „Briefe eines Schweizers aus Paris“ 1835. Zur Geschichte des Bundes der Geächteten in der Schweiz und zur Rezeption Heines unter den deutschen Handwerkern in Paris (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier, Nr. 21), Trier 1978, S. 40.

¹⁰⁹ Ebenda, S. 61 f.

¹¹⁰ Ebenda, S. 45.

¹¹¹ W. WEITLING, *Der Hülfeschrei der deutschen Jugend*, Bern 1841 – *Die junge Generation*, Genf 1842/43, mit einer Einl. von W. KOWALSKI, Glashütten/Ts. 1973, S. 128.

Theologe August BECKER formuliert Ende 1842 gegenüber WEITLING als in der folgenden Zeit immer wieder variiertes Thema, die neuen Philosophen seien „auf dem Wege des philosophischen Denkens dahin gekommen, was die andern die Not praktisch gelehrt hat – oder doch lehren sollte“.¹¹²

Die *wissenschaftliche Philosophie*, die sich mit Beginn der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts herauszubilden beginnt, ist kein Resultat spontaner proletarischer Bewußtseinsentwicklung. Der neue, dialektische, historische Materialismus entsteht im Zusammenwirken subjektiver und objektiver Faktoren, deren Herkunft die bürgerliche Gesellschaft als *Ganze* ist: die Theorie wird nicht von einem fiktiven Nullpunkt aus konstruiert, sondern sie entfaltet sich in der Aneignung akkumulierten Wissens; sie entsteht nicht als „zweite Wissenschaft“ neben bürgerlicher Wissenschaft, sondern setzt deren Erkenntnisse zunächst als Quellen und Bestandteile ein; ihr sozialer Träger ist die Intelligenz bürgerlicher sozialer Herkunft, die zum einen über die Erkenntnismittel zu dieser Aneignung verfügt und zum anderen durch Wahrnehmung der Lage der Arbeiterklasse, politische Verfolgung, Emigration und Kommunikation mit Proletariern, durch politische Organisationstätigkeit und die Fähigkeit, politische Niederlagen nicht als endgültige Siege des Kapitals und der Bourgeoisie mißzuverstehen, in der Lage ist, die Aneignung der Tradition als Kritik und Aufhebung zu gestalten.

Geschult an der HEGELschen Dialektik, in Kenntnis der SCHELLINGschen Naturphilosophie, bereits aufmerksam geworden auf die klassische *englische Nationalökonomie* und auf Theorie und Praxis der *französischen und englischen Sozialisten*, in Kenntnis auch der Entwicklungstendenzen von *Technologie* und *Industrie*, schließlich durch erste eigene Anschauung mit der *Verelendung des Proletariats* konfrontiert und durch *Massenaktionen der Arbeiter* von deren historischer Kraft überzeugt, entwickeln sich kritische Intellektuelle zu wissenschaftlichen Kommunisten. Materialismus wird ihr Thema zunächst als historisches Argument gegen die Scheinradikalität des *Junghegelianismus* und des *Wahrsozialismus*. Erst in einem späteren Stadium führen zunehmender politischer Realismus, eine immer methodischer reflektierte Empirie, die Notwendigkeit einer Theorie der realen Voraussetzungen der Revolution und die verstärkte Berücksichtigung der Ergebnisse und Methoden der „exakten“ Naturwissenschaften dazu, daß die *materialistische Dialektik* als eigenständiges, vieldimensionales wissenschaftliches System entsteht.

Unter dem Gesichtspunkt einer Geschichte des Materialismus in der *bürgerlichen Philosophie* soll der *dialektische und historische Materialismus* als *wissenschaftlicher Sozialismus* hier nur insoweit interessieren, wie er in der den Antagonismus der bürgerlichen Gesellschaft widerspiegelnden Auseinandersetzung mit bürgerlichem Denken historische und aktuelle Entwicklungsanstöße erhalten hat.

Wichtig sind *drei Phasen* dieser Auseinandersetzung: 1. die durch den Materialismus FEUERBACHs beeinflusste Kritik der idealistischen Dialektik; 2. die in der Rezeption des französischen und englischen Materialismus Argumente gewinnende Kritik der „kritischen Kritik“, des Linkshegelianismus; 3. die seit dem Auftreten des naturwissenschaftlichen Materialismus notwendig werdende Kritik an mechanistischen Auffassungen innerhalb der Arbeiterbewegung.

Im Zentrum der Entwicklung eines Materialismus, dessen Aussagen über Geschichte und Gesellschaft nicht mehr aus analogisierenden Konstruktionen gewonnen werden und der den naturalistischen Determinismus zugunsten einer Theorie der praktischen Rolle des Subjekts in der Dialektik überwindet, steht das Werk von Karl MARX und Friedrich ENGELS. Eine ihrer bedeutenden frühen theoretischen Leistungen ist es, die Veränderung der Philosophie nicht durch abstrakte Negation, sei es des alten Materialismus, sei es des Idealismus, sondern in der Form der vermittelnden Aufhebung des verfügbaren Wissens zu-[177]stande gebracht zu haben. Bereits die Mitte 1843 von MARX geschriebene *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* läßt die Stoßrichtung der Kritik und der Konzeption des Neuen erkennen: bei HEGEL wird die Wirklichkeit „nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen. Die gewöhnliche Empirie hat nicht ihren eigenen Geist, sondern einen

¹¹² Brief von August Becker in Lausanne an Wilhelm Weitling in Vevey, etwa Mitte Dezember 1842, in: Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialien, Bd. 1: 1836–1849, Berlin 1970, S. 152.

fremden zum Gesetz, wogegen die wirkliche Idee nicht eine aus ihr selbst entwickelte Wirklichkeit, sondern die gewöhnliche Empirie zum Dasein hat.“¹¹³ Was MARX kritisiert, ist die idealistische, ontologisch-logische Verkehrung des historischen, empirischen Subjekts: „*Subjekt* ist hier ‚die Notwendigkeit in der Idealität‘; ‚Zu *Subjekten* werden gemacht: ... die *abstrakt-logischen Kategorien*“.¹¹⁴ Sowenig es zufällig ist, daß MARX mit HEGEL die entwickeltste Position bürgerlichen Denkens zum Anlaß der Kritik nimmt, so richtungweisend ist es, daß bürgerlich bereits eine Alternative zu HEGEL existiert: die Philosophie Ludwig FEUERBACHS.

L. FEUERBACH hat sich seit der 1833 erschienenen *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* mit dem Materialismus-Problem befaßt. Das Materie-Problem steht in der 1837 folgenden *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* bereits im Zentrum seines Interesses. Doch der Materialismus gilt ihm, ebenso wie der Idealismus (Spiritualismus), als historisch überholte Auffassung. Seine eigene Philosophie nennt er in bewußter Abgrenzung vom Materialismus *Naturalismus* oder *Humanismus*: „Rückwärts stimme ich den Materialisten vollkommen bei, aber nicht vorwärts.“¹¹⁵ In seinem erst Mitte der sechziger Jahre abgeschlossenen Resümee *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* wird FEUERBACH die Ableitung des deutschen Materialismus „vom ‚Système de la Nature‘ [HOLBACHS] oder gar von der Trüffelpastete La Mettries“ als Fehler verwerfen: „Der deutsche Materialismus hat einen religiösen Ursprung; er beginnt mit der Reformation.“¹¹⁶

In der Abwägung der Argumente des Idealismus gegen den Materialismus – er habe „einen ganz verkehrten Standpunkt, indem er das Abgeleitete, das Zweite, zum Ersten macht, vom Objekt statt vom Subjekt, vom Gegenstande statt vom Ich, welches doch das einzige Gewisse, ausgeht“ – stimmt FEUERBACH „dem Idealismus darin bei, daß man vom Subjekt, vom Ich ausgehen müsse“. Zugleich aber lehnt er das „idealistische Ich“ ab, weil für dieses „wie kein Objekt überhaupt, so auch kein Du“ existiere.¹¹⁷ Die Kritik am Materialismus wie am Idealismus, die auf die Abstraktheit der Kategorien des Wirklichen bzw. des Ideellen und die jeweilige Trennung von Theorie, Erfahrung und Wirklichkeit gerichtet ist, ist seit FEUERBACHS *Hegel-Kritiken* Mitte und Ende der dreißiger Jahre, vor allem aber mit den *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie* (1842), den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* (1843) und deren Voraussetzungen in *Das Wesen des Christentums* (1841) vorbereitet. Die *Hegel-Kritik* wendet ein, dieser habe „die natürlichen Gründe und Ursachen, die Fundamente der genetisch-kritischen Philosophie auf die Seite gesetzt. Aus dem Extrem eines hyperkritischen Subjektivismus sind wir mit der absoluten Philosophie in das Extrem eines unkritischen Objektivismus gestürzt.“¹¹⁸ FEUERBACHS Alternative erscheint im Satz: „Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität; aber der Inbegriff der Wirklichkeit ist die *Natur* (Natur im universellsten Sinne des Wortes). Die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichen Dingen, die der jenseits schmachthende phantastische Spekulant mit Füßen tritt. Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils.“¹¹⁹ Eine *Reform der Philosophie* erscheint nur als „die totale Negation der spekulativen Philosophie“ möglich, als „truglose Identifikation des durch die Abstraktion vom Menschen entäußerten Wesens des Menschen mit dem Menschen“.¹²⁰ Das „*Wirkliche*“ wird im Unterschied zu Gott, zum Absoluten und zum „Sein als *Prädikat* des Absoluten oder der Idee“ zum „Anfang der Philosophie“ erhoben.¹²¹ Die Philosophie kann „daher nicht mit sich,

¹¹³ K. MARX, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: MEW, Bd. 1, Berlin 1957, S. 206.

¹¹⁴ Ebenda, S. 209, 215.

¹¹⁵ K. GRÜN, Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel und Nachlaß, 1820–1850, Leipzig und Heidelberg 1874, S. 308. Zu FEUERBACHS Materialismus vgl. W. SCHUFFENHAUER, Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 12/1972, S. 1461–1473; A. KOSING, Ludwig Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie, in: ebenda, S. 1090–1109.

¹¹⁶ L. FEUERBACH, Gesammelte Werke, a. a. O., Bd. 11, S. 115.

¹¹⁷ Ebenda, S. 171.

¹¹⁸ L. FEUERBACH, Kleine Schriften, Nachw. von K. LÖWITH, Frankfurt am Main 1966, S. 122.

¹¹⁹ Ebenda, S. 123.

¹²⁰ Ebenda, S. 128.

¹²¹ Ebenda, S. 130 f.

sondern mit ihrer *Antithese*, mit der *Nichtphilosophie*“ beginnen, und das „Prinzip des Sensualismus“ tritt an die Stelle der Abstraktheit logischer Konstruktion. „Kopf“ und „Herz“ sind gleichberechtigte „Werkzeuge, Organe der Philosophie“. Weder sind im Idealismus die Anliegen des Materialismus aufgehoben, noch kann die Reform der Philosophie einfach zum Materialis-[178]mus zurückkehren: „Nur da also, wo sich ... mit dem *scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik* das *antischolastische, sanguinische Prinzip des französischen Sensualismus und Materialismus* vereinigt, nur da ist *Leben und Wahrheit*.“¹²²

Das empirische und auf den Menschen zentrierte Programm der neuen „positiven Philosophie“ setzt das „Selbstbewußtsein“ der wirklichen Menschen an die Stelle der spekulativen Idee, es naturalisiert die Gegenstände der Wissenschaften, die ihre „*natürliche Basis*“ noch nicht gefunden haben, und es überwindet die „*bisherige Mesalliance* zwischen der Philosophie und Theologie“: „*Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden*.“¹²³

Zu einer der wesentlichen theoretischen Voraussetzungen des historischen Materialismus als „verweltlichter“ Philosophie wird FEUERBACHs Kritik am Spinozismus als „*theologischem Materialismus*“.¹²⁴ In seiner Bestimmtheit als bloße Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie bleibt der Materialismus letztlich Gefangener dessen, was er überwinden will. Der Materie-Begriff des Materialismus erreicht die Wirklichkeit nicht. Der FEUERBACHsche Materialismus aber will „das Wirkliche *in seiner Wirklichkeit* oder *als Wirkliches*“, und das Wirkliche „ist das Wirkliche *als Objekt des Sinns*, ist das *Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit* sind identisch.“¹²⁵

Die *Erkenntnistheorie* wird nun vom Prinzip geleitet: „*Die Gesetze der Wirklichkeit* sind auch *Gesetze des Denkens*.“¹²⁶ Die neue Philosophie hat als „*Erkenntnisprinzip*“ nicht mehr Ich, Geist und Vernunft, „sondern das *wirkliche und ganze Wesen des Menschen*“.¹²⁷ Sie definiert sich als „*widerspruchslose Auflösung der Theologie in der Anthropologie*“¹²⁸, die zur „*Universalwissenschaft*“ wird.¹²⁹ Die Philosophie des Menschen ist „wesentlich die Philosophie für den Menschen“.¹³⁰

Die „Philosophie für den Menschen“ ist in der Kombination ihrer Hinweise auf und ihrer Kritiken an Idealismus und Materialismus zu einer wirksamen theoretischen *und* weltanschaulichen Voraussetzung des historischen Materialismus geworden. FEUERBACH gibt MARX wesentliche Themen und Fragestellungen auf, die MARX *historisch* präzisiert: in der geschichts- und gesellschaftstheoretischen Identifizierung des bei FEUERBACH noch abstrakten Gattungswesens „der Mensch“ als gesellschaftlich arbeitendes Individuum, als soziale Klassen erzeugender Produzent, als Subjekt der Entwicklung auf den jeweiligen geschichtlichen Niveaus des Ensembles der gesellschaftlichen *Verhältnisse*. Wenig später als F. ENGELS, der das Materialismus-Problem als Kritiker der SCHELLINGschen Spätphilosophie im Verweis auf dessen frühe Naturphilosophie und mit Bezug auf den Naturwissenschaftler CUVIER bereits 1842 aufgenommen hatte¹³¹, hat auch MARX Zugang zur Thematik des „*Materiellen*“.¹³² Es entspricht der antispekulativen Wende zur Wirklichkeit, daß „*Materie*“ und „*materiell*“ zunächst keine Begriffe in erkenntnistheoretischem Kontext sind, sondern Gegenkonzepte zum Idealismus. „*Materiell*“ ist ein Synonym für „*wirklich*“ und bezeichnet das empirisch Wahrnehmbare und Wirkende im Unterschied zum bloß Gedachten. Die philosophische Abstraktion „*die Materie*“ wird aus *praktischen Gründen* beiseite geschoben, und Materialismus nimmt die Gestalt des *Humanismus* an. Praktische Zielsetzungen organisieren in MARX' Pariser Emigration 1844

¹²² Ebenda, S. 135.

¹²³ Ebenda, S. 142 f.

¹²⁴ Ebenda, S. 179.

¹²⁵ Ebenda, S. 195.

¹²⁶ Ebenda, S. 208.

¹²⁷ Ebenda, S. 212.

¹²⁸ Ebenda, S. 214.

¹²⁹ Ebenda, S. 216.

¹³⁰ Ebenda, S. 218.

¹³¹ F. ENGELS, Schelling und die Offenbarung, in: MEW, Erg.-Bd., T. 2, Berlin 1967, S. 178, 203, 218, 219.

¹³² Vgl. hierzu: P. HELLER, Die begriffliche Reflexion des Übergangs zum Materialismus durch Marx und Engels bis 1846, in: Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung, Nr. 16, Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Halle 1983, S. 27–45.

die Beschäftigung mit dem Materialismus und die Kritik des Idealismus in engem Zusammenhang mit dem Studium der klassischen bürgerlichen Ökonomie. Die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (1844) verbinden erstmals für MARX die Reflexion auf den gesellschaftlichen Charakter wissenschaftlicher Tätigkeit¹³³, die Idee der „politischen Form der Arbeiteremanzipation“¹³⁴ und das neue Profil des Materialismus als gesellschaftstheoretischer Realismus, als *praktischer Materialismus*: „Um den *Gedanken* des Privateigentums aufzuheben, dazu reicht der *gedachte* Kommunismus vollständig aus. Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine *wirkliche* kommunistische Aktion.“¹³⁵ Für die programmatisch bereits ins Auge gefaßte neue materialistische Theoriegestalt¹³⁶ bedeutet dies: „Die *Sinnlichkeit* (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaft sein.“ „Sinnlichkeit“ wird – trotz des FEUERBACH-Hinweises – über die nur kognitive Dimension hinaus erweitert und „in der doppelten Gestalt sowohl des *sinnlichen* Be-[179]wußtseins als des *sinnlichen* Bedürfnisses“ neu gefaßt.¹³⁷

Wie FEUERBACH stellt MARX 1844 den *Zusammenhang zwischen Philosophie und Naturwissenschaft* her, läßt ihn aber durch die Dimension der gesellschaftlichen Entwicklung weiter werden. Er kontrastiert das Dilemma der Philosophie, die „*wirkliche* Lebensaufgabe“ nicht lösen zu können, „eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßt“, mit der „Geschichte der Industrie“, die „das *aufgeschlagene* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*“ darstellt: „Die *Industrie* ist das *wirkliche* geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen.“ Das positive Verhältnis zur Naturwissenschaft, welche „die Basis der *menschlichen* Wissenschaft werden“ wird, schließt bei MARX die Einsicht in ihre unmenschlichen Folgen unter hemmenden gesellschaftlichen Bedingungen nicht aus: die Naturwissenschaft hat „vermittelt der Industrie in das menschliche Leben eingegriffen und es umgestaltet“; zugleich aber hat sie – dies wird MARX auch in seinen politisch-ökonomischen Analysen zur expropriierenden Funktion der Wissenschaft im Kapitalismus nicht dementieren – „die menschliche Emancipation vorbereitet, sosehr sie unmittelbar die Entmenschlichung vervollständigen mußte“. MARX bemängelt aus eben diesem Grunde die Unfähigkeit der bisherigen Philosophie wie der Naturwissenschaften, zu einem gegenseitig produktiven Verhältnis zu kommen: „Die Philosophie ist ihnen ... eben so fremd geblieben, wie sie der Philosophie fremd blieben. Die momentane Vereinigung war nur eine *phantastische Illusion*.“¹³⁸ Das MARXsche Wissenschaftsprogramm, welches seit 1844 Gestalt annimmt, setzt sich das Ziel einer Integration von Materialismus, Dialektik und wissenschaftlichem Realismus: „Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Theil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen. Die Naturwissenschaft wird später eben so wohl die Wissenschaft von dem Menschen, wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumiren: es wird *eine* Wissenschaft sein ... Die *gesellschaftliche* Wirklichkeit der Natur und die *menschliche* Naturwissenschaft oder die *natürliche* Wissenschaft vom Menschen sind identische Ausdrücke.“¹³⁹

Die 1844 noch feststellbaren spekulativen Elemente im MARXschen Denken werden im Zuge der Verwissenschaftlichung der Theorie – die zugleich ein Ausdruck der Vergesellschaftung der Wissenschaft bis in den zeitgenössischen Sozialismus/Kommunismus ist – eliminiert. Bereits in diesem frühen Stadium der Theoriebildung¹⁴⁰ hat aber „Natur“ ihre kognitive Funktion als Begründung historischer Erkenntnis verloren. Natur und Naturwissenschaft werden zunehmend zum Gegenstand

¹³³ K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), in: MEW, Erg.-Bd., T. 1, Berlin 1968, S. 538.

¹³⁴ Ebenda, S. 521.

¹³⁵ Ebenda, S. 533.

¹³⁶ Zur Entstehung und Entwicklung der MARXschen Theorie vgl. H. J. SANDKÜHLER, *Geschichte, gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozeß*, a. a. O., S. 121–224.

¹³⁷ K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), in: MEW, Erg.-Bd., T. 1, a. a. O., S. 543.

¹³⁸ K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (Zweite Wiedergabe), in: MEGA² I/2, Berlin 1982, S. 395 f.

¹³⁹ Ebenda, S. 396.

¹⁴⁰ T. I. OISERMAN, *Die Entstehung der marxistischen Philosophie*, Berlin 1980; W. SCHUFFENHAUER, *Das „Jenseits der Wahrheit“ und die „Wahrheit des Diesseits“*. Zu Marx' Entwicklung von der kritischen Philosophie zur Kritik der Politik, in: *Karl Marx – Philosophie, Wissenschaft, Politik* (Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften, Nr. 6), Köln 1983, S. 60–69; W. GOLDSCHMIDT/L. LAMBRECHT, *Von der Philosophie zur „reellen Wissenschaft“*. Thesen zur Erforschung der Genesis des Marxismus, in: ebenda, S. 70–87.

gesellschaftstheoretischer Reflexion. Auf dem Wege zur Verschmelzung von Arbeiterbewegung und wissenschaftlichem Kommunismus setzt sich als Dominante ein historisches und soziales Bild der Wissenschaft durch, in welchem mit zunehmender Erfahrung innerhalb der organisierten Arbeiterbewegung bürgerlich etablierte Wissenschaftler und philosophische Theorien ihre Modellfunktion verlieren und Probleme der Wissenschaften immer stärker in proletarischer Autonomie formuliert sind.

Das erste von MARX und ENGELS gemeinsam verfaßte Werk *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten* (1845) formuliert im ersten Satz der Vorrede eine neue Problemlage und Aufgabenstellung: „Der *reale Humanismus* hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den *Spiritualismus* oder den *spekulativen Idealismus*, der an die Stelle des *wirklichen individuellen Menschen* das ‚*Selbstbewußtsein*‘ oder den ‚*Geist*‘ setzt ...“¹⁴¹ Die philosophischen Erben der HEGELschen Philosophie werden als ideologische Gefährdung einer Vermittlung von Theorie (Materialismus) und gesellschaftlicher Bewegung erkannt: „Die kritische Kritik, so erhaben sie sich über die Masse weiß, fühlt doch ein unendliches Erbarmen für dieselbe.“¹⁴² Die Befreiung des Proletariats aus eigener Kraft wird als historische Notwendigkeit begriffen.¹⁴³ Damit steht die Theorie vor der zweifachen Aufgabe, den Begriff der Wirklichkeit ohne Verabsolutierung der Erfahrung empirisch zu gewinnen und die falschen Allgemeinheiten der Philosophie ohne Preisgabe der abstraktiven und synthetischen Qualität philosophischer Erkenntnis zu entlarven.

Ihre erste Antwort ist, die Differenz zwischen Realität und *Begriff* nicht transzendentalphilosophisch, empiristisch oder im klassischen [180] Sinne materialistisch zu erklären, sondern als Widerspruch zwischen gesellschaftlichem „*Sein* und *Denken*, zwischen *Bewußtsein* und *Leben*“, zwischen Theorie und *Erfahrung der Arbeiter*, zu reformulieren.¹⁴⁴ Ihre zweite Antwort besteht darin, die spekulative Konstruktion der Geschichte zu einem „metaphysischen Subjekt, dessen bloße Träger die wirklichen menschlichen Individuen sind“¹⁴⁵, als Ausdruck hegelianischer post-festum-Philosophie zu verwerfen und Geschichte als „Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen“ zu erklären.¹⁴⁶

Die MARX-ENGELSSchen Erörterungen zum bürgerlichen Materialismus haben ihren Ort in eben diesem Koordinatensystem von „Bewußtsein“ und „Leben“, von Theorie und Praxis, genauer: von *Theorie und Revolution*. Der Verteidigung der Ziele und der Kritik der Illusionen der bürgerlichen Revolution entspricht die Verteidigung des Programms und die Kritik der Unreife des Materialismus. Die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Verkennen der Revolution schließt mit dem Satz: „Die Lebensgeschichte der französischen Revolution, die von 1789 her datiert, ist mit dem Jahre 1830, wo eins ihrer Momente, nur bereichert mit dem Bewußtsein seiner *sozialen* Bedeutung, den Sieg davontrug, noch nicht beendet.“¹⁴⁷ Kongruent dazu endet die „profane“ Geschichte des Materialismus, die MARX und ENGELS der ideengeschichtlichen Deduktion des Materialismus aus SPINOZA entgegenhalten, mit einer Entwicklungsperspektive: die „Lehre des *Materialismus* als die Lehre des *realen Humanismus* und als die *logische* Basis des *Kommunismus*“¹⁴⁸ ist ein Entwurf der Zukunft, und sie kann und muß in das 19. Jahrhundert übersetzt werden. Der französische und englische Materialismus haben die Niederlage der Metaphysik des 18. Jahrhunderts eingeleitet, und sie sind das Versprechen des Endes aller Metaphysik, auch ihrer „*gehaltvolle[n] Restauration* ... in der *spekulativen deutschen Philosophie* des 19. Jahrhunderts“. Naturwissenschaft und Sozialismus sind die nicht mehr anfechtbaren Ergebnisse des Materialismus¹⁴⁹, dessen sich bei HOBBS abzeichnende mögliche Theorisierung zu einem abstrakten, menschenfeindlichen System¹⁵⁰ im Humanismus ausgeschlossen werden kann.

¹⁴¹ K. MARX/F. ENGELS, *Die heilige Familie*, in: MEW, Bd. 2, Berlin 1957, S. 7.

¹⁴² Ebenda, S. 9.

¹⁴³ Ebenda, S. 38.

¹⁴⁴ Ebenda, S. 55 f.

¹⁴⁵ Ebenda, S. 83.

¹⁴⁶ Ebenda, S. 98.

¹⁴⁷ Ebenda, S. 131.

¹⁴⁸ Ebenda, S. 139.

¹⁴⁹ Ebenda, S. 132 f.

¹⁵⁰ Ebenda, S. 136.

Der neue, historische, praktische Materialismus sieht sich zu der den klassischen Materialismus sprengenden Schlußfolgerung berechtigt: „Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden.“¹⁵¹ Das im Rekurs auf die Geschichte des Materialismus gewonnene realistische Potential des neuen Materialismus bewährt sich bereits 1845 in der Kritik an den illusionären Ideen der Philosophen, die abstrakt von der „Organisation der Masse“ reden und enttäuscht die „schließliche Niederlage des Sozialismus“ verkünden: programmatisch noch, ohne schon ausgeführte wissenschaftliche Begründung, verweist *Die heilige Familie* darauf, „daß die *bürgerliche Gesellschaft*, die Auflösung der alten *feudalen* Gesellschaft, diese Organisation *ist*“.¹⁵² Der neue Materialismus ist auf der Grundlage dialektischen Entwicklungs- und Gesetzesdenkens in der Lage, im Begriff der Totalität der Verhältnisse und der Struktur der Entwicklung den empirischen Befund, wie er nur Monate später in ENGELS’ *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen* dargestellt wird, theoretisch durchsichtig zu machen und die Empirie als Basis der Theoriebildung anzuerkennen. Die gesamte Entwicklung des historischen Materialismus führt in Richtung einer Erweiterung der kognitiven Dimensionen allgemeiner Theorie und der explanativen Möglichkeiten empirischer Analysen, und sie kann verstanden werden als immer tiefere Erklärung jenes „passiven Elements“, jener „materiellen Grundlage“, die MARX 1844 als objektive Voraussetzung der Revolution und als Gegenstand der politischen Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft benannt hat.¹⁵³

MARX’ Kritik am „Hauptmangel alles bisherigen Materialismus“, in der Ablösung von FEUERBACH und als Distanzierung von jeglicher praxisfernen Philosophie 1844 formuliert, er habe die Wirklichkeit „nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt“ und dabei die „*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*“ vergessen, ist zur Leitlinie einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Interpretation und Veränderung der Welt geworden.¹⁵⁴ Gewarnt vom empiristisch-induktionistischen Mißverständnis der „Tatsachen“, bildet sich der historische Materialismus als Vermittlung [181] von Dialektik, Materialismus und Aktion heraus. Seine Gegenstände sind interpretierte Tatsachen, doch Interpretation reduziert sich nicht mehr auf Theorie; das empirisch Gegebene ist historisch Gewordenes, im Widerspruch Entwickeltes, durch Praxis Veränderbares. Der Empirie-Begriff, den die *Deutsche Ideologie* gegen den Idealismus der deutschen Ideologen einführt, ist durch die identifizierende Erläuterung zu „den *praktischen* Materialisten, d. h. *Kommunisten*“¹⁵⁵ ebenso klar bestimmt wie durch den Geltungsbereich dessen, was „auf rein empirischem Wege konstatierbar“ sei: „Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten.“¹⁵⁶ ENGELS’ spätere Erinnerung *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten* bezeichnet die Entstehung des historischen Materialismus als „von unmittelbarer Wichtigkeit für die gleichzeitige Arbeiterbewegung“: Kommunismus hieß nun nicht mehr: Ausheckung, vermittelt der Phantasie, eines möglichst vollkommenen Gesellschaftsideals, sondern: Einsicht in die Natur, die Bedingungen und die daraus sich ergebenden allgemeinen Ziele des vom Proletariat geführten Kampfs.¹⁵⁷

Der historische Materialismus hat den Materialismus der Zeit der bürgerlichen Revolutionen aufgehoben,¹⁵⁸ indem er ihn in die Zeit der Konstituierung des Proletariats und der Herausbildung der revolutionären Arbeiterbewegung *übersetzte*. Dies bedeutet auch: dieser Materialismus war übersetzbar, konnte als theoretische Quelle genutzt werden. Auch die Bourgeoisie hat nicht übersehen, daß es sich in der Weiterentwicklung des Materialismus weniger um einen theoretischen Bruch als um eine Konsequenz handelte. „Materialismus“ findet erneut Eingang in die Akten polizeilicher Verfolgung: er ist das politische Merkmal der „materialistischen Fraktion der Partei“, das heißt der „Partei Marx“

¹⁵¹ Ebenda, S. 138.

¹⁵² Ebenda, S. 143.

¹⁵³ K. MARX, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW, Bd. 1, a. a. O., S. 386.

¹⁵⁴ K. MARX, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1958, S. 5–7.

¹⁵⁵ K. MARX/F. ENGELS, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, a. a. O., S. 42.

¹⁵⁶ Ebenda, S. 20.

¹⁵⁷ F. ENGELS, Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten, in: MEW, Bd. 8, Berlin 1960, S. 582. ENGELS hat diese Schrift 1885 verfaßt.

¹⁵⁸ Zum Zusammenhang von klassisch-bürgerlichem und historischem Materialismus vgl. M. HAHN/H. J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution*, a. a. O., S. 271–295.

in der Arbeiterbewegung.¹⁵⁹ Die Hervorhebung einer „materialistischen Fraktion“ verdeutlicht zugleich, daß der historische Materialismus noch kein Allgemeingut der Arbeiterbewegung war. Die Philosophiegeschichte zu „Materialismus“ ist zum Verständnis seiner Entwicklung auf gesellschaftsgeschichtliche Analysen verwiesen.

Wenn von der „Volkshalle des Bundes der Gerechten“ 1846 festgestellt werden konnte, „daß überall die sozialen und kommunistisch Ideen die erfreulichsten Fortschritte machen“¹⁶⁰, bezog sich der Kommunismus-Begriff auf die Verbreitung der Idee der Gütergemeinschaft, weit weniger aber auf materialistische Theorie. Die theoretische Unsicherheit wie sie 1843 aus A. H. EWERBECKs Auffassung sprach, belastete die frühe Arbeiterbewegung über lange Jahre: Der „Kommunismus ist eine ... scharfe notwendige Folge aus dem hegelianischen Denksystem ...“¹⁶¹ Der Kommunismus, wie er von wissenschaftlicher Intelligenz gelehrt wurde, galt Arbeitern häufig als bloßes „Systememachen“ gelehrter „Prinzipienreiter“, die „das Volk nur zum Köder gebrauchen“.¹⁶²

Ende der vierziger Jahre traten Verstärkt reformistische, kleinbürgerlich motivierte Ideen neben den revolutionären Arbeiterkommunismus: „Einen Communismus wollen wir, aber auf gesetzlichen Wegen.“¹⁶³ Die theoretische Durchsetzung historisch-materialistischer Erkenntnisse stieß darüber hinaus auf den Widerstand, den Arbeiterkommunisten gegen die Verwissenschaftlichung der noch heterogenen weltanschaulichen Motivationen leisteten. Londoner Arbeiter hielten den Brüsseler kommunistischen Intellektuellen, vor allem MARX, vor: „Laßt den Philosophen seinen Kommunismus wissenschaftlich entwickeln, ... nicht Alle sind *große Nationalökonom*en wie Ihr, verlangt daher auch nicht, daß Alle den Kommunismus auffassen sollen wie Ihr es thut.“¹⁶⁴ Eine weitere Schranke bestand in der spezifischen Vorstellung der Freiheit der Wissenschaft, die bei den bisher von Bildung und Wissenschaft ausgeschlossenen Arbeitern anzutreffen war. Gefordert wurde der freie Zugang zu jeder, auch zu „der bereits vorhandenen Wissenschaft“¹⁶⁵: „Wir erkennen all und jede Wissenschaft als Gemeingut.“¹⁶⁶ Es war deshalb unvermeidlich, daß mit der sich verbreiternden Allianz zwischen Arbeitern und Intellektuellen auch kleinbürgerlich-demokratische theoretische und politische Auffassungen in die Arbeiterbildung und die proletarische Strategie einströmten. So rief der Breslauer Botaniker NEES VON ESENBECK den *Allgemeinen deutschen Arbeiter-Congreß* zu Frankfurt am Main Ende 1848 auf, sich der [182] Aufgabe zu stellen, „dem Bedürfnisse der Arbeiter wie der Arbeitgeber, welches überall das gleiche, *allen* gemein ist, durch die vereinte Kraft, durch die allen gemeinsamen Mittel gründlich abzuhelpen“.¹⁶⁷ In diesem gesellschaftsgeschichtlichen Zusammenhang erwuchs dem noch jungen dialektischen und historischen Materialismus außerhalb der Arbeiterbewegung, aber deutlich auf sie bezogen, ein Konkurrent in einem anderen, nicht-historischen, nicht-dialektischen Materialismus: im *naturwissenschaftlichen Materialismus*. [183]

VI. Materialismus und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert

Die Entwicklung der Naturwissenschaft ist eine der wesentlichen Tendenzen der bürgerlichen Gesellschaft. Sie ist zugleich Resultat der mit der kapitalistischen Produktionsweise auftretenden gesellschaftlichen Aufgabenstellungen. Zunächst in relativer Unabhängigkeit von Bedürfnissen der unmittelbaren gesellschaftlichen Produktion entstanden, sind die Naturwissenschaften der erste Wissenschaftssektor, der in der Entwicklung des Kapitalismus der Produktion reell subsumiert wird. Im 19. Jahrhundert sind sie bereits ein bedeutender Faktor der Produktion, und im gesamten Reproduktionssystem der bürgerlichen Gesellschaft spielen sie eine wichtige Rolle. Sowohl als Produktivkraft wie

¹⁵⁹ Der Bund der Kommunisten, Bd. 1, a. a. O., S. 1044.

¹⁶⁰ Ebenda, S. 431.

¹⁶¹ Ebenda, S. 173.

¹⁶² Die Allgemeine Deutsche Arbeiterverbrüderung 1848–1850. Dokumente des Zentralkomitees für die deutschen Arbeiter in Leipzig, bearb. und eingel. von H. SCHLECHTE, Weimar 1979, S. 202.

¹⁶³ Ebenda, S. 474.

¹⁶⁴ Das Kommunistische Korrespondenzkomitee in London an das Kommunistische Korrespondenzkomitee in Brüssel, 17. Juli 1846, in: MEGA² III/2, Berlin 1979, S. 252.

¹⁶⁵ Der Bund der Kommunisten, Bd. 1, a. a. O., S. 311.

¹⁶⁶ Die Allgemeine Deutsche Arbeiterverbrüderung 1848–1850, a. a. O., S. 210.

¹⁶⁷ Ebenda, S. 98.

als Wissenschaftstypus und schließlich als Element von Weltanschauung rücken sie ins Zentrum gesellschaftlichen Interesses. Dies gilt vornehmlich für die bürgerliche Klasse, kaum weniger aber für die „arbeitenden Klassen“ und das als Klasse konstituierte Proletariat.

Naturwissenschaftliches Wissen und die technischen Fertigkeiten, die mit der industriellen Revolution in der Handhabung der Maschinen vom Arbeiter verlangt werden, sind – weit früher als in *Deutschland* – in *England* bereits im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts gesellschaftliche Probleme, denen sich Kapital und Lohnarbeit stellen. Von der gegen das Kapital gerichteten Forderung auf eine autonome ökonomische Produktion der Arbeiter als der wirklichen Produzenten ausgehend, haben englische frühe Sozialisten ein System von Institutionen geschaffen – die *Mechanics' Institutions*¹⁶⁸ –, in denen Arbeiter naturwissenschaftlich gebildet und in industriellen Fertigkeiten ausgebildet werden sollten. Das Interesse des Kapitals an qualifizierten Arbeitern und technischen Verbesserungen auf Grund der Erfahrung im Umgang mit Maschinen hat sehr schnell dazu geführt, daß Institutionen der Arbeiterbildung unter bürgerliche Regie gebracht wurden, wie ENGELS hinsichtlich der „Mechanics“ bereits 1845 berichten konnte.¹⁶⁹ Mit einer der Verzögerung der Industrialisierung entsprechenden Phasenverschiebung hat sich diese Tendenz Mitte des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland angebahnt.

[184] Die Auseinandersetzung um die gesellschaftliche Nutzung der Erkenntnisse der Naturwissenschaften und der durch sie begründeten technologischen Möglichkeiten durchzieht das ganze Jahrhundert. Gründe hierfür liegen sowohl in den stofflichen Besonderheiten der Gegenstände, Methoden und Resultate der Naturwissenschaften wie in der Notwendigkeit, einerseits die gesellschaftliche Produktion – aus Kapitalinteressen wie wegen des rapiden Bevölkerungswachstums – zu effektivieren, andererseits Mittel zur Lösung *des* sozial-ökonomischen Problems des derzeitigen Kapitalismus zu gewinnen: der physischen Verelendung des Proletariats.

Philanthropische Lösungsvorschläge und soziale Strategien zur Gewährleistung der Reproduktion der Ware Arbeitskraft haben auf diese Lage geantwortet. Gleichzeitig sind neue Wissenschaftszweige entstanden: die Sozialstatistik als Informationsquelle von Kapital und Staat; die Sozialmedizin mit dem politischen Anspruch progressiver Ärzte, die Ursachenforschung etwa der Epidemiologie mit sozialen Reformen zu verbinden; innerhalb der Gesellschaftswissenschaften richtet die Nationalökonomie größeres Interesse auf die revolutionäre Gefährdung der bestehenden Ordnung. Die insgesamt zunehmende Integration der Wissenschaften in die gesellschaftliche Produktion und Reproduktion und in die Staatstätigkeit hat das Verständnis und die Funktion wissenschaftlicher Tätigkeit schnell verändert: das Wissenschaftsideal des 19. Jahrhunderts – sowohl in der Bourgeoisie wie im Proletariat – ist im Kern praktisch und realistisch. Eine der durchgängig beobachtbaren Folgen ist die Orientierung an der – als Status quo hingenommenen, apologetisch verteidigten oder revolutionär in Frage gestellten – Wirklichkeit, mit deren Definition sich empirische Methoden, realistische Erkenntnisziele und die Absage an spekulatives Denken verbinden.

Der wissenschaftliche Realismus bestimmt sein Profil vor allem in der Kritik der traditionellen bzw. im Veto gegen jede Philosophie. Dieser Tendenz hat sich die bürgerliche *spätidealistische Philosophie* nur noch ideologisch und ohne Breitenwirkung widersetzt. Die bald einsetzenden Versuche, die Erkenntniskritik KANTs wiederzubeleben, entsprechen der Verwissenschaftlichungstendenz und fechten die Naturwissenschaften ausdrücklich nicht an. Die impliziten Wissenschaftsphilosophien der Einzelwissenschaften¹⁷⁰ wirken außerhalb der institutionalisierten Philosophie. Der dialektische und historische Materialismus hat in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts erst eine Wirkung als theoretischer Entwurf neben anderen. Der in dieser Entwicklungsphase der bürgerlichen Gesellschaft entstehende Materialismus der Wissenschaften ist in erster Linie Realismus aus pragmatischen Gründen. Er ist antiphilosophisch und wirft z. B. erkenntnistheoretische Fragen nicht systematisch, sondern als

¹⁶⁸ M. BEER, *Geschichte des Sozialismus in England*, Stuttgart 1913, S. 205–213; S. SHAPIN/B. BARNES, *Science, Nature and Control: Interpreting Mechanics Institutes*, in: *Social Studies of Science*, 7 (1977), S. 31–74.

¹⁶⁹ F. ENGELS, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, in: MEW, Bd. 2, a. a. O., S. 453 f.

¹⁷⁰ B. MOLDENHAUER, *Konkurrierende Wissenschaftsbegriffe in der Chemie des frühen 19. Jahrhunderts. Gegenstandsspezifische Wahl und erkenntnisleitende Funktionen wissenschaftsphilosophischer Positionen*, in: *Die Teilung der Vernunft (Studien zur Wissenschaftsgeschichte des Sozialismus, Bd. 4)*, a. a. O., S. 128–139.

Grundlagenprobleme wissenschaftlicher Erkenntnis auf. Die Tatsache, daß die Philosophiegeschichte – mit Ausnahme des naturwissenschaftlich interessierten Neukantianismus und klerikaler Reaktionen – den Materialismus kaum zur Kenntnis genommen hat, entspricht der Abseitsstellung der bürgerlichen akademischen Philosophie um die Jahrhundertmitte. Ihr Mißverständnis gegenüber den gesellschaftlichen Ursachen der Wissenschaftsentwicklung und des Materialismus findet sich konservativ auch in der Gegenwart noch: die bei J. HIRSCHBERGER benannten Gründe für den Materialismus als die „breiteste und mächtigste Strömung des Jahrhunderts“ und „das schwerste Erbe ..., das uns das 19. Jahrhundert mit auf den Weg gegeben hat“, lauten: „Schon der allgemeine Zeitgeist suggerierte den Materialismus: die mit der Welt der Materie hantierende Technik und Industrie, die immer mehr vom Großmachtgedanken besessene internationale Politik und der mit der voranschreitenden Zivilisation um die Wette laufende Hunger nach Geld, der Kapitalismus heißt, wenn man das Geld schon hat, und Sozialismus, wenn man es noch nicht hat, aber haben will.“¹⁷¹ Demgegenüber ist festzustellen: die *Geschichte des naturzentrierten Materialismus im 19. Jahrhundert* ist vorrangig von der *Wissenschafts- und Gesellschaftsgeschichte* zu schreiben, und sie hat als wichtigsten Gegenstand das *Verhältnis von Wissenschaft und Kapitalismus* darzustellen.

Außerhalb des entstehenden marxistischen Materialismus sind die Differenzen zwischen bürgerlicher und sozialistischer bzw. kommunistischer Materialismus-Konzeption *theoretisch* gering. Materialistisches Denken konzentriert sich erneut auf *Natur*. Ein auffälliges Indiz für die spontan-materialistische Verwendung des Naturbegriffs in der Arbeiterbewegung ist die Häufung von Erklärungen, die nach der – als Niederlage wahrgenommenen – Revolution von 1848 den gesellschaftlichen Prozeß und die sichtbare Verlangsamung der Veränderung des Kapitalismus als „naturgesetzlich“ auffassen. Symptomatisch ist darüber hinaus, daß die Beschäftigung mit Naturwissenschaft oft nicht kognitiv, sondern politisch begründet wird. So schreibt Moses HESS an den materialistischen Naturwissenschaftler Jakob MOLESCHOTT Ende 1852: „Seitdem die Reaktion uns ehemalige sozialistische Schriftsteller in Ruhestand versetzt, oder zur Ruhe gebracht hat, habe ich mich wieder dem Studium der Naturwissenschaft ergeben.“¹⁷² Das Ziel ist, „noch nicht gehörig ausgeführte Ansichten über die Geschichte der Menschheit naturwissenschaftlich zu begründen“.¹⁷³

Verbunden mit der objektiven gesellschaftlichen Nicht-Verfügung des Proletariats über Wissenschaftspotentiale zur direkten ökonomischen und sozialen Nutzung der Naturwissenschaften hat sich innerhalb der Arbeiterbewegung ein stark weltanschaulich-*normatives* Interesse an den Naturwissenschaften ergeben, welches vor allem von der Intelligenz vertreten wird. Die Orientierung auf die soziale Lage der Arbeiterklasse läßt von der „politische[n] Indifferenz“ der Naturwissenschaften absehen, die „nur eine vorübergehende Wirkung“ sei: „Der Naturforscher sieht“, stellt L. FEUERBACH 1850 in seiner unter dem Titel *Die Naturwissenschaft und die Revolution* erschienenen Besprechung von *Moleschotts Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk* fest, „wie die Natur in einem ewigen Fortschritt begriffen ist, wie sie nie mehr auf eine einmal überschrittene Stufe zurückfällt. ... er gewöhnt sich dadurch unwillkürlich daran, alle Dinge von einem universellen Standpunkt aus zu betrachten, folglich auch an die Politik den großartigen Maßstab der Natur anzulegen.“¹⁷⁴ Und: „Der Blick in die Natur erhebt darum den Menschen über die engherzigen Schranken des peinlichen Rechts, sie macht den Menschen kommunistisch.“¹⁷⁵

Eine unmittelbar praktische Bedeutung gewinnt naturwissenschaftlicher Materialismus innerhalb der Arbeiterbewegung durch die auffallend große Zahl von Ärzten, die – aus der Schule der Physiologie kommend oder als Wasserärzte in bewußtem Gegensatz zur wissenschaftlichen Medizin – im „Bund der Kommunisten“ und späteren Organisationen tätig sind.¹⁷⁶ Ein wichtiges Beispiel kommunistischer,

¹⁷¹ J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. II: Neuzeit und Gegenwart, 4. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 1960, S. 424 f.

¹⁷² M. HESS, Briefwechsel, hrsg. von E. SILBERNER, 's-Gravenhage 1959, S. 290.

¹⁷³ Ebenda.

¹⁷⁴ L. FEUERBACH, *Gesammelte Werke*, a. a. O., Bd. 10, Berlin 1971, S. 348 f.

¹⁷⁵ Ebenda, S. 351

¹⁷⁶ Vgl. eine der wenigen Untersuchungen zu diesem Thema: Ärzte um Karl Marx. Arbeit eines Studentenkollektivs der Med. Fak. der Humboldt-univ. zu Berlin unter Ltg. von H. DRESSLER, Berlin 1970.

praktisch orientierter naturwissenschaftlich-materialistischer Argumentation bietet der um 1850 entstandene, nichtveröffentlichte *Mikrokosmos. Entwurf einer physiologischen Anthropologie* des von Johannes MÜLLER beeinflussten Armenarztes und führenden Kölner Kommunisten Roland DANIELS. DANIELS' Schrift ist eine scharfe Kritik der Philosophie, die – nach ihrer Union mit der Naturforschung im Altertum – müßige Spekulation geworden sei und nach der NEWTONsche „Hauptreform unserer Wissenschaft“ die Beziehung zur Wirklichkeit verloren habe. Der Kritik werden auch MARX und ENGELS unterzogen, bei denen die materialistische Entwicklung selbst durch philosophische oder ideologische Voraussetzungen getrübt sei.¹⁷⁷ Auf der anderen Seite zeigt die Rolle ROSSMÄSSLERs gegenüber der lassalleanischen Arbeiterbewegung, daß die von FEUERBACH vermutete politische Indifferenz der Naturwissenschaften auch Folgen in kleinbürgerlichem Einfluß auf die politische Entwicklung des Proletariats hatte: es waren nicht zuletzt an der Lösung der „socialen Frage“ interessierte Naturwissenschaftler, die auf eine Annäherung zwischen Fortschrittspartei und reformistischer Arbeiterbewegung drängten.¹⁷⁸

Nur wenige Naturforscher und Naturwissenschaftler der vierziger und fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts haben ihre Theorien explizit materialistisch begründet. Der ausdrückliche naturwissenschaftliche Materialismus der fünfziger Jahre ist aber ohne den impliziten erkenntnistheoretischen Materialismus (Realismus) nicht denkbar, der sich teils spontan durchsetzt, teils in der Kritik an spekulativer Naturphilosophie formuliert wird. FEUERBACHs Forderung, von der Nicht-Philosophie auszugehen, hat in der Naturwissenschaft eine Parallele. Zu erwähnen ist als wissenschaftsinstitutionelle und für die Soziologie der Naturwissenschaftler wichtige Voraussetzung der Durchsetzung des naturwissenschaftlichen [186] Realismus die *Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte*, die erstmals 1822 von Lorenz OKEN nach Leipzig einberufen wurde. Nach 1840 haben sich hier Stimmen nicht mehr Geltung verschaffen können, die zu Beginn noch die Vereinigung von Naturwissenschaft und Philosophie forderten. Der sich auf GOETHEs Naturtheorie berufende Arzt Carl Gustav CARUS hat anlässlich der ersten *Versammlung Von den Anforderungen an eine künftige Bearbeitung der Naturwissenschaften* gesprochen: Seine Gedanken über den „Gang der Naturwissenschaften im Allgemeinen“ sollten eine Warnung für jeden sein, „der das Wissen nur, in wiefern es Erlangung gewöhnlicher Lebensbedürfnisse erleichtere, zu achten anrath“; er sah die Bedeutung der Naturwissenschaft darin, „daß dem Menschen in ihr und durch sie die Gesamtheit der Welt klar werde, wie eine harmonische Entfaltung von Vernunftgesetzen und Naturbildungen ... das Grundwesen alles Daseyns erfülle“; CARUS' Klage über den „gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaften, ... daß die philosophische Seite, die Seele derselben, unverhältnißmäßig in ihrer Ausbildung hinter der sinnlichen Seite, gleichsam dem Leibe derselben, zurückgeblieben sey“, stützt sich aber bereits auf eben die Topoi, mit denen später die Ansprüche der Philosophie zurückgewiesen werden: die Naturforschung „öffnet den Blick für eine unendliche Mannigfaltigkeit von Erscheinungen“, die „speculative Betrachtung“ erfüllt das „zweyte Begehren menschlicher Individualität“, das nach „Einheit“; „Speculation und sinnliche Beobachtung“ geraten derart in eine Alternative, daß bereits hier von einem Rückzugsgefecht der Philosophie zu reden ist.¹⁷⁹

In Justus VON LIEBIGs Schrift *Ueber das Studium der Naturwissenschaften und über den Zustand der Chemie in Preußen* ist 1840 die Entscheidung nicht mehr umstritten, „nur das Beweisbare und Bewiesene für wahr gelten zu lassen“. Induktiv gewonnenes empirisches Wissen triumphiert über den „Schwindel“ der spekulativen Naturphilosophie, „dieses mit Stroh ausgestopfte und mit Schminke angestrichene tote Gerippe“.¹⁸⁰ Die empirische Naturwissenschaft wird bald selbstsicher und reklamiert einen Status auch als Theorie. Der philosophisch versierte Physiologe Wilhelm GRIESINGER betont

¹⁷⁷ R. DANIELS, *Mikrokosmos. Entwurf einer physiologischen Anthropologie*, Erstausgabe, Bern/Frankfurt am Main 1984.

¹⁷⁸ S. NA'AMAN, *Die Konstituierung der deutschen Arbeiterbewegung 1862/63. Darstellung und Dokumentation*, unter Mitwirkung von H.-P. HARSTICK, Assen 1975, S. 411 ff. und weitere Dok. zu ROSSMÄSSLER passim.

¹⁷⁹ C. G. CARUS, *Von den Anforderungen an eine künftige Bearbeitung der Naturwissenschaften*. Zu Ehren der 1928 in Hamburg tagenden 90. *Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte* originalgetreu hg. und den Freunden geschichtlicher Naturbetrachtung als Festgabe überreicht v. d. Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek, Hamburg 1928, S. 5–12.

¹⁸⁰ Zit. nach A. HERMANN, *Schelling und die Naturwissenschaften*, in: *Technik und Geschichte*, Bd. 44, 1977, S. 47.

1842, „glänzende Beispiele“ hätten der Welt gezeigt, „daß eben die vor Allem zu theoretischer Feststellung der Begriffe befähigt und berufen sind, welche selbst in mühsamer Forschung mit dem Einzelnen des Materials gerungen haben“.¹⁸¹ Obwohl GRIESINGERS Schrift den programmatischen Titel *Theorien und Thatsachen* trägt, werden die *Tatsachen der Theorie* nicht reflektiert.

Der Botaniker M. J. SCHLEIDEN erklärt in einer Polemik zu *Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft* 1844 in dogmatischer Selbstgewißheit die „erfahrungsmäßig fortschreitende Wissenschaft“ als allen „Vergleichsspielereien“ der „speculativen Philosophie“ weit überlegen: Fortschritt ist „an die Herrschaft der inductiven und kritischen Methoden geknüpft“, und die Versuche, „aus Einem Grundsatz heraus den reichen, lebendigen Gehalt der Wirklichkeit zu entwickeln“, können nur noch mit der Forderung beantwortet werden, „Philosophie völlig zu ignorieren“.¹⁸² SCHLEIDENS Schrift hat eine Perspektive, von der aus die Annäherung von Naturwissenschaftlern an Probleme der „Lösung der socialen Frage“ wie die Gegenbewegung aus der Arbeiterbewegung in Richtung der Naturwissenschaften einsichtig werden: mit dem erfahrungswissenschaftlichen Konzept verbindet sich ein gesellschaftlich orientiertes wissenschaftspolitisches Programm, welches auf Verallgemeinerung des Wissens in einem sozialen Sinne drängt. Die spekulativen Philosophen haben „dem gemeinen Menschenverstande den Krieg erklärt“, die Naturwissenschaft sei das Ende der Esoterik.¹⁸³

Repräsentativ für die Verbindung eines kognitiv empirisch-realistischen und sozial exoterischen neuen Wissenschaftsbildes mit gesellschaftspolitischem Engagement von Naturwissenschaftlern sind Rudolf VIRCHOWs Ausführungen *Ueber die Standpunkte der wissenschaftlichen Medicin* von 1846. Die wissenschaftliche Medizin hat in „drei Stadien“ des Fortschritts jene Philosophie überwunden, „die sich mehr und mehr von der Natur abwendete und eine Rückkehr zur Natur nur dadurch möglich machte, daß sie sich schließlich auflöste“.¹⁸⁴ Die naturwissenschaftlich fundierte, sozial orientierte Medizin will sowohl – wie der Titel der von VIRCHOW und LEUBUSCHER herausgegebenen Wochenschrift zeigt – die „medicini-[187]sche Reform“ wie auch – so 1848 im Beitrag *Radicalismus und Transaction* formuliert – „demokratische Einrichtungen“, ohne die eine Reform der Gesundheitspflege zugunsten der von Epidemien heimgesuchten „arbeitenden Klassen“ unmöglich sei.¹⁸⁵ Angesichts proletarischen Massenelends könne es niemanden „wundern, daß die Demokratie und der Sozialismus nirgends mehr Anhänger fand, als unter den Ärzten“; die „Medizin ist eine soziale Wissenschaft. Die vom Naturwissenschaftler gezogene Schlußfolgerung belegt zugleich die Nähe zwischen erfahrungswissenschaftlicher Konzeption und auf einen evolutionären, reformistischen Weg der Veränderung beschränkten Politik: „und die Politik ist nichts weiter als die Medizin im großen“.¹⁸⁶

„Materialismus“ wird in dieser Entwicklung der Naturwissenschaft methodologisch und theoretisch kaum thematisiert; er wird ideologisch und politisch zum Thema, und hier verknüpfen sich mit dem Begriff Sorgen des an Aufklärung, nicht aber an Revolution interessierten Bürgertums. Der Bericht über die 25. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte im Jahre 1847 belegt eine für die zeitgenössische bürgerliche, auch progressiv-bürgerliche Ideologie bezeichnende Verbindung von naturwissenschaftlichem Realismus und sozial-politisch motiviertem Antimaterialismus: die Naturwissenschaft gilt, weil auf einem „realistischen Boden wurzelnd und auf eine so tief eingreifende Weise das praktische Leben beherrschend“, als „sichere Garantie für geistige Freiheit und Unabhängigkeit von dem Materialismus der Interessen“.¹⁸⁷

¹⁸¹ W. GRIESINGER, *Theorien und Thatsachen*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, hrsg. von K. R. A. WUNDERLICH, Bd. II, Berlin 1872, S. 3.

¹⁸² M. J. SCHLEIDEN, *Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft*, Leipzig 1844, S. 15, 18 f., 22, 52.

¹⁸³ Ebenda, S. 86.

¹⁸⁴ R. VIRCHOW, *Ueber die Standpunkte der wissenschaftlichen Medicin*, in: *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin*, hrsg. von R. VIRCHOW und B. REINHARDT, Berlin 1847, S. 5 f.

¹⁸⁵ Zit. nach G. BÖHME, 1848 und die Nicht-Entstehung der Sozialmedizin. Über das Scheitern einer wissenschaftlichen Entwicklung und seine politischen Ursachen, in: ders., *Alternativen der Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1980, S. 170.

¹⁸⁶ Ebenda, S. 174.

¹⁸⁷ Amtlicher Bericht über die 25. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte in Aachen im September 1847, Aachen 1849, S. 48 f.

Nach dem *Materialismus-Streit* der fünfziger Jahre wird dieses ideologische Verdikt auch fraglos materialistische Naturwissenschaftler dazu veranlassen, sich vom Materialismus als möglicher Folge der Naturwissenschaft zu distanzieren. 1863 spricht VIRCHOW vor der Naturforschergesellschaft *Über den vermeintlichen Materialismus der heutigen Naturwissenschaft*. Das theoretisch grundlegende, für die Differenz zwischen Materialismus und Idealismus kognitiv entscheidende Problem der wissenschaftlichen Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnissicherheit wird von derartigen Überlegungen nicht berührt: wissenschaftliche Tätigkeit zeitigt Erkenntnisfortschritte, die Erfolge der Wissenschaften sind entsprechend den empirischen Verifikationskriterien meßbar, und die Sicherheit der Wissenschaftler geht über in ein optimistisches Wissenschaftsbild. Kein anderer seinem Selbstverständnis nach „positiver“ Wissenschaftsbegriff als jener der Theoretiker des dialektischen und historischen Materialismus hat sich in dieser Zeit das kritische Programm von BACONS Idolen-Lehre, DESTUTT DE TRACYs Ideologiekritik und KANTs Erkenntnisbegründung als neu zu lösende Aufgabe gestellt. Mit E. HOBSBAWM kann man für die Epoche der „positiven Wissenschaft“ feststellen, es springe „als hervorstechendster Zug deren Selbstgefälligkeit in die Augen“.¹⁸⁸

Die Errungenschaften sowohl des klassischen bürgerlichen Materialismus wie der bürgerlichen idealistischen Dialektik sind in der Mitte des 19. Jahrhunderts in dem Maße in Vergessenheit geraten, wie sich das positiv-wissenschaftliche Selbstverständnis durchgesetzt hat, welches von Auguste COMTE 1825 im saint-simonistischen Organ *Le producteur* propagiert worden war: „daß wir, unter *gesellschaftlicher Physik*, die Wissenschaft verstehen, welche das Studium der gesellschaftlichen Phänomene zum eigentümlichen Gegenstande hat, diese Phänomene betrachtet in demselben Geiste, wie die astronomischen, physischen, chemischen und physiologischen, d. h. als unterworfen solchen unabänderlichen Naturgesetzen, deren Entdeckung das spezielle Ziel ihrer Untersuchung ist“.¹⁸⁹ Wie in der Naturwissenschaft setzt sich auch in der Gesellschaftstheorie – in England vor allem John Stuart MILLS – ein Ensemble von Standards durch, in dem methodologische Exaktheits- und Klassifikationsforderungen und theoretische bzw. ideologische *Ordnungsideale* zusammenspielen. COMTEs *Cours de philosophie positive* stellt in seinen 1830 entstandenen *Les préliminaires généraux et la philosophie mathématique*, bewußt unter dem Klassifikationsaspekt, die „mathematische Wissenschaft an die Spitze der positiven Philosophie“ und der Hierarchie der Wissenschaften.¹⁹⁰ Der Begriff des Positiven bezieht sich zunächst auf natürliche Ordnungen, greift aber direkt über auf die gesellschaftliche Ordnung, deren Erklärbarkeit von ihrer Unveränderbarkeit abhängig gemacht wird: nicht Gesetze der Entwicklung und Ver-[188]änderung werden untersucht, sondern Gesetze stabiler sozialer Systeme.

Im Unterschied zum späteren Positivismus betreibt die *positive Philosophie* als Sozialphysik keinerlei erkenntnistheoretischen Begründungsaufwand. Der *Discours sur l'esprit positif* von 1844 kann sich auf die „systematische Beurteilung dessen was ist beschränken“ und darauf „verzichten, seinen ersten Ursprung und seine letzte Bestimmung zu entdecken“, weil er alle Erkenntnis als „relativ“, als bezogen „auf unsere Organisation und auf unsere Lage“ definiert.¹⁹¹ Entsprechend eingeschränkt ist der Geltungsanspruch des „Endzweck[s] der positiven Gesetze: rationale Voraussicht“¹⁹², deren Rationalität sich auf „das Prinzip der Unwandelbarkeit der Naturgesetze“¹⁹³ auch des Sozialen bezieht. Positiv ist eine wissenschaftliche Erkenntnis, die sich auf das Gegebene erstreckt, dessen Ordnungsstruktur aufdeckt und als „rationale Basis für die Einwirkung der Menschheit auf die Außenwelt“

¹⁸⁸ E. J. HOBSBAWM, *Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848–1875*, München 1977, S. 334; vgl. insges. Kap. 14: Wissenschaft, Religion, Ideologie, S. 331–344.

¹⁸⁹ A. COMTE, *Considérations philosophiques sur les sciences et sur les savants* (1825), nach der ersten deutschen Übersetzung in der Neuen Monatsschrift für Deutschland, historisch-politischen Inhalts, Bd. 19, Berlin 1826, jetzt in: *Saint-Simonistische Texte. Abhandlungen von Saint-Simon, Bazard, Blanqui, Buchez, Carnot, Comte, Enfantin, Leroux, Rodrigues, Thierry und anderen in zeitgenössischen Übersetzungen*, hrsg. und eingel. von R. SCHÄFER. 2 Bde., Bd. 1, Aalen 1975, S. 248.

¹⁹⁰ A. COMTE, *Philosophie première. Cours de philosophie positive, Leçons 1 à 45, Présentation et notes par M. SERRES, F. DAGOGNET, A. SINACEUR*, Paris 1975, S. 64.

¹⁹¹ A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif. Rede über den Geist des Positivismus*, übers., eingel. und hrsg. von I.FETSCHER, Hamburg 1956, S. 29.

¹⁹² Ebenda, S. 33.

¹⁹³ Ebenda, S. 39.

fungiert.¹⁹⁴ Die industrielle Revolution ist der Horizont für die „grundlegende Beziehung von Wissenschaft und Technik“, die „politisch und moralisch“ sein soll und der ständigen Verbesserung der „individuellen und kollektiven Natur“ der Menschheit dient – freilich „innerhalb der Grenzen, die – wie in jedem andern Fall – die Gesamtheit der tatsächlichen Gesetze angibt“.¹⁹⁵ Das von der Wirklichkeitswissenschaft als Signum geführte „Wort positiv“ bezeichnet „das *Tatsächliche* im Gegensatz zum Eingebildeten“ und bringt zum Ausdruck, daß die „neuzeitliche wahre Philosophie ... von Hause aus nicht dazu bestimmt ist, zu zerstören, sondern zu *organisieren*“¹⁹⁶: „Das ursprüngliche Gefühl für Ordnung ist in einem Worte naturgemäß von keiner der positiven Theorien zu trennen.“¹⁹⁷ Die mit diesem Ordnungsdenken verknüpften Ziele einer sozialen Politik für das Volk lauten: „allen zunächst eine normale Erziehung und sodann regelmäßige Arbeit zu verschaffen; so lautet im Grunde das wahre *Sozialprogramm der Arbeiter* (programme social des prolétaires]“.¹⁹⁸

Der *esprit positif* vereint in sich Wirklichkeit und Wirkung, Bezug auf das Bestehende und Reformhandeln. In dieser Bedeutung macht er für COMTE, wie für die gesamte „positive“ Wissenschaftsbewegung, „die langen und im übrigen so leeren Kontroversen zwischen dem *Materialismus* und dem *Spiritualismus*“ überflüssig.¹⁹⁹ Der mit dem Konzept des Positiven, das bereits für die Zeit COMTEs mit dem modernen Begriff „Positivismus“ zu bezeichnen nicht sinnvoll ist, gekoppelte Zusammenhang von fundamentalem Charakter der Naturwissenschaft, Empirie und Beschränkung der Theorie auf das Bestehende wird zu dem Kennzeichen von Wissenschaft/Wissenschaftlichkeit außerhalb der materialistischen Dialektik im 19. Jahrhundert. Sowohl der implizite Materialismus der Naturwissenschaften wie der naturwissenschaftlich begründete Materialismus des 19. Jahrhunderts entsprechen – bei graduellen Verschiebungen und Akzentsetzungen – dem Konzept des Positiven: in Abgrenzung sowohl zur „Negativität“ der Dialektik wie zur proletarischen Revolution. Die positive Theorie ist nicht schlechthin Apologie des Status quo, sie will Veränderung, aber keine Entwicklung über die bürgerliche Gesellschaft hinaus. Politisch ist sie in den Regel liberalistisch oder im Parteisinne „fortschrittlich“; sozial hat sie ihre Basis im Kleinbürgertum. Sie ist die implizite oder explizite weltanschauliche Grundlage bürgerlicher Reformstrategie, vornehmlich im bürgerlich-demokratischen Lager, mit Auswirkungen aber auch bis in bürgerlich-konservative Bemühungen um die „Lösung der sozialen Frage“.

Wenn der nach der 48er Revolution in *Deutschland* entstehende bürgerliche Materialismus weitgehend unter dem Titel *Materialismus-Streit* bekannt geworden ist, entspricht dies sozial, politisch und ideologisch den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen bürgerlich-demokratische Forderungen nur als Opposition auftreten konnten, in denen die Befürchtungen des Kleinbürgertums, durch die Macht der industriellen Bourgeoisie deklassiert und proletarisiert bzw. durch eine proletarische Revolution vernichtet zu werden, handlungsleitend waren und schließlich alle Versuche, durch Wissenschaft zu einer Reform beizutragen, im Zusammenspiel von Staat und Kirche zurückgewiesen wurden. Der Materialismus, der sich mit den Namen Jakob MOLESCHOTT, Karl VOGT, Ludwig BÜCHNER und Heinrich CZOLBE verbindet, hatte seine theoretischen Ursprünge im antispekulativen Programm der zeitgenössischen Naturwissen-[189]schaft. Ohne seine antitheologische, antiklerikale und atheistische Stoßrichtung wäre er eher als wissenschaftlicher Realismus zu bezeichnen. Politisch war er dem progressiven Flügel der Paulskirchenbewegung und teilweise der lassalleanischen Arbeiterbewegung verbunden. Ideologisch war er in heftige Auseinandersetzungen mit idealistisch-klerikalen Gegnern verwickelt.²⁰⁰

¹⁹⁴ Ebenda, S. 57.

¹⁹⁵ Ebenda, S. 59, 61.

¹⁹⁶ Ebenda, S. 85, 87.

¹⁹⁷ Ebenda, S. 121.

¹⁹⁸ Ebenda, S. 193.

¹⁹⁹ Ebenda, S. 219.

²⁰⁰ F.GREGORY, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht/Boston 1977; D. WITTICH, Einleitung des Herausgebers, in: Vogt, Moleschott, Büchner. Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland, hrsg. und eingel. von D. WITFICH, Berlin 1971, Bd. 1, S. V–LXXXII.

1852 ist J. MOLESCHOTTs *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe* erschienen. Die Schrift will „dem deutschen Volke“ in populärwissenschaftlicher Form „Tatsachen“ gegen „inhaltlose Satzungen einer willkürlichen Überlieferung“ an die Hand geben, um von den „Geheimnissen der Kirche wie von den Träumen derer, die sich Idealisten nennen“, zu befreien: „Unsere Zustände werden sich nicht eher frei entfalten, bis wir schöpfen aus dem Born der Wirklichkeit.“²⁰¹ „Wirklichkeit“ ist identisch mit „Kraft und Stoff“ der Natur, und es ist der Naturforscher, der Zustände zu verändern anleitet, in denen die Menschen nicht ihrer natürlichen Bestimmung gemäß leben können. Der Naturforscher ist Aufklärer und Reformator: „Die Naturforscher sind die tätigsten Bearbeiter der sozialen Frage, die sich durch Waffen in der Hand wohl als Bedürfniskundtun, als offene Frage verraten, aber nie und nimmermehr wird beantwortet lassen. Ihre Lösung liegt in der Hand des Naturforschers, die von der Erfahrung der Sinne mit Sicherheit geleitet wird ... Das Wissen ist die unüberwindlichste Macht, die Macht des Friedens.“²⁰² Die Physiologie der Wahrnehmungen, die Idee der gattungsgeschichtlichen Vervollkommnung der Erkenntnisfähigkeit, die Annahme der Formulierbarkeit von Erfahrungsgesetzen durch infiniten Regreß und – vor allem – der Verweis auf die naturwissenschaftlich ermöglichten Fortschritte in der „Vermehrung der Werkzeuge zu sinnlicher Wahrnehmung“ (Meßwerkzeuge)²⁰³ begründen diese Auffassung. Ihrem Anspruch nach stützt sich die materialistische Lehre der Erkenntnisfähigkeit nicht auf mechanische Deduktionen des Ideellen aus stofflicher Natur: sie ist weniger mechanistisch als vielmehr von der Annahme einer Identität („Einheit“) von Erkenntnisgegenstand und Erkanntem bestimmt. Sie läßt die Behauptung von Grenzen der Erkenntnis nicht zu und verwirft die spekulative Konstruktion angeborener Anschauungen ebenso wie KANTs Trennung zwischen Dingen an sich und Dingen für uns.

In einer Interpretation von K. VOGT's bereit zeitgenössisch nur noch als Karikatur bekanntem Satz, „daß die Gedanken in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirn stehen wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren“, hat sich MOLESCHOTT um eine Verteidigung gegen den Mechanismus-Vorwurf bemüht: „Der Vergleich ist unangreifbar, wenn man versteht, wohin *Vogt* den Vergleichungspunkt verlegt. Das Hirn ist zur Erzeugung der Gedanken ebenso unerläßlich wie die Leber zur Bereitung der Galle.“²⁰⁴ Die Kritik, welche die „Realisten“ gegen die „Idealisten“ richten, die sich nur deshalb „Philosophen nennen, weil sie noch auf einem Bildungsstandpunkt stehen, der es ihnen unmöglich macht, die Erkenntnis des Stoffs und seiner Bewegungserscheinungen zu *wollen*“, sucht keinen akademischen Streit; durch „freie und richtige Verteilung von Kraft und Stoff“ soll, weil allein „durch die Arbeit ein menschenwürdiges Dasein möglich“ ist, gewährleistet werden, daß „jeder Teil des ganzen Organismus ein natürliches Recht hat auf die freieste Verwendung seiner Arbeitskraft“; die Kritik gilt der Wirklichkeitsflucht der zeitgenössischen Philosophie. „Realismus“ ist die Voraussetzung für die Prognose: „Der sozialistischen Erkenntnis der sozialen Bedürfnisse gehört ... die werktätige Zukunft der Welt.“ „Realismus“ ist aber auch der Grund für die Warnung, „das Beiwort ‚sozialistisch‘ zu einem Stichwort raublustiger Unvernunft zu machen“ und es mit den Gleichheitsforderungen des Kommunismus zu verwechseln.²⁰⁵ Wenn ENGELS in einer späteren Erläuterung zum Titel des *kommunistischen Manifests* von 1848 die Differenz zwischen Revolution und Sozialreform hervorgehoben hat, deckt sich dies vollständig mit der Selbstzurechnung der „Materialisten“ und „Sozialisten“ der fünfziger Jahre.²⁰⁶

Die wissenschaftliche und politische Karriere des LIEBIG-Schülers und Gießener Professors der Zoologie Karl VOGT zum gleichzeitig Kritiker sozialer, politischer und ideologischer bürgerlicher Verhältnisse und bonapartistischen Agenten gegen die kommunistische [190] Arbeiterbewegung wirft ein Schlaglicht auf die Ambivalenz des naturwissenschaftlichen Materialismus und dessen mögliche

²⁰¹ J. MOLESCHOTT, *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*, in: D. WITTECH (Hrsg.), *Vogt, Moleschott*, Büchner, Bd. 1, a. a. O., S. 29 f.

²⁰² Ebenda, S. 322.

²⁰³ Ebenda, S. 48; vgl. S. 41–50 über die „Erkenntnisquellen des Menschen“.

²⁰⁴ Ebenda, S. 284.

²⁰⁵ Ebenda, S. 306–311.

²⁰⁶ F. ENGELS, Vorrede zur deutschen Ausgabe des „Kommunistischen Manifests“, 1890, in: MEW, Bd. 4, Berlin 1959, S. 585 f.

politische Konsequenzen. VOGT, 1848 Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung, 1849 einer der fünf Reichsregenten und wenig später emigriert, ist als Angriffsziel im Materialismus-Streit und als Angreifer gegen die „Partei Marx“ in der Arbeiterbewegung in die Literatur eingegangen.²⁰⁷ *Köhlerglaube und Wissenschaft* (1855) ist seine bekannteste Streitschrift zur Verteidigung des Materialismus, aus Anlaß von Rudolf WAGNERs bei der Göttingen Naturforscherversammlung 1854 vorgetragener Kritik verfaßt. Der Genfer Professor für Geologie und Zoologie, Wanderredner und Autor der *Gartenlaube* bezog materialistische Positionen mit dem Ziel atheistischer Kritik des inzwischen irrationalistischen Idealismus und kirchlicher bzw. staatlichen Autorität. Er stützte sich in seiner Lehre von der Abstammung des Menschen auf DARWIN und sah in Geologie und Paläontologie die Grundlagen der „materialistischen Wissenschaften“ der Natur.²⁰⁸ Die Kampagne des Hofrats R. WAGNER gegen die materialistische Leugnung einer substantiellen, unsterblichen Seele verfolgte politische Ziele, und VOGT erwiderte mit naturwissenschaftlichen Begründungen seiner politischen Auffassungen. Im Anschluß an R. VIRCHOW bekannte VOGT: „Wir leugnen nicht, daß in der Tat die naturwissenschaftlichen Erfahrungen Schlußfolgerungen zulassen, welche nichts weniger als beruhigend für den gegenwärtigen Zustand der Dinge lauten, und welche oft genug dazu benutzt worden sind, den Umsturz des Bestehenden zu predigen.“²⁰⁹ Die Distanzierung von radikaler Veränderung ist hier so deutlich, wie in der Schrift *Mein Prozeß gegen die Allgemeine Zeitung* – zur Auseinandersetzung mit MARX – 1859 die linke Position des Achtundvierzigers nur noch biographisch von Interesse ist: VOGT berichtet, er habe 1848 aus wissenschaftlicher Einsicht „die Überzeugung mit sich gebracht, daß, wie in der Natur alles nur durch Revolution bewirkt werden könne, so die Revolution ein politisches Gesetz, das Gesetz der politischen Entwicklung das Gesetz des Fortschritts sei“²¹⁰.

In der Phase des Materialismus-Streits hat aber nicht mehr Geltung, was 1847 in *Über den heutigen Stand der beschreibenden Naturwissenschaften* ausgesagt war: „Das Prinzip der Revolution ist jeder Entwicklung der anorganischen wie der organischen Natur gemein.“²¹¹ 1855 ist die Argumentation rein evolutionistisch. An die Stelle des Revolutionsbegriffs tritt der von Veränderungen im Tierreich, übertragbar auf die Geschichte, die „sehr schnell, *innerhalb weniger Generationen*, eintreten, dann aber stationär bleiben“, weil „Anpassung“ das Überleben bestimmt.²¹² Das von WAGNER erhobene „Geschrei der Staatsgefährlichkeit“ mit politischen Schlußfolgerungen aus naturtheoretischen Annahmen zum Verstummen zu bringen, fällt VOGT nicht schwer: der „Umsturz des Bestehenden“ ist keine Schlußfolgerung aus naturwissenschaftlicher „Erfahrung“, und – so die Distanzierung von den revolutionären Strömungen mit dem VIRCHOW-Zitat – „die Bedeutung und das Wesen der Naturwissenschaft [kann] nicht aus den Irrtümern erschlossen werde[n], zu denen sie führen kann“.²¹³

Die bedeutendste theoretische Gestalt des bürgerlich interessierten Materialismus der 1850er Jahre ist Ludwig BÜCHNER. Unter dem Einfluß seines Bruders Georg BÜCHNER eng mit der antifeudalen politischen Bewegung des Vormärz verbunden, 1848 in Gießen durch den Weitlingianer August BECKER mit den Ideen des Arbeiterkommunismus vertraut gemacht, ist BÜCHNER zeitlebens Republikaner geblieben. Sein wichtigstes Werk *Kraft und Stoff. Empirisch-naturwissenschaftliche Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung*, 1855 erschienen, zeichnet sich gegenüber dem MOLESCHOTTs, vor allem aber VOGT, durch konsequentere weltanschauliche Schlußfolgerungen und durch den Versuch aus, die Ergebnisse der Naturwissenschaften und die Forderungen der

²⁰⁷ K. MARX, Herr Vogt, in: MEW, Bd. 14, Berlin 1961, S. 385–686.

²⁰⁸ K. VOGT, Über den heutigen Stand der beschreibenden Naturwissenschaften. Rede, gehalten am 1. Mai 1847 zum Antritt des zoologischen Lehramtes an der Universität Gießen, Gießen 1847, S. 18; zu K. VOGT vgl. auch J. JUNG, Karl Vogts Weltanschauung. Ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus im 19. Jahrhundert, Paderborn 1915.

²⁰⁹ K. VOGT, Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolf Wagner in Göttingen, Gießen 1855, in: D. WITTICH (Hrsg.), Vogt, Moleschott, Büchner, Bd. 1, a. a. O., S. 637.

²¹⁰ K. VOGT, Mein Prozeß gegen die Allgemeine Zeitung. Stenographischer Bericht, Dokumente und Erläuterungen, Genf 1859, S. 63.

²¹¹ K. VOGT, Über den heutigen Stand der beschreibenden Naturwissenschaften, a. a. O., S. 41.

²¹² K. VOGT, Köhlerglaube und Wissenschaft, in: D. WITTICH (Hrsg.), Vogt, Moleschott, Büchner, Bd. 2, Berlin 1971, S. 571 f.

²¹³ Ebenda, S. 636 ff.

bürgerlichen Demokratie systematisch philosophisch zu verallgemeinern. BÜCHNER teilt weder die generalisierende Philosophiekritik realistischer Naturwissenschaftler noch die Tendenz zur direkten Übertragung naturwissenschaftlichen Wissens auf die Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie. Er ist ein offensiver Verteidiger des *weltanschaulichen Materialismus*, der sich gegenüber dem statisch-empiristischen und sensualistischen Denken VOGTs durch eine natur-*historische* Komponente auszeichnet. Die in der Zurückweisung der Mate-[191]rialismus-Kritik der „Schulphilosophie“ formulierte Auffassung, „daß das makroskopische wie das mikroskopische Dasein in allen Punkten seines Entstehens, Lebens und Vergehens nur *mechanischen* und in den Dingen selbst gelegenen Gesetzen gehorcht“, ist als Ausdruck einer „real-philosophischen Erkenntnis“ bzw. als „empirisch-philosophische Naturbetrachtung“ die Voraussetzung von BÜCHNERs Forderung, „daß die Naturwissenschaften die Basis jeder auf Exaktheit Anspruch machenden Philosophie abgeben müssen“.²¹⁴

Es wird diese auf Allgemeinheit und Verallgemeinerbarkeit des Wissens gerichtete Wendung zur Philosophie sein, welche die Rezeption des bürgerlich motivierten Materialismus in der Arbeiterbewegung erleichtern wird: dieser Materialismus dient als Monismus der Weltorientierung, weil er darauf verzichtet, die einzelnen, besonderen Ergebnisse der Naturwissenschaften zum Allgemeingut machen zu wollen. Elemente dieses monistischen Weltbildes sind die Bestimmung der Materie als „Urgrund alles Seins“ und die Identifizierung von Notwendigkeit und „Naturgesetz“²¹⁵, der Begriff der „*Allgemeinheit der Naturgesetze*“ und die Idee der „Identität der Natur- und Vernunftgesetze“ sowie die daraus abgeleitete „Grundgleichheit des Erkenntnisvermögens im ganzen Weltall“²¹⁶, die durch L. FEUERBACHs Theorie²¹⁷ beeinflusste Wiederaufnahme des alten materialistischen Lehrsatzes, der Mensch sei „eine Summe natürlicher körperlicher Anlagen und äußerer Einwirkungen sowohl in seinem ganzen geistigen Wesen als auch in jedem einzelnen Moment seines Handelns“²¹⁸, und schließlich jene Erkenntnistheorie, die ein nicht zu überschätzendes Element des Fortschrittsoptimismus bis in die Arbeiterbewegung hinein war: „Der Realismus kämpft mit Tatsachen, welche jeder sehen und greifen kann“, und die „Waffen des physischen und physiologischen Materialismus“ gegen den „Idealismus“ sind in der Erfahrung geschmiedet, „daß das menschliche Wissen und Denken ohne reale Objekte ein non ens ist. *Denken* und *Sein* sind ebenso unzertrennlich als Kraft und Stoff“.²¹⁹ Es ist gerade der erkenntnistheoretische Materialismus der „mechanischen und materiellen Naturanschauung“, von dessen Boden aus die irrationalistische Denunziation zurückgewiesen werden kann, die im Satz „Laßt uns essen und trinken, morgen sind wir tot“ die Lehre nachweisen will, „die aus der materialistischen Weltanschauung folgt“ (R. WAGNER).

Ludwig BÜCHNERs Begriff der „materialistischen Weltanschauung“²²⁰ ist der Kulminationspunkt des nicht-proletarischen Materialismus im 19. Jahrhundert. Einen offensiv gegen Idealismus und Irrationalismus als Merkmale und Instrumente feudaler und bourgeoiser Hegemonie auftretenden bürgerlichen *Materialismus* gibt es nach der Mitte des 19. Jahrhunderts kaum mehr. „Materialismus“ gehört seitdem im bürgerlichen ideologischen Bewußtsein zur Bedrohung der bürgerlichen Gesellschaft durch das Proletariat. Die 1852 im *Kirchen-Lexikon* von WETZER und WELTE gegebene Definition kennt keine ontologischen oder erkenntnistheoretischen Bestimmungen mehr, sondern nur noch politisch-funktionale: „Der Materialismus kennzeichnet sich vom kulturhistorischen Standpunkt aus einerseits als Fäulnisprodukt einer sittlich gesunden Gesellschaft, andererseits als Herd weiterer sittlicher Verpestung derselben und erscheint daher auch vom kulturhistorischen Standpunkt aus als durchaus verwerflich und innerlich unwahr.“²²¹

²¹⁴ L. BÜCHNER, Kraft und Stoff. Empirisch-naturwissenschaftliche Studien in allgemein-verständlicher Darstellung, in: ebenda, S. 348 f.

²¹⁵ Ebenda, S. 368 f.

²¹⁶ Ebenda, S. 380 f.

²¹⁷ Ebenda, S. 421.

²¹⁸ Ebenda, S. 507 f.

²¹⁹ Ebenda, S. 510.

²²⁰ Ebenda, S. 511 ff.

²²¹ Zit. nach H. BRAUN, Materialismus – Idealismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, a. a. O., S. 1011.

In der weiteren Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie, soweit sie von sozialen Trägern in der bürgerlichen Schicht der Intelligenz ausgearbeitet und/oder direkt kapitalistischen Interessen unterworfen sind, treten *Materialismus-Debatte* und *naturwissenschaftlich begründeter Idealismus* in eine wechselseitig konstitutive Beziehung. Soweit überhaupt noch der Anspruch auf Materialismus erhoben werden wird, bezieht er sich im strengen Sinne auf erkenntnistheoretischen Realismus.

Die Weichenstellung für eine Jahrzehnte andauernde Rückwärtsbewegung der bürgerlichen Philosophie zum Idealismus vor allem in Erkenntnistheorie und Ethik geschieht in den fünfziger und sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts durch die neukantianische, am historischen KANT kaum interessierte Wiederaufnahme skeptischer und moralischer Problemstellungen. Theoretisch setzt der *Neukantianismus* ein als Versuch einer Renaissance der Philosophie, der gegenüber sich die „Mehr-[192]zahl der Gebildeten“ im Zeitalter positiver Wissenschaft „sehr gleichgültig“ verhält, teils indifferent, teils aus Neigung „zu den oberflächlichen, grund- und bodenlosen Meinungen des Materialismus“. Die nachkantischen Systeme haben die von KANTs Philosophie gestellten Probleme nicht gelöst: „Also muß auf Kant zurückgegangen werden.“ Otto LIEBMANNs Aufruf²²², in *Kant und die Epigonen* 1865 festgehalten, verstärkt frühere vorsichtige KANT-Verweise und erhält Signalwirkung. Zugleich wird bereits in der nun einsetzenden Flut kantianisierender Literatur klar, daß der in Anspruch genommene KANT nicht jener der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* ist, sondern ein durch empirisch-naturwissenschaftliches Denken um wesentliche philosophische Inhalte halbiertes Problemspender. Der KANT, welcher als einer der Wegbereiter der HEGELschen Dialektik gewirkt hat, wird ebenso verdrängt, wie HEGEL längst vergessen ist.

Die Rückwendung zu KANT hat neben dem Interesse an der Rehabilitierung philosophischen Denkens eine zweite, in der Zeit bis in die achtziger Jahre stärkere Wurzel: die „Arbeiterfrage“, die als Frage nach sozialen Möglichkeiten der Verbesserung proletarischer Existenz in Form philanthropischer Mahnungen den „Arbeitgebern“ gestellt und mit der Warnung vor revolutionärem Umsturz verbunden wird. Der gemeinsame Nenner der Plädoyers für einen erkenntniskritischen Idealismus und sozialpolitischen Moralismus liegt in der Zurückweisung des materialistischen Determinismus: weil Gesetzmäßigkeiten sozialen Fortschritts nicht erkennbar und formulierbar sind, entsteht die Notwendigkeit der sittlichen Motivation, des ethischen Postulats, des Appells an den „guten Willen der Besitzenden“ und der Forderung nach freiwilliger Selbsteinschränkung proletarischer Interessen. Einsprüche gegen den Materialismus sind von jetzt an grundsätzliche Einsprüche gegen die handlungsleitende Idee historischer Entwicklungsgesetzmäßigkeit zur Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft. Symptomatisch für die Beziehung zwischen Materialismus-Kritik und *Arbeiterfrage* ist das Werk Friedrich Albert LANGEs. Der Pädagoge, Privatdozent der Bonner Universität, Redakteur und Sekretär der Duisburger Handelskammer, zunächst Anhänger der Fortschrittspartei und Kritiker des Lassalleanismus, dann der Arbeiterbewegung verpflichtet, hat im Verlauf von zwei Jahren Werke vorgelegt, welche die zeitgenössische Debatte politisch und theoretisch wesentlich beeinflußt haben: der *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866)²²³ ist nicht zufällig *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* (1865) vorausgegangen.

LANGEs „Tätigkeit für das Wohl der gedrückten Volksklassen“ widmet sich theoretisch einer Rechenschaftslegung über wissenschaftliche und praktische Strömungen der Zeit; seine Adressaten sind sowohl die „zahlreichen Freunde aus dem Arbeiterstande“ als auch „Freunde unter den Arbeitgebern“. Er kritisiert die „Phrasen von *Selbsthilfe* und *Staatshilfe*“ und erklärt sich als Anhänger J. St. MILLS, der die „Umbildung“ der „Volkswirtschaft“ am vollständigsten begründet habe.²²⁴ Seine wichtigste theoretische Quelle ist DARWINs Lehre vom *Kampf um das Dasein*.²²⁵ Politisch bezieht er sich auf A. DE TOCQUEVILLE.²²⁶

²²² O. LIEBMANN, *Kant und die Epigonen*. Eine kritische Abhandlung, besorgt von B. BAUCH, Berlin 1912, S. 2 f., 109.

²²³ F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, hrsg. und eingel. von A. SCHMIDT, Frankfurt am Main 1974.

²²⁴ F. A. LANGE, *Die Arbeiterfrage*, mit Einl. und Anm. hrsg. von F. MEHRING, Berlin 1910, S. 35 ff.

²²⁵ Ebenda, S. 39 f.

²²⁶ Ebenda, S. 45 ff.

LANGE erkennt im „Vertrauen des Volkes auf die *Leistungsfähigkeit der Wissenschaft*“ den Hebel, den Kampf um das Dasein „wo nicht zu beseitigen, so doch ganz bedeutend zu erleichtern“. Sein „positives“ Wissenschaftsverständnis nimmt die „neuesten Fortschritte der *Statistik* – der revolutionärsten aller Wissenschaften“ als Grundlage gesellschaftlicher Veränderung.²²⁷ Ein Hindernis, auf eine Änderung des „schlimmsten Übelstandes der gesellschaftlichen Zustände bedacht zu sein“, ist der Zustand der Philosophie, die „Seltenheit einer freien, die Resultate aller Wissenschaften in einem Brennpunkt sammelnden Philosophie“ und „das Unglück einer vom Staat bezahlten und gewerbsmäßig betriebenen ‚Philosophie‘, welche stets bereit ist, das Bestehende für das Vernünftige zu erklären“; der HEGEL-Kritiker stellt dem die Erwartung entgegen, daß „die wissenschaftlichen Fragen selbst so ganz unmittelbar auf die Elemente zukünftiger Weltrevolutionen hinführen, wie dies in dem Gesetz der Konkurrenz um das Dasein der Fall ist“. LANGE hält die „Perhorreszierung jeder *Revolution*“ für ein Resultat der Unkenntnis der Gesetze der Evolution, deren Wirkung auch für Staaten bedeutet, „daß sie sterben müssen“.²²⁸ Die „spitzfindigen Unter-[193]schiede zwischen Evolution und Revolution“ rechnet er denen zu, die sich der Evolution „mit äußerer Gewalt, gestützt auf die Rechtsformen einer vergangenen Zeit entgegenstellen“.²²⁹ Revolutionen sind unter der Bedingung nicht mehr denkbar, daß „Kern und Wesen der ganzen gegenwärtigen Arbeiterbewegung auf einen großen geistigen Kampf hinaus[läuft], dessen Ziel und Ende nur in der Besiegung der *falschen Willensrichtung* zu suchen ist, die sich allen großen und durchgreifenden Verbesserungen in der Lage des eigentlichen Volkes von jeher entgegengestellt hat“. Die Arbeiterbewegung kann deshalb nicht mehr als „*Gefahr*, sondern [als] Anfang der Rettung aus einer großen Gefahr“ gesehen werden.²³⁰

Diese evolutionistische Definition der sozialen Bewegung als *Kulturbewegung* und die Deutung der Ursachen sozialen Elends aus einer falschen *Willensrichtung* sind die ideologischen Anstöße für LANGEs Auseinandersetzung mit dem Materialismus. Der Vergleich mit einer innerhalb des Katholizismus zwar progressiven, in der Zielsetzung aber konservativen Antwort auf das Problem „Proletariat“ macht deutlich, daß Urteile über F. A. LANGE, wie sie Franz MEHRING 1910 ausgesprochen hat, verständlich sind: „... den Boden der bürgerlichen Gesellschaft hat er niemals verlassen. Aber die Tätigkeit, die er in der ersten Zeit der deutschen Arbeiterbewegung, nach ihrem Wiedererwachen in den sechziger Jahren ..., zu entfalten gewußt hat, sichert ihm ein ehrenvolles Andenken in der deutschen Arbeiterklasse.“ (Daß MEHRINGs Herkunft aus der antisozialdemokratischen bürgerlichen politischen Bewegung wie auch die innerhalb der Sozialdemokratie fortdauernde Wirkung LANGEs zu dem Fehlurteil beigetragen haben, dessen Denkmethode sei „durchaus materialistisch“ und dem „philosophischen Materialismus“ der fünfziger Jahre vorzuziehen²³¹, verdient am Rande festgehalten und beachtet zu werden.)

Wilhelm Emmanuel FREIHERR VON KETTELER, Bischof von Mainz, hatte 1864 mit seiner Schrift *Die Arbeiterfrage und das Christenthum* den „Lehren des modernen Materialismus“²³² den Versuch entgegengesetzt, „die sogenannte Arbeiterfrage“ zur „*Arbeiterernährungsfrage*“ zu stilisieren, die „eine ganz andere Bedeutung, als alle sogenannten politischen Fragen“ habe.²³³ Entsprechend die konservative Antwort, es sei „notwendig, daß die Reichen sich selbst beschränken und nicht Alles, was einer rein egoistischen Ausbeutung aller den Reichen zustehenden Mittel möglich wäre, sich auch erlauben“; zum anderen sei „der arbeitenden Classe jene Sittlichkeit und Mäßigung, jene Arbeitsamkeit, Sparsamkeit und Genügsamkeit [zu] verleihen, wovon ihr und ihrer Arbeitgeber wahres Beste abhängt“.²³⁴ In theologischer Begründung – Christus ist Arbeiter und Armer – wurde die „arme Existenz, wie sie der Antheil des Arbeiterstandes fast immer bleiben wird“²³⁵, zu einem Problem

²²⁷ Ebenda, S. 48 f.

²²⁸ Ebenda, S. 66 f.

²²⁹ Ebenda, S. 70.

²³⁰ Ebenda, S. 148 f.

²³¹ Ebenda, S. 5, 11 f.

²³² W. E. FREIHERR VON KETTELER, Bischof von Mainz, *Die Arbeiterfrage und das Christenthum*, Mainz 1864, S. 160.

²³³ Ebenda, S. 7.

²³⁴ Ebenda, S. 106.

²³⁵ Ebenda, S. 125.

sittlicher Einsicht in das Notwendige und zur Aufgabenstellung der Arbeiterbildung. Die Erklärung der „Arbeiterfrage“ zur Kulturaufgabe ergibt den gemeinsamen Nenner *bürgerlich* für konservative und progressive Strategien gegenüber der Arbeiterklasse und der Arbeiterbewegung.

F. A. LANGEs *Geschichte des Materialismus* ist eine quellenmäßige, um objektive Darstellung der Entwicklung seit dem Altertum bemühte Kritik materialistischer Philosophie. Die Vorworte zu den überarbeiteten Auflagen des 1. und 2. Bandes (1873, 1875) lassen die beiden wesentlichen Akzentsetzungen des Werks erkennen: die Orientierung am „Fortschritt der Naturwissenschaften“²³⁶ und die Hypothese, „daß das enge und dürftige Leben des Menschen einer Erhebung zu höheren Hoffnungen von unserer Bestimmung gar sehr bedürftig ist und daß es weise erscheint, der Phantasie die Ausbildung dieser Hoffnung zu überlassen, soweit sie nur nicht mit offenbaren Tatsachen in Konflikt kommt“. Für die Naturwissenschaften läßt die philosophische Kritik materialistische Implikate des Realismus gelten. Die Philosophie aber hat sich zu „der Erkenntnis [zu] erheben, daß es dieselbe Notwendigkeit, dieselbe transzendente Wurzel unseres Menschenwesens ist, welche uns durch die Sinne das Weltbild der Wirklichkeit gibt, und welche uns dazu führt, in der höchsten Funktion dichtender und schaffender Synthesis eine Welt des Ideals zu erzeugen, in die wir aus den Schranken der Sinne flüchten können, und in der wir die wahre Heimat unseres Geistes wiederfinden“.²³⁷

Der zweite, in seiner Fassung von 1875 weit-[194]verbreitete und wirksame Band von LANGEs Werk setzt ein mit dem Thema *Kant und der Materialismus*. Er begründet die „hervorragende Stellung Kants“ zum einen damit, daß die „Ernüchterung, welche dem metaphysischen Rausche [der HEGELschen Philosophie] folgte“, zur „Rückkehr in die vorzeitig verlassene Position“ KANTS führen mußte, als „man sich wieder dem *Materialismus* gegenüber sah“. Zum anderen beruft er sich auf die Naturforscher als Gewährsleute, „die, soweit ihnen der Materialismus nicht genügte, sich überwiegend einer Weltanschauung zugeneigt haben, welche mit der Kantischen in sehr wesentlichen Zügen übereinstimmt“.²³⁸ Im Zentrum des Interesses steht KANTS Kritik der theoretischen Vernunft und deren Bedeutung für die Ethik, steht KANTS Problemstellung, keineswegs aber „der orthodoxe Kantianismus“²³⁹; es geht um die mit dem *Kausalitätsbegriff*²⁴⁰ KANTS mögliche Widerlegung des Materialismus und um die Begründung eines „Standpunkts des Ideals“ auf der Basis von KANTS Ding-an-sich-Theorem, also um die *Grenzen der Erkenntnis*: „Was die Ideen dem Materialismus gegenüber berechtigt, ist ... nicht sowohl ihr Anspruch auf eine höhere, sei es bewiesene, sei es offenbarte und unbeweisbare Wahrheit, sondern eben das Gegenteil davon: *der volle, rückhaltlose Verzicht auf jede theoretische Geltung im Gebiete des auf die Außenwelt gerichteten Erkennens*“.²⁴¹

LANGE legitimiert seine Behauptung der Grenzen der Erkenntnis in gleichzeitiger Rezeption und Kritik der Naturwissenschaften, die einerseits durch die Physiologie der Sinneswahrnehmung das Grenzen-Theorem wissenschaftlich stützen, andererseits aber als Fundament für eine „philosophische Weltanschauung“ nicht hinreichend sind.²⁴² Der Materialismus, „von Hause aus eine positive Philosophie“²⁴³, wird nicht wegen der ihm reaktionär zur Last gelegten „sittlichen“ Desorientierung oder wegen des von LIEBIG vorgehaltenen naturwissenschaftlichen Dilettantismus kritisiert²⁴⁴, sondern auf Grund seiner Unfähigkeit zu erkenntnistheoretischen Selbstkritik. Er kann „einzig durch die erkenntnistheoretische Kritik beseitigt werden“.²⁴⁵ Insofern bleibt auch Du BOIS-REYMONDs Erklärung der *Grenzen des Naturerkennens* noch unzureichend, weil sie – dem Materialismus nahe – den Bereich naturwissenschaftlicher Erkenntnis ausnimmt.²⁴⁶ LANGEs *Geschichte des zeitgenössischen*

²³⁶ F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus ...*, a. a. O., S. 3.

²³⁷ Ebenda, S. 449 f.

²³⁸ Ebenda, S. 453 f.

²³⁹ Ebenda.

²⁴⁰ Ebenda, S. 488.

²⁴¹ Ebenda, S. 503.

²⁴² Ebenda, S. 600.

²⁴³ Ebenda, S. 536, 587.

²⁴⁴ Ebenda.

²⁴⁵ Ebenda, S. 616.

²⁴⁶ Ebenda, S. 607.

Materialismus ist insgesamt eine Hinführung zu dem Kernpunkt, in dem sich die „Arbeiterfrage“ und die Materialismuskritik miteinander verschränken: der Angriff gilt dem „ethischen Materialismus“, der nicht etwa eine materialistische Theorie der Ethik darstellt, sondern „eine besondere Theorie des Egoismus, die mehr als irgendein anderes Element der Neuzeit den Charakter des Materialismus an sich trägt“ – die „*Volkswirtschaft*“ als Apologie der materiellen Interessen.²⁴⁷ Der ethische Materialismus atomisiert die sittliche Einheit der Menschheit und muß „unter Verwerfung aller ethischen Ziele des Staates einen sozialen Atomismus anstreben“.²⁴⁸ Sozialismus und Arbeiterbewegung sind schlecht beraten, wenn sie sich auf ökonomische Erkenntnisse verlassen, und die vor die Alternative „des Umsturzes oder einer finstern Stagnation“ gestellte bürgerliche Gesellschaft findet ihr Mittel nicht in den „Kanonen, die gegen Sozialisten und Demokraten aufgeföhren werden; sondern einzig und allein in der rechtzeitigen Überwindung des Materialismus und in der Heilung des Bruches in unserm Volksleben, welcher durch die Trennung der Gebildeten vom Volke und seinen geistigen Bedürfnissen herbeigeföhrt wird. *Ideen* und *Opfer* können unsere Kultur noch retten und den Weg durch die verwüstende Revolution in einen Weg segensreicher Reformen verwandeln.“²⁴⁹

Der vom Neukantianismus propagierte „Standpunkt des Ideals“ ist die Konsequenz aus der den bürgerlichen Intellektuellen als sozialen Trägern kultureller Hegemonie zugemessenen konservativen Rolle, aus der antirevolutionären, evolutionistischen Erwartung der bürgerlichen Klasse an Reformen als Mittel der Verteidigung des Status quo und schließlich aus der politisch-ideologischen Reaktion auf die Existenz und die Aktionsfähigkeit des Proletariats. Der „Standpunkt des Ideals“ ist das Maximum an bürgerlich denkbarem Fortschritt: er vereinigt „eine weltentflammende *ethische Idee* und eine *soziale Leistung*, welche mächtig genug ist, die niedergedrückten Massen um eine große Stufe emporzuheben“.²⁵⁰ Die Vorworte späterer Herausgeber von LANGEs *Geschichte des Materialismus* dokumentieren, daß die sozial realisti-[195]schen, gesellschaftskritischen, dem Anspruch nach antidogmatischen Perspektiven des Werks angesichts der vorherrschend harmonistischen, sozialevolutionistischen und objektiv konservativen Tendenzen leicht verdrängt werden konnten.

Wenige Jahre nach LANGEs Tod 1875 hat Hermann COHEN in der von ihm besorgten „wohlfeilen Ausgabe“ die Geschichte des Materialismus als „Rechtfertigung des Idealismus“ interpretiert, obwohl ihr Verfasser „Idealismus“ nur kritisch als Merkmal der überholten Systeme SCHELLINGs und HEGELs verwendet hatte. Darüber hinaus radikalisierte COHEN LANGE mit der Interpretation, es gelte „lebendig und buchstäblich wahr zu machen die Kernwahrheit des Gottesglaubens, die Nächstenliebe, das will sagen: die Regeneration der Völker aus dem ethischen Ideal des Socialismus“.²⁵¹ Für den Monisten Heinrich SCHMIDT, Herausgeber einer Volks-Ausgabe im Jahre 1907, sind „metaphysischer Materialismus und metaphysischer Spiritualismus ... nur noch historische Begriffe“; der Idealismus ist im „praktischen Monismus aufgehoben“; Materialismus und Idealismus sind „im *Monismus* vereinigt, der die Energie-Materie als ‚Äußerung‘, die Empfindungen und Empfindungskomplexe als ‚Innerungen‘ ein und desselben Wirklichen auffaßt und sich dabei der *Relativität alles Erkennens* bewußt bleibt“.²⁵²

F. A. LANGEs Werk war die erste umfassende Geschichte des Materialismus in der bürgerlichen Philosophie, und sie ist die letzte geblieben. Mit ihm endet die *Geschichte des bürgerlich interessierten Materialismus* in der deutschen Philosophie. Bürgerlich-philosophisch ist Materialismus seitdem nur noch Anlaß und Gegenstand theoretisch irrationaler und politisch konservativer Kritik: Der bürgerliche Materialismus ist als philosophisches System der Erklärung von Natur *und* Geschichte *und* Erkenntnis tot. Materialistische Tendenzen und Implikate werden sich später in Wissenschaftsphilosophien und wissenschaftlichen Theorien wieder Geltung verschaffen, die in realistischer erkenntnis- und

²⁴⁷ Ebenda, S. 897 ff.

²⁴⁸ Ebenda, S. 953.

²⁴⁹ Ebenda, S. 979 f.

²⁵⁰ Ebenda, S. 998.

²⁵¹ H. COHEN, Biographisches Vorwort, in: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, von F. A. LANGE, wohlfeile Ausgabe, besorgt und mit biographischem Vorwort vers. von H. COHEN, Iserlohn 1882, S. VIII f.

²⁵² H. SCHMIDT, Vorbemerkung, in: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, von F. A. Lange, 1. Buch, Geschichte des Materialismus bis auf Kant, Volks-Ausgabe, Leipzig 1907.

naturtheoretischer Absicht eine wissenschaftliche Grundlegung der Philosophie versuchen und gegen Irrationalismus und Lebensphilosophie plädieren. In auffälliger Weise wird Materialismus bürgerlich zunächst noch in ausdrücklicher Nähe zur Arbeiterbewegung im Monismus zu begründen versucht.

Die philosophischen Ansprüche insgesamt sind im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts auf den *wissenschaftlichen Sozialismus* übergegangen, in dem der Materialismus einen Sachwalter gefunden hat.

Der *zweite* Materialismus-Streit des 19. Jahrhunderts ist nur noch in Grenzen eine Auseinandersetzung innerhalb der Naturwissenschaft bzw. zwischen Naturwissenschaft und bürgerlicher Philosophie. Die Debatte um Emil DU BOIS-REYMONDS Theorem der Grenzen der Naturerkenntnis wird bereits – was ihre ideologischen Folgen angeht – mit der Arbeiterbewegung geführt. Die Ursachen des *Materialismus-Streits* der siebziger Jahre sind entsprechend von zwei Seiten unterschiedlich erklärt worden; für sie stehen stellvertretend der Naturwissenschaftler Du BOIS-REYMOND und der Sozialist Josef DIETZGEN: der Naturforscher beschreibt die Ursachen theorieimmanent, der Sozialist bestimmt das Ende einer gesellschaftlichen Entwicklungsperspektive der Bourgeoisie und deren Abwehrkämpfe gegen den Sozialismus als Quellen der Materialismus-Kritik und der Rückkehr zum Skeptizismus.

Anlaß der Debatte ist Emil DU BOIS-REYMONDS Rede bei der 45. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte in Leipzig am 14. August 1872 *Über die Grenzen des Naturerkennens*, vorbereitet durch die Rede in der Preußischen Akademie der Wissenschaften am 4. Juli 1872 und deren Grundsatzserklärungen *Über Geschichte der Wissenschaft*. In Anspielung auf die politische Geschichte, von der es heiße, „sie sei da, damit man aus ihr lerne, daß man nichts aus ihr lernt“, verlangt der Naturforscher eine Geschichtsschreibung der Naturwissenschaften, die sich an der Lossagung von der Naturphilosophie orientiert, welche als Spekulation „die Induktion aus dem Laboratorium“ verdrängt habe. Die Naturforschung sei durch die Physiologie der Sinne „unmittelbar in die Erkenntnistheorie“ vorgestoßen und laufe damit Gefahr, den Eindruck zu erwecken, „als strecke die Naturwissenschaft der Spekulation zu erneutem Bunde eine Hand entgegen“ und sei bereit, „ihrer Methode untreu zu werden“. DU BOIS-REYMOND stellt fest: „Dies ist ein Mißverständnis-[196]nis ... Der Naturforschung ist ihr Ziel und der Weg dazu mit zweifelloser Klarheit und Gewißheit vorgezeichnet: Erkenntnis der Körperwelt und ihrer Veränderungen und mechanische Erklärung der letzteren, durch Beobachtung, Versuch und Rechnung.“²⁵³

Die Rede *Über die Grenzen des Naturerkennens* radikalisiert die Abgrenzung von der Philosophie mit Konsequenzen für die Bestimmung des Gegenstandsbereichs und der Methoden der Naturwissenschaften und – berücksichtigt man die paradigmatische Rolle der Naturwissenschaften für den Wissenschaftsbegriff überhaupt – für die Bestimmung der Reichweite wissenschaftlichen Wissens insgesamt. Naturerkennen wird als „Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen“ definiert, „die durch deren von der Zeit unabhängige Zentralkräfte bewirkt werden, oder Auflösen der Naturvorgänge in Mechanik der Atome“. In diesem Sinne bleibt „in diesen Veränderungen selber nichts zu erklären übrig“. Vor der Grenze ihrer Erklärungsfähigkeit aber steht die Naturwissenschaft mit dem Auftreten einer mit Materie und Kraft nicht identischen Erscheinung: „Dies neue Unbegreifliche ist das Bewußtsein.“ Die deskriptiven Möglichkeiten der Sinnesphysiologie haben keine explanative Bedeutung. Die Naturwissenschaft ist bereit, angesichts nichterklärbarer Phänomene in der materiellen Welt ihr Nicht-Wissen einzuräumen. Gegenüber dem Bewußtsein leistet sie einen weitergehenden Erkenntnisverzicht: es gibt nicht nur kein Wissen über es, sondern es wird auch nie ein Wissen geben. Sie hat sich zum „Wahlspruch“ zu entschließen: „*Ignorabimus*“, das heißt, wir werden unwissend bleiben.²⁵⁴

Mit dieser Erklärung ihrer Nicht-Zuständigkeit für die gesamte nicht-materielle Welt eröffnet die Naturwissenschaft trotz des von ihr intendierten Materialismus oder Realismus naturwissenschaftlicher

²⁵³ E. DU BOIS-REYMOND, *Über Geschichte der Wissenschaft*, in: ders., *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, eingel. und mit erklärenden Anm. hrsg. von S. WOLLGAST, Berlin 1974, S. 50 ff.

²⁵⁴ E. DU BOIS-REYMOND, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, in: ebenda, S. 55, 65, 76. Vgl. H. HENSEL, *Emil Du Bois-Reymond, der Schüler Johannes Müllers, seine Stellung zum Vitalismus und zur materialistischen Philosophie*, in: *Naturwissen und Erkenntnis im 19. Jahrhundert: Emil Du Bois-Reymond*, hrsg. von G. MANN, Hildesheim 1981, S. 27 ff.

Erkenntnisverfahren die Möglichkeit sowohl idealistisch-irrationaler Wirkungsfelder für „private“, nur formal von naturwissenschaftlicher Tätigkeit getrennte Weltanschauungen und implizite Wissenschaftsphilosophien wie für Terraingewinne der Philosophie insgesamt, welcher der Bereich des „Idealen“ einspruchslos übergeben wird.

Du BOIS-REYMONDS *Ignorabimus* hat freilich eine zweite, wissenschaftssoziologisch beschreibbare Komponente: indem die Naturwissenschaft ihren Geltungsanspruch eingrenzt, erweitert sie ihre institutionellen Ansprüche auf Autonomie. Die Naturwissenschaften gehören während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch zur Philosophischen Fakultät. Die Gründung der ersten naturwissenschaftlichen Fakultät in Deutschland (Tübingen, Ende 1863) ist begleitet vom Kampf der Naturwissenschaftler um Anerkennung als selbständige und förderungswürdige Wissenschaftsgemeinschaft. Die Rede des Botanikers Hugo von MOHL zur Tübinger Fakultätseröffnung belegt den Zusammenhang von Autonomisierung durch Philosophiekritik *und* Entlassung der Philosophie aus der Geltung wissenschaftlicher Standards: weil Philosophie und Naturwissenschaften „verschiedene Anschauungsweise[n]“ haben, müssen „beide verlangen, sie auf ihrem Wege ungestört gehen zu lassen“.²⁵⁵ Theoretisch, ideologisch und institutionell wirkt sich diese Trennung in einer Vielzahl von Reaktionen auf Du BOIS-REYMONDS Initiative²⁵⁶ aus. Über ihr systematisches Interesse an naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Methode hinaus hat vor allem die sozialistische Arbeiterbewegung sich veranlaßt gesehen, den unbestreitbaren Einfluß der bürgerlichen Materialismus-Diskussion in ihren Reihen kritisch zu beobachten und mit eigenen theoretischen Anstrengungen zu beantworten. [198]

VII. Materialismus, Marxismus und Revision der materialistischen Dialektik

Die materiell-gesellschaftlichen Gründe, die bereits in der frühen Entwicklungsperiode der Arbeiterbewegung und des wissenschaftlichen Kommunismus zu besonderer Aufmerksamkeit auf die Entwicklung der Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften, geführt haben, gelten auch in der Phase der Konsolidierung der Arbeiterbewegung und des wissenschaftlichen Sozialismus seit Gründung der Sozialdemokratie beim Gothaer Vereinigungskongreß 1875. Die politisch-ideologische Situation hat sich grundlegend geändert: die proletarische Partei konkurriert nicht mehr mit radikalen demokratischen bürgerlichen Strömungen, und sie stellt in ihrer Funktion als alleinige konsequente Opposition ein auch für republikanische und demokratische Intellektuelle akzeptables Organ politischer und sozialer Bündnisse dar; der *wissenschaftliche Sozialismus* konkurriert nicht mehr mit offensiven fortschrittlichen bürgerlichen materialistischen Auffassungen, sondern bildet das Maß der Entscheidung zwischen Rationalität und Irrationalismus in Philosophie und Weltanschauung.

Im Unterschied zur unverändert wichtigen, unangefochtenen gesellschaftlich produktiven Rolle der Naturwissenschaft und Technik ist die Funktion philosophischen Wissens auf Grund der inzwischen eklektischen, zu allgemeiner Systembildung nicht mehr fähigen bürgerlichen Philosophie umstritten; auch innerhalb der Arbeiterbewegung ringen philosophieförmige und positiv-wissenschaftliche Positionen miteinander. Der wissenschaftliche Sozialismus bildet ein Ensemble der Repräsentation von Kollektiven, durch unterschiedliche soziale Rekrutierung des Proletariats in sich differenzierten Klasseninteressen, ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Interessen individueller Träger der Klassenpolitik, weltanschaulich transformiertem wissenschaftlichem Wissen und in Theorien reformulierten Weltanschauungselementen. Die Verbindung von wissenschaftlichem Weltbild und sozialistischer Bewegung konstituiert noch nicht, was den *Marxismus der ersten Hälfte der II. Internationale* auszeichnet: die in-[199]nere Konsistenz und entwicklungsorientierte Offenheit des Monismus der materialistischen Dialektik. Der zeitgenössische Marxismus ist innerhalb der Arbeiterbewegung nicht weniger in Durchsetzungskämpfe verwickelt als die revolutionär-sozialistische politische Strategie. Wie diese ihre Bewährungsprobe gegenüber mechanisch-deterministischen, attentistischen

²⁵⁵ In: W. VON ENGELHARDT/H. DECKER-HAUFF (Hrsg.), Quellen zur Gründungsgeschichte der Naturwissenschaftlichen Fakultät in Tübingen 1859–1863, Tübingen 1963, S. 204. Vgl. K. BAYERTZ, Naturwissenschaft und Philosophie. Drei Gründe für ihre Differenzierung im frühen 19. Jahrhundert, in: M. HAHN/H. J.SANDKÜHLER (Hrsg.), Die Teilung der Vernunft (Studien zur Wissenschaftsgeschichte des Sozialismus, Bd. 4), S. 106–120.

²⁵⁶ D. VON ENGELHARDT, Du Bois-Reymond im Urteil der zeitgenössischen Philosophie, in: Naturwissen und Erkenntnis im 19. Jahrhundert: Emil Du Bois-Reymond, a. a. O., S. 187–205.

Konzeptionen des Übergangs zum Sozialismus zu bestehen hat, sieht sich der dialektische und historische Materialismus von MARX und ENGELS vor dem Problem seiner „Ergänzung“ durch evolutionstheoretisch-naturwissenschaftliche, realistisch-erkenntnistheoretische und idealistisch-ethische Momente bürgerlich-ideologischer Herkunft.

Es sind im wesentlichen drei miteinander verknüpfte ideologische Entwicklungen, denen die materialistische Dialektik gegenübersteht: 1. *Darwinismus und Sozialdarwinismus*, 2. *naturwissenschaftlich oder positivistisch begründeter Skeptizismus hinsichtlich der Erkennbarkeit gesellschaftlicher Entwicklungsgesetze und der Begründbarkeit der historischen Notwendigkeit des Sozialismus*, 3. *ethischer Sozialismus*. Die politisch-ideologische Basis für die Wirkung dieser Erscheinungen innerhalb der Arbeiterbewegung besteht einmal in der Tatsache der wechselseitigen Durchdringung von einander entgegengesetzten Konzeptionen zur Überwindung bzw. reformistischen Stabilisierung des kapitalistischen Systems, sodann in der scheinbar eindeutigen Falsifikation der Prognosen einer schnellen sozialistischen Revolution und schließlich in der Besonderheit der weitgehend autodidaktischen Theorieaneignung und -bildung durch Mitglieder der organisierten sozialistischen Bewegung. Das Wissenschaftlichkeitsideal führender Sozialisten ist über lange Zeit nicht primär vom Bewußtsein der Klassenfunktion der Inhalte wissenschaftlichen Wissens geprägt, sondern pragmatisch und utilitaristisch, teilweise auch spontan pluralistisch bestimmt.

Während der *Darwinismus* mit Ausnahme der Warnungen von F. ENGELS vor falschen Übertragungen des Evolutionskonzepts auf die Gesellschaft kaum Auseinandersetzungen auslöst und in seinem theoretischen Gehalt²⁵⁷ bis zum Auftreten sozialdarwinistischer Revisionen des historischen Materialismus bzw. chauvinistischer und offen rassistischer Auffassungen – etwa in den *Sozialistischen Monatsheften* – nahezu unstrittig bleibt, führen naturwissenschaftlich-realistische, positivistische und neukantianische Einflüsse in der Arbeiterbewegung zu heftigen Debatten, bis hin zum Streit über ihre Rolle bei der Herausbildung und Verbreitung des politischen Reformismus.

Symptomatisch für eine strikt politisch revolutionäre und theoretisch materialistische Position, die zugleich aber den Einfluß des Kritisierten erkennen läßt und materialistische dialektisch-historische Theorieelemente nicht konsequent integriert, ist die „sozialdemokratische Philosophie“ Josef DIETZGENs.²⁵⁸ Die Aussagen „Der heutige Sozialismus ist kommunistisch“ und „Der moderne Sozialismus ist wissenschaftlich“ sind für ihn identisch. Die „*Erkenntnis* der geschichtlichen Bewegung“ begründet den Vorrang des wissenschaftlichen Sozialismus gegenüber dem „*Gefühl* über die ungerechte Verteilung der Güter“ als früherem Antrieb des Sozialismus. DIETZGENs 1873 im *Volksstaat* veröffentlichter Artikel *Der wissenschaftliche Sozialismus* läßt keinen Zweifel an der historischen Begründung der Notwendigkeit des Sozialismus: „Der kommunistische Betrieb der Arbeit wird durch das Regiment der Bourgeoisie schon tagtäglich mehr und mehr organisiert.“

Das theoretische Argument aber wird nicht aus der politischen Ökonomie gewonnen, sondern in Analogie zum Wissensstatus der Naturwissenschaften. Die „Auflösung der Spekulation, Schluß der Philosophie“ heißt für DIETZGEN „der *induktiven* Methode die absolute, die Alleinherrschaft in der gesamten Wissenschaft übermachen“, und der Erfolg der MARXschen Theorie wird darin gesehen, daß sie „das logische Naturgesetz, die Erkenntnis der absoluten Gültigkeit der Induktion auf Disziplinen anwendet, die bisher nur spekulativ mißhandelt wurden“. Für den Materialisten gilt „die induktive Regel, daß, wie in der Naturwissenschaft so in der Politik, das Leibliche die Voraussetzung des Geistigen ist“.²⁵⁹

²⁵⁷ Zur Analyse der Darwinschen Theorie und zu ihrer ideologischen Bedeutung vgl. Darwin und die Evolutionstheorie (Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften, Nr. 5), Köln 1982: R. HARRÉ, Darwins Theorie und Methode als Vorbild für die Sozialwissenschaften, S. 94–104; K. BAYERTZ, Darwinismus als Ideologie, S. 105–120; A. GRIESE/G. PAWELZIG, Friedrich Engels und Charles Darwin, S. 147–153.

²⁵⁸ H. J. SANDKÜHLER, „... die Erkenntnistheorie ist eine eminent sozialistische Angelegenheit.“ Josef Dietzgens Beitrag zum Wissenschaftsbegriff des Sozialismus, in: „Unser Philosoph“ Josef Dietzgen, hrsg. vor H.-D. STRÜNING, Frankfurt am Main 1980, S. 117–135.

²⁵⁹ J. Dietzgens gesammelte Schriften, hrsg. von E. DIETZGEN, drei Bücher in einem Band, 4. Aufl., Berlin 1930, I, S. 227 f., 229, 234.

In *Sozialdemokratische Philosophie* hat DIETZGEN 1876 die Zuversicht der Sozialdemokratie auf den „Mechanismus des Fortschritts“²⁶⁰ gerichtet, die Auflösung der Philosophie in „rasonable Physik“²⁶¹ gefordert, die „monistische [200] Weltanschauung“ in der Vereinigung von Naturwissenschaft und „Logik, Erkenntnistheorie oder Dialektik“ skizziert²⁶² und die Schlußfolgerung gezogen: „Wenn die Sozialdemokraten sich Materialisten nennen, so soll mit diesem Namen nur gesagt sein, daß sie nichts anerkennen, was über den wissenschaftlich angelegten Menschenverstand hinausgeht.“ Die *Sozialdemokratische Philosophie* endet mit einer Kritik an E. DU BOIS-REYMOND und F. A. LANGE, in welcher auf die politischen Konsequenzen der Behauptung von „Grenzen des Naturerkennens“ abgehoben wird: „Diese Theorie vom beschränkten Untertanenverstand ist eine Schlaraffenfentheorie.“²⁶³ 1877 nimmt DIETZGEN im *Vorwärts* unter dem Titel *Die Grenzen der Erkenntnis* diese Kritik wieder auf: „Die philosophische Frage, die Frage, ob etwas Metaphysisches ... über der Welt haust, welches zu begreifen ... den menschlichen Verstand übersteigt, also die Spezialfrage der Philosophie nach den ‚Grenzen der Erkenntnis‘, berührt ganz fühlbar die Knechtschaft des Volkes. ... die *Erkenntnistheorie* also ist eine eminent sozialistische Angelegenheit.“²⁶⁴

Die *Briefe über Logik. Speziell demokratisch-proletarische Logik* von 1880 führen die materialistische These von der Erkennbarkeit der Welt auf die Universalität und den Humanismus der sozialistischen Bewegung zurück, und die *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie* von 1887 definieren das Denken als „demokratisches Instrument“.²⁶⁵ Die theoretische Prämisse lautet: „Wissen heißt Bilder machen mit dem Bewußtsein, daß es Bilder sind von Sachen, die alle, Bilder und Sachen, eine Generalmutter besitzen, aus der sie hervorgegangen.“²⁶⁶ „Das Akquisit der Philosophie“, erklärt DIETZGEN in der gleichnamigen Schrift 1887, besteht in der Erkenntnis des „Naturgesetz[es] der Analogie“ aller Erscheinungen im Universum.²⁶⁷ In der Universalität der Gesetze des Seins findet der „sozialistische Materialismus“ seine Legitimation; zugleich kann er sich als *dialektischer Materialismus*²⁶⁸ – der Begriff wird erstmals von DIETZGEN verwendet – auf das Erbe des klassischen Materialismus und Idealismus berufen, deren jeweilige metaphysische Verabsolutierung von Materie und Idee die Einheit der Wirklichkeit zerstört hatte. Der „sozialistische Materialismus“ ist ein Spiegel der vielfältigen wissenschaftlichen und ideologischen Strömungen der Zeit. Er nimmt den naturwissenschaftlich-empirischen Realismus auf, ohne aber dessen erkenntnistheoretische Konsequenzen zu teilen: „Wie die Beweise der Naturwissenschaft sich allezeit durch Experimente dartun, so faktisch sind auch die Gründe, auf welche unsere antiphilosophische Philosophie sich stützt.“²⁶⁹ Er beteiligt sich an der Erkenntnistheorie-Debatte, ohne von deren skeptischer Zielsetzung in Mitleidenschaft gezogen zu werden. Und er verlangt eine sozialistische Ethik ohne Moralismus.

Es ist aber bei DIETZGEN auch nicht zu verkennen, daß sich dieser Materialismus seine Probleme in der politisch-ideologischen Debatte vom bürgerlich-ideologischen Element im Widerspruchsverhältnis vorgeben läßt und wissenschaftlich nicht innovativ wird. Der Anspruch auf sozialistische Wissenschaftlichkeit bleibt programmatisch: die Modellfunktion der Naturwissenschaft wird im metatheoretischen sozialen Bild der Wissenschaft spontan unterstellt, nicht aber innerhalb der Wissenschaften überprüft. Was DIETZGEN Philosophie nennt, ist eine praktisch wirksame, sich in der Kritik bürgerlicher Philosophien profilierende *Weltanschauungslehre*. Wenn MARX beim Haager Kongreß der Internationale DIETZGEN als „unsern Philosophen“ vorstellt, ist diese kaum übersehbare Ironie darin begründet, daß der „sozialistische Materialismus“ ein normatives System ohne entsprechende wissenschaftliche, analytische, politisch-ökonomische Erklärungskraft ist. Der heterogen fundierte

²⁶⁰ Ebenda, S. 166.

²⁶¹ Ebenda, S. 189.

²⁶² Ebenda, S. 196.

²⁶³ Ebenda, S. 198.

²⁶⁴ Ebenda, S. 206.

²⁶⁵ Ebenda, II, S. 179.

²⁶⁶ Ebenda, S. 195.

²⁶⁷ Ebenda, S. 294.

²⁶⁸ Ebenda, S. 208, 203.

²⁶⁹ Ebenda, I, S. 168.

Weltanschauungscharakter der „sozialdemokratischen Philosophie“ ist es auch, der die Auseinandersetzung in der Arbeiterbewegung um die richtige, nützliche ideologische Normierung politischer Strategie mit provoziert und erleichtert. Der Fall DÜHRING belegt dies.

Die raschen politischen Erfolge der deutschen Sozialdemokratie seit der Mitte der siebziger Jahre hängen mit dem innerparteilichen Verzicht auf eine theoretisch konsequente Auseinandersetzung mit dem Lassalleanismus und anderen ideologischen Konzeptionen, die in die Gothaer Einigungsformel eingegangen waren, zusammen. Der Einfluß des Berliner Privatdozenten E. DÜHRING, der bald auf Drängen vor allem VIRCHOWs und HELMHOLTZ' [201] aus dem Lehramt vertrieben wurde, in der Sozialdemokratie beruht auf der Bereitschaft zur Rezeption „positiv-wissenschaftlicher“ Lehren wie auf der übersteigerten Erwartung, die in Intellektuelle gesetzt wurde. DÜHRINGs *Natürliche Dialektik. Neue logische Grundlegungen der Wissenschaft und Philosophie* (1865), die *Kritische Grundlegung der Volkswirtschaftslehre* (1866), die *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus* (1871) und der *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (1875) haben Zustimmung bei führenden Sozialdemokraten, z. B. über lange Zeit bei Wilhelm LIEBKNECHT, gefunden. Als ENGELS in einer Artikelserie im *Vorwärts* DÜHRINGs wissenschaftliche Leistung in Zweifel zog und auf die ideologischen und politischen Konsequenzen der Lehre warnend aufmerksam machte, setzten Anhänger DÜHRINGs eine Behandlung der ENGELSSchen Kritik beim Gothaer Parteitag 1877 durch. Sie erreichten immerhin, daß Teile des *Anti-Dühring* aus der Hauptausgabe in die Beilage des *Vorwärts* verwiesen wurden. Er erschien 1878 erstmals in Buchform. Der *Anti-Dühring* ist Zeuge der großen Bedeutung der *Dialektik ideologischer Verhältnisse* für die Entwicklung des historischen Materialismus und der materialistischen Dialektik. Einerseits Beleg für das „höhere Blech“ als „das charakteristischste und massenhafteste Produkt der deutschen intellektuellen Industrie“, geben die DÜHRINGschen Theorien ENGELS auch die „Gelegenheit, auf den sehr verschiedenen hier zu berührenden Gebieten meine Auffassung von Fragepunkten positiv zu entwickeln, die heute von allgemeinerem wissenschaftlichem und praktischem Interesse sind“.²⁷⁰

Die materialistische Dialektik entfaltet sich so nicht aus innertheoretischem Antrieb zur systematischen Theorie, sondern – politisch-ideologisch veranlaßt – als Verallgemeinerung wissenschaftlichen und weltanschaulichen Wissens. Die herausragende Bedeutung des *Anti-Dühring* besteht in seiner antipositivistischen Leistung, „die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet“ zu haben und „dieselben dialektischen Bewegungsgesetze“ in Natur, Geschichte und Erkenntnisprozeß philosophisch zu erfassen. Die philosophische Theorie nimmt dabei die Fortschritte zu empirischem Wissen und Realismus nicht zurück; sie vermeidet es, „die dialektischen Gesetze in die Natur hineinzukonstruieren“, und begreift, ihre Aufgabe, „sie in ihr aufzufinden und aus ihr zu entwickeln“.²⁷¹

Zum anderen bewährt sich dialektisches Denken, indem es der eklektischen Beziehung der „positiven Wissenschaft“ DÜHRINGs und anderer zum akkumulierten oder zeitgenössischen Wissen eine gesellschafts- und wissenschaftsgeschichtliche Analyse entgegensetzt und die Geschichte der Arbeiterbewegung zur Matrix der Behandlung auch von Materialismus und Idealismus macht. Die gesellschaftliche Bewegung, nicht aber das Generieren von Theorien aus Theorien, erscheint als der „reale Boden“ der Entwicklung des Sozialismus zur Wissenschaft.²⁷² Der „moderne Materialismus“ sieht „in der Geschichte den Entwicklungsprozeß der Menschheit, dessen Bewegungsgesetze zu entdecken seine Aufgabe ist“.²⁷³ Der dialektische und historische Materialismus überwindet die Vorrangstellung erkenntnistheoretischer Fragen, wie sie im physiologischen Materialismus gängig war, und er hebt den Primat des konstruktiven Systems geschlossener philosophischer Theorien auf, indem er die Systemform seiner Aussagen prozessual der Dynamik der zu erkennenden Gegenstandsbereiche angleicht.

²⁷⁰ F. ENGELS, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“), in: MEW, Bd. 20, Berlin 1962, S. 6 f.

²⁷¹ Ebenda, S. 10 ff.

²⁷² Ebenda, S. 19.

²⁷³ Ebenda, S. 24.

Die von DÜHRING propagierte „Wirklichkeitswissenschaft“ hat dagegen den Prozeß, die Entwicklung, die Geschichte und mit ihnen die Dialektik geschichtlicher Verhältnisse im „natürlichen System der Philosophie“ ausgeschlossen. ENGELS' Konzept der „positiven Wissenschaft“ verwirft Philosophie, *soweit* sie als stabiles theoretisches System außerstande ist, das dynamische System der Weltentwicklung widerzuspiegeln.²⁷⁴ Die Struktur des *Anti-Dühring* belegt formal und inhaltlich in der strikt historischen Darstellung der Entwicklung des Gesamtzusammenhangs von Philosophie – Naturphilosophie, Moral und Recht, Dialektik – und politischer Ökonomie sowie Sozialismus, von Wissenschafts- und Erkenntnisprozeß, Naturgeschichte, gesellschaftlicher Bewegung und Revolution, daß die Dialektik als Theorie und Methode vom wirklichen Widerspruch und von der wirklichen Entwicklung ausgeht, auf theoriegeleitete Induktion und erfahrungsgelitete Deduktion zielt und [202] der Wirklichkeit keine abstrakte Wirklichkeitsphilosophie überstülpt: die materialistische Dialektik berücksichtigt als allgemeine Theorie des Gesamtzusammenhangs der Entwicklungsgesetze die *Spezifik* ihrer Gegenstände, deren Homogenisierung durch Theoriekonstruktionen wie „Analogieschnurre[n]“²⁷⁵ sie ablehnt.

Die *materialistische Dialektik* ist nicht mehr Philosophie im traditionellen Sinne, sondern „eine einfache Weltanschauung, die sich nicht in einer aparten Wissenschaftswissenschaft, sondern in den wirklichen Wissenschaften zu bewähren und zu betätigen hat“.²⁷⁶ Die Kritik der Dialektik, des „modernen Materialismus“, an DÜHRING als dem Repräsentanten *positivistischer Denkweise* wendet sich gegen die mechanische Übertragung naturwissenschaftlichen Gesetzesdenkens auf Geschichte und Gesellschaft, wie sie in DÜHRINGs Begriff der „allgemeinsten *Naturgesetze* aller Wirtschaft“²⁷⁷ zum Ausdruck kommt. Die positivistische Gesetzesvorstellung ist für ENGELS der ideologische Ausdruck unfreier, fremdbestimmter geschichtlicher Verhältnisse, in denen den Menschen die „Gesetze ihres eignen gesellschaftlichen Tuns“ als „fremde, sie beherrschende Naturgesetze“ gegenüberstehen.²⁷⁸ Die Kritik an bürgerlicher Theorie wird damit zu einem Bestandteil der Kritik menschlicher Bewußtlosigkeit und zu einem Moment des politischen Kampfes für die Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Skizze des Gesamtplans zu ENGELS' Arbeiten zur Dialektik der Natur und in den Naturwissenschaften, die von der politisch-ideologisch notwendigen DÜHRING-Kritik unterbrochen worden sind, verdeutlicht die Komplexität des Materialismus auf dem Niveau der Dialektik und die Stoßrichtung einer Theorie des „Gesamtzusammenhangs“, die nicht mehr von den Naturwissenschaften allein her begründen kann: sie umfaßt den „Zusammenhang der Wissenschaften“, nennt als zu berücksichtigende Traditionen und Gegenstände der Kritik bzw. der Weiterentwicklung die Naturwissenschaften in Verbindung mit „St. Simon (Comte) und Hegel“, den Darwinismus, die erkenntnistheoretischen Systeme und Ideologien von KANT, HUME, DU BOIS-REYMOND und HELMHOLTZ, die darwinistische Politik und Gesellschaftslehre, und sie führt die „Dialektik der Natur“ bewußt in die mit der MARXschen Politischen Ökonomie bereits erreichte Dimension der „Differentiation des Menschen durch *Arbeit*“.²⁷⁹

Der dialektische und historische Materialismus der siebziger bis neunziger Jahre ist sowohl eine Antwort auf positivistische Tendenzen in der deutschen und internationalen Arbeiterbewegung wie eine Warnung vor Vulgarisierungen, die unter dem Namen des „Marxismus“ auftreten: das Wort „materialistisch“ ist vielfach nur „eine einfache Phrase, womit man alles und jedes ohne weiteres Studium etikettiert ... Unsere Geschichtsauffassung aber ist vor allem eine Anleitung beim Studium, kein Hebel der Konstruktion à la Hegelianertum. Die ganze Geschichte muß neu studiert werden ...“²⁸⁰ 1892 stellt ENGELS klar, daß er „den Ausdruck ‚historischer Materialismus‘ anwende zur Bezeichnung derjenigen Auffassung des Weltgeschichtsverlaufs, die die schließliche Ursache und die entscheidende Bewegungskraft aller wichtigen geschichtlichen Ereignisse sieht in der ökonomischen Entwicklung der

²⁷⁴ Ebenda, S. 34 f.

²⁷⁵ Ebenda, S. 121.

²⁷⁶ Ebenda, S. 129.

²⁷⁷ Ebenda, S. 141.

²⁷⁸ Ebenda, S. 264.

²⁷⁹ F. ENGELS, Dialektik a. a. O., S. 307 f.

²⁸⁰ Engels an Conrad Schmidt, 5. August 1890, in: MEW, Bd. 37, Berlin 1967, S. 436; vgl. Engels an August Bebel, 16. März 1892, in: MEW, Bd. 38, Berlin 1968, S. 308.

Gesellschaft, in den Veränderungen der Produktions- und Austauschweise, in der daraus entspringenden Spaltung der Gesellschaft in verschiedene Klassen und in den Kämpfen dieser Klassen unter sich.“²⁸¹

Die Geschichte des Materialismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und nach der Jahrhundertwende ist eine Geschichte vor allem des *ideologischen Klassenkampfes* zwischen den antagonistischen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft und der Auseinandersetzung innerhalb der sozialistischen Bewegung, deren Existenz und Entwicklung von bürgerlichem gesellschaftlichem Bewußtsein und bürgerlichen Interessen an einer Veränderung der Gesellschaft innerhalb kapitalistischer Grenzen nicht unabhängig ist.

Die Materialismus-Debatte hat, auch wo sie theoretisch geführt wird, offen gesellschaftspolitische Funktionen. Sie ist beeinflusst vom Positivismus, vom naturalistischen Mechanismus und vom teils Positivistischen, teils idealistisch-„geisteswissenschaftlichen“ Neukantianismus.

Als repräsentatives Hauptwerk des deutschen – selbst nicht unter diesem Namen auftretenden, aber der Sache nach so zu bezeich-[203]nenden – *Positivismus* hat Eugen DÜHRINGS 1878 veröffentlichte *Logik und Wissenschaftstheorie* erstmals alle gesellschaftspolitischen Dimensionen der Reflexion auf Wissenschaft eliminiert. Seine „gesunde, auf die logischen Grundzüge der Weltverfassung gerichtete Wirklichkeitslehre“ versteht sich als „wirkliche und positiv fruchtbare Wissenschaft strengster Art“ und will die „allgemeinen Einsichten über Gesamtgestaltung und Werth sowie über Fortschritts- und Wirkungsbedingungen der Wissenschaften“ darstellen.²⁸² Im Unterschied zur materialistischen Dialektik gilt dem Positivismus DÜHRINGS „die Systematik der Dinge als übereinstimmend mit dem System der Begriffe“.²⁸³ In ihrer Kritik an der HEGELschen Dialektik und an der DARWINschen Evolutionstheorie²⁸⁴ grenzt die „nur auf Wirklichkeiten gegründete Weltanschauungslehre“²⁸⁵ alles an Gegenständen wissenschaftlicher Erkenntnis aus, was nicht „auf den von den Sinnen gelieferten Thatsachen fusst“.²⁸⁶ Die Identität der Ordnung im „System der Natur und der menschlichen Verhältnisse“²⁸⁷ ist die Grundlage der Grenzenlosigkeit der Erkenntnis und garantiert die Möglichkeit, die „Culturwissenschaften“ nach dem Muster der Exaktheit der Naturwissenschaften auszuarbeiten.²⁸⁸ Gegenstand ihrer Untersuchung sind entsprechend die „Naturgesetze der menschlichen Beweggründe“ bzw. „Naturgesetze des menschlichen Handelns“ bzw. „Naturgesetze der menschlichen Vereinigung“²⁸⁹, deren Erforschung erst eine „strenge Wissenschaft von den politisch gesellschaftlichen Vereinigungsgebilden“ ermöglicht.²⁹⁰

DÜHRINGS Werk gelingt auf dieser Basis eine doppelte Frontstellung: die natürliche Ordnung der Wirklichkeit enthält die nicht mehr regelungsbedürftige Freiheit der Individuen, und der Despotismus des „Staats und seiner Concessionierungsgewalt“ im Bereich der Wissenschaften wie in allen anderen Bereichen des menschlichen Lebens ist ebenso überflüssig wie der „Kasernenstaat der falschen Socialistik“.²⁹¹

Eine zweite, für die moderne Entwicklung der Wissenschaftstheorie richtungweisende Konsequenz des *Positivismus* besteht – neben der liberalistischen Auffassung von der Freiheit der Wissenschaft bei DÜHRING – in der Reduktion der Theorie der Wissenschaft auf Wissenschaftslogik und Methodologie, von deren Geltung überprüfbarer Wissenschaftsfortschritt abhängt *und* von der die Forderung nach

²⁸¹ F. ENGELS, Einleitung zur englischen Ausgabe der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, in: MEW, Bd. 22, Berlin 1963, S. 298.

²⁸² E. DÜHRING, *Logik und Wissenschaftstheorie*, Berlin 1878, S. V f.

²⁸³ Ebenda, S. 2.

²⁸⁴ Ebenda, S. 24.

²⁸⁵ Ebenda, S. 9.

²⁸⁶ Ebenda, S. 75.

²⁸⁷ Ebenda, S. 149.

²⁸⁸ Ebenda, S. 321 ff.

²⁸⁹ Ebenda, S. 336 f.

²⁹⁰ Ebenda, S. 341.

²⁹¹ Ebenda, S. 479 f.

Freiheit der Wissenschaft von störenden Randbedingungen abgeleitet wird: der umfangreiche Schlußteil des Werks ist einem Verhaltenskodex für Wissenschaftler und der psychologischen und soziologischen Analyse des von positivistischen Normen abweichenden individuellen Wissenschaftlerverhaltens gewidmet. Die gesellschaftliche Funktion von Wissenschaft ist sowenig ein Thema wie deren soziale Determination.

DÜHRINGs Wirklichkeitsphilosophie hat sich ausdrücklich gegen jede transzendente Deduktion der Möglichkeit der Erkenntnis und gegen das Theorem der Grenzen der Erkenntnis verwahrt. Dennoch teilt sie als *Positivismus* zahlreiche für die Theorie konstitutive Merkmale mit dem *Neukantianismus*, der seinerseits die sensualistischen und realistischen Begründungen des naturwissenschaftlich geprägten Positivismus abgelehnt hat. Eindeutige Trennungslinien zwischen den unterschiedlichen auf die Arbeiterbewegung einwirkenden theoretischen Positionen sind nur schwer auszumachen, und innerhalb der Arbeiterbewegung stellen weltanschauliche Entwürfe oft Konglomerate von naturalistischem Materialismus, positivistischem Realismus und neukantianischer Erkenntnistheorie bzw. Ethik dar.

Ein Reflex dieser Situation ist August BEBELs Rede im Reichstag im September 1878, kurz nach Erscheinen des *Anti-Dühring* in der sozialdemokratischen Presse. BEBEL hebt hervor, „wie ein Mann der Wissenschaft nach dem anderen sich dem sozialdemokratischen Programm nähert“: „Die sozialdemokratischen Bestrebungen umfassen alles: Nationalökonomie, Naturwissenschaften, Kulturgeschichte, Philosophie, kurz alle Gebiete des wissenschaftlichen Lebens. Die ganze moderne Wissenschaft arbeitet uns in die Hände, dient unsern Zwecken, muß ihnen dienen.“²⁹² Das Bild der Wissenschaft entspricht dieser politischen Erwartung: nicht kognitive Erklärungsfähigkeit oder -begrenztheit ist das Kriterium der Wissenschaftsrezeption, sondern der soziale Charakter der *Verwertung* der in ihrer Entstehung nicht klassenorientierten Wissenschaft; K. KAUTSKY spricht in dieser Bedeutung „von [204] bürgerlicher oder proletarischer Wissenschaft“.²⁹³

Ein wichtiges Dokument der ideologischen Unsicherheit in der sozialistischen Bewegung ist Wilhelm LIEBKNECHTs 1874 zuerst erschienenenes *Volksstaat-Fremdwörterbuch*, später in zahlreichen Auflagen als *Liebknachts Volksfremdwörterbuch* verbreitet. Noch die 14. Auflage von 1919 enthält – ungeachtet ENGELS’ *Anti-Dühring* und LENINs *Materialismus und Empiriokritizismus* – folgende Erläuterungen: „*Materie*, f., der Stoff; Ur- oder Grundstoff; auch der Eiter“; „*materiell*, körperlich, stofflich, wesentlich; auch: plump, grobsinnlich“; „*Materialismus*, m., die Anschauung, wonach die Materie oder das sinnlich Wahrnehmbare als die Gesamtheit alles Seins und alles Lebens gilt und auch die psychischen (seelischen) Erscheinungen auf materielle Ursachen zurückgeführt und als Äußerungen des materiellen Lebens aufgefaßt werden (entgegen *Spiritualismus*). Der *Materialist* sieht das geistige Leben als Ergebnis der Funktionen des organischen, körperlichen Lebens an.“²⁹⁴

Diese im Unterschied zur Aneignung naturwissenschaftlichen Wissens mit *praktischen* Zielen – wie bei MARX’ Studium der Agrikulturchemie offensichtlich – *weltanschauliche* Übernahme bürgerlicher nicht-dialektischer Materialismuskonzeptionen hat die Arbeiterbewegung nachhaltig belastet. K. KAUTSKYs Mißverständnis der „materialistischen, d. h. der naturwissenschaftlichen Methode“²⁹⁵ und Alexander BOGDANOWs Formel „Marxismus ist nichts anderes als *eine naturwissenschaftliche Philosophie des sozialen Leben*“²⁹⁶ oder der für die Marxismus-Rezeption in Rußland das Terrain vorbereitende naturwissenschaftlich orientierte Materialismus N. G. TSCHERNYSCHIEWSKI²⁹⁷

²⁹² A. BEBEL, Die Arbeiterpartei ist durch Ausnahmegesetze nicht zu vernichten, in: Ausgewählte Reden und Schriften, Bd. 2/1, Berlin 1978 S. 31.

²⁹³ K. KAUTSKY, Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft, 3. Aufl., Stuttgart 1921, S. 127 f.

²⁹⁴ Liebknachts Volksfremdwörterbuch, 14. Aufl., Stuttgart 1919, S. 265.

²⁹⁵ K. KAUTSKY, Der historische Materialismus, Bd. 1, Berlin 1927, S. 45.

²⁹⁶ A. BOGDANOW, in: Die Neue Zeit, 26 (1908), S. 697 ff. Vgl. K. BAYERTZ, Naturwissenschaft und Sozialismus: Tendenzen der Naturwissenschafts-Rezeption in der deutschen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts, in: Social Studies of Science, Vol. 13, 1983, S. 355–394.

²⁹⁷ N. G. TSCHERNYSCHIEWSKI, Das anthropologische Prinzip; Die Natur des menschlichen Wissens, in: ders., Ausgewählte philosophische Schriften, Moskau 1953 (deutsch).

oder die evolutionstheoretische Ausprägung des Marxismus bei Edward AVELING²⁹⁸ sind Symptome dafür, daß der historische Materialismus der MARXschen Politischen Ökonomie oder des *Anti-Dühring* nicht breit rezipiert war. Die Aussage des MARXschen *Kapital*, die kapitalistische Produktion erzeuge „mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation“²⁹⁹, wurde vielfach naturalistisch, mechanisch-materialistisch mißverstanden, wie K. KAUTSKYs Revolutionsbegriff zeigt: „Unsere Aufgabe ist es nicht, die Revolution zu organisieren, sondern uns *für* die Revolution zu organisieren; nicht die Revolution zu *machen*, sondern sie zu benutzen.“³⁰⁰

In dieser Gestalt hat der Materialismus Reaktionen provoziert, die auf seine völlige theoretische und weltanschauliche Preisgabe auch in der Arbeiterbewegung hinausliefen, und Gegenreaktionen zur Verteidigung und Weiterentwicklung des dialektischen und historischen Materialismus.

Der philosophische Materialismus der Dialektik ist in der II. Internationale umstritten. K. HÖCHBERG, während der Zeit des Sozialistengesetzes ideologisch einflußreicher Anhänger F. A. LANGEs, erklärt 1880 seine Indifferenz in der Materialismus-Frage: „Was fernerhin meine philosophischen Anschauungen betrifft, so ist es vollkommen richtig, daß ich kein Materialist bin, es gehört dies auch nicht notwendig zum Sozialismus.“³⁰¹ Ob man „philosophisch Materialist sein muß, um Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung sein zu können“, heißt es 1903 im *Vorwärts*, wird als Frage „von den Sozialisten einhellig verneint“.³⁰² In der Trennung von Philosophie (Dialektik) und Geschichtsauffassung zeichnet sich ab, was der Einfluß des Neukantianismus in der zeitgenössischen sozialistischen Theorie bewirkt: der Wissenschaftscharakter des Sozialismus wird vom empirischen Methodenideal her bestimmt, die Dialektik behält Geltung nur als Methode, der historische Materialismus wird als Sozialwissenschaft definiert, der gegenüber der Materialismus als Philosophie in den Bereich nicht-exakter, nicht-objektiver, letztlich privater Weltanschauung verwiesen wird.

Die profilierteste Gestalt der revisionistischen Wissenschaftsposition ist Eduard BERNSTEIN, lange Jahre Anhänger der marxistischen theoretischen und politischen Richtung, durch die Schule des englischen Fabianismus gegangen und bald Vertreter ideologisch neukantianisch-sozialistischer Tendenzen. Sein die Sozialdemokratie bis in Parteitage vor eine politisch-ideologische Zerreißprobe stellendes Buch *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899 erschienen und zuvor teilweise in einer Artikelserie in der *Neuen Zeit* in die Debatten der Sozialdemokratie eingeführt, ist eine Abrech-[205]nung mit der Dialektik, ein Angriff gegen den Materialismus, ein Plädoyer für die Berechtigung des „Standpunkts des Ideals“ und *das* Dokument des fließenden Übergangs des Revisionismus zum Reformismus. Es will aufräumen mit den „Resten utopischer Denkweise“, um „das realistische wie das idealistische Element in der sozialistischen Bewegung zu stärken“.³⁰³ Utopisch ist für ihn die materialistische Annahme einer geschichtlichen Notwendigkeit des Übergangs zum Sozialismus, im Vergleich zu der er in den statistischen, empirisch-sozialwissenschaftlichen Befunden zur Entwicklung der Industrie und des Mittelstandes nur eine schrittweise, nichtrevolutionäre Entwicklung innerhalb des Kapitalismus sich abzeichnen sieht.

Die Argumente BERNSTEINs gegen den Materialismus zeigen, daß er ihn mit mechanischem Determinismus identifiziert: „Materialist sein heißt zunächst, alles Geschehen auf notwendige Bewegungen der Materie zurückzuführen. Die Bewegung der Materie vollzieht sich nach der materialistischen Lehre mit Notwendigkeit als mechanischer Prozeß ... Die Übertragung des Materialismus in die Geschichtserklärung heißt ... von vornherein die Behauptung der Notwendigkeit aller geschichtlichen Vorgänge und Entwicklungen.“³⁰⁴

²⁹⁸ E. AVELING, Charles Darwin und Karl Marx, in: *Die Neue Zeit*, 15/2 (1896/97), S. 745–757.

²⁹⁹ K. MARX, *Das Kapital*. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1962, S. 791.

³⁰⁰ K. KAUTSKY, in: *Der Socialdemokrat*, 20. Febr. 1881.

³⁰¹ K. HÖCHBERG, in: *Der Socialdemokrat*, 14. März 1880.

³⁰² *Vorwärts*, 4. Okt. 1903.

³⁰³ E. BERNSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, hrsg. von G. HILLMANN, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 14.

³⁰⁴ Ebenda, S. 32 f.

Doch BERNSTEINs Kritik ist in Kenntnis des historischen Materialismus von MARX und ENGELS formuliert und entspringt nicht dem Interesse der Verteidigung revolutionärer Theorie gegen Vulgarisierungen. Sie gilt dem MARXschen Konzept, den Kapitalismus, als zu überwindendes „Reich der Notwendigkeit“, *kritisch* als naturgesetzlichen Prozeß zu erklären: BERNSTEINs Interesse, diese MARXsche Auffassung als „prädestinatorisch“ zu denunzieren³⁰⁵, zielt auf eine Verteidigung des *Reformismus*, der sich nur aus der Leugnung der praktischen Notwendigkeit der Revolution legitimieren kann. Revolution ist für ihn keine Qualität der Dialektik einer Gesellschaftsformation, kein Element der Evolution, sondern wird in bürgerlichem Verständnis „als gleichbedeutend mit *Ausstand* beziehungsweise *außergesetzlicher Gewalt*“ gefaßt.³⁰⁶ Auf der Grundlage neukantianisch-sozialistischer Begründungen der nur ethisch möglichen Motivation zu Veränderungen räumt BERNSTEIN den „ethischen Faktoren“ größten Raum ein.³⁰⁷ Ist der Begriff „historischer Materialismus“ bereits in der Schrift von 1899 als Mißverständnis kritisiert, und wird darauf verzichtet, für die Prognose eines sozialistischen Sieges „eine rein materialistische Begründung zu geben“³⁰⁸, weil die Bewegung alles und das Endziel nichts ist, verneint BERNSTEIN 1901 die in der Schrift *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?* aufgeworfene Frage, „ob überhaupt ein innerer Zusammenhang zwischen Socialismus und Wissenschaft besteht, ob wissenschaftlicher Socialismus *möglich* und ... ob ein wissenschaftlicher Socialismus überhaupt *nötig* ist“.³⁰⁹ Das Integral Sozialismus löst sich auf in Theorie einerseits und gesellschaftliche Bewegung andererseits: „Der Socialismus als *Wissenschaft* beruft sich auf die Erkenntnis, der *Socialismus* als *Bewegung* wird vom *Interesse* als seinem vornehmsten Motiv geleitet.“³¹⁰ Als Wissenschaft aber ist Sozialismus unmöglich, denn die als theoretische Grundlage ausschließlich „in Frage kommende Wissenschaft – die Sociologie – kann nicht mit jener Gewißheit, mit der die exacten Wissenschaften gewisse Erscheinungen vorherbestimmen, von der Gesellschaftsordnung, die der Socialismus erstrebt, vorhersagen, daß sie unter *allen* Umständen sein werde“.³¹¹ Hier verbindet sich die neukantianische Transformation der KANTschen Ding-an-sich-Problematik in das Grenzen-der-Erkennnis-Theorem der nur noch idiographischen Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, die Absage also an die materialistisch-dialektische Widerspiegelungstheorie, mit der gesellschaftspolitischen Zurückführung des reformistischen Sozialismus auf ein Problem individueller Ethik.

Weltanschauliche und im engeren Sinne theoretische Voraussetzungen dieser Entwicklung sind im wesentlichen durch das Zusammenspiel von *drei* Erscheinungen geschaffen worden: durch das Vordringen neukantianischer erkenntnistheoretischer Auffassungen, durch den Reflex dieser Bewegung im kantianisierenden Sozialismus und durch den natur- und sozialwissenschaftlichen Evolutionismus. Zu den gesellschaftsgeschichtlichen Bedingungen dieses Prozesses gehören die Kritik am Mechanizismus und Naturalismus innerhalb der Arbeiterbewegung, die Krisen- und Konjunkturzyklen im ökonomischen Sektor, die Struk-[206]turveränderung in der sozialen Basis der organisierten Arbeiterbewegung und schließlich der in den achtziger und neunziger Jahren immer intensiver erörterte Tatbestand des „Intelligenz-Proletariats“, jener „Überproduktion an Intelligenz“, die auf Grund ihrer sozialen Lage neue Interessen der Annäherung an die Arbeiterklasse erkennen läßt.

Theorien der verändernden Macht des Intellekts werden in diesem sozialen Kontext teils bevorzugt rezipiert, teils neu entwickelt. Neukantianische, auch unabhängig von der „sozialen Frage“ zur Lösung erkenntnistheoretischer Probleme der empirischen Naturwissenschaften entwickelte Theorieangebote erweisen sich als nützlich bei der Bewältigung einer Schwierigkeit der Standortbestimmung der Intelligenz, soweit sie sich der Arbeiterbewegung verpflichtet weiß: die politische Motivation für den Kampf um Veränderungen ist im Unterschied zu jener von Proletariern mit der sozialen nicht deckungsgleich; die Entdeckung der Ethik und des „Willens“ ist erkenntnistheoretisch vorbereitet, wie

³⁰⁵ Ebenda, S. 34.

³⁰⁶ Ebenda, S. 116 f.

³⁰⁷ Ebenda, S. 38 f.

³⁰⁸ Ebenda, S. 209.

³⁰⁹ E. BERNSTEIN, *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?*, in: H. HIRSCH (Hrsg.), *Ein revisionistisches Sozialismusbild. Drei Vorträge von E. Bernstein*, Hannover 1966, S. 17.

³¹⁰ Ebenda, S. 20.

³¹¹ Ebenda, S. 22.

etwa die Rolle Hermann COHENs³¹² zeigt. Mit COHENs *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) zeichnet sich eine folgenreiche Neubestimmung von KANTs „Ding an sich“ ab. Sollte diese Vorstellung bei KANT die Grenzen sinnlicher Erfahrung bezeichnen, ohne aber bereits Realität und Materialität der Welt in Subjektivität zu transformieren, hat COHEN die Erfahrung selbst als Gegenstand gefaßt. Die Grenze der Erfahrung wird zum Ort des der Erkenntnis Gegebenen. Paul NATORPs *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis* (1887) kann verdeutlichen, daß der Neukantianismus mit der Bestimmung des „Grenzbegriffs“ zur Begriffsgrenze das Materialismus-Idealismus-Dilemma aufgehoben zu haben glaubt: wird in der Erkenntnis „der Gegenstand angesehen als unabhängig von der Subjektivität des Erkennens, so ist dies auf keine andere Weise verständlich, als indem von der Subjektivität, vom Verhältnis des Vorgestellten zum Vorstellenden, als dem Inhalt seines subjektiven Erlebens, abstrahiert wird“.³¹³ Der Gegenstand selbst ist nur als Erkenntnisobjekt Thema der Erkenntnistheorie; er „bedeutet positiv das Gesetz; er bedeutet die beharrende Einheit, worin die wechselnde Mannigfaltigkeit der Erscheinung gedanklich geeint und festgestellt wird“.³¹⁴ NATORP hat später die idealistische Reduktion der Objektivität radikalisiert. COHENs Satz „Das Denken erschafft die Grundlagen des Seins“ aus dem Jahre 1902³¹⁵ lautet in NATORPs *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*: „Es kann überhaupt nicht mit Sinn gefragt werden, was das Nichtgedachte, Nichterkannte vor seinem Gedacht- oder Erkenntwerden sei. Es gibt für das Denken kein Sein, das nicht im Denken selbst gesetzt würde.“³¹⁶

Neukantianische Sozialisten innerhalb der Arbeiterbewegung sind diesem bürgerlich-philosophischen Programm nicht ohne Zögern und Veränderung gefolgt. Ludwig WOLTMANN knüpft bewußt beim MARXschen Begriff des Ideellen als des im „Menschenkopf umgesetzte[n] und übersetzte[n] Materielle[n]“³¹⁷ an und sieht in ihm „das logische Fundament des ganzen Marxismus“. Zum Unterschied vom nicht-sozialistischen Neukantianismus bleibt die Frage „Was ist das Materielle im Gegensatz zum Ideellen?“ als philosophische Aufgabe bestehen.³¹⁸ WOLTMANNs Vermittlung zwischen neukantianischer Problemstellung, darwinistisch-evolutionstheoretischer Problemverschiebung und – der Intention nach – marxistischer Problemlösung führt zu einer Historisierung des idealistisch ahistorischen Gegenstands der Erkenntnistheorie. Die transzendentalphilosophische Perspektive hat für ihn ihre relative Berechtigung, „bevor man an eine reale naturhistorische Geschichte des Bewußtseins herangehen kann“.³¹⁹ Die materialistische Intention WOLTMANNs beschränkt sich jedoch auf das von der Technik-Funktion naturwissenschaftlicher Erkenntnis her begründete Zugeständnis: „Gewiß sind alle apriorischen Erkenntnisse a posteriori erworben worden, mit Ausnahme der Apriorität selbst.“³²⁰

Conrad SCHMIDT, Korrespondenzpartner von F. ENGELS zu Fragen des historischen Materialismus, hat – ohne die ethizistischen Konsequenzen des Neukantianismus der Sozialisten zu teilen – die Beantwortung der „Grundfrage der Philosophie“ nach den Bedingungen der Erkennbarkeit der Welt und der Objektivität der Erkenntnis in auffälliger Wendung an die Klärung des Verhältnisses „des Materialismus zur Kantischen Philosophie“ gekoppelt.³²¹ Der Materialismus müsse, wendet SCHMIDT gegen [207] ENGELS ein, „behaupten, daß [das] Wesen im letzten Grunde mit den Erscheinungen

³¹² H. J. SANDKÜHLER, Kant, neukantianischer Sozialismus, Revisionismus, in: *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, hrsg. von R. DE LA VEGA und H. J. SANDKÜHLER, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1974, S. 7–44. Zum Neukantianismus und dessen politisch-ideologischer Rolle vgl. R. STEIGERWALD, *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Berlin und Frankfurt am Main 1980, S. 11–55.

³¹³ P. NATORP, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnistheorie*, in: *Philosophische Monatshefte*, 23(1887), S. 269.

³¹⁴ Ebenda, S. 271.

³¹⁵ H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), 4. Aufl., Hildesheim 1977, S. 18.

³¹⁶ P. NATORP, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 2., durchges. Aufl., Leipzig/Berlin 1921, S. 48.

³¹⁷ K. MARX, Nachwort zur 2. Auflage des „Kapital“ (1873), in: MEW, Bd. 23, a. a. O., S. 27.

³¹⁸ L. WOLTMANN, *Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1900, S. 260.

³¹⁹ Ebenda, S. 282.

³²⁰ Ebenda, S. 291.

³²¹ C. SCHMIDT, Einige Bemerkungen über Plechanows letzten Artikel in der „Neuen Zeit“, in: *Die Neue Zeit*, 17, 1 (1898/99), S. 326.

wesensgleich sei“. Demgegenüber hält SCHMIDT einen durch KANT aufgeklärten Materialismus, der ohne identitätsphilosophische Spekulation auskomme, für möglich, wenn Materialismus nichts anderes bedeute „als das Streben, überall die kausalen Verknüpfungen der Naturerscheinungen und der Bedingtheit der seelischen durch körperliche Erscheinungen nachzuweisen“.³²² Die innerhalb des neukantianischen Sozialismus durchaus vorhandenen Gegentendenzen gegen den Agnostizismus zeigen alle Schwächen der Reduktion des Erkenntnisproblems auf jenes der naturwissenschaftlichen „Erfahrung“. Sie haben dem bürgerlich-neukantianischen Angriff nicht widerstanden.

Tendenzen zur Auflösung der Verbindung von Dialektik, Materialismus und Marxismus sind um die Jahrhundertwende international zu beobachten. Sie regen sich im Umfeld der Arbeiterbewegung zum einen in einer theoriegeschichtlichen Überdehnung der „Vorläufer“-Genealogien, zum anderen als Versöhnung von Materialismus und Idealismus. In *Frankreich* erklärt Jean JAURÈS beide für „fast vollständig vereinigt“, und er findet die ersten Entwicklungslinien des deutschen Sozialismus bereits bei LUTHER und in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie. Charles RAPPOPORT stellt den „Materialismus von Marx und den Idealismus von Kant“ einander gleich.³²³ In *Italien* sekundiert A. POGGI mit *Kant e il socialismo*³²⁴; in *Rußland* nimmt M. TUGAN-BARANOWSKY die Topoi der Kritik am „kollektivistischen Sozialismus“ auf³²⁵, und in *Österreich* triumphiert mit Max ADLER der *Austromarxismus* als Kritik des „Materialismus“ der Marxschen Geschichts- und Gesellschaftstheorie“, der nur als „polemische und programmatische Betonung des empirischen Standpunktes“ erklärbar sei. ADLER läßt „sozialpsychologische“ Aufmerksamkeit an die Stelle des „sozialökonomischen Determinismus“ treten, um den Materialismus als eine „ontologische und deshalb von vornherein metaphysische Auffassung“ aufheben zu können.³²⁶

Es ist unübersehbar, daß – über sozialhistorische Ursachen hinaus – der dialektische und historische Materialismus auch durch den Prozeß der Verwissenschaftlichung gesellschaftlicher Praxen in eine Defensive gerät. Die tatsächliche Funktion der Naturwissenschaften in der bürgerlichen Gesellschaft gibt einem Januskopf sein Profil: Verwissenschaftlichung löst Anpassungszwänge an die entwickeltesten Methodologien praktisch wirksamer Erkenntnis aus, und die kritische philosophische Reflexion auf die Möglichkeiten der Erkenntnis orientiert sich an Standards, die von den Naturwissenschaften nicht geboten werden können und gesellschaftswissenschaftlich erst auf der Allgemeinheitsstufe der Dialektik vorhanden sind; der Maßstab der Erkenntniskritik ist vorwissenschaftlich-idealistisch. Verteidigungsargumente für den Materialismus formulieren Theoretiker wie F. MEHRING³²⁷ und G. W. PLECHANOW³²⁸ noch aus der Defensive, während Kritiker der Mechanisierung der Geschichtsauffassung wie A. LABRIOLA³²⁹ erste Schritte der Weiterentwicklung gehen. Eine wirksame Offensive des Sozialismus und der Dialektik gelingt erst mit R. LUXEMBURGs Reformismus-Kritik³³⁰ und – in erster Linie – mit W. I. LENINs Eingriff in die ideologische Auseinandersetzung mit zugleich theoretischen und politischen Zielen. Im Gegenzug zur Ablösung erkenntnistheoretischer Probleme von denen geschichtlicher Praxis in Neukantianismus und Positivismus wird für die Erkenntnistheorie philosophisch der Begründungszusammenhang von Bewußtsein, Revolution und Staat zurückgewonnen.

³²² Ebenda.

³²³ J. JAURÈS, *De primis socialismi Germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel*, Toulouse 1891; ders., zit. nach Ch. RAPPOPORT, *Jean Jaurès, l'homme, le penseur, le socialiste*, Paris 1915, S. 398; Ch. RAPPOPORT, *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant*, Suresnes 1900.

³²⁴ A. POGGI, *Kant e il socialismo o La questione morale nel socialismo*, Palermo 1904.

³²⁵ M. TUGAN-BARANOWSKY, *Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Dresden 1908 (deutsch).

³²⁶ M. ADLER, *Marxistische Probleme*, Wien 1920, S. 65 ff.

³²⁷ F. MEHRING, *Kant und der Sozialismus* (1900); *Die Neukantianer* (1900).

³²⁸ G. W. PLECHANOW, *Materialismus und Kantianismus*, in: *Die Neue Zeit*, 23 (1904/05); vgl. insges.: ders., *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung (1894) und Beiträge zur Geschichte des Materialismus – Holbach, Helvétius, Marx* (1896).

³²⁹ A. LABRIOLA, *Über den historischen Materialismus – Präliminarien* (1896), in: ders., *Über den historischen Materialismus*, hrsg. von A. ASCHERI-OSTERLOW und C. POZZOLI, Frankfurt am Main 1974.

³³⁰ R. LUXEMBURG, *Sozialreform oder Revolution?* (1899), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 1. Halbbd., Berlin 1979, S. 367–466.

Mit dieser Entwicklungsphase des Materialismus, die zugleich Verwirklichung der Anliegen des frühen wissenschaftlichen Kommunismus der vierziger bis sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts ist, entsteht ein grundsätzlich neues Verhältnis zwischen bürgerlicher Philosophie und materialistischer Dialektik. [209]

VIII. Das Ende des philosophischen Materialismus im bürgerlich-philosophischen Irrationalismus und die antiirrationalistische Begründung eines methodischen Materialismus durch die Wissenschaftstheorie

Seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts ist die bürgerliche Ideologie dem *Materialismus-Problem* in verschiedensten Formen gesellschaftlichen Bewußtseins zunehmend in irrationalistischer Polemik begegnet, soweit nicht das Interesse an wissenschaftlich-technischer Rationalität dem Irrationalismus entgegengestanden hat. Die wechselseitigen Legitimationsbedürfnisse von Staat und Kirche haben zu einer weitgehenden Vermischung politischer und theologischer bzw. klerikaler Kritik am Materialismus als Gefährdung des Ordnungsdenkens der Metaphysik und der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung geführt. Auffällig ist, daß sich sowohl die *religiösen* wie die *politischen Materialismus-Kritiken* explizit oder implizit, affirmativ oder abwehrend auf den „wissenschaftlichen Geist des Jahrhunderts“ beziehen. Die sich aus Gründen der Effektivierung und Intensivierung gesellschaftlicher Reproduktion abzeichnende Nähe zwischen *Positivismus und Staat* verschafft mit der Zurückweisung der Wissenschaftsansprüche materialistischer Welterklärung dem Klerikalismus Freiräume gegen den Atheismus.

Beispiele unter zahllosen Belegen sind in *Frankreich* E. CAROs Schrift *Le matérialisme et la science*, die 1867 sowohl den Wissenschaften wie dem Materialismus das Recht bestreitet, die „Metaphysik zu unterdrücken oder zu ersetzen“, und den sogenannten „wissenschaftlichen Materialismus“ eines durch die Wissenschaften nicht begründbaren Atheismus zeih³³¹, oder in *Deutschland* des Theologen A. STÖCKL *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* von 1875. Entsprechend der Periodisierung der Philosophiegeschichte in vor- und nachchristliche Epochen verfallen alle nichtchristlichen Philosophien dem Verdikt, keine Resultate zu haben, „welche das Denken befriedigen konnten“, und „im Skeptizismus und Materialismus“ untergehen zu müssen.³³² Der französische Materialismus wird als „Unphilosophie“, entstanden aus „dem verpesteten Boden einer sittlich corrumptierten Gesellschaft“³³³, gesehen, und der deutsche Materialismus erscheint nicht als Reaktion gegen, sondern als Ausdruck der „äußersten Konsequenzen“ der HEGELschen Philosophie, „die naturgemäß im Naturalismus und Materialismus“ endete.³³⁴

Politisch finden *Nationalismus* und *Chauvinismus* in H. VON TREITSCHKEs Kritik des Materialismus und Apologie des Idealismus einen Wegbereiter: „Es ist gerade der politische Idealismus, der die Kriege fordert, während der Materialismus sie verwirft.“³³⁵ Friedrich NIETZSCHEs „Philosophie bringt den siegreichen Gedanken, an welchem zuletzt jede andere Denkweise zugrunde geht. Es ist der große *züchtende* Gedanke: die Rassen, welche ihn nicht ertragen, sind verurteilt; die, welche ihn als größte Wohltat empfinden, sind zur Herrschaft ausersehen.“³³⁶ „Der Sozialismus – als die zu Ende gedachte *Tyrannie* der Geringsten und Dummsten ... ist in der Tat die Schlußfolgerung der ‚modernen Ideen‘ und ihres latenten Anarchismus.“³³⁷

Die *lebensphilosophische Kulturkritik* stilisiert philosophische Theorien zu den „Lebensanschauungen der großen Denker“, um – wie bei Rudolf EUCKEN sichtbar – auf der Flucht in Geschichte der Philosophie den Kampf gegen die „Mechanisierung“ des Lebens zu beginnen: der „Gewinn einer

³³¹ E. CARO, *Le matérialisme et la science*, Paris 1867, S. I, 99 ff.

³³² A. STÖCKL, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mainz 1875, S. 9, 708 f., 902 f.

³³³ Ebenda, S. 708 f.

³³⁴ Ebenda, S. 902 f.

³³⁵ H. VON TREITSCHKE, *Politik*, hrsg. von M. CORNICELIUS, 2. Aufl., Leipzig 1899, Bd. I, S. 74. Vgl. H. BRAUN, *Materialismus – Idealismus*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a. a. O., S. 1012 f.

³³⁶ F. NIETZSCHE, *Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre*, in: *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6, München/Wien 1980, S. 437.

³³⁷ Ebenda, S. 469.

Welt“ durch den „modernen Realismus“ bietet dem Menschen „keinen Ersatz für die Schädigung seiner Seele“. Der Sozialismus opfert „der Freiheit innerhalb des Staates eine Freiheit gegenüber dem Staate unbedenklich auf“.³³⁸

Der *öffentlichen Meinung*, die *Meyers Großes Konversations-Lexikon* (Aufl. 1908) zu Rate zieht, wird „Materialismus“ vorgestellt mit der Warnung: „Der M. übersieht vor allem, daß wir von der Existenz einer materiellen Außenwelt nur durch unsere Empfindungen und [210] Wahrnehmungen etwas wissen, und daß also die Realität der Materie nicht behauptet werden kann, ohne zugleich auch die des Bewußtseins (überhaupt eines inneren, geistigen Seins) zuzugeben ... Daher haftet den materialistischen Systemen regelmäßig der Mangel an, daß sie das geistige Leben des Einzelnen und der Gesamtheit und seine eigentümlichen Erzeugnisse intellektueller, ethischer und ästhetischer Art nicht in ihr Weltbild einzuordnen und zum besseren Verständnis dieser Erscheinungen nichts beizutragen vermögen.“³³⁹

Die *konservative deutsche Intelligenz* in Philosophie und Wissenschaft ist überwiegend bereit, den imperialistischen Krieg von 1914 „als eine göttliche Fügung zu begrüßen“, weil dieser „furchtbare Daseinskampf“ den Verlust der „sittlichen Weltordnung“ wettmachen könne: „War nicht der vielbesungene und bei jedem Feste gepriesene deutsche Idealismus zur hohlen Phrase geworden? Unleugbar griff in weiten Kreisen eine materialistische Welt- und Lebensanschauung um sich. Eine Überschätzung der materiellen Güter breitete sich aus und vergiftete die Gemüter.“³⁴⁰ Es ist nicht zu übersehen, daß der Irrationalismus mit seiner Materialismus-Kritik zugleich das Erbe der klassischen bürgerlichen Philosophie, besonders der klassischen deutschen Philosophie von KANT bis HEGEL, ausgeschlagen hat. Die irrationalistische spätbürgerliche Ideologie hat die Beziehungen sowohl zum Materialismus wie zum Idealismus der klassischen bürgerlichen Philosophie abgebrochen.

Bürgerlich interessierte Philosophie und Wissenschaft haben ihre Ansprüche auf Rationalität und Effektivität jedoch nicht insgesamt dem Irrationalismus ausgeliefert. Vor allem im Bereich der Natur- und Erkenntnistheorie, auch der sich entwickelnden wissenschaftlichen Psychologie, sind Bestrebungen zu verzeichnen, wissenschaftlichen Realismus zu verteidigen, sich mit der materialistischen Philosophie auseinanderzusetzen und nicht-materialistische Weltbilder vor den Konsequenzen des Irrationalismus zu bewahren.

Philosophisch führen derartige Versuche häufig zu Kompromissen zwischen Idealismus und Materialismus, wie etwa der *Idealrealismus* Wilhelm WUNDTs zeigt, der in erfahrungswissenschaftlichem Interesse die Priorität des Seins vor der sinnlichen Erkenntnis anerkennt³⁴¹ und in seiner *Einleitung in die Philosophie* (1901) den Materialismus in geschichtlichem Abriß zu Wort kommen läßt. Die konsequenteste bürgerlich-rationale Weltkonzeption entwickelt Ernst HAECKEL in seinen „gemeinverständlichen Studien über monistische Philosophie“, die 1899 unter dem Titel *Die Welträtsel* erscheinen und – vermittelt über den *Monistenbund* – eine außerordentliche Wirkung in progressiven bürgerlichen Kreisen entfalten. Der Mediziner und Zoologe steht in der Tradition materialistischer Naturwissenschaft, sieht in allgemeiner Volksaufklärung die Aufgabe weltanschaulicher Verallgemeinerung wissenschaftlichen Wissens, bemüht sich mit antireligiöser Zielsetzung um die Durchsetzung der DARWINschen Abstammungslehre und plädiert gegen jede Art von Idealismus. Sein Werk will den „unnatürliche[n] und verderbliche[n] Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und Philosophie“ aufheben.³⁴² Erfahrung und Denken sind „gleichberechtigte und sich gegenseitig ergänzende Erkenntnismethoden“.³⁴³ HAECKELs „reiner Monismus“ ist weder mit dem theoretischen *Materialismus* identisch,

³³⁸ R. EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, 3., umgearb. Aufl., Leipzig 1899, S. 2, 468, 480.

³³⁹ *Meyers Großes Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens*, 6., gänzl. Neubearb. und verm. Aufl., Bd. 13, Leipzig/Wien 1908, S. 424 f.

³⁴⁰ Aus: *Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg*, mit einer Einl. hrsg. von K. BÖHME, Stuttgart 1975, S. 70.

³⁴¹ A. ARNOLD, *Wilhelm Wundt – Sein philosophisches System*, Berlin 1980.

³⁴² E. HAECKEL, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, mit einer Einl. vers. von O. KLOHR, Berlin 1961, S. 6.

³⁴³ Ebenda, S. 29.

welcher den Geist leugnet und die Welt in eine Summe von toten Atomen auflöst, noch mit dem theoretischen *Spiritualismus* ..., welcher die Materie leugnet und die Welt nur als eine räumlich geordnete Gruppe von Energien oder immateriellen Naturkräften betrachtet“.³⁴⁴ In Abgrenzung zum Dualismus formuliert HAECKEL eine „monistische Erkenntnis-Theorie“ auf der Grundlage eines einheitlichen, Materie und Geist umfassenden Substanzbegriffs: „1. Die Erkenntnis ist ein natürlicher Vorgang, kein Wunder. 2. Die Erkenntnis ist als Naturprozeß dem universalen Substanzgesetz unterworfen ...“³⁴⁵ Der Monismus kennt „keine Substanz ohne Empfindung“.³⁴⁶ Die von ihm anerkannte Umkehrung dieses Prinzips hat dem Monismus den Vorwurf des Materialismus eingetragen, Angriffe der Neukantianer wie in E. ADICKES' *Kant kontra Haeckel. Für den Entwicklungsgedanken gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus* (1906) und schließlich wegen seiner weltanschaulichen antireligiösen Konsequenzen Verfolgungen als sitten-, staats- und gesellschaftsfördernde Doktrin. Das Preußische Herrenhaus führt am 10. Mai 1907 eine [211] Debatte über HAECKEL und den *Deutschen Monistenbund*, in welcher der protestantische Neovitalist und Kieler Professor der Botanik Johannes REINKE auf die Analogie zwischen „dem Vorgehen der Sozialdemokratie auf wirtschaftlichem Gebiete“ und dem umstürzenden Treiben der Monisten „auf geistigem Gebiete“ aufmerksam macht: der Monismus habe sein Recht auf freie wissenschaftliche Betätigung verwirkt, denn „der Monismus Haeckelscher Observanz sucht die wahre Wissenschaft unter das kaudinische Joch der Unwissenschaftlichkeit zu beugen“; der „materialistische Monismus Haeckels“ bedeute „einen Rückfall in Barbarei“.³⁴⁷

Dem Monismus vergleichbare naturwissenschaftlich fundierte Modelle wissenschaftlicher Rationalität sind zeitgenössisch nicht selten, wie etwa der *Energetismus* Wilhelm OSWALDs³⁴⁸ zeigt. So dienen auch – in Aufklärungsabsicht – materialistische kosmologische, evolutionstheoretische, anthropologische und einzelwissenschaftliche Erkenntnisse als Grundlagen sozialistischer Volksbildung. Dies belegen der große Anteil naturtheoretischer Schriften an der *Internationalen Bibliothek* des Stuttgarter *Dietz Verlages*, die mit E. B. AVELINGS *Die Darwinsche Theorie* eröffnet wurde und ab 1912 als Titel Nr. 1 S. TSCHULOKs *Entwicklungstheorie (Darwins Lehre)* führte, sowie die auffällig häufige Ausleihe derartiger Bücher in Arbeiter- und Volksbildungsbibliotheken. Erkennbar ist aber, daß die materialistische Philosophie weniger in weltanschauliches Wissen transformiert als durch Weltanschauungslehren aufgelöst wird. Man verstehe, heißt es 1887 in Oswald KÖHLERs bei Dietz verlegter Schrift *Weltschöpfung und Weltuntergang*, gegenwärtig „unter Philosophie die Wissenschaft von den großen Räthseln der Welt und des Lebens“.³⁴⁹ Die „Auffassung des wissenschaftlichen Materialismus“, die A. DODEL, Naturwissenschaftler an der Universität Zürich, 1896 in seinen Vorträgen und Aufsätzen *Aus Leben und Wissenschaft* im Verlag der deutschen Sozialdemokratie vorträgt, gründet in der „wissenschaftlichen Ansicht vom Leben, wie sie von denen gehegt wird, welche in den Laboratorien der Erfahrungswissenschaften heute arbeiten, um mitzuhelfen an der Entschleierung des großen Bildes, vor welchem die Alten in Ehrfurcht und Zagen als Unwissende gestanden, vor welchem heute nur noch Träumer und Phantasten als vor einem unlösbaren Welträthsel verzweifeld dichterische Thränen weinen“.³⁵⁰

Julius SCHAXEL, Professor für experimentelle Biologie in Jena und einer der bedeutendsten Popularisatoren im Rahmen der Volksbildungsgesellschaft *Urania*, hat 1924 in *Entwicklung der Wissenschaft*

³⁴⁴ Ebenda, S. 31.

³⁴⁵ Ebenda, S. 487.

³⁴⁶ Ebenda, S. 506.

³⁴⁷ Der Deutsche Monistenbund im Preußischen Herrenhaus (Reinke contra Haeckel). Eine aktenmäßige Darstellung, mit Einl. und Anm. hrsg. von H. SCHMIDT Brackwede i. W. 1907, S. 19, 22, 25.

³⁴⁸ Forschen und Nutzen. Wilhelm Ostwald zur wissenschaftlichen Arbeit, aus seinen Schriften ausgew., bearb. und zusammengest. anläßl. seines 125. Geburtstages von G. LOTZ, L. DUNSCH, U. KRING unter Mitarb. von B. MILLIK, mit einem Geleitwort von P. A. THIESEN und einer Einf. von G. LOTZ und L. DUNSCH, 2., überarb. und erw. Aufl., Berlin 1982; Wilhelm Ostwalds naturwissenschaftlicher Materialismus. Ein bisher unveröffentlichtes Manuskript Ostwalds und Beiträge zur philosophischen und physikgeschichtlichen Analyse des Energetismus, in: Arbeitsblätter zur Wissenschaftsgeschichte, Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Nr. 9, Halle 1981.

³⁴⁹ O. KÖHLER, *Weltschöpfung und Weltuntergang*. Die Entwicklung von Himmel und Erde vom Standpunkt der Naturwissenschaft aus dargestellt, Stuttgart 1887, S. 307.

³⁵⁰ A. DODEL, *Aus Leben und Wissenschaft*. Gesammelte Vorträge und Aufsätze, Stuttgart 1896, S. 257, 16.

von *Leben* unter Berufung auf die „naturhistorische Grundlage“ der MARXschen Lehre in der Biologie entscheidende „wissenschaftliche Voraussetzungen des Sozialismus in unmittelbarer Verbindung mit seinen praktisch-politischen Auswirkungen“ aufzuzeigen versucht: „Dem Proletariat, das gelernt hat, die wirkliche Welt in ihrer Materialität und Dynamik richtig zu erfassen, erwächst in seiner Kultur auch die eigene Ethik und Religion.“³⁵¹ Der *populärwissenschaftliche Materialismus* zwischen Jahrhundertwende und Weimarer Republik hat eine große politisch-ideologische Bedeutung. Er übernimmt aber auch die Rolle einer mittelbar mit der bürgerlichen vergleichbaren proletarischen „Lebensphilosophie“: in direktem Gegensatz zum bürgerlich-lebensphilosophischen Irrationalismus zwar, ist ihr Rationalitätsmodell naturwissenschaftlich beschränkt, ist ihr Begriff der geschichtlichen Entwicklungsgesetzmäßigkeiten mechanisch-deterministisch verkürzt.

Trotz antagonistisch-widersprüchlicher gesellschaftlicher Interessen erweisen sich auch im *imperialistischen Stadium* der kapitalistischen Produktionsweise bürgerliche und proletarische Bewußtseinslagen als miteinander verschränkt. Teile der bürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts verweigern sich nicht irrationalistisch den Problemen einer rationalen Begründung der Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit des Menschen. Es sind vor allem *zwei* Gegebenheiten, welche der bürgerlichen Philosophie Aufgaben zuweisen: die Erkenntnisprobleme und Effektivitätsanforderungen der Wissenschaften in der Krise des Kapitalismus; und die Existenz des Proletariats, des – nach der Oktoberrevolution 1917 gesellschaftlich und staatlich konstituierten – Sozialismus und des Marxismus.

Die Geschichte des bürgerlichen philosophischen Materialismus als umfassender, systematischer, monistischer Welterklärung, als [212] Theorie des Gesamtzusammenhangs, wird im 20. Jahrhundert nicht weitergeschrieben. Der „Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit“ wird zur Tendenz spätbürgerlicher Philosophie³⁵², deren „Aufbruch in die Illusion“³⁵³ zwar noch bürgerlich konterkariert, insgesamt aber nicht mehr verhindert werden kann.

Mit der Zuspitzung des bürgerlich-gesellschaftlichen Klassenantagonismus zum Antagonismus zweier gesellschaftlicher Weltsysteme ist Materialismus ein Thema der ideologischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus geworden. Als Materialismus tritt bürgerlich nur noch die Erkenntnistheorie des *Central State Materialism* der sechziger und siebziger Jahre auf, sieht man vom kaum schulbildenden *matérialisme rationnel* der *französischen Epistemologie* ab. Dennoch würde es zu einer Verzeichnung des Bildes bürgerlicher Philosophie im 20. Jahrhundert führen, wollte man ihre Anstrengungen gegen den Irrationalismus und die Lebensphilosophie vernachlässigen. Innerhalb bürgerlich-ideologischer Auseinandersetzung wirkt das Materialismusproblem als Aufforderung zu Theoriebildungen, welche einen „dritten Weg“ zwischen Materialismus und Irrationalismus zu beschreiben suchen.

Im ersten Drittel des Jahrhunderts sind es vor allem die *Phänomenologie* Edmund HUSSERLs, der amerikanische *New Realism* und die *Wissenschaftsphilosophie* des *logischen Empirismus*, welche Philosophie als Wissenschaft zu begründen sich vornehmen. Das Materialismus-Problem tritt in Gestalt des Realismus-Problems auf, und es wird – nach dem Selbstverständnis der Theoretiker – außerhalb des Materialismus-Idealismus-Gegensatzes gelöst. HUSSERLs *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) verwirft idealistische Spekulation und zugleich den (mit Materialismus identifizierten) Naturalismus wegen seines „alle absolute Idealität und Objektivität der Geltung preisgebenden Skeptizismus“ und wegen der „Naturalisierung des Bewußtseins“.³⁵⁴ Der unter dem Einfluß Franz BRENTANOs und Alexius MEINONGs in *England* von J. C. WILSON, Th. CASE, H. W. B. JOSEPH, H. A. PRICHARD entwickelte und von T. P. NUNN, B. RUSSELL und G. E. MOORE repräsentierte, in den USA von W. P. MONTAGUE und R. B. PERRY unter dem Einfluß von William

³⁵¹ J. SCHAXEL, *Entwicklung der Wissenschaft vom Leben*, Jena 1924, S. 5, 9.

³⁵² M. BUHR/R. STEIGERWALD, *Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie*, Berlin und Frankfurt am Main 1981.

³⁵³ W. HEISE, *Aufbruch in die Illusion. Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland*, Berlin 1964.

³⁵⁴ E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft. Erste deutsche Buchausgabe*, hrsg. von W. SZILASI, Frankfurt am Main 1965, S. 11, 14.

JAMES modifizierte *New Realism*³⁵⁵ versucht anti-idealistisch die geistige Perzeption der Realität nicht an einen Primat des Bewußtseins gegenüber den Gegenständen und Tatsachen der objektiven Wirklichkeit zu binden; wie vor allem die Weiterentwicklung des *New Realism* durch den *Critical Realism* von G. SANTAYANA und C. A. STRONG zeigt³⁵⁶, tritt der epistemologische Monismus dieses Realismus in Widerspruch zu einem ontologischen Pluralismus (Dualismus).

Weitaus folgenreicher, weil konsequenter und in sich homogener, ist das logisch-empiristische Programm des *Wiener Kreises* geworden. Die Arbeiten von Rudolf CARNAP, Hans HAHN, Otto NEURATH und Moritz SCHLICK, zeitweise verbunden mit Ludwig WITTGENSTEINs sprachanalytischer Fundierung der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, stellen den bemerkenswerten Versuch dar, die erfahrungswissenschaftlichen Tatsachen philosophisch zu formulieren, die auf die logische Analyse wissenschaftlichen Wissens beschränkte Philosophie gegen Metaphysik und Irrationalismus ins Feld zu führen und das Wissenschaftsprogramm der Philosophie „methodisch-materialistisch“ zu sichern.

Bereits in WITTGENSTEINs *Tractatus logico-philosophicus* (1921) tritt aber das Dilemma der Reduktion der Philosophie auf Sätze, Bilder und Modelle der (Natur-)Wissenschaft zutage: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“³⁵⁷ Wofern im Tatsachen-Begriff der Erkenntnis-Begriff bereits impliziert ist, ergibt sich eine tautologische Lösung des Erkenntnis- und Objektivitäts-Problems: „Wir machen uns Bilder der Tatsachen“; „Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit“; „Das Bild ist eine Tatsache“.³⁵⁸ Der von WITTGENSTEIN aus dem Dilemma gewiesene Weg führt in eine Sackgasse: „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat“; „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“.³⁵⁹ Die Schlußfolgerung lautet: „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit ... Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze‘, sondern das Klarwerden von Sätzen.“³⁶⁰

[213] 1928 hat R. CARNAP in *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismus-Streit* die Problematik der Existenz von Dingen unabhängig von der Wahrnehmung und der Tatsache des Bewußtseins außerhalb der Subjektivität des Individuums (*Realität des Fremdpsychischen*) als unlösbar zurückgewiesen: „Die Wissenschaft kann in der Realitätsfrage weder bejahend noch verneinend Stellung nehmen, da die Frage keinen Sinn hat.“³⁶¹ Idealismus und Realismus sind nicht falsche, sondern sinnlose Auffassungen.³⁶² In dem von R. CARNAP, H. HAHN und O. NEURATH 1929 gemeinsam verfaßten programmatischen Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis* stellt sich der logische Empirismus jedoch bewußt in die Traditionslinie der „*anti-metaphysischen Tatsachenforschung*“ von „Quesnay, Adam Smith, Ricardo, Comte, Marx, Menger, Walras, Müller-Lyer“³⁶³, führt die Zustimmung zu antiirrationalistischen Positionen auf die Enttäuschung der Massen über die Verkünder metaphysischer und theologischer Lehren und auf den Zusammenhang zwischen „sozialistischer Einstellung“ und „einer erdnahen, empiristischen Auffassung“ zurück und beansprucht als wissenschaftliche Weltauffassung den Platz, den traditionell der „*Materialismus*“ als Opposition gegen Irrationalität innegehabt habe.³⁶⁴

³⁵⁵ New Realism, in: The Encyclopedia of Philosophy, Vol. V, New York/London 1967, S. 485–489; E. B. HOLT u. a., The New Realism. Cooperative Studies in Philosophy, New York 1912, Reprint New York 1970; V. E. HARLOW, A Bibliography and Genetic Study of American Realism, Reprint New York 1970.

³⁵⁶ D. DRAKE u. a., Essays in Critical Realism. A Co-operative Study of the Problem of Knowledge (1920), New York 1968.

³⁵⁷ L. WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung (1921), Frankfurt am Main 1964, S. 11 (= 1.11).

³⁵⁸ Ebenda, S. 16 (2.1; 2.12; 2.141).

³⁵⁹ Ebenda, S. 115 (6.53; 7).

³⁶⁰ Ebenda, S. 41 (4.112).

³⁶¹ R. CARNAP, Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit (1928), Nachwort von G. PATZIG, Frankfurt am Main 1966, S. 61.

³⁶² Ebenda, S. 63.

³⁶³ O. NEURATH, Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus, hrsg. von R. HEGSELMANN, Frankfurt am Main 1979, S. 81, 98.

³⁶⁴ Ebenda, S. 100.

Die These, es gebe „kein Reich der Ideen“, „das über oder jenseits der Erfahrung stände“, begründet das „Konzept der *Einheitswissenschaft*, in welchem *keine Philosophie als Grund- oder Universalwissenschaft neben oder über den verschiedenen Gebieten der einen Erfahrungswissenschaft*“ Existenzberechtigung hat. Ziel der wissenschaftlichen Weltauffassung ist die „logische Klärung der wissenschaftlichen Begriffe, Sätze und Methoden“, und diese „befreit von hemmenden Vorurteilen“.³⁶⁵ 1930/31 zieht CARNAP in seinem Beitrag *Die alte und die neue Logik* die Schlußfolgerung, die Reduktion der philosophischen auf die physikalischen Begriffe unterscheide die Position des *Wiener Kreises* sowohl von der „metaphysisch-positivistischen These von der Realität des Gegebenen“ wie von der „metaphysisch-materialistischen These von der Realität des Physischen“: „methodischer Positivismus“ folgt aus der Erkenntnis, daß „jeder Satz der Wissenschaft sich rückübersetzen läßt in einen Satz über das Gegebene“, „methodischer Materialismus“ reduziert entsprechend dem „Prinzip des Behaviorismus“ die physiologischen und sozialwissenschaftlichen Begriffe auf jene, „die sich auf raum-zeitliche Vorgänge beziehen“.³⁶⁶ In seiner Begründung der Universalität der physikalischen Wissenschaftssprache erscheinen methodischer Positivismus, „methodischer Solipsismus“ („jedes Subjekt [kann] nur sein eigenes Protokoll als Basis nehmen“) und methodischer Materialismus als „durchaus vereinbar, während man Positivismus und Materialismus in ihrer historischen Gestalt häufig als Gegensätze aufgefaßt hat“.³⁶⁷

Otto NEURATH, Verfechter einer sozialistischen Wirtschaftsordnung, Leiter des Zentralwirtschaftsamtes der Bayerischen Räteregierung, „*ein Konstrukteur von Lebensordnungen, ein wissenschaftlicher Utopist*“³⁶⁸, hat sich dem Marxismus theoretisch auf Grund von dessen empirischer Geltung und praktisch wegen dessen politischer Wirksamkeit verpflichtet gefühlt; seine Übersetzung statistischer Erkenntnisse in visuelle didaktische Konzepte hat ihn die Funktion eines Beraters der Regierung der UdSSR zwischen 1931 und 1934 einnehmen lassen; von 1934 bis 1945 hat er wissenschaftlich und politisch als Antifaschist gewirkt.

In *Lebensgestaltung und Klassenkampf* hat NEURATH 1928 die *Abkehr von der Metaphysik* mit der Idee verbunden, das Proletariat sei der soziale „Träger der Wissenschaft ohne Metaphysik“.³⁶⁹ Sein politisches Wirken aber widerspruchlos aus dem Programm einer *Soziologie auf materialistischer Basis* (1931) abzuleiten, ist NEURATH nicht gelungen. In Polemik gegen die „sinnleere“ idealistische Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft hat NEURATH den Marxismus als Soziologie und die Soziologie physikalistisch – „wie jede Realwissenschaft“ – als „Teil des physikalischen Gebäudes“ zu begründen versucht: „Alle Aussagen über verschiedene Kausalitäten der unbelebten, der belebten, der sozialen Vorgänge sind sinnleer. Der Physikalismus tritt so das Erbe des Materialismus an. Während der Materialismus bisher unter einer gewissen Vernachlässigung durch die logisch fortgeschrittensten Denker litt, wird er nun plötzlich von den besten Logikern unserer Zeit weitergeführt.“ Man werde deshalb nach [214] dem Ende der „Spekulationen über das Wesen der Materie“ zukünftig „von *materialistischer Einheitswissenschaft* und *materialistischer Soziologie* sprechen und die moderne Richtung des *Physikalismus* als die moderne geschichtliche Form des *Materialismus* ansehen“.³⁷⁰

Die Übersetzung der Theorie in sozialreformerische Praxis scheint nur die Konsequenz des Satzes zu sein: „Uns bringt der Physikalismus, die Einheitswissenschaft auf materialistischer Basis, ‚die‘ Ordnung, das heißt das *geschlossene System von Gesetzen, das man durch Beobachtung kontrollieren kann*.“³⁷¹ Doch die Ambivalenz zwischen der materialistischen Annahme der Erkennbarkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der erfahrungswissenschaftlichen, positivistischen Grenzziehung des theoretisch Aussagbaren auf ein *geschlossenes System* der Kausalität innerhalb des *Gegebenen*

³⁶⁵ Ebenda, S. 99 f.

³⁶⁶ R. CARNAP, *Die alte und die neue Logik*, in: *Erkenntnis*, 1 (1930/31), S. 24.

³⁶⁷ R. CARNAP, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, in: *Erkenntnis*, 2 (1931), S. 461.

³⁶⁸ R. HEGSELMANN, *Otto Neurath – Empiristischer Aufklärer und Sozialreformer*, in: O. NEURATH, *Wissenschaftliche Weltauffassung ...*, a. a. O., S. 33.

³⁶⁹ O. NEURATH, *Abkehr von der Metaphysik*, in: ebenda, S. 369.

³⁷⁰ O. NEURATH, *Empirische Soziologie*, in: ebenda, S. 148 f.

³⁷¹ Ebenda, S. 151.

zeigt die Verengung im Theorie-Praxis-Verhältnis, die sich aus dem Wissenschaftlichkeitsideal des *Wiener Kreises* selbst noch bei dessen progressivstem Vertreter ergibt. Die in der materialistischen Dialektik mögliche antizipative Funktion der Philosophie, objektiv Mögliches auf Grund der Analyse historischer Entwicklungsgesetze zu erkennen, wird nicht erreicht. Nicht zuletzt NEURATHs Programm einer *Internationalen Enzyklopädie der Einheitswissenschaft* von 1938 dokumentiert, in welchem Maße der Materialismus des Physikalismus die Aporien jeden „wissenschaftlichen Materialismus“ teilt, der Wissenschaft als *das* Modell gesellschaftlicher Tätigkeit mißverstehet, verändernde Praxis nach dem Muster logischer, ordnender *Interpretation* wissenschaftlicher Tatsachen auffaßt, mit traditionell aufklärerischer Tendenz bewußt oder bewußtlos die Gestaltung der Wirklichkeit szientokratisch an die Macht der Intellektuellen bindet und so Struktur und Entwicklung der Geschichte der Klassen und der Gesellschaft verfehlt.³⁷²

Gleichwohl bleibt zu würdigen, daß mit NEURATHs Versuchen einer praktisch-sozialen und politischen Übersetzung des – methodologisch reduzierten – materialistischen Theoriekonzepts des *Wiener Kreises* der Materialismus des 20. Jahrhunderts als Element bürgerlicher Wissenschaft zum letzten Mal die Grenzen der Erkenntnistheorie zu überwinden suchte, Ansprüche auf rationale Erkenntnis und Praxis in bewußter Erinnerung progressiven bürgerlichen Erbes geltend machte und sich – im Ergebnis vergeblich – dem inzwischen als weltanschauliche Grundlage des Faschismus dienenden Irrationalismus widersetzte.

Präfaschismus und *Faschismus* haben bei der Mehrheit der zeitgenössischen Philosophen keinen entschlossenen Widerstand vorgefunden. In *Deutschland* haben sich gegen die Ergebnisse der Novemberrevolution gerichtetes antidemokratisches Ordnungsdenken, Ideen einer „konservativen Revolution“, Zivilisations-, Kultur- und Technikkritik sowie ein aggressiver weltanschaulicher Idealismus zu einer neuen Qualität konzeptiver bürgerlicher Ideologie verbunden. Das Realitätsproblem der Philosophie wurde antirealistisch und antimaterialistisch neu gestellt und gelöst. Theorieinterne Kontroversen zwischen irrationalistischen Strömungen können nicht darüber hinwegtäuschen, daß grundlegende Übereinstimmungen in Philosophie und Wissenschaft eine immer größere Nähe zum Faschismus ermöglichten. Weite Teile der Theoriebildung hatten sich gleichgeschaltet, bevor der Faschismus politisch institutionelle Mittel der Gleichschaltung einsetzte. Wenige Beispiele unter vielen können dies belegen.

Die bereits nach 1914 verbreitete Umbiegung des Idealismus zur völkischen Gesinnungsethik hat nach 1918 deutsch-nationale, romantisch-organologische und vorfaschistische Plädoyers gegen „Materialismus“ nach sich gezogen, wie sie in Hans LEISEGANGs *Die Religion im Weltanschauungskampf der Gegenwart* (1922) ihren Ausdruck finden: „Sozialismus und Kapitalismus“ sind gleichermaßen „materialistisch fundiert“, und naturwissenschaftlicher wie historischer Materialismus sind „in ihrem innersten Wesen nicht deutschen Geistes“ und haben für die „Gemühtiefen der deutschen Seele keinen Sinn“.³⁷³ Die ideologische Verfälschung der Tradition des klassisch-bürgerlichen Idealismus und die propagandistische gegenrevolutionäre und demokratiefeindliche, antihumanistische und rassistische Funktion der Materialismus-Kritik sind keine Resultate des faschistischen Machtantritts. A. HITLERs *Mein Kampf* ist vielmehr eine Sammlung bereits ausgebildeter bürgerlich-ideologischer Vorurteile und Kampfkonzepte: „Gerade unsere deutsche Sprache aber besitzt ein Wort, das in herrlicher Weise das Handeln [215] nach diesem [,Gemeinschafts“-ethischen] Sinne bezeichnet: Pflichterfüllung ... Die grundsätzliche Gesinnung, aus der ein solches Handeln erwächst, nennen wir – zum Unterschied vom Egoismus, vom Eigennutz – Idealismus. Wir verstehen darunter nur die Aufopferungsfähigkeit des einzelnen für die Gesamtheit, für seine Mitmenschen.“³⁷⁴ Die Ideologie des

³⁷² J. SCHREITER, Zur Kritik der philosophischen Grundpositionen des Wiener Kreises, Berlin und Frankfurt am Main 1977.

³⁷³ H. LEISEGANG, Die Religion im Weltanschauungskampf der Gegenwart, Leipzig 1922, S. 27 f. Vgl. H. BRAUN, Materialismus – Idealismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, a. a. O., S. 1016 f.

³⁷⁴ A. HITLER, Mein Kampf, 636–640. Aufl., München 1941, S. 327. Vgl. H. BRAUN, Materialismus – Idealismus, a. a. O., S. 1017.

faschistischen Führerstaates komprimiert in der Identifizierung von Materialismus, Marxismus, Bolschewismus und „jüdischer Plutokratie“ wie in der entgegengesetzten Verkopplung von Idealismus, Nationalsozialismus und „Gemeinschaft deutscher Menschen“ bzw. Sozialdarwinismus und Rassismus gängige Ideologeme. Die gleitende Annäherung etwa Martin HEIDEGGERS und Arnold GEHLENs ist ein Symptom der inneren Beziehung zwischen bürgerlichem Irrationalismus und Faschismus.

HEIDEGGERS *Sein und Zeit* (1927) versteht sich als Überwindung „der nur ‚erkenntnistheoretischen‘ Lösungsversuche des Realitätsproblems“. Seine „existenzial-ontologische“ Untersuchung will zeigen, „daß es in die existenziale Analytik des Daseins als ontologisches Problem zurückgenommen werden muß“.³⁷⁵ Die Kritik an der verdinglichten Welt wendet sich gegen die „ontologische Explikation“, die „Seinscharaktere wie Substantialität, Materialität, Ausgedehnthet, Nebeneinander“ behauptet: „das im Besorgen begegnende Seiende ist ... auch vorontologisch zunächst verborgen. Mit der Nennung von Dingen als dem ‚zunächst gegebenen‘ Seienden geht man ontologisch fehl.“ Die Dinge (res) werden für HEIDEGGER „das, womit man es im besorgenden Umgang ... zu tun hat ... Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug* ... Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit ... Der nur ‚theoretisch‘ hinsehende Blick auf die Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit“.³⁷⁶

HEIDEGGERS Kritik am cartesianischen Rationalismus läßt die Stoßrichtung seiner „Daseins-Analyse“ erkennen: „Die Idee von Sein als beständige Vorhandenheit motiviert nicht allein eine extreme Bestimmung des Seins des innerweltlich Seienden und dessen Identifizierung mit der Welt überhaupt, sie verhindert zugleich, Verhaltungen des Daseins ontologisch angemessen in den Blick zu bringen. Damit ist aber vollends der Weg verlegt, gar auch noch den fundierten Charakter alles sinnlichen und verstandesmäßigen Vernehmens zu sehen und sie als eine Möglichkeit des In-der-Welt-seins zu verstehen.“ HEIDEGGERS Stellung zum Realitätsproblem ist durch die Negation der „materiellen Dinglichkeit“, der „ständige[n] Dingvorhandenheit“ als Prädikat von Sein³⁷⁷, abgesteckt: „Das ‚Realitätsproblem‘ im Sinne der Frage, ob eine Außenwelt vorhanden und ob sie beweisbar sei, erweist sich als ein unmögliches, nicht weil es in der Konsequenz zu unaustragbaren Aporien führt, sondern weil das Seiende selbst, das in diesem Problem im Thema steht, eine solche Fragestellung gleichsam ablehnt.“

Sowohl realistische wie idealistische Lösungsversuche zum Realitätsproblem werden zurückgewiesen, nicht weil sie „als erkenntnistheoretische fehlerhaft sind, sondern auf Grund des Versäumnisses der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt gar nicht erst den Boden für eine phänomenal gesicherte Problematik gewinnen“. Die existenzial-ontologische Aussage, mit „dem Dasein als In-der-Welt-sein“ sei „innerweltliches Seiendes je schon erschlossen“, stimmt nur zum *Schein* mit der „These des *Realismus*“ überein, „daß die Außenwelt real vorhanden sei“. Die Analytik des Daseins unterscheidet sich vom Realismus (= Materialismus) dadurch, daß sie weder „die Realität der ‚Welt‘ für beweisbedürftig“ noch Realität „für beweisbar hält“. Weil „Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann“, hat der Idealismus gegenüber dem Realismus „einen grundsätzlichen Vorrang“: „In der Konsequenz der idealistischen These liegt die ontologische Analyse des Bewußtseins selbst als unumgängliche Voraufgabe vorgezeichnet. Nur weil Sein ‚im Bewußtsein‘ ist, das heißt verstehbar im Dasein, deshalb kann das Dasein ... überhaupt Realität verstehen und zu Begriff bringen.“³⁷⁸

Das Thema spätbürgerlicher Philosophie Ende der zwanziger Jahre lautet *Kritik der Gegenwart*: „Daß wir in einer Zeit schwerster Krisen leben, die in ihrer Gewalt sich bis in die tiefsten Schichten und Bedingungen unseres Wesens erstrecken, weiß nachgerade jedes Kind. Denn diese Krisen beschränken sich nicht auf einzelne Gebiete und besondere Richtungen [216] im Geistesleben der Gegenwart, sie erschüttern vielmehr das Wesen des Geistes selber. Nicht nur seine Auswirkungen, sondern mehr noch seine inneren Voraussetzungen, seine Wurzeln, seine Fundamente sind von schwersten

³⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 9. Aufl., Tübingen 1960, S. 208.

³⁷⁶ Ebenda, S. 65 f.

³⁷⁷ Ebenda, S. 98 f.

³⁷⁸ Ebenda, S. 206 f.

Beunruhigungen und von der Gefahr unabsehbarer Katastrophen heimgesucht.“³⁷⁹ HEIDEGGER hat die Gegenwart wie die Philosophie seiner Zeit als Zustand der „Seinsvergessenheit“ zu diagnostizieren versucht. Die Analytik des Daseins, die spätere Kehre zur Metaphysik, die Phase der Identifizierung mit dem Faschismus 1933/34, die Kritik an Technik und Wissenschaft – sie sind in der Form unterschiedliche, inhaltlich aber gleichgerichtete intellektuelle Antworten auf die Krise des bürgerlich-gesellschaftlichen Systems. Die gleichzeitige Kritik an Realismus und Materialismus wie am traditionellen Idealismus, die Versuche einer Destruktion herkömmlicher Ontologie zugunsten einer Erneuerung der Frage nach dem *Sinn* von Sein – sie sind krisenhafte Reaktionen auf die Krise: „Der Verfall der bürgerlichen Welt und der bürgerlichen Geistigkeit wird im philosophischen Krisenbewußtsein zum *Mysterium*; diese Philosophie betrachtet ihre eigene Dekadenz im Spiegel der Dekadenz, schreibt diese den Folgen der Vernunft, der Wissenschaft und Technik, der Tragik der Erkenntnis und des Seins zu, betrachtet somit die Krise als den natürlichen Zustand der Philosophie, mindestens als unvermeidliches Geschick des Denkens in der Gegenwart.“³⁸⁰ Diese Einstellung schließt die Auflehnung gegen den Status quo bürgerlicher Gesellschaft nicht aus. Sie macht jedoch jegliche rationale Analyse der Ursachen und Bedingungen der kapitalistischen Krise unmöglich. Die Kritik an der Verfassung der bürgerlichen Welt ist nicht bürgerliche Selbstkritik, sondern führt im Oszillieren zwischen irrationalistischen, lebensphilosophischen und metaphysisch-positivistischen Denkstilen – die weit entfernt sind vom Methodenprogramm etwa des *Wiener Kreises* – zur Zurückweisung gerade des Rationalitätstypus bürgerlicher Philosophie und zum offenen Kampf gegen die materialistische Dialektik.

Kaum ein anderes Werk der Zeit dokumentiert die bürgerliche Bewußtseinskrise, die Unfähigkeit zu einem systematischen Wirklichkeitskonzept und die Realitätsverweigerung bzw. regressive Realitätskritik so deutlich wie das Arnold GEHLENS.³⁸¹ Seine 1931 erschienene Schrift *Wirklicher und unwirklicher Geist* nimmt scheinbar Topoi der Transzendentalphilosophie auf, kommt aber zu der mit dem klassischen transzendentalphilosophischen Programm unvereinbaren Schlußfolgerung, transzendente Handlung *erlebe* „die schwer beschreibbare Erfahrung der Aktualität ohne Rest, ohne inneren und daher *ohne äußeren Widerstand*, also *ein* Aufhören der Materialität der Dinge“.³⁸² Die Negativfolie bilden die neuzeitliche rationale Wissenschaft und die „Materialisten, Darwinisten, Neuhegelianer“³⁸³.

Nach der sogenannten faschistischen Machtergreifung ideologisch und institutionell dem Faschismus direkt verbunden, zielt GEHLEN 1935 mit dem Beitrag *Der Idealismus und die Lehre vom Handeln* auf die Begründung des weltanschaulichen Konzepts vom „neuen Menschen“, die von einer neuen „prima philosophia“ erwartet wird: sie ist „die einleitende philosophische Wissenschaft, die wir einmal, um einen Namen zu haben, philosophische *Anthropologie* nennen wollen“.³⁸⁴ „Diese Anthropologie“ – heißt es in ähnlicher Begründung bei E. KRIECK 1936 – „tritt an die Stelle der verbrauchten Philosophie.“³⁸⁵ *Handeln* ist der Kernbegriff sowohl der faschistischen Ideologie wie der theoretischen Neuorientierung der Philosophie, und der „Idealismus“, den sie gemeinsam propagieren, kann sich nur aus der Gegnerschaft sowohl gegen die Rationalität des alten, als „logokratisch“ verworfenen Idealismus wie gegen den bürgerlich-reformerisch und proletarisch-revolutionär interessierten Materialismus legitimieren. Der Kritik verfallen die „zwei große[n] und höchst unglückliche[n] Resultate“, die das 19. Jahrhundert nach der Auflösung des Idealismus hervorgebracht hat: „... fasziniert durch

³⁷⁹ A. LIEBERT, Zur Kritik der Gegenwart, Bad Langensalza 1927.

³⁸⁰ A. GEDŐ, Philosophie der Krise, Berlin und Frankfurt am Main 1978, S. 10; H.-M. GERLACH/R. MOCEK, Bürgerliches Philosophieren in unserer Zeit, Berlin 1982, S. 149–185.

³⁸¹ Zu A. GEHLEN vgl. die umfassende Untersuchung von W. RÜGEMER, Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlens, Köln 1979.

³⁸² A. GEHLEN, Wirklicher und unwirklicher Geist. Eine Untersuchung in der Methode absoluter Phänomenologie, Leipzig 1931, S. 176.

³⁸³ Ebenda, S. 29.

³⁸⁴ A. GEHLEN, Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln, in: Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, 1/1935; gek. Wiederabdruck in: ders., Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften, Neuwied/Berlin (West) [1965], S. 272.

³⁸⁵ E. KRIECK, Völkisch-politische Anthropologie, 3 Bde., Leipzig 1936 ff., Bd. 1, S. 43.

die Erfolge der Naturwissenschaften, rief man eben diese naturwissenschaftliche Methode – sehr gegen den Willen besonnener Praktiker wie Joh. Müller und Liebig – als die allein wissenschaftliche und gültige aus, ja man propagierte sogar in allen möglichen Abarten eine ‚naturwissenschaftliche Weltanschauung‘, deren verschiedene Strömungen zuletzt alle in der ungeheuren Popularität des Darwinismus gipfelten. Das heißt aber zweitens, man beging den entscheidenden und vom [217] Marxismus sofort großartig ausgebeuteten Fehler, die exakten Wissenschaften für die einzig legitime Basis einer Weltanschauung zu erklären. Als dann der Marxismus den gänzlich unmetaphysischen und unpolitischen Wissenschaftsglauben dieses bürgerlichen Zeitalters zur Formierung seines politischen Willens benutzte und auch noch die materialistische Zeitstimmung auffing, war der ‚Kreislauf des Lebens‘ allerdings vollendet: hier wie überall hatte das Bürgertum mit Erfolg und Beharrlichkeit an seinem eigenen Untergang gearbeitet und dem Gegner die Waffen geschmiedet ... Der Kampf gegen diesen ‚Geist des 19. Jahrhunderts‘, das wieder einer der vielen Schritte war, in denen das deutsche Volk immerfort seinem Wesen untreu wurde, führt uns heute nun ohnehin an die Seite seines alten Gegners, des Idealismus.“³⁸⁶

Materialismus und Idealismus haben in der *faschistischen Philosophie* ihre Bedeutung als *theoretische* Formen der Begründung und Erklärung vollkommen verloren. Die Tradition der Verwendung dieser Termini als Mittel politischer Polemik wird zwar weitergeführt, durch die Rolle der politischen Ideologie bei der Vernichtung des Gegners im Faschismus aber außerordentlich in ihrer Auswirkung verschärft. „Materialismus“ legitimiert die Ausrottung der „jüdischen“ und „bolschewistischen Untermenschen“, „Idealismus“ ist die hierzu notwendige Gesinnung. In dieser theoretischen Schwundstufenbedeutung und politisch-ideologischen Zentralfunktion für die *faschistische Weltanschauung* sind „Materialismus“ und „Idealismus“ umgangssprachliche Bestandteile des Wörterbuchs der Unmenschlichkeit, dessen Gebrauch keineswegs auf die Institutionen des Staates beschränkt ist. Das Protokoll der „Verhandlungen der Bremischen Bürgerschaft“ vom 28. April 1933 verzeichnet die Rede des Dompredigers WEIDEMANN anlässlich des ersten Zusammentretens der nun nur noch von Nationalsozialisten und Deutschnationalen gebildeten Bürgerschaft: „Der Herr sei mit euch! ... Deutsche Männer und Frauen! Liebe Volksgenossen! ... Die Morgenröte einer neuen, edleren Epoche steigt auf. Ein neuer Menschheitstypus kündigt sich an ... Hinter uns eine grausige, materialistische, marxistische Denkweise, die, schon lange heimlich unter der Decke schwelend, am 9. November 1918 die Regierung bestimmend, mit ihren Helfershelfern unser armes Vaterland politisch, wirtschaftlich und seelisch in Grund und Boden wirtschaftete ... Was stand denn an erster Stelle? Der Eigennutz, das eigene Interesse, die eigene Klasse ... Dieser Tatwille, der jetzt wieder aufgetaucht ist im deutschen Vaterlande, sieht allerdings sein Objekt nicht in der Ferne, sondern in allernächster Nähe, in dem Volk, das Gott ihm anvertraut hat: alle Menschen lieben, kann man höchstens in theoretischer oder platonischer Liebe; wirklich lieben kann man nur die, die Gott einem wirklich gab. Männer dieses neuen Schlages blasen darum nicht Friedensschalmeien mit ungelenken Fingern auf Friedenskonferenzen und unterhöhlen dadurch das Volk.“³⁸⁷

Im *Faschismus* gipfelt die bürgerlich-ideologische reaktionäre Tendenz, „Materialismus“ als kulturelles und soziales Verfallsphänomen und Marxismus und Demokratie als dessen Ursachen zu denunzieren. Die Annäherung an den Marxismus bei den fortschrittlichsten Vertretern bürgerlich-rationaler, antiirrationalistischer Philosophie und Wissenschaft und das irrationalistische Feindbild „Marxismus“ sind Indizien *eines* Zusammenhangs: Materialismus ist theoretisch materialistische Dialektik, weltanschaulich ist er Element des Marxismus und Sozialismus. [219]

IX. Materialismus und Dialektik seit Lenin. Materialismus-Kritik als Marxismus-Kritik

Eine Retrospektive kann verdeutlichen, worin im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts der wesentliche Unterschied in der Stellung des *Marxismus* und der *bürgerlichen Ideologie* zum *Materialismus-Problem* bestanden hat.

³⁸⁶ A. GEHLEN, Der Idealismus und die Gegenwart, in: Völkische Kultur, 3 (1935), S. 326.

³⁸⁷ Verhandlungen der Bremischen Bürgerschaft, Sitzung vom 28. April 1933 (Nr. 7), S. 143–145.

Erstens Der *Marxismus* verhält sich zum klassischen bürgerlichen Materialismus und Idealismus *geschichtlich* als zu Quellen und Bestandteilen, deren theoretisch produktive und gesellschaftlich notwendige Funktion in der kritischen Aufhebung nicht dementiert werden. *Spätbürgerlicher Irrationalismus* nimmt, mag er in Form der *Lebensphilosophie* oder des *metaphysischen Positivismus* auftreten, die Theoriegeschichte *ahistorisch* als Bedingung und Ausdruck bürgerlicher Dekadenz, die er regressiv zu hintergehen sucht.

Zweitens: Der *Marxismus* hat Materialismus nie außerhalb seiner Beziehung auf die *Wissenschaften* zum Thema; die materialistische Dialektik als Philosophie des wissenschaftlichen Sozialismus sucht ihre Bewährung in den Wissenschaften; der *Marxismus* verhält sich zum Realismus bürgerlicher Wissenschaft nicht abstrakt negatorisch, sondern theoretisch rezeptionsbereit und politisch-ideologisch gesprächsfähig. Die *spätbürgerliche Materialismus-* und *Realismuskritik* gibt die Idee der notwendigen Wechselwirkung zwischen Philosophie und Wissenschaften auf; der Irrationalismus verkennt die gesellschaftliche Determination von Wissenschaft und Technik, verwirft kulturpessimistisch wissenschaftliche und technische „Rationalität“, schafft damit um so größere Freiräume unkontrollierter kapitalistischer wissenschaftlicher und technischer ökonomischer Produktivität und verbindet sich mit pseudowissenschaftlichen Weltanschauungslehren wie etwa dem *Biologismus* als Basis des *Rassismus*.

Drittens: Für den *Marxismus* bleiben das Realitäts- und Erkenntnisproblem mit humanistischer Zielsetzung Grundfragen der Philosophie; die Frage nach der humanen Zwecken angemessenen Gestaltung der Geschichte ist für ihn unabhängig von der Frage nach der Erkennbarkeit der Wirklichkeit und der Objektivität der Erkenntnis nicht beantwortbar; geschichtliches, gesellschaftliches Handeln verlangt nach Bedingungen, unter denen die Freiheit der Menschen nicht blinder Notwendigkeit und naturwüchsiger ökonomischer, sozialer und politischer Herrschaft überantwortet ist; Handeln setzt Rationalität voraus. Die *spätbürgerliche irrationalistische Ideologie* legitimiert dagegen durch ihre prinzipielle Negation objektiver Realitätserkenntnis, durch die Leugnung der Erkennbarkeit und Beeinflussbarkeit gesellschaftlicher Entwicklungsgesetze, durch die Naturalisierung geschichtlicher Prozesse und gesellschaftlicher Normen der Ethik, des Rechts und des Staates die Macht des Faktischen, die Faktizität des Bestehenden und das Herrschaftsmonopol von Großkapital und imperialistischem Staat; das Handlungskonzept des *Irrationalismus* setzt die Bewußtlosigkeit und Führbarkeit der Massen voraus. Die *Marxismus-* und *Materialismus-Kritik des Irrationalismus* hat nicht primär Inhalte der Theorie zum Gegenstand, sondern konkurrierende geschichtliche Zielsetzungen: ihre apologetische Funktion besteht darin, Unmündigkeit aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen. B. BRECHT hat zu diesem Zusammenhang notiert: „Im Gegensatz zum Idealismus muß einem der Materialismus immer sagen, was bei ihm herauskommt, den Idealismus dagegen muß man fragen, woraus er herauskam.“³⁸⁸

Erkenntnis und Veränderung sind die Themen des *Materialismus der marxistischen Philosophie*, und sie sind der Stein des Anstoßes *spätbürgerlicher Materialismus-Kritik*. Seit W. I. LENIN gilt deshalb das Interesse der marxistischen Philosophie vorrangig der Begründung und Verteidigung des Materialismus der Dialektik. LENINs Werk *Materialismus und Empiriekritizismus*³⁸⁹, 1908 verfaßt, 1909 erschienen, ist sowohl eine bedeutende theoretische Leistung wie ein entscheidender politischer und ideologischer Eingriff in einer Situation, in welcher innerhalb der Arbeiterbewegung bürgerliche philosophische Ideen Wirkung erzielten und der Materialismus in eine Defensive gedrängt war. Der Materialismus werde, so LENIN 1908 gegenüber GORKI, „recht stiefmütterlich behandelt. ‚Die Neue Zeit‘ ... verhält sich gleichgültig zur Philosophie, war niemals ein leidenschaftlicher Parteigänger des philosophischen Materialismus und hat in letzter [220] Zeit ohne den geringsten Vorbehalt die Empiriekritiker veröffentlicht“.³⁹⁰

Der *Empiriekritizismus* vor allem Ernst MACHs³⁹¹ wurde in *Rußland* von antisozialistischen Positionen und innerhalb der Sozialdemokratie von Menschewiki wie N. WALENTINOW und P. S.

³⁸⁸ B. BRECHT, Schriften zur Politik und Gesellschaft, Bd. 1 (1919–1941), Berlin und Weimar 1968, S. 240.

³⁸⁹ W. I. LENIN, Materialismus und Empiriekritizismus, in: Werke, Bd. 14, Berlin 1962.

³⁹⁰ W. I. LENIN, Brief an A. M. GORKI vom 13.2.1908, in: Werke, Bd. 34, Berlin 1962, S. 375.

³⁹¹ Vgl. etwa E. MACH, Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt, 3. Aufl., Leipzig 1897; Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung, 2., durchges. Aufl., Leipzig 1906.

JUSCHKEWITSCH oder Bolschewiki wie A. BOGDANOW, W. BASAROW und A. W. LUNAT-SCHARSKI vertreten. LENINs Kritik richtete sich gegen die Rezeption der Auffassung MACHs, Dinge seien Gedankensymbole für Empfindungskomplexe von relativer Stabilität, und gegen die Schlußfolgerung, die materialistische Annahme einer objektiven Realität der Dinge führe zur dualistischen Trennung von Dingen-an-sich und Erkenntnis.

Mit nachdrücklichem Bezug auf die modernen Naturwissenschaften rückte LENIN zwei Probleme ins Zentrum des Interesses: die Realität der Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis und die Erkennbarkeit der bewußtseinsvorgängigen Wirklichkeit. In naturwissenschaftlicher Perspektive erklärte er: „Die Materie ist das Primäre. Die Empfindung, der Gedanke, das Bewußtsein ist das höchste Produkt der in besonderer Weise organisierten Materie. Das ist die Auffassung des Materialismus überhaupt und die Auffassung von Marx und Engels im besonderen.“³⁹² Und: „Die Materie ist das Primäre; Denken, Bewußtsein, Empfindung sind das Produkt einer sehr hohen Entwicklung. Dies besagt die materialistische Erkenntnistheorie, auf deren Boden die Naturwissenschaft spontan steht.“³⁹³

Die *materialistische Dialektik* aber gewinnt ihr philosophisches Profil nicht durch Reduktion auf naturwissenschaftliches Wissen. Ihr Erkenntnisbegriff enthält den Prozeß, in welchem „das *Wissen* aus *Nichtwissen* entsteht“³⁹⁴, und ihr Wahrheitsbegriff erweitert das klassische Adäquationskriterium durch jenes historischer *Praxis*³⁹⁵. Der LENINs Materialismus-Konzept begründende Materie-Begriff ist ausdrücklich eine *philosophische*, mit naturwissenschaftlichen Stoff-Definitionen nicht zu verwechselnde Kategorie: „Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen ... abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert.“³⁹⁶

Diese philosophische Materie-Konzeption schließt den Prozeß der *Erkenntnistätigkeit* in den Begriff der objektiven Realität ein; Realität und Erkennbarkeit bilden eine Einheit und werden nicht dualistisch getrennt; die von diesem Materie-Begriff geprägte Erkenntnistheorie ist nicht mechanisch-deterministisch, sondern dialektisch, historisch: „Vom Standpunkt des modernen Materialismus, d. h. des Marxismus, sind die *Grenzen* der Annäherung unserer Kenntnisse an die objektive, absolute Wahrheit geschichtlich bedingt, *unbedingt* aber ist die Existenz dieser Wahrheit selbst ...“³⁹⁷

Das Ziel des LENINschen Materialismus ist Veränderung, nicht aber die Fixierung der Erkenntnis als Kopie des Gegebenen: „... solange wir das Naturgesetz nicht kennen, das neben unserem Bewußtsein, außerhalb unseres Bewußtseins existiert und wirkt, macht es uns zu Sklaven der ‚blinden Notwendigkeit‘.“³⁹⁸ Entsprechend deutlich wendet sich LENIN gegen BOGDANOWs Formel, „daß die gesellschaftlichen Formen zu der umfassenden *Gattung* der biologischen Anpassungen gehören“.³⁹⁹ Nicht weniger scharf wird BOGDANOWs „Theorie der Identität von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein“ als „*totaler Unsinn*“ und als „*ausgesprochen reaktionäre Theorie*“ zurückgewiesen⁴⁰⁰, weil sie die gesellschaftliche Konstitution der – nur annäherungsweise erfaßten, richtig *oder* falsch wiedergespiegelten – Inhalte der Erkenntnis und die Aktivität des erkennenden Subjekts ausklammert.

In *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus* hat LENIN 1913 die Funktion des mit der Dialektik ausgebildeten philosophischen Materialismus darin bestimmt, daß er „der Menschheit – insbesondere aber der Arbeiterklasse – mächtige Mittel der Erkenntnis gegeben hat“.⁴⁰¹ Weil er die philosophische Begründung der Ansprüche der Menschen auf Erkenntnis *und* Wahrheit *und* auf Gestaltung der

³⁹² W. I. LENIN, Materialismus und Empirio-kritizismus, in: Werke, Bd. 14, S. 47.

³⁹³ Ebenda, S. 67.

³⁹⁴ Ebenda, S. 96.

³⁹⁵ Ebenda, S. 103, vgl. S. 132 ff.

³⁹⁶ Ebenda, S. 124.

³⁹⁷ Ebenda, S. 130.

³⁹⁸ Ebenda, S. 187.

³⁹⁹ Ebenda, S. 325.

⁴⁰⁰ Ebenda, S. 328.

⁴⁰¹ W. I. LENIN, Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, in: Werke, Bd. 19, Berlin 1968, S. 5.

Geschichte bietet, hat der Materialismus zugleich dem „Proletariat den Ausweg aus der geistigen Sklaverei gewiesen, in der alle unterdrückten Klassen bisher ihr Leben fristeten“.⁴⁰² Materialistische und dialektische Erkenntnis-, Gesellschafts- und Geschichtstheorie bilden bei LENIN ein Integral. In ihrer anti-objektivistischen Zielsetzung ist diese [221] Theorie ein Element seiner revolutionären Politik.

Bewußt ist LENIN in einer schwierigen Entwicklungsphase des Aufbaus des Sozialismus 1922 im Zusammenhang mit seiner Hegemonie-Theorie auf die *Bedeutung des streitbaren Materialismus* zurückgekommen. Ausgehend von der Feststellung der Zeitschrift *Pod Snamenem Marxisma*, nicht alle, die sich um sie vereinigt hätten, „seien Kommunisten, doch alle seien konsequente Materialisten“, hat er das „Bündnis von Kommunisten und Nichtkommunisten“ als „unbedingt notwendig“ bezeichnet und vor der Vorstellung, „daß eine Revolution von Revolutionären allein durchgeführt werden könne“, als einem „der größten und gefährlichsten Fehler von Kommunisten“ gewarnt.⁴⁰³ Besonderen Wert legt LENIN auf die „vom streitbaren Materialismus zu leistende Arbeit“ hinsichtlich des Bündnisses „mit den Vertretern der modernen Naturwissenschaft, die dem Materialismus zuneigen und sich nicht scheuen, ihn entgegen den in der sogenannten ‚gebildeten Gesellschaft‘ herrschenden philosophischen Modeschwankungen zum Idealismus und Skeptizismus zu verfechten und zu propagieren“. LENINs Schlußfolgerung lautet, „daß sich ohne eine gediegene philosophische Grundlage [aber auch] keine Naturwissenschaft, kein Materialismus im Kampf gegen den Ansturm der bürgerlichen Ideen und gegen die Wiederherstellung der bürgerlichen Weltanschauung behaupten kann“. Aus diesem Grunde sei eine „Gesellschaft materialistischer Freunde der Hegelschen Dialektik“ vonnöten.⁴⁰⁴ Das letzte Wort der Verteidigung und Weiterentwicklung des Materialismus gehört der Dialektik.

LENINs Argumente für den Materialismus und die Dialektik haben die theoretische und ideologische Entwicklung in der *III. Internationale* und die bürgerliche Auseinandersetzung mit dem Materialismus als Grundlage des Marxismus entscheidend geprägt. Daß sie nicht ausschließlich die philosophische Debatte im Marxismus beherrscht haben, zeigt etwa N. BUCCHARINs 1922 im *Verlag der Kommunistischen Internationale* erschienene *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie*. BUCCHARINs Ausführungen zum Materialismus lassen viele Elemente des Naturalismus und Mechanismus der Zeit der II. Internationale wiedererkennen. Im Kapitel *Der dialektische Materialismus* ergeben sich aus der Feststellung, „daß der Mensch ein Teil der Natur ist ..., ein Teil, der ihren allgemeinen Gesetzen unterliegt“⁴⁰⁵, schwerwiegende Folgelasten für die Geschichts- und Gesellschaftstheorie. Mit der erkenntnistheoretischen Prämisse, die Erscheinungen des Bewußtseins seien nichts anderes „als eine Eigenschaft der auf bestimmte Weise organisierten Materie, ihre ‚Funktion‘“, liegt nur scheinbar eine LENIN-Interpretation vor, in Wirklichkeit handelt es sich um eine funktionalistische Revision der Dialektik. Das von BUCCHARIN benutzte Bild der Uhr, deren Teile auseinandergenommen und wieder zusammengesetzt werden können⁴⁰⁶, bestimmt zugleich das Verständnis der Gesellschaftswissenschaften: „Die menschliche Gesellschaft ist ein Produkt der Natur, wie auch das ganze Menschengeschlecht.“ Die Gesellschaft ist „denselben Gesetzen unterworfen“ wie die Natur.⁴⁰⁷ Das wissenschaftliche Vorbild der Gesellschaftstheorie findet sich dementsprechend in der „Biologie“, in der Lehre von der „Anpassung“, welcher anorganisch und gesellschaftlich das „Gleichgewicht unter den Systemen“ entspricht. „Kampf“ und „Widersprüche“ sind „Antagonismen der verschieden gerichteten Kräfte ..., die die Bewegung bedingen“.⁴⁰⁸ Die Natur ist das „Milieu für die Gesellschaft“, die als System stabiler oder gestörter Gleichgewichtszustände beschrieben wird.⁴⁰⁹

⁴⁰² Ebenda, S. 8.

⁴⁰³ W. I. LENIN, Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus, in: Werke, Bd. 33, Berlin 1966, S. 213.

⁴⁰⁴ Ebenda, S. 218 ff.

⁴⁰⁵ N. BUCCHARIN, Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg 1922, S. 50.

⁴⁰⁶ Ebenda, S. 51 f.

⁴⁰⁷ Ebenda, S. 58.

⁴⁰⁸ Ebenda, S. 73 ff.

⁴⁰⁹ Ebenda, S. 112.

BUCHARINs Formel „Bekanntlich machen die *Menschen* die Geschichte“ hat keinerlei Konsequenzen bei der Bestimmung von Klassenkampf und Revolution. Die Revolution ist „Ausdruck“ des Konflikts zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als objektiver Strukturen des Systems, und „der Konflikt zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen findet seinen Ausdruck im *Konflikt zwischen den Menschen*, im *Konflikt zwischen den Klassen*“.⁴¹⁰ BUCHARIN betrachtet „die Gesellschaft als gewisses, objektiv sich entwickelndes System“ und die „Klassen als Werkzeug der gesellschaftliche Transformation“.⁴¹¹

Die bereits in den dreißiger Jahren geführte und nach 1945 wieder aufgenommene Debatte über Materialismus, Determinismus, Widerspiegelungstheorie, Subjektivität und Praxis [222] hat sich nicht zu Unrecht gegen diesen „Materialismus“ ohne Dialektik verwahrt. Mit wenigen Ausnahmen aber hat sie völlig übersehen, daß zwischen LENIN und BUCHARIN eben jene tiefe Kluft besteht, welche den alten, mechanischen, vom modernen, dialektischen Materialismus trennt. Der wissenschaftliche Sozialismus und die marxistische Philosophie, welche folgerichtig an die LENINsche Weiterentwicklung der materialistischen Dialektik angeknüpft haben, werden mit dem polemischen Verweis auf BUCHARIN nicht getroffen.

Die Kritiken von Georg LUKÁCS in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) und von Karl KORSCH in *Marxismus und Philosophie* (1931) an Tendenzen der Vulgarisierung und Mechanisierung der materialistischen Dialektik hatten ihre relative Berechtigung, soweit sie von K. KAUTSKY, A. BOGDANOW oder N. BUCHARIN vertretene Strömungen anfochten. Ziele ihrer Kritik waren aber gerade Kritiker dieser Fehlentwicklungen – Friedrich ENGELS und W. I. LENIN.

In seinem in *Geschichte und Klassenbewußtsein* erschienenen Beitrag *Was ist orthodoxer Marxismus?* hat G. LUKÁCS zum einen den „dialektischen Marxismus“ auf eine „richtige Forschungsmethode“ reduziert⁴¹² und diese Methode „auf die historisch-soziale Wirklichkeit“ beschränkt, zum anderen ENGELS als „Mißverständnisse“ angerechnet, „dem falschen Beispiel Hegels folgend“ die Methode auch auf die „Naturerkenntnis“ übertragen und das Fehlen der „entscheidenden Bestimmungen der Dialektik ... in der Naturerkenntnis“ nicht gesehen zu haben.⁴¹³ In *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* distanziert sich LUKÁCS vom ENGELSSchen „Abbild“-Begriff, denn in ihm „objektiviert sich theoretisch die – für das verdinglichte Bewußtsein – unüberwindbare Dualität von Denken und Sein, von Bewußtsein und Wirklichkeit“.⁴¹⁴

Die *Materialismus-Kritik* geht hier nicht nur von der Verwechslung der materialistischen Dialektik mit der – berechtigt kritisierten – naturalistischen Revision des historischen Materialismus aus, sondern gründet in einem nicht reflektierten Hegelianismus: für ihn steht die – nicht als Zitierfehler abzutuernde – Veränderung der MARXschen Aussage, die Kategorien seien „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“, in die Formulierung, die Kategorien seien „*Existenzbedingungen*“⁴¹⁵, wie vor allem die identitätsphilosophische These, der historische Materialismus bedeute „*die Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft*“, das Abstraktum „Gesellschaft“ also sei Erkenntnisobjekt.⁴¹⁶

K. KORSCH hat unter Berufung auf LUKÁCS und dessen Forderung, der historische Materialismus müsse sich auf sich selbst anwenden, alle Begründungen LENINs für die Notwendigkeit der Weiterentwicklung des *Materialismus* verworfen. Die „*materialistische Philosophie* Lenins“ sei „*nicht* die [der] heutigen Entwicklungsstufe entsprechende *revolutionäre Philosophie des Proletariats*“⁴¹⁷ und nicht allein eine bloße „Auswechslung“ des Idealismus durch einen Materialismus, der nur eine „*terminologische Veränderung*“ darstelle: „In Wirklichkeit handelt es sich bei diesem Leninschen

⁴¹⁰ Ebenda, S. 297.

⁴¹¹ Ebenda, S. 361.

⁴¹² G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923, S. 13.

⁴¹³ Ebenda, S. 17.

⁴¹⁴ Ebenda, S. 219.

⁴¹⁵ Ebenda, S. 17.

⁴¹⁶ Ebenda, S. 235. Zur Auseinandersetzung mit G. LUKÁCS vgl. G. AHRWEILER (Hrsg.), *Betr.: Lukács. Dialektik zwischen Idealismus und Proletariat*. Mit Beiträgen von W. ABENDROTH u. a., a. a. O.

⁴¹⁷ K. KORSCH, *Marxismus und Philosophie*, 2. Aufl., Berlin 1931, S. 33.

Materialismus sogar um etwas noch weit Schlimmeres. Es wird dadurch nicht nur die letzte, durch Marx und Engels herbeigeführte materialistische Umstülpung der Hegelschen idealistischen Dialektik wieder rückgängig gemacht, sondern *die gesamte Diskussion zwischen Materialismus und Idealismus auf eine schon durch die idealistische deutsche Philosophie überwunden gewesene frühere geschichtliche Entwicklungsstufe zurückgeworfen.*⁴¹⁸

Die Kritiken von LUKÁCS und KORSCH sind außerhalb der Problematik des Verhältnisses von wissenschaftlicher Intelligenz und Arbeiterbewegung bzw. Partei der Arbeiterklasse nicht angemessen zu verorten.

Die Gleichzeitigkeit der Tendenzen zu einer Betonung subjektiver Praxis und zu einer geschichtsobjektivistischen Definition des Proletariats wird zu einem kognitiven Merkmal der revolutionären Intention des Intellektuellen gegenüber dem in den westlichen kapitalistischen Staaten verlangsamten Prozeß der Transformation. Durch die Zuspitzung ihrer Kritik gerade auf die verkannte Position der Dialektik im Materialismus haben diese Kritiker ihre Rolle als antimechanistisches Korrektiv innerhalb des Sozialismus kaum zu spielen vermocht; sie haben weit stärker innerhalb der *nicht-proletarischen linken Intelligenz* gewirkt. Dies gilt vor allem für die *Frankfurter Schule* vor und nach dem zweiten Weltkrieg.

Eine grundsätzlich andere Bedeutung hat der theoretische und politisch-ideologische Ein-[223]griff Antonio GRAMSCIs⁴¹⁹ in den Marxismus und in die Strategiediskussion der III. Internationale gewonnen.

GRAMSCIs *Philosophie der Praxis* ist die theoretische Antwort auf das nach der Oktoberrevolution im Westen verschärfte Problem der Aufrechterhaltung ökonomischer und staatlicher bürgerlicher Hegemonie als Zwang *und* als Konsens. Sie erweitert den Zusammenhang zwischen der sozialen Funktion und dem kognitiven Status von Philosophie, Wissenschaften und Weltanschauungen um jene Dimension, in welcher sich diese Beziehung im „historischen Block“ der Basis und der Überbauten verwirklicht: die Dimension des politischen, der Herrschaft und des Staates, innerhalb derer sich auch das Problem der Herausbildung proletarischer Hegemonie stellt. Für GRAMSCI gilt, „daß jede Philosophie eine ‚Politik‘ ist und daß jeder Philosoph wesentlich ein politischer Mensch ist“.⁴²⁰ Angesichts der tatsächlichen Hegemonie der Bourgeoisie kann die Kultur der Arbeiterklasse „nur eine variable Kombination von Altem und Neuem sein, ein momentanes Gleichgewicht der kulturellen Beziehungen, das mit dem Gleichgewicht der sozialen Beziehungen korrespondiert“. Erst nach der Gründung des sozialistischen Staates „stellt sich das kulturelle Problem in seiner ganzen Komplexität und tendiert zu einer grundsätzlichen Lösung“.⁴²¹ So versteht es sich, daß der Marxismus als in der bürgerlichen Gesellschaft entwickelte Philosophie nicht anders besteht denn als „von Widersprüchen erfülltes Bewußtsein, in dem der Philosoph, individuell oder als soziale Gruppe, die Widersprüche nicht nur begreift, sondern sich selbst als Element des Widerspruchs setzt und dieses Element zum Prinzip der Erkenntnis und damit der Aktion erhebt“.⁴²²

In den einleitenden Reflexionen zu *Il materialismo storico* stellt GRAMSCI fest, eine neue Kultur schaffen bedeute nicht allein, „individuell ‚neuartige‘ Entdeckungen zu machen, es bedeutet auch und vor allem, bereits entdeckte Wahrheiten kritisch zu verbreiten, sie gewissermaßen zu ‚vergesellschaften‘, sie schöpferischen Handlungen als Element der Koordinierung und der geistig-moralischen Ordnung zugrunde zu legen.“⁴²³ Die Aufdeckung der Rolle der spontanen Philosophie des Alltagsverstands und der Bedeutung der Intellektuellen in sozialen Bewegungen führt zu der Konsequenz, „herauszustellen, wie die politische Entwicklung des Hegemonie-Begriffs einen großen philosophischen

⁴¹⁸ Ebenda, S. 34 f.

⁴¹⁹ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Nuova edizione riveduta e integrata, Introduzione di L. GRUPPI, Roma 1977. Vgl. H. H. HOLZ/H. J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Betr.: Gramsci. Philosophie und revolutionäre Politik in Italien*, Köln 1980.

⁴²⁰ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico ...*, a. a. O., S. 54.

⁴²¹ Ebenda, S. 107.

⁴²² Ebenda, S. 114 f.

⁴²³ Ebenda, S. 6.

Fortschritt – jenseits des politisch-praktischen – darstellt“.⁴²⁴ GRAMSCI schreibt diesen Fortschritt LENIN zu: er stellt fest, „daß die Theorisierung und die Verwirklichung der Hegemonie, geschaffen durch Lenin, ein großes ‚metaphysisches‘ Ereignis war“.⁴²⁵ Und: „Die Verwirklichung eines hegemonialen Apparats determiniert, indem sie ein neues ideologisches Terrain schafft, eine Reform des Bewußtseins und der Erkenntnismethoden: so ist sie eine Tatsache der Erkenntnis, eine philosophische Tatsache.“⁴²⁶

Aus der Verknüpfung der Argumente, Marxismus entstehe im Widerspruch und als Widerspruch und ziele auf die Durchsetzung einer neuen Hegemonie, entwickelt GRAMSCI besondere Aufmerksamkeit auf die im Marxismus existierenden und von außen auf ihn einwirkenden philosophischen, wissenschaftlichen und ideologischen Strömungen. Er sieht den historischen Materialismus zweifach revidiert: durch die Marxismus-Rezeption des Idealismus der ethisch-politischen Geschichte Benedetto CROCEs und durch die Naturwissenschaftsrezeption und Vulgarisierung des Marxismus durch die positivistische Soziologie BUCCHARINs. Man könne einen neuen „Anti-Dühring“ schreiben, der sowohl ein „Anti-Croce“ sein könne als auch eine Polemik gegen den „Positivismus und Mechanizismus“.⁴²⁷ Mit der BUCCHARINschen Trennung zwischen Philosophie und Soziologie bzw. der Identifizierung von historischem Materialismus und marxistischer Soziologie stellt sich innerhalb des Marxismus das Problem des Positivismus, welcher dem Marxismus zumutet, „die Entwicklungsgesetze der menschlichen Gesellschaft ‚experimentell‘ aufzustellen“ und eine Zukunft zu prognostizieren, die *sich* verwirklicht, statt von Menschen gemacht zu werden.⁴²⁸

Die Reflexionen GRAMSCIs über den Materie-Begriff, über die Geschichte des Materialismus und über die Legitimität materialistischen Erbes im Marxismus beziehen sich kritisch auf die Übernahme naturwissenschaftlicher Konzeptionen in die Dialektik und af-[224]firmativ auf eine Historisierung der Kategorie Materie; die Forderung lautet, „die Materie nicht als solche zu betrachten, sondern als eine gesellschaftlich und historisch für die Produktion organisierte“.⁴²⁹ Die BUCCHARIN-Kritik geht von der Frage „nach dem Wert der sogenannten exakten oder physischen Wissenschaften“ aus, um ihre „quasi fetischisierte Position, die sie im Rahmen der Philosophie der Praxis eingenommen haben“, zu monieren.⁴³⁰ Gegenüber „metaphysischem Materialismus“ und dessen Objektivitäts-Konzept betont GRAMSCI: „Wir kennen die Realität nur in Beziehung auf den Menschen, und da der Mensch geschichtliches Werden ist, sind auch Erkenntnis und Realität ein Werden, ist auch die Objektivität ein Werden usw.“⁴³¹

GRAMSCIs historischer, auf die Dialektik der Praxis gerichteter und sich auf LENIN beziehender Grundzug schließt die kritische Überlegung ein, ENGELS’ *Anti-Dühring* weise Momente auf, die zu den Abweichungen BUCCHARINs geführt haben könnten.⁴³² Zentral aber ist das Veto gegen den „Ultramaterialismus“ BUCCHARINs, der zu „einer barocken Form von abstraktem Idealismus“ geführt habe: Das „Gemeinverständliche Lehrbuch“ hat es nicht verstanden, der Weltanschauung der Philosophie der Praxis „ihre wissenschaftliche Autonomie und ihre Stellung gegenüber den Naturwissenschaften und – schlimmer noch – gegenüber jenem diffusen allgemeinen Wissenschafts-Bild zu geben, welches der vulgären Anschauung des Volkes eigen ist“.⁴³³ Die „Philosophie der Praxis“ ist ein Plädoyer für Dialektik, keines aber gegen Materialismus. Sie nimmt, nicht ohne Überspitzungen, die der Polemik gegen den mechanischen Materialismus geschuldet sind, die Programmatik des MARXschen, von LENIN theoretisch und politisch weitergeführten *praktischen Materialismus* wieder auf. Wesentlich ist: sie ist eine kritische Selbstreflexion des *Marxismus der III. Internationale innerhalb*

⁴²⁴ Ebenda, S. 13 f.

⁴²⁵ Ebenda, S. 38.

⁴²⁶ Ebenda, S. 47.

⁴²⁷ Ebenda, S. 53.

⁴²⁸ Ebenda, S. 157.

⁴²⁹ Ebenda, S. 200.

⁴³⁰ Ebenda, S. 174.

⁴³¹ Ebenda, S. 177.

⁴³² Ebenda, S. 179.

⁴³³ Ebenda, S. 201 f.

der kommunistischen Arbeiterbewegung. Damit ist sie ein historischer Beleg gegen die Versuche, den mechanischen Materialismus für das Ganze des Marxismus zu nehmen.

In diesem Verständnis haben Mitte der dreißiger Jahre antifaschistische Wissenschaftler in *Frankreich* wie Henri WALLON, Marcel PRENANT, Georges FRIEDMANN, Paul LABÉRENNE u. a. „Die Wissenschaft im Lichte des Marxismus“ einer Prüfung unterzogen und im dialektischen Materialismus eine Bedingung des Erkenntnisfortschritts der „Sowjetwissenschaft“ gesehen.⁴³⁴

Für die Entwicklung des *Materialismus-Problems* bedeutet die Niederlage des *Faschismus* 1945 einen *paradoxen Einschnitt*. Die *nicht-proletarische* und *nicht-kommunistische Materialismus-Debatte* sieht vor 1945 entschiedene Befürworter materialistischer Theorie, während nach 1945 die *Materialismus-Kritik* zum Stellvertreter der *Marxismus-Kritik* wird.

1946 legt Jean-Paul SARTRE unter dem Titel *Materialismus und Revolution* ein vernichtendes Urteil vor, welches „Marx über den stalinistischen Neomarxismus“ gilt⁴³⁵: „Wenn der Materialist behauptet, seiner Grundsätze *sicher* zu sein, dann kann seine Sicherheit nur aus der Intuition oder aus Überlegungen *a priori* herrühren, also aus eben den Spekulationen, die er verdammt. Ich erkenne jetzt, daß der Materialismus eine als Positivismus getarnte Metaphysik ist, aber eine Metaphysik, die sich selbst zerstört, denn dadurch, daß sie die Metaphysik grundsätzlich untergräbt, beraubt sie sich jeder Grundlage für ihre eigenen Behauptungen.“⁴³⁶ Gegen ENGELS gewendet, stellt SARTRE fest, es liege „auf der Hand, daß der Gedanke einer *Geschichte der Natur* widersinnig ist; das Kennzeichen der Geschichte ist weder die bloße Veränderung noch die einfache und direkte Auswirkung der Vergangenheit, sondern vielmehr die absichtliche Wiederaufnahme der Vergangenheit durch die Gegenwart: es kann demnach nur eine Geschichte des Menschen geben“.⁴³⁷ Der Materialismus sei irrational, „man tritt zu ihm über wie zu einer Religion; ich möchte ihn als die Subjektivität derer bezeichnen, die sich ihrer Subjektivität schämen“.⁴³⁸ Wenn der Materialismus als Ausdruck der Bedürfnisse einer Klasse aufgefaßt werde, „dann wird er zu einer *Anschauung*, d. h. zu einer mobilisierenden umgestaltenden und organisierenden Kraft, deren objektive Realität nach ihrer Wirkungsfähigkeit bemessen wird.

Diese Anschauung, die sich als Gewißheit ausgibt, trägt bereits den Keim zu ihrer eigenen Zerstörung in sich, denn sie muß sich selbst auf Grund ihrer eigenen Prinzipien als objektive Tatsache ansehen, als Spiegelung [225] des Seins, als Gegenstand der Wissenschaft, und doch zerstört sie gleichzeitig die Wissenschaft, durch die sie – zumindest als Anschauung – analysiert und bestimmt werden soll.“⁴³⁹ Als „Philosophie der Revolution“ ist der Materialismus in den Widerspruch verstrickt, zugleich „Ideologie einer Klasse“ und „absolute Wahrheit“ sein zu müssen. „Was wird geschehen“, fragt SARTRE abschließend, „wenn eines Tages der Materialismus die revolutionäre Absicht ersticken wird?“⁴⁴⁰ Die existentialistische Kritik verwirft den Materialismus als Ordnungsdenken und Disziplinierung der individuellen revolutionären Freiheit, sie setzt statt dessen als „bürgerliche Protestbewegung in der Philosophie“ auf das Abenteuer der Rebellion.⁴⁴¹

Einen vergleichbaren Weg nimmt die Materialismus-Auseinandersetzung in der *deutschen bürgerlichen Philosophie*. Materialismus-Kritik und „negative Dialektik“ werden mittels eben jener *Frankfurter Schule* zum theoretischen, als Handlungsanleitung mißverstandenen Leitfaden der Rebellion der Intelligenz in den späten sechziger Jahren, in deren Umfeld unter dem Druck des Faschismus der

⁴³⁴ P. LABÉRENNE, Der dialektische Materialismus und die Wissenschaften, in: Die Wissenschaft im Lichte des Marxismus. Versuche über den Stand der Mathematik/Physik/Astronomie/Technik und Industrie/Biologie/Psychologie/Philosophie/Sprachforschung und Geschichtsforschung sowie über die dialektische Methode und den historischen Materialismus, mit einer Einl. von H. WALLON, Zürich 1937.

⁴³⁵ J.-P. SARTRE, Materialismus und Revolution, in: Situationen. Essays, Reinbek bei Hamburg 1965, S. 247.

⁴³⁶ Ebenda, S. 249.

⁴³⁷ Ebenda, S. 253 f.

⁴³⁸ Ebenda, S. 261 f.

⁴³⁹ Ebenda, S. 265.

⁴⁴⁰ Ebenda, S. 294 f.

⁴⁴¹ H. H. HOLZ, Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie. Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse, Neue Linke, Darmstadt/Neuwied 1976.

Materialismus gegen den Irrationalismus verteidigt worden war. Zu erwähnen sind die Leistungen Franz BORKENAU's in der Analyse des Übergangs „vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild“⁴⁴² und Max HORKHEIMER's Studien über *Materialismus und Metaphysik* sowie über *Materialismus und Moral* (1933), in denen sich die Zurückweisung idealistischer Angriffe auf den Materialismus mit der Begründung von dessen Bedeutung für eine rationale Erklärung der Geschichte und der Wirklichkeit und für menschliche Befreiung und Glück paart. Der Materialismus werde, weiß HORKHEIMER, angegriffen, weil er „praktische Verhaltensweisen“ bezeichne⁴⁴³: „In der Gegenwart hat sich ... der Kampf um eine bessere Ordnung von der übernatürlichen Begründung gelöst. Die zu ihm gehörige Theorie ist materialistisch.“⁴⁴⁴ Zum Unterschied von späteren Voten gegen die Verwissenschaftlichung des Sozialismus betont HORKHEIMER 1933: „Der Materialismus fordert die Vereinigung von Philosophie und Wissenschaft.“⁴⁴⁵ Materialismus ist zugleich historisch und realistisch: „An Idealen fehlt es dem Materialismus ... nicht. Sie bestimmen sich im Zusammenhang mit den Bedürfnissen der Allgemeinheit und werden gemessen an dem, was mit den vorhandenen menschlichen Kräften in sichtbarer Zukunft möglich ist. Aber der Materialismus verzichtet darauf, diese Ideale der Geschichte, und damit auch der Gegenwart, als von den Menschen unabhängige Ideen zugrunde zu legen.“⁴⁴⁶

Der Vergleich dieser philosophischen Position mit den zeitgleichen Äußerungen z. B. A. GEHLEN's kann veranschaulichen, daß progressives bürgerliches Denken in einer so zwingenden Nähe zum Materialismus steht wie regressive bürgerliche Ideologie sich nur als Anti-Materialismus ausdrücken kann.

Bertolt BRECHT hat jedoch als aufmerksamer Beobachter der Entwicklungstendenzen des *Instituts für Sozialforschung* in der amerikanischen Emigration notieren können, daß zwischen der sich ankündigenden Möglichkeit einer *bürgerlich*-demokratischen Überwindung des Faschismus und dem Aufkommen marxismuskritischer Vorbehalte ein Zusammenhang bestanden hat: „10.10.43 – Adorno hier. dieses frankfurter institut ist eine fundgrube für den *tuiroman*. das gegenstück zu den ‚freunden des bewaffneten aufstands‘ sind die ‚uneigennützig bewunderer der idee des materialismus‘. ‚marx ist nicht interessiert an den dingen, nur an den beziehungen zwischen den menschen, die in den dingen verdinglicht sind‘, lustig auch so was wie: ‚robert walser ist sehr bedeutend, da er den verfall der bürgerlichen gesellschaft widerspiegelt‘. schade nur, daß dieses bürgertum dann in panzerdivisionen und ss-verbände verfällt.“⁴⁴⁷

Th. W. ADORNO's *Philosophische Terminologie* (Vorlesungen 1962/63) bestätigt, daß unter den Bedingungen der Restauration der bürgerlichen Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland ein wirkliches Interesse an der Kenntnisnahme der materialistischen Dialektik und des Marxismus in der *Frankfurter Schule* nicht mehr besteht. Der „sogenannte Materialismus“ wird mit der HEGEL'schen „Spekulation“ gleichgesetzt: für den „dialektischen Materialismus“ gilt, „daß die Tendenzen, die hier der Materie, also der physischen Reproduktion des Lebens zugeschrieben werden, überhaupt nur dann als solche Tendenzen begriffen werden können, wenn dabei reflektiert wird auf ein Subjekt, das diese [226] Bewegung als solche rekonstruiert. Anders ausgedrückt setzt eigentlich die von Marx behauptete Selbstbewegung der sogenannten materiellen Produktivkräfte, die ja unmittelbar an die Hegel'sche Selbstbewegung der Objektivität historisch sich angeschlossen hat, doch eine Selbstmächtigkeit, eine Selbständigkeit der dabei benutzten Begriffe voraus, die der bloßen Überlieferung an den Stoff eigentlich gar nicht entspricht. Die Begriffe, die bei Marx sich bewegen sollen, sind als Begriffe eben notwendig ein Gedachtes; indem sich bei Marx die Begriffe ‚Produktionsverhältnisse‘ oder ‚Produktivkräfte‘ bewegen, kommt in diesen Materialismus ein Moment herein, das in den Begriff der

⁴⁴² F. BORKENAU, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* (1934), Darmstadt 1980; ders., *Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932), S. 311–335.

⁴⁴³ M. HORKHEIMER, *Materialismus und Metaphysik*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2 (1933), S. 7.

⁴⁴⁴ Ebenda, S. 12.

⁴⁴⁵ Ebenda, S. 23.

⁴⁴⁶ Ebenda, S. 33; vgl. ders., *Materialismus und Moral*, in: ebenda, S. 162–197.

⁴⁴⁷ B. BRECHT, *Arbeitsjournal Erster Band 1938–1942. Zweiter Band 1942–1955*, Anmerkungen von W. HECHT, hrsg. von W. HECHT, Notiz Nr. 632, 10.10.43 (o. O., o. J.).

Materie als ein dem begrifflichen Wesen, dem Denken prinzipiell Vorgeordnetes gar nicht so ganz hereinpassen will.“⁴⁴⁸

Die tautologische Logik dieser Kritik wird erst in ihrer politisch-ideologischen Zielsetzung verständlich: mit LENIN ist der Marxismus zum Dogmatismus erstarrt, der „stur die These vom Primat des Seins übers Bewußtsein nur immer wiederholt“; im Marxismus steckt „das Potential jener Dogmatisierung der von LENIN vertretenen Theorie, die wir heute in der Ideologie der Oststaaten als wahrhaft beängstigend feststellen müssen“.⁴⁴⁹

Für ADORNO ist die „Doppeldeutigkeit“ zwischen einem „sozial-metaphysischen Prinzip und einem positivistisch-szientistischen im Materialismus von Anfang an enthalten. Sie läßt sich im übrigen auch noch bei Marx feststellen, wo ja ein bestimmter Begriff von Wissenschaftlichkeit mit dem Angriff auf die Gesellschaft sich verbindet, ohne daß bei ihm eigentlich voll die Konsequenz gezogen wäre, indem die Gestalt der Wissenschaft auch ihrerseits als etwas durchschaut und analysiert würde, was die Male eben dieser Gesellschaft trägt, die er angegriffen hat. Jedenfalls den Naturwissenschaftler und den sogenannten positiven Wissenschaften gegenüber hat Marx diesen Schritt bekanntlich niemals vollzogen“.⁴⁵⁰

Die Topoi des Nicht-Verstehens, deren sich die *antimarxistische Materialismus-Kritik* bei so unterschiedlichen Denkstilen wie denen SARTRES und ADORNOs bedient, lassen eine Gemeinsamkeit erkennen, deren Nenner die bürgerliche Perspektivlosigkeit der Restaurationsperiode ist. ADORNO versucht seine Simplifizierung des Materialismus-Problems – Materialismus ist die Lehre, „das wahrhaft Seiende sei Stoff und aus ihm könne, was irgend ein Geistiges heißt, abgeleitet oder herausgesponnen werden“⁴⁵¹ – damit zu erklären, „daß der Materialismus durch seine Beziehung auf die intentionlose Schicht der Erfahrung oder der Wirklichkeit, die Stoffschicht, seinem Wesen das an den Dingen meint, was seinem eigenen Begriff sich entzieht“.⁴⁵² Für ADORNO wie für SARTRE steht fest, „daß Materialismus eigentlich die Praxis ist, die den Materialismus beseitigen würde“.⁴⁵³

Die *kritische Theorie* der *Frankfurter Schule* hat, indem sie zur Wiederaufnahme der Marxismus-Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland in der ihr eigenen Art beigetragen hat, nicht zuletzt einen Beitrag zur Verdrängung der Geschichte kritischer, theoretisch materialistischer und politisch antifaschistischer Philosophie geleistet. Ihr Verdikt gegen marxistische Erkenntnistheorie, für die es neben „den Inhalten der politischen Ökonomie und der Geschichte“ keinen „Wissenszweig“ gebe, „der sich mit den Quellen, dem Zustandekommen und der Gültigkeit von Erkenntnis beschäftigt“⁴⁵⁴, hat eine ernsthafte Aneignung der z. B. durch Max RAPHAEL gegebenen Tradition unmöglich gemacht. RAPHAEL hatte in seiner *Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik* (1934) „keinen berechtigten Einwand gegen die Wahl des Marxismus zu Gunsten des Materialismus“ ausmachen können⁴⁵⁵; die „absolute Gegensätzlichkeit von Materie und Geist“ sei im Übergang von der mechanischen zur dialektischen Materie-Auffassung aufgehoben, „und analog: indem der Materialismus in die Dialektik eindringt, hört diese auf, ein apriorisch deduzierbarer Bewegungsprozeß des Logos in reinen Begriffen und Kategorien zu sein; die Dialektik ist empirisch und historisch geworden“.⁴⁵⁶

Ohne jedes Echo ist auch Eberhard CONZEs *Der Satz vom Widerspruch. Zur Theorie des dialektischen Materialismus* (1932) geblieben.⁴⁵⁷ Die erkenntnistheoretischen und logischen Ansprüche der materialistischen Dialektik sind in der „kritischen Theorie“ aufgegeben worden, indem Philosophie methodisch auf „negative Dialektik“ und theoretisch auf eine Lehre von der Geschichte der Praxis

⁴⁴⁸ Th. W. ADORNO, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, 2 Bde., hrsg. von R. ZUR LIPPE, Bd. II, Frankfurt am Main 1973, S. 21 f.

⁴⁴⁹ Ebenda, S. 52 f.

⁴⁵⁰ Ebenda, S. 172.

⁴⁵¹ Ebenda, S. 168.

⁴⁵² Ebenda, S. 183.

⁴⁵³ Ebenda, S. 277.

⁴⁵⁴ A. SCHMIDT (Hrsg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1969, S. 7.

⁴⁵⁵ M. RAPHAEL, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*, Paris 1934, S. 19.

⁴⁵⁶ Ebenda, S. 10.

⁴⁵⁷ E. CONZE, *Der Satz vom Widerspruch. Zur Theorie des dialektischen Materialismus* Hamburg 1932.

be-[227]schränkt worden ist. Soweit nicht ein pauschaler Ontologie-Vorbehalt Materialismus überhaupt als Problem eliminiert hat, ist das Materialismus-Problem gegen die Philosophie gewendet worden: „Denn der Materialismus versteht sich nicht nur als innerphilosophische Gegenposition zum Idealismus, sondern mehr noch als Gegenposition, ja Negation der Philosophie als Philosophie.“⁴⁵⁸ Der Begriff einer materialistischen Philosophie „ist in sich paradox; denn er erhebt zum Prinzip, was sich gerade dem Charakter eines solchen entzieht: den Stoff, der als einheitliche Substanz gar nicht vorkommt“.⁴⁵⁹

Ob bei ADORNO oder bei Alfred SCHMIDT – der *philosophische* Charakter des marxistischen Materie-Begriffs wird umgedeutet zum Materie-Konzept des bürgerlichen naturwissenschaftlichen Materialismus der Mitte des 19. Jahrhunderts; auch LENIN ist in dieser retrospektiven Geschichtsschreibung „mit einem Materialismus allgemein-vormarxschen Typus auf einer Linie“.⁴⁶⁰ Die ideologischen Motive sind offen genannt: „Materialistische Philosophie verkörpert gegenüber dem Idealismus nicht ein für allemal das höhere Bewußtsein.“ Die MARXsche Theorie behält analytische Kraft nur, „wenn ihre Vertreter sich falscher Positivität ent schlagen, wenn Horkheimers Skepsis ernst genommen wird“.⁴⁶¹ *Skepsis* ist zur Perspektive einer „kritischen Theorie“ geworden, welche die Geschichte des Materialismus und der Dialektik nur noch als Aufgabe archivalischer Nachlaßverwaltung vor sich sieht. Das Argument, es lasse sich nur da, „wo mit Marx materielle Realität als je schon gesellschaftlich vermittelt anerkannt wird, ... Ontologie vermeiden“⁴⁶², und die These, „daß die Frage nach der Einheit der Welt idealistischer Philosophie angehört“⁴⁶³, sind skeptische Fluchten aus der Welt, die zu erkennen Voraussetzung ihrer Veränderung ist.

Die *Frankfurter Schule* hat stellvertretend für den überwiegenden Teil der zeitgenössischen bürgerlichen deutschen Philosophie ein Kapitel der Geschichte des „Materialismus“ als Geschichte eines Bezeichnungsbegriffs geschrieben. In ihrer Kritik wirkt die politisch-ideologische Funktion des Suffix *-ismus* fort, die Tradition der Stigmatisierung theoretischer Konzepte zu sozialpolitisch identifizierbaren Erscheinungen (Typen).⁴⁶⁴ [228]

X. Erkenntnistheoretischer Materialismus als Realismus

Bürgerliches Philosophieren nach der *Mitte des 20. Jahrhunderts* ist weitgehend skeptisch, nicht primär aus philosophisch angebbaren Gründen, sondern aus *geschichtlichem Pessimismus*. Das Eingeständnis, es sei eine „universale Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften ... heute nicht mehr möglich“, weil es keinen „allgemein anerkannten Wissensstand in den verschiedenen philosophischen Disziplinen“ gebe, verbindet sich mit dem Menetekel, daß nur eine „Weltdiktatur“ ein System des Wissens erzwingen könne.⁴⁶⁵ Auf der Suche nach „Zwischenlösungen“ stößt sie auf die „dogmatischen Alternativen“ von „Bourgeoisie oder Proletariat, Faschismus oder Kommunismus“.⁴⁶⁶ Die „Philosophie des Abendlandes“ geht unter in „extremer Glaubensspaltung“ als dem „Signum unserer Zeit“; und „mit der politischen Zentrumsverlagerung geht eine geistige Hand in Hand, vom Geistigen ins Materielle und vom Philosophischen und Religiösen ins Wissenschaftliche und Technische ... Für die Philosophie bedeutet die unaufhaltsame Ausbreitung des Herrschaftsbereichs der Wissenschaft im Westen und der Kollektiva im Osten Verlust an Boden und Existenzbedrohung.“⁴⁶⁷

⁴⁵⁸ W. POST/A. SCHMIDT, Was ist Materialismus? Zur Einleitung in Philosophie, München 1975, S. 10.

⁴⁵⁹ Ebenda, S. 12.

⁴⁶⁰ Ebenda, S. 72.

⁴⁶¹ Ebenda.

⁴⁶² A. SCHMIDT, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, überarb., erg. und mit einem Postscriptum vers. Neuausg., Frankfurt am Main 1977, S. 28.

⁴⁶³ Ebenda, S. 54. Vgl. O. FINGER, Der Materialismus der „kritischen Theorie“, Berlin 1976.

⁴⁶⁴ E. Ch. WELSKOPF (Hrsg.), Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt, Bd. 6, Berlin 1982, S. 93 ff., 154 ff.

⁴⁶⁵ F. HEINEMANN, Aufgabe einer Enzyklopädie des XX. Jahrhunderts, in: Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben, mit Beiträgen von W. BRÜNING u. a., hrsg. von F. HEINEMANN, Stuttgart 1959, S. 18.

⁴⁶⁶ Ebenda, S. VII.

⁴⁶⁷ F. HEINEMANN, Schicksal und Aufgabe der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert, in: ebenda, S. 265 f.

Dies sind die Motive der *Materialismus-Kritik*, die sich unter dem *Stichwort* „Geschichtsphilosophie“ in dem Satz ausspricht, es habe sich „in den Sowjetrepubliken neuerdings wieder die Anonymität der Produktionskräfte und der politischen Maschinerie die dem materialistischen Dogma angemessene Geltung verschafft“. ⁴⁶⁸

Der Begriff *bürgerliche Philosophie* erhält mit derartigen Freund-Feind-Konstruktionen konservativen Krisenbewußtseins oder mit klerikalen Offensiven gegen den Marxismus ⁴⁶⁹ seinen sozialen und politisch-ideologisch ausweisbaren Sinn: er denunziert nicht Theorie- und Ideologiebildungen auf Grund der sozialen Herkunft ihrer individuellen Träger, sondern er erklärt die sozialökonomische, politische und ideologische Genesis und Zieldetermination von Apologien des bestehenden bürgerlichen Systems; er subsumiert nicht jegliche individuelle theoretische Leistung, sondern bildet als klassenanalytischer Begriff eine [229] Synthese repräsentativer Tendenzen im System bürgerlicher, klassenspezifisch interessierter und normierender Ideologie. Daß Theoretiker bürgerlicher sozialer Herkunft gegenläufige kognitive, oft auch soziale und politische Interessen an Rationalität und Humanität aussprechen, wird im Begriff *bürgerliche Philosophie* nicht dementiert. Als Möglichkeit entspricht dies der sozialen Stellung der Intelligenz als Mittelschicht und der relativen Freizeit der Entscheidung für die Kräfte des Status quo oder der Veränderung; die Motive und Chancen für den Philosophen und Wissenschaftler, für die Würde der Menschen und ihr Glück, für den Frieden und für Demokratie einzustehen, Toleranz gegen Relativismus zu begründen, die Welt erkennen zu wollen und der Wahrheitsfrage keinen Abschied zu geben, haben Gewicht; in ihnen gründet die objektive Möglichkeit auch des Materialismus als Humanismus; allein schon die Ansprüche der klassischen bürgerlichen Humanitätsideen in bewußtem geschichtlichem Rekurs zu erinnern, setzt ein widerständiges Denken voraus. Materialistische und humanistische bürgerliche Philosophien sind nur noch im Widerstand gegen bourgeoise Normen möglich.

Die Tatsache, daß bürgerliche Wissenschaft und Philosophie nicht prinzipiell dem Irrationalismus verpflichtet sind, entspricht der gesellschaftlichen Notwendigkeit des *Realismus*. Der gegenwärtige bürgerlich-wissenschaftliche Realismus in Natur- und auch Gesellschaftswissenschaften entspricht zunächst gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsinteressen. Er kann in bloßer Anpassung an Effektivitätsforderungen bestehen. „Entwicklung“, „Totalität“, „Widerspruch“ und „Objektivität“ werden im Realismus partiell gedacht. Philosophien, die den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit zu erkennen und darzustellen als ihre Aufgaben begreifen, sind höchst selten. *Expliziter Materialismus findet sich nur noch als Ausnahme*, entweder in programmatischer Form oder in Verbindung mit naturwissenschaftlicher Begründung; wenn überhaupt, tritt er nur noch residual als *Erkenntnistheorie ohne geschichtsphilosophische Matrix* auf. Das Bemühen um einen *transzendentalen Materialismus* belegt diese Tendenz wie die epistemologische Bestimmung eines *rationalen Materialismus* oder die Debatte über den neuen, von der Leib-Seele-Identität ausgehenden *erkenntnistheoretischen Materialismus*.

Die gegenwärtigen Versuche *nicht-dialektischer materialistischer Erkenntnistheorie* sind dadurch gekennzeichnet, daß sie explizit oder implizit den Widerspruch zwischen Materialismus und Idealismus in einer Synthese aufheben zu können behaupten. Die „Versöhnung der Transzendentalphilosophie mit dem Materialismus“ orientiert sich zwar am „spontanen Materialismus“ realistischer Wissenschaftskonzeptionen, verhält sich kritisch zu Irrationalismus und Positivismus, behält aber analytische Kompetenz allein dem transzendentalen Begründungsprogramm vor. ⁴⁷⁰ Verharrt *transzendentaler Materialismus* in einer bloßen Programmatik, dann ist der Grund hierfür nicht darin zu sehen, daß die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von – nicht etwa nur apriorischer –

⁴⁶⁸ F. KAUFMANN, Geschichtsphilosophie, in: ebenda, S. 493.

⁴⁶⁹ Vgl. etwa G. A. WETTER SJ, Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion, Reinbek bei Hamburg 1958, S. 18 ff.; Dialektischer und historischer Materialismus (= Sowjetideologie heute I), Frankfurt am Main 1962, S. 24 ff., 38 ff.; Materialismo, in: Enciclopedia Filosofica, Vol. III, Venezia/Roma 1957, Sp. 407–418. Zur zeitgenössischen Auseinandersetzung vgl. G. KLAUS, Jesuiten, Gott, Materie. Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft, Berlin 1957.

⁴⁷⁰ P. TEPE, Transzendentaler Materialismus, Meisenheim am Glan 1978, S. 2 f., 242 ff.

Erkenntnis materialistisch eliminiert sei. Die Ursache seines Scheiterns liegt vielmehr darin, daß er diese Problematik innerhalb der Grenzen traditionell verstandener Philosophie aufwirft, die sich nicht minder traditionalistisch zu den Wissenschaften verhält. Aber es ist gerade das Faktum der Wissenschaften auf ihrem nachempiristischen Entwicklungsniveau, welches jeden Materialismus vor Aufgaben stellt, die in der Dimension der klassischen Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und gegenständlicher Welt nicht mehr gelöst werden können. Die Verständnislosigkeit, mit welcher die bürgerliche antimarxistische Philosophie dem Kernsatz der LENINSchen dialektischen materialistischen Widerspiegelungstheorie begegnet – das Bewußtsein der Menschen bilde die objektive Realität nicht nur ab, sondern schaffe sie auch⁴⁷¹ –, ist ein Symptom ihrer Fremdheit gegenüber dem Faktum der Konstitution von Erkenntnisgegenständen durch die Wissenschaften. „Wenn die Philosophen“, formuliert Jean PIAGET seinen Vorstoß gegen die „Mauer des Schweigens“ um das „wachsende Elend der Philosophie“, „immer mehr dazu übergehen, mit einer dem Quadrat der Entfernung zu ihr direkt (nicht umgekehrt) proportionalen Schärfe die Wissenschaft selbst anzugreifen, entsteht für jeden die Verpflichtung zu reagieren.“⁴⁷²

Materialistische Epistemologien wie die Gaston BACHELARDs haben sich primär dieser [230] Verpflichtung gestellt. Bereits 1934 hat er in *Le nouvel esprit scientifique* das zweifache Thema der Suche nach rationalen und epistemologisch-materialistischen Lösungen des mit dem neuen wissenschaftlichen Wissen aufgeworfenen Erkenntnisproblems formuliert: das erste Thema besteht in der Tatsache, daß die Naturwissenschaften Erkenntnisobjekte erzeugen, die keine bloßen Dinge für die Wahrnehmung sind und deshalb naiv-empiristisch oder mechanisch-materialistisch nicht mehr erklärt werden können; das zweite Thema ist die Kritik der Philosophie, die sich dieser neuen Problemlage verweigert. Der Materialismus tendiere dazu, die Materie in raum-zeitlichen Grenzen zu denken.⁴⁷³ Das Studium der Mikroenergetik führe dagegen zwingend zu einer Entmaterialisierung des Materialismus“.⁴⁷⁴ BACHELARDs Konsequenz der Behauptung eines „epistemologischen Bruchs“ zwischen sinnlicher und theoretischer (wissenschaftlicher) Erkenntnis ist nicht materialistisch; die Inanspruchnahme des Materialismus-Begriffs zeigt vielmehr, daß die mit dem neuen Status naturwissenschaftlicher Erkenntnisgegenstände konfrontierte Erkenntnistheorie in der bürgerlichen Philosophie keinerlei Erkenntnis- und Erklärungsmittel mehr findet und sich deshalb als neues disziplinäres Ensemble von Erkenntnistheorie, Methodologie, Wissenschaftslogik, Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte etabliert.

Der Kompetenzverlust bürgerlicher Philosophie, deren universalistische Ansprüche auf das Ganze durch keine Begriffe vom Besonderen der Gegenstände der Wissenschaften mehr gedeckt und deshalb usurpatorisch sind, führt zur Forderung nach einer „wissenschaftlichen *Differentialphilosophie*, die ein Gegenstück zur *Integralphilosophie* der Philosophen bilden würde“.⁴⁷⁵ In BACHELARDs 1953 veröffentlichtem Werk *Le matérialisme rationnel* wird das Problem der angewandt-rationalistischen Epistemologie klar bestimmt: „... schließlich bedeutet die Tiefe der Objektivität, wie die zeitgenössische Wissenschaft sie erforscht, bei jeder Entdeckung eine Ausweitung der Rationalität.“⁴⁷⁶ Für das Materie-Konzept bedeutet dies: „Die Materie ist nicht *substantiell* elektrisch; vielmehr ist sie *arithmetisch* elektronisch. Die Wissenschaft von der Materie entzieht sich durch diese epistemologische Revolution den Träumereien der irrationalistischen Philosophen. Denn alles, was der Irrationalismus als *Substanz* setzte, erweist sich als *Struktur*.“⁴⁷⁷ Rationale Evidenz ergibt sich auf dem Erkenntnisniveau der Wahrnehmung stofflicher Dinge nicht, sondern erst die Konstruktion der Struktur des wissenschaftlichen Gegenstands bietet theoretische Wahrheit.⁴⁷⁸ In offensichtlicher Analogie zur „kopernikanischen Wende“ der KANTschen Transzendentalphilosophie stellt BACHELARD 1949

⁴⁷¹ W. I. LENIN, Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 203.

⁴⁷² J. PIAGET, Weisheit und Illusionen der Philosophie, Frankfurt am Main 1974, S. 265.

⁴⁷³ G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique* (1934), 14. Aufl., Paris 1978, S. 63 f.

⁴⁷⁴ Ebenda, S. 71.

⁴⁷⁵ G. BACHELARD, in: Epistemologie Ausgewählte Texte, Frankfurt am Main/Berlin (West)/Wien 1974, S. 28.

⁴⁷⁶ Ebenda, S. 79.

⁴⁷⁷ Ebenda, S. 95.

⁴⁷⁸ Ebenda, S. 133.

in *Le rationalisme appliqué* fest: „In der Arbeit der wissenschaftlichen Präzisierung lassen sich Elemente einer kopernikanischen Wende der Objektivität erkennen. Nicht das Objekt bezeichnet die Genauigkeit, sondern die Methode.“⁴⁷⁹

BACHELARDs „rationaler Materialismus“ entsteht, dem „methodischen Materialismus“ O. NEURATHs vergleichbar, auf dem Boden der Naturwissenschaften. Er teilt zum Unterschied vom dialektischen Materialismus mit allen bürgerlichen Materialismus-Konzepten des 20. Jahrhunderts die Verkürzung des Begriffs der Wirklichkeit auf den der Wirklichkeit der *wissenschaftlichen* Gegenstände. Die historische Perspektive, die zu entwickeln er fähig ist, ist die der Geschichte der *Wissenschaften*. Die Erklärung der Tatsache, daß die Gesellschaftswissenschaften nahezu keine Bedeutung für die Epistemologie haben, liegt auf der Hand: naturwissenschaftliche Erkenntnis und Theoriebildung ist weit weniger formationsspezifisch determiniert und hat weit weniger ideologische Funktionen, als dies für die Gesellschaftswissenschaften zutrifft. Hinzu kommt: bürgerliche Gesellschaftswissenschaften als Anlaß zur Formulierung der Rationalitätsforderungen der Epistemologie zu nutzen, bestand und besteht wenig Ursache. Innerhalb bürgerlicher Wissenschaftsphilosophie stellt die Epistemologie eine ernst zu nehmende Selbstkritik dar, deren Antwort auf den Irrationalismus lebensphilosophischer und positivistischer Herkunft nicht zu unterschätzen ist.

Vergleichbares gilt für den in der *angelsächsischen Philosophie* seit den sechziger Jahren diskutierten „mind-body-identity“-Materialismus. Gegenüber der für das 19. Jahrhundert signifikanten Problematik metaphysischer Annahmen in den Naturwissenschaften stellt sich [231] heute die Lage bürgerlichen Philosophierens umgekehrt dar. W. HEWELLS Aussage zur *Philosophie der induktiven Wissenschaften* in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, physikalische Entdecker unterschieden sich von verworrenen spekulativen Denkern nicht dadurch, daß sie „keine Metaphysik in ihren hatten“, vielmehr dadurch, daß sie eine „brauchbare Metaphysik, ihre Gegner aber eine schlechte“ hatten, hätte zeitgenössisch die Stoßrichtung: realistische Philosophie unterscheide sich von irrationalistischer nach Maßgabe der Verfügung über den entwickelten Stand der Wissenschaften.⁴⁸⁰

Während Alfred Jules AYER noch 1973 in *The Central Questions of Philosophy* gegen den vor allem in *Australien* entwickelten und in Kontroversen mit Philosophen in den USA diskutierten erkenntnistheoretischen „New Materialism“ auf dem Niveau des „Physikalismus“ argumentieren zu können glaubte⁴⁸¹, war das Problem der Beziehung zwischen Geist und Körper von J. J. C. SMART, D. M. ARMSTRONG u. a. längst auf den Boden der Hirn- und Neurophysiologie bzw. der Biologie gestellt worden, um physische Prozesse als Basis der Sinneswahrnehmung und der Erkenntnis beschreiben zu können. Mentale Entwicklungen, Zustände und Ereignisse („processes, states, and events“) als Naturprozesse im Gehirn definierend, hält die *Materialist Theory of the Mind* ARMSTRONGs (1968) mit SMARTs *Philosophy and Scientific Realism* (1963) im Gegensatz zu phänomenologischen und psychologischen bzw. geistphilosophischen Auffassungen an der Idee kausaler Erklärung und der anti-dualistischen Konzeption der Einheit von Natur und Mensch fest.⁴⁸²

Es ist aber nicht zu verkennen, daß dieser „Materialismus“ wie auch „materialistische“ Annahmen in der zeitgenössischen Wissenschaftsphilosophie – etwa bei H. PUTNAM⁴⁸³ – in den Grenzen des *Realismus* befangen bleiben, welche die Erkenntnistheorie von der Dialektik der gesellschaftlichen

⁴⁷⁹ Ebenda, S. 138. Die Epistemologie BACHELARDs hat eine im Vergleich zu anderen Ländern auffällig intensivere wissenschaftsgeschichtliche Forschung zum Verhältnis von Materialismus und Wissenschaften in Frankreich angeregt. Vgl. etwa P. RAYMOND, *Le Passage au matérialisme. Idéalisme et matérialisme dans l'histoire de la Philosophie. Mathématiques et matérialisme*, Paris 1973.

⁴⁸⁰ W. HEWELL, *The Philosophy of the Inductive Sciences*, Vol. I, 2. Aufl., London 1847, S. X.

⁴⁸¹ A. J. AYER, *Die Hauptfragen der Philosophie*, München 1976, S. 163–170.

⁴⁸² J. J. C. SMART, *Philosophy and Scientific Realism*, New York 1963; D. M. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind*, New York 1968; *Epistemological Foundations for a Materialist Theory of the Mind*, in: *Philosophy of Science*, 40 (1973), S. 178–193. Zur Auseinandersetzung vgl. R. RORTY, *In Defense of Eliminative Materialism*, in: *Review of Metaphysics*, 24 (1970), S. 112–121; O. H. GREEN, *Some Supposed Advantages of Materialism*, in: *Analysis*, 33 (1973), S. 124–129. F. FELDMAN, *Kripke's Argument Against Materialism* in: *Philosophical Studies*, 24 (1973), S. 416–419; A. C. DANTO, *Representational Properties and Mind-Body Identity*, in: *Review of Metaphysics* 26 (1973), S. 401–411.

⁴⁸³ H. PUTNAM, *What is „Realism“?*, in: *The Aristotelian Society (Proceedings)*, Vol. LXXVI, 1975–76.

Wirklichkeit trennen. Der vom gegenwärtigen Realismus behauptete Widerspruch zwischen Philosophie und Wissenschaft wird universalisiert, und trotz der inner-bürgerlichen Auseinandersetzung zwischen um Rationalität bemühten Theorien und irrationalistischen Ideologien erweist sich eine Reflexion auf die bürgerlich-gesellschaftlichen Bedingungen der Krise der Philosophie als unmöglich.⁴⁸⁴ Stellt irrationalistische bürgerliche Anti-Kritik „Die Demission des wissenschaftlichen Materialismus“ fest⁴⁸⁵, so ist dies letztlich ein Symptom für jene beide Seiten des Streits umfassende Schwäche bürgerlichen gesellschaftlichen Bewußtseins gegenüber der Wirklichkeit. Nicht zuletzt die impliziten Geschichtsphilosophien von Naturwissenschaftlern können zeigen, daß bürgerlich-gesellschaftlich weder die Wissenschaften noch die Philosophie vor dem Verlust der Rationalität gefeit sind.

Unbegriffener Idealismus nach dem Ende des Idealismus diktiert den Satz Jacques MONODs in *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*: „Die geistige Not der Moderne – das ist die Lüge, die dem moralischen und gesellschaftlichen Bewußtsein zugrunde liegt.“ Der Ausweg, Theorie und Praxis wieder zu verbinden und die Auffassung aufzugeben, „daß die objektive Wahrheit und die Lehre von den Werten auf ewig getrennte Bereiche bleiben“, erweist sich als Aporie, „weil schon die Definition der ‚wahren‘ Erkenntnis letzten Endes auf einer ethischen Forderung beruht“. MONODs These, „daß auch Marx und Engels in der Absicht, das Gebäude ihrer Gesellschaftstheorie auf die Gesetze der Natur zu gründen, zur ‚animistischen Projektion‘ Zuflucht genommen haben“⁴⁸⁶, verweist nicht allein auf die Gegenposition des Marxismus, auf die sich bürgerliche Theoriebildung im 20. Jahrhundert bezieht; sie ist auch das unausgesprochene Eingeständnis, Entwicklungsgesetze der Geschichte und Gesellschaft nicht anders denn naturalistisch denken zu können.

Die *materialistische Dialektik* hat dagegen als Philosophie des Marxismus den MARXschen Satz „Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen“ als ihre Aufgabenstellung verstanden. Gegenüber naturalistischem Objektivismus und historizistischem Subjektivismus gewinnt diese Philosophie, laut Lucien SÈVE, ihr Profil als „dialektisch-historischer Materialismus, in welchem sich ... die dialektische Einheit des Verhältnisses zwischen Menschheit und Natur spiegelt: Herstellung der Menschheit im Ausgang von der Natur, praktische Widerspiegelung der Natur in der menschlichen Geschichte“.⁴⁸⁷

[233]

⁴⁸⁴ Zum Materialismusproblem in der Wissenschaftsphilosophie vgl. U. J. JENSEN, Über das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft, in: P. PLATH/ H. J. SANDKÜHLER, Theorie und Labor. Dialektik als Programm der Naturwissenschaft Köln 1978, S. 10–35.

⁴⁸⁵ A. E. WILDER SMITH, Die Demission des wissenschaftlichen Materialismus, 3. Aufl., Neuhausen/Stuttgart 1979.

⁴⁸⁶ J. MONOD, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, deutsch von F. GRIESE, Vorrede zur dt. Ausg. von M. EIGEN, München 1975, S. 150 f., 46.

⁴⁸⁷ L. SÈVE, Une introduction à la Philosophie marxiste, Paris 1980, S. 388.

Wissenschaften/Soziologie

Horst Holzer

I. Theorieprogramme und Kapitalismus: Fragestellung. II. Begründung der nachrevolutionären Herrschaft der Bourgeoisie: Saint-Simon und Comte. III. Kapitalismus als Endpunkt der Menschheitsgeschichte: Spencer. IV. Ideologische Verhüllung der Klassengesellschaft: Durkheim. V. Ideologisierung des Kapitalismus: Max Weber. VI. Systemidylle Imperialismus: Parsons. VII. Nationale Entwicklungen: 1. USA. 2. Frankreich. 3. Großbritannien. 4. Deutschland/BRD. VIII. Nachsatz: Die eigentlichen Triebkräfte, die die bürgerliche Sozialwissenschaft bewegen, bleiben ihr unbekannt.

I. Theorieprogramme und Kapitalismus: Fragestellung

Wenn man von der Interpretation einer Wissenschaft als „disziplinärer Matrix“¹ ausgeht, die nach spezifischen Standards der Erkenntnismethode, der Gegenstandsbestimmung, der empirischen Forschung, der technischen Umsetzung sowie der praktisch-politischen Begründung und Nutzenanwendung organisiert ist, dann wird in dieser Interpretation den sogenannten „klassischen“ Leistungen der jeweiligen Disziplin ein wichtiger Ehrenplatz eingeräumt. Unter solchen klassischen Leistungen werden hierbei die Werke verstanden, in denen sich, profiliert und bezogen auf den aktuellen Stand einer Wissenschaft, deren Erkenntnis- und Tätigkeitsprogramm, Gegenstandsbereich und empirisch-praktische Handlungsfähigkeit als historische „Entwicklung“ dokumentieren.² Postuliert wird weiter, daß eine „Archäologie“³ des in den klassischen Leistungen akkumulierten Wissens die Stufen, Sprünge und Sackgassen enthüllt, die eine Disziplin hinter sich bringen mußte, um ihre gegenwärtige Gestalt herauszubilden. Auch in der bürgerlichen Soziologie ist eine derartige Traditionslinie klassischer Leistungen institutionalisiert. Sie soll die Konstitution der kognitiven, sozialen und historischen Identität der Disziplin präsentieren⁴: *kognitive Identität* im Hinblick auf Orientierungen, Paradigmen, Problemstellungen und Forschungsinstrumente; *soziale Identität* im Hinblick auf Prozesse organisatorischer Stabilisierung; *historische Identität* im Hinblick auf die Rekonstruktion der disziplinären Vergangenheit als Logik der Soziologie-Entfaltung. Auf den Marksteinen dieser Traditionslinie stehen die Namen jener Wissenschaftsheroen, die laut Akklamation der bürgerlichen Soziologengemeinde in eben klassischer Weise zur Etablierung und Expansion der Disziplin beigetragen haben.

Dieser Soziologie-Geschichte soll nachgespürt werden. Hierbei steht vor allem jener Entwicklungsstrang zur Debatte, der in vielfältigen und verbindlichen Lehr-, Forschungs- und Handbüchern der Disziplin als deren *allgemeintheoretischer, theorie-programmatischer Gang durch das 19. und 20. Jahrhundert kanonisiert* ist. Die Hauptaufgabe wird sein, jene klassisch-allgemeintheoretischen Leistungen, die die bürgerliche Soziologie selbst als die wichtigsten Etappen ihrer Geschichte ausgibt, in zweierlei Hinsicht zu befragen: *Erstens* – wie sie der „Natur ihres Gegenstandes“⁵ habhaft werden; *zweitens* – wie sie den methoden- und theorienbegründenden „Diskurs über die Möglichkeit und Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im Objektbereich [der Soziologie]“⁶ gewährleisten und vorantreiben.

Es geht also um die – auf die *Langfristentwicklung der bürgerlichen Soziologie* gezielten – Fragen, wie die Disziplin in den verschiedenen Phasen ihrer Geschichte zu ihrem *Hauptgegenstand* kommt, in dessen Rahmen unter anderem die Problembereiche der sogenannten speziellen Soziologien abgesteckt werden; wie sie im Laufe ihrer eigenen Entfaltung den Gegenstandszugriff ändert; in welcher Weise sie dabei die realen Verhältnisse und Bewegungen der bürgerlichen Gesellschaft deutet und (v)erklärt.⁷

¹ Th. S. KUHN, Postskript zur Analyse der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, in: P. WEINGART (Hrsg.), Wissenschaftssoziologie 1, Frankfurt am Main 1972, S. 294 ff.

² Vgl. dazu P. WEINGART, Wissenschaftsproduktion und soziale Struktur, Frankfurt am Main 1976, S. 47 ff.

³ M. FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main 1971, S. 3.

⁴ Vgl. dazu W. LEPENIES, Einleitung – Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität der Soziologie, in: W. LEPENIES (Hrsg.), Geschichte der Soziologie 1, Frankfurt am Main 1981, S. I und VIII ff.

⁵ F. JONAS, Geschichte der Soziologie I, Reinbek bei Hamburg 1976, S. 11.

⁶ D. KÄSLER, Einleitung, in: D. KÄSLER (Hrsg.), Klassiker des soziologischen Denkens I, München 1976, S. 13.

⁷ Vgl. dazu die argumentative Konzeption in: I. S. KON, Der Positivismus in der Soziologie, Berlin 1968.

[234] Bei dem Versuch, solche Fragen zu beantworten, sind als *richtungweisend* vor allem zwei Tatbestände zu beachten. Einerseits „... (entsteht) die bürgerliche Soziologie ... mit dem Bemühen der jungen Bourgeoisie in ihrer aufsteigenden Periode, sich ihrer Stellung in der Gesellschaft und des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs bewußt zu werden“.⁸ Andererseits wird die bürgerliche Soziologie von der Bourgeoisie nicht nur „als Waffe gegen den Feudalismus und das kirchliche Dogma“⁹ benutzt, sondern – mit (und nicht zuletzt zur) Durchsetzung der Bürgerherrschaft – auch als theoretische Speerspitze gegen die Arbeiterklasse.

Die folgende Darlegung konzentriert sich, um das Thema „Theoriengeschichte“ handhabbar zu machen, auf drei Diskussionsbereiche:

– Sie unternimmt den Versuch, die Entwicklung der bürgerlichen Soziologie als die Linie deutlich werden zu lassen, entlang der sich die *Gegenstandsbestimmung* der Disziplin entfaltet; entlang der sich die Konzeption und Klärung gesellschaftlicher Verhältnisse, geschichtlicher Prozesse und sozialen Handelns entwickeln. (Dieser Weg ist von T. PARSONS als der „convenient way“¹⁰ zur soziologischen Begrifflichkeit und zu den soziologischen Theorien etikettiert worden.)

– Sie bezieht sich schwergewichtig auf die Entwicklung der Disziplin in *Westeuropa* (Großbritannien, Frankreich, Deutschland/BRD) und in den *USA*, da sich die wesentlichen Attribute der bürgerlichen Soziologie vor allem in diesen Regionen herauskristallisiert haben.

– Sie stellt ihr Thema insofern beispielhaft vor, als ihre Argumentation an ausgewählten, durch die vorliegenden (bürgerlichen) „Geschichten der Soziologie“ legitimierten Werken orientiert ist, an Werken, die sowohl Klassikern der gesamten bürgerlichen Soziologienwelt wie den wichtigsten Protagonisten der hier präsentierten nationalen scientific communities zuzurechnen sind.

Die Auswahl der Klassiker, deren Beitrag zur Konstituierung und Entwicklung der bürgerlichen Soziologie hier skizziert wird, läßt sich dadurch legitimieren, daß in ihr jene zusammengefaßt sind, die – nach dem Selbstverständnis der Disziplin – als *unverzichtbare Träger* ihrer Geschichte und damit ihrer wissenschaftlichen Qualität zu gelten haben. Diese Klassiker können daher dem Kreis von Gründern und „Entwicklungshelfern“ zugerechnet werden, ohne die die bürgerliche Soziologie „nicht auskommen kann“¹¹, weil sie sowohl die wichtigsten Etappen der (von der Disziplin selbst „anerkannten“) Soziologie-Geschichte repräsentieren wie auch für den gegenwärtigen Stand des Faches zumindest als traditionsträchtige Galionsfiguren von Bedeutung sind.

II. Begründung der nachrevolutionären Herrschaft der Bourgeoisie: Saint-Simon und Comte

„Terminer la révolution!“¹² Mit diesem Kampfesruf macht sich Anfang des 19. Jahrhunderts SAINT-SIMON (1760–1825) daran, die *Französi-[235]sche Revolution* als „crise“ zu deuten, die, um den Aufstieg der Bourgeoisie und den von ihr erwarteten gesellschaftlichen Fortschritt zu sichern, beendet werden muß. Geschehen soll das durch zweierlei. Einmal soll akzeptiert werden, daß „la crise“ der *notwendige* „changement total du système social“¹³ zur *Herrschaft der Bourgeoisie* ist; andererseits soll alles abgewehrt werden, was diese Herrschaft attackiert – vor allem die befürchteten Angriffe durch das *Proletariat*, durch die Arbeiterklasse, die sich mit der Industrialisierung langsam entwickelt

⁸ R. SCHULZ, Geschichte der Soziologie, in: W. EICHHORN I u. a. (Hrsg.), Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie, Berlin 1969, S. 141.

⁹ Ebenda.

¹⁰ T. PARSONS, The Structure of Social Action, Glencoe 1937, Preface. Ausgespart bleibt bei diesem „convenient way“ die Entwicklung der – in der bürgerlichen Soziologie so bezeichneten – „empirischen Sozialforschung“. Vgl. dazu J. MADGE, The Origins of Scientific Sociology, Glencoe 1964; P. F. LAZARSFELD, The Sociology of Empirical Social Research, in: American Sociological Review, 27, 1962, S. 757 ff.; und den Abschnitt „Kontinuität und Diskontinuität in der empirischen Sozialforschung“, in: W. LEPENIES (Hrsg.), Geschichte der Soziologie III, Frankfurt am Main 1981, S. 12 ff.

¹¹ C. W. MILLS, Die Klassiker, in: C. W. MILLS (Hrsg.), Klassik der Soziologie, Frankfurt am Main 1960, S. 8.

¹² Zit. in N. SOMBART, Henri de Saint-Simon und Auguste Comte, in: A. WEBER (Hrsg.), Einführung in die Soziologie, München 1955, S. 87.

¹³ Œuvres de Saint-Simon et d’Enfantin, Paris 1865 ff., S. 3.

und in den Revolutionskämpfen wichtige politische Erfahrungen sammelt¹⁴. SAINT-SIMON, gräflicher Herkunft und mit großbürgerlicher Perspektive, geht davon aus, die Grundlage für „*seine*“ Beendigung der Revolution mit Hilfe einer neu zu konzipierenden „Wissenschaft vom Menschen“¹⁵ zu schaffen. Im Unterschied zur bisherigen spekulativen Geschichtsphilosophie muß – so die Forderung von SAINT-SIMON – die „neue“ Wissenschaft in doppelter Hinsicht „positiv“¹⁶ sein. Sie hat sich einmal – sozusagen als bürgerlicher Schlag gegen die klerikal-feudalistische Inbesitznahme – Gesellschaft und Geschichte wie „einem Stück Natur“ zu nähern und diese, ohne Bezug auf göttliches Walten und abstrakte Wesenheiten, „naturwissenschaftlich“ aus ihrer internen Gesetzmäßigkeit und Ordnung zu erklären. Und sie hat zum anderen den Kriterien praktisch-politischer Nutzenanwendung zu entsprechen, die aus dem utilitaristisch vorgegebenen Zielzustand des geschichtlichen Prozesses abgeleitet werden, dem Zustand des „größtmöglichen Glücks für die größtmögliche Zahl“ (J. BENTHAM).

Das Fortschreiten zur und das baldige Erreichen der BENTHAMschen Glückseligkeit – die selbstverständlich die der Bürger ist, aber doch dem Wohle aller dient – meint SAINT-SIMON nun gerade mit seiner positiven Wissenschaft aufgedeckt zu haben (die für SAINT-SIMON dadurch wiederum eine Bestätigung ihrer „positiven“ Qualität erhält). Denn er glaubt, durch seine „auf Beobachtung basierende“¹⁷ und „feste Gesetze“¹⁸ ermittelnde Wissenschaft den *Weg der Menschheit*, deren „naturgesetzlichen“ Entwicklungsprozeß herausgefunden zu haben, aus dessen Ordnung und Gesetzmäßigkeit die vorfindbaren „Fakten“ der Gesellschaftsgeschichte erklärt werden können. Für SAINT-SIMON besteht der Entwicklungsprozeß im „notwendigen“ Fortschreiten des menschlichen Geistes, der vom theologischen über das metaphysische bis zum positiv-wissenschaftlichen Stadium vorwärtsght und dabei die den ideellen Systemen adäquaten Gesellschaftsformen (von der Sklaverei bis zum wissenschaftlich geleiteten industriellen Staat) hervorbringt. Mit einer solchen Begründung des positiv-(sozial)wissenschaftlichen Denkmusters und der (von *diesem* bestimmten) industriellen Gesellschaft als notwendigen, gleichsam „naturgesetzlich“ festgelegten Endpunkten der Menschheitsgeschichte kann SAINT-SIMON über einen *idealistischen Standpunkt* nicht hinauskommen. Es ist allerdings ein bürgerlich-idealistischer Standpunkt, der durchaus jenseits der klerikal-feudalen Welt-, Gesellschafts- und Geschichtsanschauung liegt¹⁹ und statt einer theologischen oder ständisch-vertragstheoretischen eine konsequent auf die bürgerliche Klasse bezogene *evolutionistische Perspektive* anbietet.

SAINT-SIMONS Idealismus rechtfertigt Aufstieg und Durchsetzung der Bourgeoisie, indem nicht nur die bürgerlich-industrielle Gesellschaft als Ziel und *Endzustand* der Menschheitsgeschichte postuliert, sondern dieser Endzustand auch als *Produkt* des, zu seiner positiv-wissenschaftlichen Vervollkommnung gelangten, menschlichen Geistes ausgegeben wird. Hierbei spielt das positiv-wissenschaftliche Denken die Hauptrolle in einem dreifachen Sinn: Es stellt das höchste Niveau des menschlichen Geistes dar; es kann sich selbst als Endpunkt eines „naturgesetzlichen“ Prozesses erkennen (weil es sich ex definitione als einen solchen Endpunkt begreift); es ist das Mittel, mit dem die ihm zugehörige, von ihm „generierte“ Gesellschaftsform – der bürgerliche Industrialismus – zum enthistorisierten, quasi-naturgleichen Schluß- und Gipfelpunkt der Geschichte perfektioniert, das heißt: als befriedete, in sich harmonische, das Glück aller bewirkende Gesellschaft vollendet wird.²⁰

Festzuhalten ist, daß der *Fortschritt* zu einer solchen Gesellschaft von SAINT-SIMON nicht als ein *utopisches Ereignis*, sondern als eine vom menschlichen Geist getragene, aus der Entwicklung des „verwissenschaftlichten“ In-[236]dustrialismus folgende Konsequenz aufgefaßt wird.²¹ Den Industrialismus, dessen materielles und organisatorisches Fundament der Anwendung positiv-(natur- und

¹⁴ Vgl. dazu W. ABENDROTH, Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung, Frankfurt am Main 41968, S. 15 ff.

¹⁵ C.-H. DE SAINT-SIMON, Mémoire sur la science de l'homme, in: P. ENFANTIN/C. H. DE SAINT-SIMON, Science de l'homme, Physiologie religieuse, Paris 1858, S. 336.

¹⁶ Ebenda, S. 379.

¹⁷ Ebenda, S. 336.

¹⁸ J. St. MILL, Logik (deutsch von J. SCHIEL), Bd. 2, 1863, S. 488.

¹⁹ Vgl. dazu I. S. KON, Der Positivismus in der Soziologie, a. a. O., S. 4.

²⁰ Vgl. dazu G. SALOMON-DELATOUR, Die Lehre Saint-Simons, Neuwied 1962, S. 15 ff.

²¹ Vgl. dazu G. KISS, Einführung in die soziologischen Theorien I, Opladen 31977, S. 229.

sozial)wissenschaftlichen Denkens zugeschrieben wird, beschreibt SAINT-SIMON als eine eigentümliche, gegen die Physiokraten gewandte „Klassenstruktur“. Die Struktur erhält ihre besondere Qualität daraus, daß sie bei richtiger Nutzung des positiv-wissenschaftlichen Denkens den ihr zugewiesenen Klassenwiderstreit – nämlich den Gegensatz zwischen der *produktiven* (bürgerlich-industriellen) und der *müßiggehenden* Klasse (Großgrundbesitzer, Klerus, Beamte) – zum Wohle aller und zum Gelingen der perfekten, also der wissenschaftlich geleiteten, produktionseffektiven, sozial-kooperativen und damit der wahrhaft „bürgerlichen“ Gesellschaft aufheben kann.²² Mit der „richtigen“, der positiv-wissenschaftlichen Methode und ihren Erkenntnissen folgenden Beendigung der Französischen Revolution und der nachrevolutionären Konsequenzen sieht SAINT-SIMON die Möglichkeit einer solchen Gesellschaft heraufkommen, die „die Welt nicht länger auf den Kopf stellt“.²³ Wie die Klassen im Hinblick auf ihren Beitrag, die vollendet positiv-wissenschaftliche Industriegesellschaft herauszubilden, einzuschätzen sind, skizziert SAINT-SIMON in einer Parabel: „Setzen wir den Fall, Frankreich verlöre plötzlich ... die fähigsten Männer der Wissenschaft, der Kunst und des Handwerks – im Ganzen die dreitausend Gelehrten, Künstler und Arbeiter Frankreichs. Diese Männer sind die wesentlichen Männer Frankreichs, die die wichtigsten Erzeugnisse herstellen ... Verlöre die Nation diese Männer, so würde sie zu einem Körper ohne Seele, sie würde sofort minderen Wert haben als die Nationen, deren Rivalin sie heute ist, und sie würde ihnen auch so lange unterlegen bleiben, bis der Verlust ausgeglichen und ihr ein neuer Kopf nachgewachsen wäre ...

Angenommen, Frankreich behielte all seine genialen Männer in der Wissenschaft und in den Künsten, dem Handwerk und dem Gewerbe, aber es hätte das Unglück, an einem Tag Seine Königliche Hoheit, den Bruder des Königs, Seine Hoheit, den Herzog von Angoulême (usw.) ... zu verlieren ... – Nehmen wir weiter an, es verlöre zur gleichen Zeit alle Großwürdenträger ... Dieses Ereignis würde sicherlich die Franzosen betrüben, weil sie gute Menschen sind und nicht gleichgültig eine so große Zahl ihrer Mitbürger plötzlich verschwinden sehen könnten. Doch würde der Verlust von dreißigtausend Personen, die als die wichtigsten im Staat angesehen werden, nur ihrem Gefühl Schmerz bereiten, denn es entstünde hieraus kein politisches Unglück für den Staat ... Sie schaden nur dem Gedeihen der Nation, denn sie nehmen den Gelehrten, Arbeitern und Künstlern in der allgemeinen Anerkennung den ersten Platz weg ...“²⁴

Um der produktiven Klasse den ihr gebührenden Platz einzuräumen, ist, so SAINT-SIMON, die Französische Revolution notwendig gewesen. Sie und ihre Nachwirkungen müssen aber jetzt – SAINT-SIMON verfaßt seine Hauptwerke zwischen 1813 und 1825 – zu einem solchen Ende gebracht werden, daß diese Klasse tatsächlich zur gesellschaftsbestimmenden Herrschaft gelangt, das positiv-wissenschaftliche Denken durchsetzt und den dadurch fundierten Industrialismus zum Wohle und zur Freiheit aller verwirklicht. Denn „la base de la liberta c'est l'industrie“²⁵. Werde die Französische Revolution in diesem Sinne „abgeschlossen“, sei der Weg für die positive Endepoche der Geschichte frei. Nun könnten unter Führung durch Wissenschaftler und Industrielle die öffentlichen Angelegenheiten geplant und organisiert werden, wobei die Wissenschaftler die „spirituellen“ und die Industriellen die faktischen Träger des Gesellschaftsprozesses sind.²⁶

Daß SAINT-SIMON bei der Konstruktion der „classe productive“²⁷, zu der neben Wissenschaftlern und Industriellen auch die Künstler gehören, den sich real entwickelnden Industrialismus nicht als kapitalistischen und klassenantagonistischen, sondern als abstrakten und widerspruchsfreien Produktions- und Verteilungsprozeß thematisiert, ist offensichtlich. Der Grund für diese Art der Argumentation liegt vor allem darin, daß SAINT-SIMON seine Konzeption des Industrialismus auf einen ebenso abstrakten Arbeits- und Leistungsbegriff bezieht. Über „Arbeit“ und „Leistung“ sieht SAINT-

²² Vgl. dazu R. HERRNSTADT, Die Entdeckung der Klassen, Berlin 1965, S. 264 ff.

²³ Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon, Bd. 2, Paris 1966, S. 17 (L'Organisateur), und C.-H. DE SAINT-SIMON, Parabel, in: T. RAMM (Hrsg.), Der Frühsozialismus, Stuttgart 1956, S. 25.

²⁴ Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon und Parabel, in: ebenda, S. 17 ff. und 25 ff.

²⁵ Zit. in: G. SALOMON-DELATOUR, Die Lehre Saint-Simons, a. a. O., S. 82.

²⁶ Vgl. dazu J. L. TALMON, Politischer Messianismus, Köln und Opladen 1963, S. 44.

²⁷ Zit. in: G. SALOMON-DELATOUR, Die Lehre Saint-Simons, a. a. O., S. 72.

SIMON einerseits die Interessenidentität innerhalb der produktiven Klasse und die „klassenlose“ Rangfolge von den Un-[237]ternehmern bis zu den Land- und Manufakturarbeitern gewährleistet. Aus der (unterstellten) Arbeits- und Leistungsorientiertheit des Industrialismus ergibt sich für SAINT-SIMON andererseits der Schluß, das Problem „*Eigentum*“ als mindere Frage auszuklammern und den Müßiggang der „*classe oisive*“ (der immerhin die „Restbestände“ des Feudalsystems, das Beamtentum, die Kirchen angehören) als einen Fleck auf der Weste des Industrialismus zu deuten, der sich mit der Durchsetzung der wissenschaftlich-industriellen, damit der leistungsgesellschaftlichen Konditionen „sachlogischerweise“ von selbst auflöst. Insgesamt ist SAINT-SIMON daher äußerst optimistisch:

„Unter den industriellen Bedingungen wird eine ... klassenlose Gesellschaft entstehen, in der die persönliche Herrschaft aufhören wird: Die Regierung wird sich von einer Herrschaft über Personen zu einer Verwaltung von Sachen verändern und die Nation in eine große Produktionsgenossenschaft umgestalten. Produktionsplanung und Güterverteilung werden von den ‚Fähigsten‘ bzw. den besten Technokraten und Wissenschaftlern zur Zufriedenheit aller organisiert: Herrschaft geht in Verwaltung von Sachen über, wobei sich der Kampf gegen Menschen in einen Kampf gegen die Natur verwandeln wird. Industrialismus produziert folglich den sozialen Frieden“²⁸ –, und zwar nicht nur in nationalen Gesellschaften, sondern, da der Fortschritt zum wissenschaftlich-industriellen Stadium und damit zu Freiheit, Gleichheit und Glück weltweit erfolgt, auch im internationalen Maßstab („Weltgemeinschaft“ als „Menschheits-Gesellschaft“).

Im *Kapital* zeigt MARX in karikaturistischer Weise, daß SAINT-SIMON mit seinem Optimismus der Zirkulationssphäre des „Industrialismus“ aufgesessen ist: „Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z. B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen ... Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem vor den beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, in Folge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpffiffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens ...“ Und in den *Grundrissen* fügt MARX hinzu: „Die Pointe liegt ... darin, daß das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist und nur innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen und mit den von ihr gegebenen Mitteln erreicht werden kann.“²⁹ Gerade auf diese konkret-gesellschaftliche (Form-)Bestimmung und deren Ausarbeitung kommt es aber – kritisch gegen SAINT-SIMONs Vorgehen gerichtet – an, wenn der „Industrialismus“ begriffen werden soll.

SAINTE-SIMONs „Idealsozialismus“ oder „Sozialidealismus“ stellt zweifellos eine eindeutige *Apologie* von Aufstieg und Herrschaft der Bourgeoisie dar. Diese Apologie thematisiert zwar – und das ist ihre historisch-fortschrittliche Seite – „Arbeit“ und „Leistung“ als gesellschaftliche Organisationsprinzipien. Indem sie das jedoch in *abstrakter Weise* macht, *ideologisiert* sie aber gleichzeitig die bürgerliche Gesellschaft und die bürgerliche Klasse zu *allgemeingültigen*, zu sozusagen *endgültigen Größen*. Das wiederum geschieht im Kern dadurch, daß SAINT-SIMON – so der Einwand von MARX – nicht die (privat)eigentumsrechtlich formbestimmte, sondern die (auch noch als Anhängsel des „Geistesfortschritts“ ausgegebene) „*Industriearbeit* als solche für das Wesen erklärt und ... die alleinige Herrschaft der Industriellen ... begehrt“.³⁰

²⁸ G. KISS, Einführung in die soziologischen Theorien I, a. a. O., S. 237.

²⁹ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 23, S. 189 f.; K. MARX, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 74.

³⁰ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Erg.-Bd. 1. T., a. a. O., S. 534.

Von 1817 bis 1824 arbeitet COMTE (1798–1857) als Sekretär bei SAINT-SIMON. Der ehemalige Musterschüler der *École Polytechnique*, permanent stellungslos wegen seiner republikanischen Gesinnung einerseits, seiner äußerst instabilen Psyche andererseits, verläßt seinen „Brotgeber“ zwar im Streit, entlehnt „seine kühnsten Ideen“³¹ aber dennoch [238] von diesem. „Comte ist der große Systematiker der Ideen von Saint-Simon. Im Gegensatz zur Aufklärung als dem unruhig unbefriedigten [,metaphysischen‘] Zeitalter will er durch die neue Wissenschaft der Soziologie die Solidarität und Kontinuität des gesellschaftlichen Lebens wiederherstellen, die im theologischen Zeitalter geherrscht haben. Nur natürlich durch den Positivismus, nicht mehr durch Theologie oder Metaphysik.“³² Auch COMTE will also die *Französische Revolution* beenden.³³ Er leidet aber viel mehr als SAINT-SIMON darunter, daß der „Abschluß“ der revolutionären Ereignisse von 1789 bis 1848 durch die stabile Einrichtung einer konservativ-bürgerlichen Herrschaft höchst mühsam vonstatten geht und diese Herrschaft auch ab 1852 nur von einer in sich gespaltenen, unter dem zweifelhaften Schutz des „Bonapartismus“ stehenden Bourgeoisie getragen wird.³⁴ Die Möglichkeit, einen günstigeren Abschluß zu erreichen, sieht COMTE nun – genau wie SAINT-SIMON – in der Inthronisation einer „neuen“ Wissenschaft vom Menschen, der er den Namen „Soziologie“ und den Auftrag gibt, die Frage *positiv* zu beantworten: „Können die moralischen und sozialen Tatsachen ebenso Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein wie die anderen Naturerscheinungen?“³⁵ Die Antwort fällt bei COMTE insofern positiv aus, als er unter Soziologie „wissenschaftliche Politik“ versteht: also das Verfahren, die gesellschaftlichen Erscheinungen nach dem Muster der „positiven“ Naturwissenschaften zu analysieren und allgemein-ehernen „Natur“-Gesetzen über die Ordnung der beobachteten Tatbestände zu subsumieren. Hat man diese Gesetze, sind die gesellschaftlichen „Tatsachen“ und ihre Entwicklung nicht nur zu analysieren, sondern auch zu *organisieren* „wie ein Stück Natur“, ein Stück Natur, dessen (in den Gesetzen festgehaltene) Ordnungsprinzipien COMTE in widersprüchlicher Weise einerseits *naturalistisch* aus der biologischen Struktur des Menschen, andererseits *idealistisch* aus der „eigengesetzlichen“ Entfaltung des menschlichen Geistes holt.³⁶ Der hier obwaltende *Geist des Positivismus* soll sich sowohl gegen „unnachprüfbar abstrakte und absolute Begriffe“ wie gegen die Suche nach „letzten Ursachen“ richten.³⁷ COMTE hindert das allerdings nicht daran, mit seiner *biologisch-naturalistischen* und *geschichtsidealistischen Konstruktion* genau das Gegenteil zu machen und auf dem nämlichen *spekulativen Niveau* zu argumentieren, das er insbesondere an der „metaphysischen“ „ordnungslosen“, auf „Revolution“ ausgerichteten Sozialphilosophie des späten 18. Jahrhunderts kritisiert.

Die Grundlinie seiner „wissenschaftlichen Politik“ legt COMTE bereits 1822 in dem Aufsatz *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* fest. (Die Arbeit erscheint in dem von SAINT-SIMON edierten Buch *Du Contrat Social*³⁸.) „Die wichtigsten Gedanken Comtes sind schon in seiner Reorganisations-Schrift angedeutet, die für eine positiv-wissenschaftliche Grundlegung einer politischen Stabilisierung der zeitgenössischen Gesellschaft Frankreichs plädiert. Comtes ‚positive Philosophie‘ bezieht sich sodann einmal auf die anorganische und organische Welt, zum anderen auf menschliche Gesellschaften als Naturgegenstände weitestgehender Komplexität.“³⁹ Im *Prospectus*, den COMTE später in den vierten Band des *Système de politique positive* aufnimmt, hält er bereits fest, was er dann in seinen Hauptwerken *Cours de philosophie positive* (6 Bände, 1830–1842) und dann eben *Système de politique positive* (4 Bände 1851–1854) zu einem quantitativ immensen – manche meinen „pedantischen“ und „langweiligen“⁴⁰ – Mosaik ausbaut: „... daß die Politik soziale Physik, ein Teil der Physiologie werden müsse, daß jeder Wissenszweig drei Stadien durchlaufe:

³¹ I. S. KON, Der Positivismus in der Soziologie, a. a. O., S. 9.

³² K. SCHILLING, Geschichte der sozialen Ideen. Individuum, Gemeinschaft, Gesellschaft, Stuttgart 1958, S. 408.

³³ Vgl. dazu A.W. GOULDNER, Die westliche Soziologie in der Krise 1, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 135 ff.

³⁴ Vgl. dazu K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 7, a. a. O., insbes. S. 33 ff.; Bd. 8, a. a. O., insbes. S. 115 ff.

³⁵ L. LÉVY-BRUHL La philosophie d’Auguste Comte, Paris 1900, S. 258 (Übersetzung: H. H.).

³⁶ Vgl. dazu K. H. TJADEN, Soziales System und sozialer Wandel, Stuttgart 1972, S. 7 ff.

³⁷ Vgl. dazu G. KISS, Einführung in die soziologischen Theorien I, a. a. O., S. 247.

³⁸ Deutsche Übersetzung in: W. OSTWALD (Hrsg.), Auguste Comte, Leipzig 1914.

³⁹ K. H. TJADEN, Soziales System und sozialer Wandel, a. a. O., S. 9.

⁴⁰ C. W. MILLS, Die Klassiker, in: ders. (Hrsg.), Klassik der Soziologie, a. a. O., S. 24.

das theologische, das metaphysische und das positive und daß das Ziel der sozialen Physik die Entdeckung von unwandelbaren Naturgesetzen des Fortschritts sei, von Gesetzen, die ebenso zwingend wären wie das Gravitationsgesetz.“⁴¹

Von dieser Position aus wendet sich COMTE nun gegen die „spekulative“ Sozial- und Geschichtsphilosophie, damit vor allem gegen die „metaphysischen Ideen“ der Aufklärung. Er bewerkstelligt das dadurch, daß er seine „Wissenschaft vom Menschen“ an das rückbindet, was er die allgemeinemenschliche, auf unveränderlichen organischen Bedürfnissen, Leidenschaften und Affekten basierende Natur nennt.⁴² Die *menschliche Natur*, die für COMTE den großen Untersuchungsbereich der gesellschaftlichen „Statik“⁴³ abgibt, begreift er als eine Größe, die – vermittelt über arbeits-[239]teilige Organisation, die Institution der Familie, die „sachlich“ bedingte Hierarchie und die „sympathischen Instinkte der Individuen“ – *sozialen Charakter* hat. Dieser Charakter, dessen Ausbildung in der Geschichte und der sich in beiden ausdrückende menschliche „Geist“ „modifizieren“ das Naturhaft-Statistische, Triebhaft-Egoistische der Spezies „Mensch“.

„Die allgemeine Analyse unseres sozialen Fortschritts beweist in der Tat mit unumstößlicher Gewißheit, daß, trotz der notwendigen Unveränderlichkeit der verschiedenen Grundanlagen unserer Natur, die erhabensten unter ihnen sich in einem fortgesetzten Zustande relativer Entwicklung befinden, die die Tendenz zeigt, sie ihrerseits immer mehr zu entscheidenden Mächten der menschlichen Existenz zu erheben, obgleich eine solche Umkehrung des ursprünglichen Systems weder jemals vollkommen erzielt werden kann noch darf.“⁴⁴ Die „erhabensten Grundlagen“ sind dabei die „geistigen“ Fähigkeiten des Menschen. COMTE schreibt diesen die Qualität zu, sich in der Geschichte entfalten und somit den Fortschritt der Menschheit als Emanation des menschlichen Geistes garantieren zu können. Diese Emanation, die COMTE auf der Ebene sowohl der *Individual-* wie der *Gattungsentwicklung* ansiedelt, erfolgt *naturgesetzmäßig*, nach dem *Drei-Stadien-Gesetz*, das COMTE dem *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain* (1750) von TURGOT und dem *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) von CONDORCET entlehnt.⁴⁵

„Gemäß ... des Gesetzes der Geistesentwicklung der Menschheit oder des Dreistadiengesetzes ... müssen alle unsere Theorien [= Geistesäußerungen] ... beim Individuum wie bei der Gattung notwendig nacheinander drei verschiedene ... Stadien durchlaufen, die durch die üblichen Benennungen als theologisches, metaphysisches und positives Stadium hier hinlänglich genau bezeichnet sein können.“⁴⁶ Die Darstellung des Drei-Stadien-Gesetzes macht den wesentlichen Inhalt des zweiten großen Untersuchungsbereiches der COMTEschen Soziologie aus: des Bereichs der gesellschaftlichen „Dynamik“.⁴⁷ Mit dem Drei-Stadien-Gesetz begründet COMTE die menschliche Entwicklung als jenen Gang des Menschheitsgeistes, der – basierend auf den statischen Ordnungsprinzipien der menschlichen Natur – vom theologischen (fetischistisch-polytheistisch-monotheistischen) über das metaphysisch-„ordnungslose“ zum positiv-wissenschaftlichen, industriellen Zeitalter führt. Da das „erhabenste“ Moment des menschlichen Geistes seine Fähigkeit zu wissenschaftlichem Bewußtsein ist, enthält der gesetzmäßige Menschheitsfortschritt gleichzeitig die *Genesis der Wissenschaften*, die – nach ihrem Weg über Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie und Physiologie/Biologie – mit der Herausbildung der „positiven“, der „naturwissenschaftlichen“ Soziologie endet. Hierbei stellt die Soziologie keineswegs – auch wenn sie durch Rückgriff auf die Naturwissenschaften ihre „positive“ Einstellung gewinnt – das Schlußlicht der Kette dar, sondern eher das Gegenteil. „Die Wissenschaften werden von Comte nach ihrer zunehmenden Schwierigkeit und Allgemeinheit eingeteilt ... Jede dieser

⁴¹ I. S. KON, *Der Positivismus in der Soziologie*, a. a. O., S. 9.

⁴² Vgl. dazu G. CANGUILHEM, *Auguste Comtes Philosophie der Biologie und ihr Einfluß im Frankreich des 19. Jahrhunderts*, in: W. LEPENIES (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie III*, a. a. O., S. 209 ff.

⁴³ Vgl. dazu R. ARON, *Hauptströmungen des soziologischen Denkens I*, Köln 1971, S. 95 ff., und A. COMTE, *Die Positive Philosophie II*, Heidelberg 1884 (übersetzt von J. H. VON KIRCHMANN und hrsg. von J. RIG), S. 4 ff.

⁴⁴ A. COMTE, *Soziologie I*, Jena ²1923 (hrsg. von V. DORN), S. 454.

⁴⁵ Vgl. dazu F. JONAS, *Geschichte der Soziologie I*, a. a. O., S. 266, und A. COMTE, *Soziologie II*, a. a. O., S. 1 ff.

⁴⁶ A. COMTE, *Rede über den Geist des Positivismus*, Hamburg 1956 (übersetzt von I. FETSCHER), S. 7.

⁴⁷ Vgl. dazu R. ARON, *Hauptströmungen des soziologischen Denkens I*, a. a. O., S. 86 ff., und A. COMTE, *Die Positive Philosophie II*, a. a. O., S. 4 ff.

Wissenschaften beruht auf den Ergebnissen der Vorhergehenden. Aber sie existieren alle sinnvoll nur insofern, als sie zur Begründung der Wissenschaft von der Gesellschaft, der eigentlich ‚positiven‘ Wissenschaft beitragen.“⁴⁸

Da die Soziologie – sozusagen die Spitzenleistung nicht nur der positiven Epoche, sondern damit der gesamten Menschheitsgeschichte – das grundlegende Wissen sowohl über die „Statik“ wie über die „Dynamik“ des gesellschaftlichen und individuellen Lebens hat, ist sie einerseits „la moins abstraite et la moins analytique de toutes les sciences fondamentales“ und bietet sie andererseits den „vrai point de vue d’ensemble“.⁴⁹ Insofern kommt nach COMTE die menschliche Entwicklung in dem Moment an ihr Ziel, in dem sie in ihrer letzten Etappe die positive Soziologie hervorbringt, die auf Grund ihrer „naturwissenschaftlichen“ Verfassung die Menschheitsgeschichte in ihrer gesetzmäßigen Gänze und in ihrem notwendigen, die Geistes- und Wissenschaftsentfaltung krönenden Abschluß erkennt. In diesem Sinne hat die Soziologie nicht nur das entscheidende Wissen; sie „weiß“ damit zugleich, daß das positive Stadium und das, was es „erzeugt“ – nämlich vor allem den „friedlichen Industrialismus“ –, als naturgesetzmäßige Endpunkte der Menschheitsgeschichte gesichert und „wissenschaftlich“ organisiert werden müssen.⁵⁰

[240] Einem solchen Organisationsversuch steht allerdings die „Krise“ der französischen Gesellschaft entgegen, das heißt, der Tatbestand, daß weder unter KARL X. (1824–1830) noch unter dem „Bürgerkönig“ LOUIS-PHILIPPE (1830–1848) eine unumstößliche Herrschaft des Bürgertums etabliert wird. Erst mit dem Amtsantritt von LOUIS-NAPOLEON (1848–1852), der ab 1852 (bis 1870) als NAPOLEON III. sein bonapartistisches Regime praktiziert,⁵¹ sieht COMTE hier die Möglichkeit einer *gesellschaftlichen Beruhigung*, die der *faktischen Verankerung der Bourgeoisie und des Positivismus* den Boden bereitet.

COMTE merkt jedoch sehr schnell, daß weder der Franzosenkaiser noch die *Positivistische Gesellschaft* – von COMTE 1848 gegründet – in der Lage sind, *allein* bürgerlich-positive Ruhe und Ordnung herzustellen. Deshalb unternimmt COMTE einen weiteren Schritt nach vorn, besser: ins *Transzendente*. Zu der angemahnten „energischen Diktatur“⁵² der Majestät und der geradezu kultisch organisierten Positivismus-Propaganda fügt COMTE noch die Transsubstantiation der positiven Soziologie in die *Religion der Menschheit* hinzu: eine Religion, die um die „positive Rationalität“ als göttlichem „grand-être“ zentriert ist und den positiv-wissenschaftlichen Industrialismus als die perfekte, von jeder Ordnungslosigkeit und niederem Interessengezänk befreite gesellschaftliche Totalität offenbart.⁵³ Was in anderen Worten heißt: „Indem Comte in seiner Gesellschaftslehre sich zum Fürsprecher einer nahezu vollständigen ‚Verselbständigung‘ der gesellschaftlichen Totalität gegenüber den sie in Wahrheit erst konstituierenden Interessen der Menschen macht, treibt er in seiner Theorie die in der zeitgenössischen gesellschaftlichen Wirklichkeit angelegten repressiven Tendenzen zu einem extrem-autoritären gesellschaftlichen und politischen Herrschaftssystem gleichsam auf die Spitze: alle individuellen Interessen der Gesellschaftsmitglieder werden dem Interesse einiger weniger ..., welche das Ganze, in dem alle Interessen aufgehoben seien, vertreten wollen, untergeordnet.“⁵⁴

SAINT-SIMON schwimmt mit seiner Sozialphilosophie auf der zwar unruhigen, aber doch dynamischen Welle der 89er Revolution. Er kann sich vorbehaltlos auf die „Entfesselung und Herstellung der modernen *bürgerlichen* Gesellschaft“⁵⁵ und auf die dazu notwendigen Geburtshilfen durch die Französische Revolution und NAPOLEON beziehen. Er sieht hierin den entscheidenden Schritt zum Sieg des Industrialismus und betrachtet diesen Vorgang ungebrochen evolutionistisch und mit guter politischer Hoffnung. MARX schreibt zu der Situation, durchaus im Sinne SAINT-SIMONS: „Die

⁴⁸ N. SOMBART, Henri de Saint-Simon und Auguste Comte, a. a. O., S. 97.

⁴⁹ A. COMTE, *Système de philosophie positive*, Paris 1942, S. 278.

⁵⁰ Vgl. dazu L. LÉVY-BRUHL, *La philosophie d’Auguste Comte*, a. a. O., S. 199; A. COMTE, *Soziologie III*, S. 253.

⁵¹ Vgl. dazu W. ABENDROTH, *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung*, a. a. O., S. 26 ff.

⁵² O. MASSING, Auguste Comte, in: D. KÄSLER (Hrsg.), *Klassiker des soziologischen Denkens I*, a. a. O., S. 61.

⁵³ Vgl. dazu A. COMTE, *Système de politique positive*, Paris 1929, Bd. II, S. 30 ff., und Bd. IV, S. 62 ff.

⁵⁴ M. STEINHÄUER, *Die politische Soziologie Auguste Comtes*, Meisenheim am Glan 1966, S. 67.

⁵⁵ K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Bd. 8, a. a. O., S. 116.

einen [die Revolutionäre] schlugen den feudalen Boden in Stücke und mähten die feudalen Köpfe ab, die darauf gewachsen waren. Der andere [Napoleon] schuf im Innern von Frankreich die Bedingungen, worunter erst die freie Konkurrenz entwickelt, das parzellierte Grundeigentum ausgebeutet, die entfesselte industrielle Produktivkraft der Nation verwandt werden konnte, und jenseits der französischen Grenzen fegte er überall die feudalen Gestaltungen weg, soweit es nötig war, um der bürgerlichen Gesellschaft in Frankreich eine entsprechende, zeitgemäße Umgebung auf dem europäischen Kontinent zu verschaffen.“⁵⁶

COMTE hat es da viel schwerer. Er erlebt, wie die Revolution von 1789 in die internen Fraktionskämpfe der Bourgeoisie einmündet. Er erlebt, wie sich diese dann – in der Abwehr des proletarischen Drucks – *politisch* dem Verbund von „Armee, Bürokratie und Polizei Napoleons III.“⁵⁷ unterwirft, um sich dadurch ökonomisch zu behaupten (und „absichtlich-unabsichtlich“, aber der Logik der Kapitalismusedwicklung entsprechend die Grundlagen einer umfassenden bürgerlichen Staatsmaschinerie zu schaffen). Angesichts ihrer Bewegung und Widersprüchlichkeit, ihrer „Handlungsqualitäten“ und Klassenkämpfe, die Verhältnisse Frankreichs zu einem „Stück Natur“ zu erklären, die „naturgesetzmäßige“ Ordnung der sozialen „Tatsachen“ zu propagieren und das Ganze als Gipfelpunkt der zum Drei-Stadien-Schema degradierten Geschichte auszugeben – das läßt die Formulierung einer so fundierten positiven Soziologie für COMTE in der Tat zu einer „harten Fron“⁵⁸ werden und macht dessen Zuflucht zu cäsaristischen und moralisch-religiösen Gewalten durchaus verständlich. Auch wenn man MARX' Urteil, COMTE solle als philisterhafter Jünger SAINT-SIMONS übersehen werden,⁵⁹ im Prinzip akzeptiert, muß aber doch eingeräumt [241] werden, daß COMTE in der Mitte des 19. Jahrhunderts die *Klassenaufgabe* der französischen Bourgeoisie „auf soziologisch“ erfüllt: Er hebt deren Anstrengungen auf ein positiv-wissenschaftliches Niveau, indem er die bürgerliche Ordnung zum ewigen, nicht mehr zu überbietenden „Naturzustand“ stilisiert und die Kollaboration der Bourgeoisie mit „noch mächtigen alten Eliten“⁶⁰ als letztes Gefecht gegen anarchisch-proletarische Ordnungstörer glorifiziert (siehe das Massaker, das der von der Bourgeoisie umjubelte General CAVAIGNAC im Sommer 1848 an den Pariser und Lyoner Arbeitern verübt). [242]

III. Kapitalismus als Endpunkt der Menschheitsgeschichte: Spencer

SPENCER (1820–1903), im gleichen Jahr geboren wie ENGELS, enzyklopädisch beschlagener Autodidakt in Sachen Naturwissenschaften und Philosophie; Privatschullehrer, Eisenbahningenieur und (nach einer Erbschaft) wissenschaftlicher Schriftsteller; Freund von „George ELIOT“ (= Mary Ann EVANS) und J. St. MILL.⁶¹ – SPENCER sieht sich in *England* der „klassischen“⁶² Entwicklung von Kapitalismus und bürgerlich-industrieller Klasse gegenüber. Die Entwicklung beginnt im 15. Jahrhundert mit der (insbesondere der Wollkonjunktur zu verdankenden und Schafweiden schaffenden) „Expropriation des ländlichen Produzenten, des Bauern, von Grund und Boden“.⁶³ Dieser Landraub wird in den folgenden Jahrhunderten vom Landadel, dem sozusagen unfreiwilligen Stoßtrupp der aufkommenden bürgerlichen Klasse, rücksichtslos durchgesetzt; er treibt ein massenhaftes Heer von „vogelfreien Proletariern“⁶⁴ in die ländlichen und vor allem städtischen Lohnarbeitskasernen. Nachdem die *Glorious Revolution* (1688) „die grundherrlichen und kapitalistischen Plusmacher“⁶⁵ auf den Schild hebt, wird jene „Freisetzung“ von künftigen Lohnarbeitern dadurch weiter intensiviert, daß auf Grund der Ausbeutung des Kirchen-, Kolonial-, Kredit- und Steuersystems immense „kapitalisierbare“ Geldmittel auf ihre „Anlage“ warten. Mit Hilfe dieser Fonds vollzieht sich dann die enorme

⁵⁶ Ebenda.

⁵⁷ W. ABENDROTH, Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung, a. a. O., S. 34.

⁵⁸ N. SOMBART, Henri de Saint-Simon und Auguste Comte, a. a. O., S. 82.

⁵⁹ Vgl. dazu K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 31, a. a. O., S. 234.

⁶⁰ A. W. GOULDNER, Die westliche Soziologie in der Krise 1, a. a. O., S. 137.

⁶¹ Vgl. dazu P. KELLERMANN, Herbert Spencer, in: D. KÄSLER (Hrsg.), Klassiker des soziologischen Denkens 1, a. a. O., S. 159 ff.

⁶² K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 23, a. a. O., S. 744.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ Ebenda.

⁶⁵ Ebenda, S. 751.

Expansion von Manufaktur und großer Industrie. Die Expansion erreicht Mitte des 19. Jahrhunderts ihren entscheidenden Punkt, als sich die ökonomische *und* die politische Herrschaft des *industriellen Kapitals*, also der „Freihändler“, der „Manchesterer“, der „Fabrikanten“⁶⁶, endgültig durchsetzt und – vor allem mit der Abschaffung der Korngesetze (1846) – zum Fundament der englischen „Bourgeoisrepublik“⁶⁷ wird.

Für MARX und ENGELS ist diese „Bourgeoisrepublik“ genau mit dem gesellschaftlichen Verhältnis identisch, das die „Bewegung des von allen politischen, nationalen und religiösen Fesseln befreiten Kapitals“⁶⁸ sichert, eines Kapitals, das seit Beginn der ursprünglichen Akkumulation „von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend“⁶⁹ um sich greift. MARX und ENGELS sehen in jener „Republik“ daher auch „das Terrain ... für den großen Entscheidungskampf zwischen dem industriellen Kapitalisten und dem industriellen Arbeiter“,⁷⁰ der sich im Triumph des Kapitals als dessen „heranwachsender Feind“⁷¹ in der Chartistenkampagne, den Gewerkschaften und der Ersten Internationalen Arbeiter-Association organisiert und seinen politischen Kampf vor allem auf das allgemeine Wahlrecht und den Zehn- bzw. Achtstundentag konzentriert.⁷²

SPENCER faßt das alles ganz anders auf. „Die ‚bürgerliche Gesellschaft‘ (ist für ihn) die beste aller Gesellschaften. Es gehört zu den Paradoxien der Geschichte der Soziologie, daß der armselige Emigrant vom Kontinent [gemeint ist MARX] in dem gleichen British Museum – ausgerechnet am Beispiel englischer Verhältnisse – seine Revolutionserfahrung in den Dienst ihrer vernichtenden Kritik stellt, in dem Spencer zur selben Zeit, ein paar Pulse weiter, mit unerhörtem wissenschaftlichem Pomp, ihre Ideologie entwickelt.“⁷³

Für ihn ist es eine „leicht zu erkennende Wahrheit, daß der vorhandene Typus der industriellen Organisation gleich dem vorhandenen Typus der politischen Organisation ... so gut ist, als die vorhandene menschliche Natur gestattet“.⁷⁴ Das ist das Axiom, von dem SPENCER – beeinflusst vor allem durch J. BENTHAM, J. St. MILL und die englischen Freihandelstheoretiker⁷⁵ – ausgeht und das er mit seinen soziologischen Schriften zu untermauern versucht: insbesondere mit *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed* (1851), *The Study of Sociology* (1873), *Descriptive Sociology: Or Groups of Sociological Facts* (1873–1881; zusammen mit J. COLLIER, D. DUNCAN, R. SCHEPPIG u. a.) und *The Principles of Sociology* (1876–1896; 3 Bände im Rahmen des *System of Synthetic Philosophy*, das zwischen 1862 und 1896 erscheint).⁷⁶

Um zu der These zu kommen, daß die bürgerliche Gesellschaft der menschlichen Natur adäquat entspricht, sich daher mit Naturnotwendigkeit herausgebildet habe und als Endstadium dieses naturnotwendigen Prozesses keine Veränderung, vor allem keine Revolutionierung, sondern allenfalls Perfektionierung verlange – um zu einer solchen These zu [243] kommen, setzt SPENCER zunächst tief in den Gefilden der KEPLER-NEWTONschen Physik und Astronomie an. „Wenn es möglich war, die Keplerschen Gesetze als notwendige Folge des Gesetzes der Schwerkraft zu interpretieren, so ist es vielleicht auch möglich, die Bewegungsprinzipien der Gesellschaft ... in (ihren) mannigfachen

⁶⁶ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 8, a. a. O., S. 342.

⁶⁷ Ebenda, S. 343; 336 ff.

⁶⁸ Ebenda, S. 342.

⁶⁹ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 23, a. a. O., S. 788.

⁷⁰ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 8, a. a. O., S. 209; vgl. dazu Bd. 1, insbes. S. 570 ff.

⁷¹ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 8, a. a. O., S. 344.

⁷² Vgl. dazu K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 23, a. a. O., S. 315 ff.; Bd. 8, S. 344 ff.; W. ABENDROTH, Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung, a. a. O., S. 34 ff. und 51 ff.

⁷³ N. SOMBART, Herbert Spencer, in: A. WEBER (Hrsg.), Einführung in die Soziologie, a. a. O., S. 115.

⁷⁴ H. SPENCER, Das Klassenvorurteil, in: C. W. MILLS (Hrsg.), Klassik der Soziologie, a. a. O., S. 43.

⁷⁵ I. S. KON, Der Positivismus in der Soziologie, a. a. O., S. 26.

⁷⁶ Da sich SPENCER intensiv nicht nur um die Entwicklung der Soziologie, sondern ebenso auch um die der Biologie, der Psychologie, der Politologie gekümmert hat (vgl. dazu seine Schriften: *Die Principien der Biologie I/II*, Stuttgart 1876/77; *Die Principien der Ethik I/II*, Stuttgart 1879–1895; *Die Principien der Psychologie I/II*, Stuttgart 1882–1886), kann er durchaus auch als „Klassiker“ dieser Disziplinen betrachtet werden.

Erscheinungen als notwendige Folge eines in ähnlicher Weise universellen Prinzips zu interpretieren.“⁷⁷

Das ist sozusagen das Motto, das über SPENCERs *Principien der Sociologie* steht. Es ist der Leitgedanke, entlang dessen SPENCER die „mannigfachen Erscheinungen“ des sozialen Lebens – mit Hilfe einer Fülle ethnographischen, allerdings sehr unsystematisch zusammengestellten Materials und unter besonderer Berücksichtigung der *Principien der Biologie* – auf eine allgemeine, „naturwissenschaftlich“ akzeptable Grund- und Entwicklungsstruktur des Sozialen zurückzuführen versucht.

SPENCER glaubt, eine solche Grundstruktur aus einem sozusagen „materialistischen“ Prinzip ableiten zu können, indem er das Soziale, die „Gesellschaft“ im Hinblick auf die „Gesetze (ihrer) Organisation“⁷⁸ als Teil des *organischen* Lebens qualifiziert. Daher ist es für ihn zwingend, die wissenschaftliche Fassung dieses Prinzips in der Biologie zu suchen. In der *Deszendenztheorie* von J. B. LAMARCK und in den damals vorgestellten – vor allem von K. E. VON BAER ermittelten – embryologischen Erkenntnissen findet er die Ansatzpunkte, von denen aus er das *Grund- und Evolutionsgesetz des organischen Lebens* formulieren zu können meint.⁷⁹ Die Deszendenztheorie enthält die These von der Wandelbarkeit der Arten, die durch das (den Organismen unterstellte) Streben nach Vervollkommnung und die Vererbung erworbener Eigenschaften erklärt wird. Die Embryologie bietet die Beobachtung an, daß sich der Embryo vom Einfachen zum Komplexen, vom Unbestimmten zum Bestimmten entwickelt und in seiner Ontogenese offensichtlich die Phylogenese der ihm vorausgehenden Arten reproduziert. SPENCER faßt beide Linien zusammen und kommt so zu jenem von ihm gesuchten Grund- und Evolutionsgesetz des organischen Lebens. Mit diesem Gesetz beschreibt er das organische Leben als eine Struktur, die von einem *universalen Entwicklungsprinzip* gesteuert wird und deren Evolution durch fortlaufend differenzierende, Differenzierungen weitergebende und auf jeweils höhere Stufenleiter integrierende Prozesse von den einfachen zu den hochkomplexen Organismen führt. „Die Entwicklung ist eine Integration der Materie [bei SPENCER: matter], die von einem Aufwand an Bewegung begleitet wird; während ihres Verlaufs geht die Materie aus unbestimmter, zusammenhangsloser Homogenität in bestimmte, zusammenhängende Heterogenität über, und die aufgewendete Bewegung erfährt eine gleichlaufende Umformung.“⁸⁰

Die Evolution selber vollzieht sich, indem Stufe für Stufe strukturelle Veränderungen im „inneren Bau“ der Organismen durchgesetzt werden. Diese Veränderungsprozesse bedingen die Entwicklung von den einfachen zu den komplexen und den *Super-Organismen* (wie SPENCER die menschlichen Gesellschaften nennt) und damit „von der unspezifizierten Masse gleichförmiger und unzusammenhängender ‚Aggregate‘ zu funktionsspezifischen Einheiten ungleichförmiger, aber zusammenhängender ‚Systeme‘“.⁸¹ Die Herausbildung und Selektion jener strukturellen Veränderungen, die sich als zunehmende organische *Differenzierung, Spezialisierung, Funktionalisierung* und *Individualisierung* entfalten und auf jeweils höheren Integrationsniveaus vereinheitlicht werden, macht SPENCER abhängig vom Zusammenwirken (organismus)-*endogener* und *-exogener* Faktoren. Die exogenen Faktoren resultieren aus der physikalischen Umwelt, an die sich die Organismen auf der Basis ihrer Aktivitäten anzupassen haben. Die endogenen Faktoren, die diese Aktivitäten steuern, ergeben sich aus der „prinzipiellen“ Ausstattung der Organismen mit einem universalgesetzlich funktionierenden Streben nach Entwicklung und Integration, Gleichgewicht und Vervollkommnung. Die besten Anpassungs- und Überlebenschancen werden hierbei jenen Organismen zugewiesen, bei denen sich

⁷⁷ H. SPENCER, Progreß, in: H. P. DREITZEL (Hrsg.), Sozialer Wandel, Neuwied 1967, S. 128.

⁷⁸ H. SPENCER, Auszug aus „Die Principien der Sociologie I“ (Stuttgart 1877), in: F. JONAS, Geschichte der Soziologie I, a. a. O., S. 441.

⁷⁹ Vgl. dazu A. PORTMANN, Die Zoologie und das neue Bild vom Menschen, Reinbek bei Hamburg ²1962, S. 129 ff. – Es ist hier daran zu erinnern, daß in vielen bürgerlichen „Geschichten der Soziologie“ auf die angeblich enge Verbindung von SPENCER und Ch. DARWIN hingewiesen wird. Mit DARWIN hat SPENCER aber erwiesenermaßen nichts gemein – auch nicht im Hinblick auf seine (SPENCERs) Auslassungen zum Thema „Survival of the Fittest“. SPENCER ist Lamarckist und der Erfinder des Schlagworts vom „Survival of the Fittest“ (siehe dazu im Text weiter unten und Fußnote 82). Vgl. dazu H. SPENCER, *Social Statics*, London 1851, S. 339 f.

⁸⁰ H. SPENCER, *First Principles*, Chicago/New York ⁴1880, S. 347 (Übersetzung: H. H.).

⁸¹ G. KISS, Einführung in die Soziologischen Theorien I, a. a. O., S. 253.

dieses Streben besonders nachdrücklich durchsetzt und die deshalb mit den exogenen Faktoren optimal zu Rande kommen – getreu der SPENCERschen These vom „survival of the fittest“, die er später dann in seine Soziologie übernimmt.⁸²

Auf diese Weise realisiert sich für SPENCER die Linie von den einzelligen Lebewesen zu den [244] komplexen, damit zu den menschlichen Organismen. Die menschlichen Organismen wiederum, die SPENCER als (organisch) höchstdifferenziertes und -individualisiertes „Endproblem der Biologie und ... Anfang der Soziologie“⁸³ beschreibt, bringen auf Grund ihres „naturnotwendigen“ Strebens nach Integration und Gleichgewicht eine Form der Vereinheitlichung, die „*Gesellschaft*“, hervor, die, da sie das Produkt und die Zusammenfassung von Organismen ist, selbst ebenfalls organismischen Charakter hat und von SPENCER als *Superorganismus* bezeichnet wird.⁸⁴ In diesem Sinn hält SPENCER lapidar fest: „Society is an organism.“⁸⁵ Was heißt: Das Soziale wird zur kontinuierlichen „Verlängerung“ der organischen Evolution auf „menschliches Niveau“ erklärt, wobei für SPENCER sowohl das dialektische Verhältnis von Natur- und Gesellschaftsgeschichte wie die Entwicklung und die Qualität der gesellschaftlichen Formbestimmtheit jenes „menschlichen Niveaus“ außer Betracht bleiben.⁸⁶ Die von SPENCER vorgenommene Übertragung biologisch-organologischer Bestimmungen auf „Gesellschaft“ bedeutet folgendes:

a) Indem Gesellschaft als (Super-)Organismus interpretiert wird, ist sie, und zwar vermittelt über die in ihr kombinierten „individuellen Organismen“, den nämlichen „naturnotwendigen“, von menschlicher Arbeit und menschlichem Bewußtsein prinzipiell unabhängigen Struktur- und Evolutionskriterien unterworfen, wie sie für die anderen organischen Systeme gelten.⁸⁷

b) Die Struktur von Gesellschaft wird als funktionales Ineinanderklinken von „Organen“ (= Institutionen und Gruppierungen „individueller menschlicher Organismen“) und „Körpersystemen“ (nahrungsbeschaffende, verteilende, regulierend-kontrollierende Systeme) ausgegeben, das die Erhaltung der erreichten Integrationsstufe und der dadurch möglichen Entwicklungsfähigkeit der Gesellschaft in widerspruchsfreier und konfliktloser Weise garantiert.⁸⁸

c) Die Entwicklung der Gesellschaft wird dem Selbstlauf der Naturevolution gleichgesetzt und unter die gleichen Entfaltungsprinzipien gestellt⁸⁹: Sie vollzieht sich, gekoppelt an die Vergrößerung und dadurch bedingte Komplexitätszunahme der sozialen Beziehungen, durch wachsende Strukturdifferentenzierung, Spezialisierung und Funktionalisierung und führt über stufenförmige Integration dieser Vorgänge von einfachen zu komplexen Gesellschaftsformen. (Für SPENCER spielt hier die Organisation von, in ihrer gesellschaftlichen Formbestimmtheit allerdings unreflektiert bleibenden, Arbeitsteilungsprozessen eine wichtige Rolle.)⁹⁰

d) Die Gesellschaft wird einer „natürlichen“ Umwelt konfrontiert, die zwar als exogener Faktor im Hinblick auf die gesellschaftlichen Strukturentwicklungen wirksam werden soll, die aber nicht als

⁸² Hier wird noch einmal der Unterschied zwischen der SPENCERschen und der DARWINschen Argumentation deutlich. Im Unterschied zu DARWIN geht SPENCER „lamarckistisch“ davon aus, daß die Evolution durch die Aktivität des Organismus (auf der Basis der Vererbung erworbener Eigenschaften) und nicht durch die natürliche Selektion gesteuert wird. SPENCER erklärt Evolution mit dem Hinweis auf die steigende Differenzierung und Spezialisierung der organismischen Funktionen, die in der organischen Entwicklung zu immer „höheren“ Integrations- und Gleichgewichtsniveaus führen. „Darwin dagegen beschreibt Evolution als eine Ebene sui generis, als eine Ebene, auf der die Selektoren (Organismen – H. H.) selber noch als Teile eines umfassenden Systems gesehen werden: nämlich als Subsysteme der organischen Natur (als dem umfassenden biologischen System).“ (K. EDER, Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften, Frankfurt am Main 1976, S. 121 f.)

⁸³ P. KELLERMANN, Herbert Spencer, a. a. O., S. 172.

⁸⁴ Vgl. dazu J. RITSERT, Organismusanalogie und politische Ökonomie. Zum Gesellschaftsbegriff bei Herbert Spencer, in: Soziale Welt, 1, 1966, S. 55 f.

⁸⁵ So eine Kapitelüberschrift in „The Principles of Sociology“.

⁸⁶ Vgl. dazu I. S. KON, Der Positivismus in der Soziologie, a. a. O., S. 35.

⁸⁷ Vgl. dazu H. SPENCER, Die Principien der Sociologie II, Stuttgart 1887, S. 19 ff.

⁸⁸ Vgl. dazu H. SPENCER, Einleitung in das Studium der Sociologie I, Leipzig 1896, S. 88 f.

⁸⁹ Vgl. dazu H. SPENCER, Social Statics, a. a. O., S. 29 ff.

⁹⁰ Vgl. dazu H. SPENCER, First Principles, a. a. O., S. 304.

vermitteltes Moment im Stoffwechselzusammenhang von Gesellschaft und Natur, sondern, entsprechend dem Organismuskonzept, nur als „außen vor“ existierendes Anpassungs- und Ausbeutungsfeld begriffen wird.⁹¹

e) Schließlich wird die Beziehung zwischen dem Superorganismus „Gesellschaft“ und den ihn tragenden „individuellen Organismen“ als insgesamt prästabilisierte Harmonie gesetzt, und zwar insofern, als der Superorganismus – rückgebunden an das Kombinat der individuellen Organismen – in seiner Entwicklung dem gleichen Zielzustand zustrebt wie dieses: Während die individuellen Organismen auf höchste Differenziertheit und Individualisierung ausgerichtet sind, produziert der Super-Organismus die strukturellen Kapazitäten, die jene Differenziertheit und Individualisierung gesellschaftlich organisieren.⁹² (Wie sich die organizistische Modellierung von Gesellschaft bei SPENCER ausnimmt, wird in den Paragraphen 223, 240 und 271 seiner *Principien der Sociologie* besonders deutlich.⁹³)

Die Konstruktion, auf der die SPENCERsche Soziologie basiert, geht von dem Punkt aus, daß – *bevor* die gesellschaftliche Evolution beginnt – die Menschen als „individuelle Organismen“ fertig ausgebildet sind und aus deren „eingeborenem“ Streben nach Entwicklung, Gleichgewicht, Integration und Vervollkommnung jene soziale Evolution „als Bestandteil der organischen Natur“⁹⁴ resultiert. Da SPENCER zudem postuliert, daß sich diese Prinzipien der individuellen menschlichen Organismen in den Superorganismus „Gesellschaft“ „umsetzen“, kann seine *zentrale soziologische Fragestellung* daher nur sein: Wie entspricht die gesellschaftliche Entwicklung dem – auf [245] der Basis der genannten Prinzipien erreichten – Differenzierungs- und Individualisierungsniveau der menschlichen Organismen, und welche weiterführenden Spezialisierungs- und Funktionalisierungsmöglichkeiten eröffnet sie?

Die SPENCERsche Fragestellung liegt in folgendem: Das hier angesetzte Differenzierungs- und Individualisierungsniveau, das die menschlichen Organismen sozusagen als „Spitzenprodukt“ der Naturevolution erklommen haben, wird der gesellschaftlichen Entwicklung immer schon *vorausgesetzt* und, wenn man so will, als erworbene Eigenschaft tradiert. Dieser können zwar über die Evolution von Gesellschaftsformen neue *Chancen* zur Realisation von Differenzierungs- und Individualisierungs-, damit von Spezialisierungs- und Funktionalisierungsbestrebungen geboten werden; jene Eigenschaft ist aber in ihrer „organischen“ Substanz stets die Bedingung der Möglichkeit von gesellschaftlicher Entwicklung.

Die *Kritik an Spencers Argumentation* kann sich selbstverständlich nicht gegen den Versuch richten, die Verklammerung der menschlichen Natur mit der Naturevolution zu berücksichtigen. Die Kritik muß sich vielmehr dagegen wenden, daß die menschliche Natur und ihre Eigenschaften nicht als Momente der Dialektik von Natur- und Gesellschaftsgeschichte, also als Momente des sich als *Ver-gesellschaftungsprozeß* entwickelnden Stoffwechsels zwischen menschlicher und außermenschlicher Natur begriffen werden. Da SPENCER den Prozeß, in und mit dem sich die gesellschaftliche Formbestimmung der menschlichen Natur herausbildet, unthematisiert läßt, kann er menschliche Möglichkeiten nur als organische Notwendigkeiten, als *Naturtatsachen* behandeln, für die auf „gesellschaftlichem“ (sprich: superorganismischem) Niveau dann entsprechende „Naturtatsachen“ gesucht werden.

Im Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung findet SPENCER drei Epochen, in denen sich – rückgebunden an die Konfrontation mit exogenen Faktoren, an den zunehmenden Umfang und die wachsende Komplexität der sozialen Beziehungen – für die menschlichen Organismen Differenzierungs-, Spezialisierungs-, Funktionalisierungs- und Individualisierungschancen auf jeweils „höherer“ Stufenleiter ausgebildet haben. Es sind dies das *primitive*, das *militärische* und das *industrielle Stadium*.⁹⁵ Nach SPENCER zeigt die Abfolge der drei Epochen, die er als den „Fortschritt der Gesamtkultur“

⁹¹ Vgl. dazu K. H. TJADEN, *Soziales System und sozialer Wandel*, a. a. O., S. 16.

⁹² Vgl. dazu vor allem die Argumentation von J. RUMNEY, *Herbert Spencer's Sociology*, New York 1966.

⁹³ H. SPENCER, *Die Principien der Sociologie I*, Leipzig 1877.

⁹⁴ G. KISS, *Einführung in die soziologischen Theorien I*, a. a. O., S. 265.

⁹⁵ Vgl. dazu H. SPENCER, *Die Principien der Sociologie III*, Stuttgart 1889, S. 668 ff.

bezeichnet, den „Wandel vom Homogenen zum Heterogenen“⁹⁶ von der Urhorde als Embryo bis zum britischen Empire als hochqualifiziertem Superorganismus.

Das *primitive Stadium*, geprägt durch geringe Arbeitsteilung, Vorherrschaft von Sitte und Brauchtum und „selbstverständliche“ Konformität, umschreibt SPENCER so: „Wie wir an den heute noch lebenden barbarischen Stämmen sehen können, ist die Gesellschaft in ihrer ersten und niedersten Form eine homogene Zusammenballung von einzelnen, die die gleichen Kräfte und Funktionen besitzen: der einzige markante Funktionsunterschied ist derjenige, der sich aus dem Geschlechtsunterschied ergibt. Jeder Mann ist Krieger, Jäger, Fischer, Werkzeugmacher, Baumeister; jede Frau erledigt dieselben Arbeiten. Schon in einem sehr frühen Stadium der sozialen Entwicklung entsteht jedoch die erste Differenzierung zwischen den Herrschern und den Beherrschten ... Zunächst ist sie jedoch noch unbestimmt und wenig ausgeprägt ... sie ist nicht mit einem Unterschied im Beruf und Lebensstil verbunden ...“⁹⁷

Das *militärische Stadium* – mit höherer Arbeitsteilung, zwangsweisem Zusammenhalt, zwangsweiser Kooperation und herrschaftsmäßiger Kontrolle – zeigt eine neue Qualität, die Qualität einer „heterogenen Gesellschaft“: Es ist ein Typus, der „in seiner ausgebildeten Form nach dem Prinzip des zwangsweisen Zusammenwirkens ... organisiert ist. Jener kennzeichnet sich nicht bloß durch eine despotische Zentralgewalt, sondern auch durch unbegrenzte Befugnis des Staates über das Handeln des Einzelnen“,⁹⁸ was für SPENCER den Fortschritt bringt, arbeitsteilig differenzierte Tätigkeiten durch Zwang zentral zu koordinieren und die Kooperation gesetzlich zu sichern.

Eine darüber hinausgehende Verbesserung bringt dann das *industrielle Stadium*, dem ein hoher Komplexitätsgrad, ein großes Ausmaß an Differenzierungen und funktionalen Abhängigkeiten, ein vertragsrechtlich fundierter Konsensus, eine Kooperation auf freiwilliger [246] Basis und eine Reduzierung staatlicher Kontrolle zugeschrieben wird. Die industrielle Gesellschaft hat einen „heterogenen“ Charakter, der „in ausgebildeter Form nach dem Prinzip des freiwilligen Zusammenwirkens organisiert ist ... [Dieser] kennzeichnet sich nicht nur durch eine demokratische oder repräsentative Zentralgewalt, sondern auch durch weitgehende Beschränkung der staatlichen Kontrolle über das persönliche Verhalten“.⁹⁹

Mit anderen Worten: „Unter den Bedingungen des Industrialismus ist ein Zustand der Komplexität von sozialen Handlungszusammenhängen erreicht, der aus organisationstechnischen Gründen nicht mehr mit Gewalt oder staatlicher Oberaufsicht zusammengehalten werden kann. Unter diesen allgemeinen Bedingungen tritt an die Stelle des Erbschafts- und Beförderungsprinzips das Leistungsprinzip, wird an Stelle der Zentralisation die Dezentralisation und die Delegation ehemals zentraler Funktionen des Staates auf die Ebene der sozialen Institutionen in den Vordergrund gerückt ... Die Evolution, die zu einem industriellen Gesellschaftssystem führt, setzt also die zunehmende Individualisierung voraus, die sich ... im erweiterten Spielraum für freie Tätigkeiten der Individuen ... im Sinne von Freizügigkeit zeigt.“¹⁰⁰

Da für SPENCER der *gewöhnliche Kapitalismus im England des 19. Jahrhunderts* genau dieser industrielle Garten Eden ist, hat er nun einen klaren Beleg für seine These, daß der im britischen Empire „vorhandene Typus der industriellen Organisation gleich dem vorhandenen Typus der politischen Organisation ... so gut ist, als die vorhandene menschliche Natur gestattet“.¹⁰¹ Denn so wie sich aus dem Einzeller der ausgereifte, hochdifferenzierte und individualisierte menschliche Organismus entwickelt hat, ist mit der gleichen Naturnotwendigkeit in der gesellschaftlichen Evolution aus der embryonalen Form der Urhorde das segensreiche britisch-industrielle Freihandelsreich entstanden, dessen

⁹⁶ H. SPENCER, Progreß, a. a. O., S. 123.

⁹⁷ Ebenda, S. 123 f.

⁹⁸ H. SPENCER, in: F. OPPENREIMER/G. SALOMON-DELATUR (Hrsg.), Soziologische Lesestücke I, Karlsruhe 1926, S. 40.

⁹⁹ Ebenda.

¹⁰⁰ G. KISS, Einführung in die soziologischen Theorien I, a. a. O., S. 274 f.

¹⁰¹ Vgl. Fußnote 74.

Differenziertheit und Individualitätsfreudigkeit genau den genannten Eigenschaften des menschlichen Organismus entsprechen. Zusammen bilden diese Ergebnisse der organischen und der superorganischen Entwicklung den *Endpunkt der Menschheitsgeschichte*, in dem durch Perfektionierung von Industrie, Handel und Demokratie den menschlichen Organismen ein ewiges, allerdings den funktionalen Regeln der industriellen Gesellschaft verpflichtetes „free play of activities“¹⁰² gesichert wird. Für SPENCER ist „die bürgerliche Gesellschaft die höchstdifferenzierte und individualisierte Gesellschaft, als deren ferne, embryonale Urform die Horde erscheint. Eine Horde ist ein Organismus von der Primitivität einer Zelle. Die Horde wächst. Während des Wachstums wird sie verwickelter; mit Zunahme der Komplexität wird die wechselseitige Abhängigkeit der Teile erhöht; die Länge des Gesamtlebens wird ungeheuer im Vergleich zur Lebensdauer der konstituierenden Teilchen, wachsende Integration ist verbunden mit wachsender Heterogenität ... und so, über Staat und Bund, von der kleinen Hausindustrie bis zu Trust und Kartellen, über Dorf und Stadt zur Großstadt, deutlich ablesbar an wachsender Arbeitsteilung, zunehmender Zahl der Berufe, steigender Abhängigkeit von Stadt und Land und schließlich der Völker untereinander geht die Entwicklung der Beziehungen und Differenzierungen gradlinig fort, bis hin zum weltumspannenden britischen Empire“.¹⁰³

Daß SPENCER den Kampf gegen die „industrielle Gesellschaft“ – also gegen Kapitalismus und für Sozialismus – als Katastrophe brandmarkt, bedarf keiner großen Erläuterung: Ein solcher Kampf veründigt sich gegen das naturnotwendige Evolutionsgesetz und sein gesellschaftliches „Spitzenprodukt“. Und im gleichen Sinn lehnt SPENCER auch jede soziale Reform ab: erstens, weil sich die beste aller Welten im Prinzip bereits durchgesetzt hat und der Weg zu ihrer endgültigen Vollendung „nicht künstlich verbessert werden (kann)“;¹⁰⁴ und zweitens, weil sich – entsprechend dem „survival of the fittest“ – nur die menschlichen und selbstverständlich auch wirtschaftlichen Organismen halten können (und sollen), die „lebenstauglich“¹⁰⁵ und damit eine echte Bereicherung der industriellen Gesellschaft sind. Denn es ist zu bedenken, „daß die Qualität einer Gesellschaft physisch durch die künstliche Bewahrung ihrer schwächeren Glieder herabgesetzt wird, ... daß die Qualität einer Gesellschaft moralisch und intellektuell durch die künstliche Bewahrung derjenigen herabgesetzt wird, welche am wenigsten fähig sind, sich selbst in acht zu nehmen“.¹⁰⁶ Im [247] Hinblick auf „Witwen, Waisen, Kranke und Arme“ finden wir bei SPENCER daher folgendes, das auch bei ihm die Nähe von „industrieller“ (sprich: profit- und ausbeutungswirtschaftlicher) Gesellschaft und Faschismus deutlich werden läßt: „Sind sie lebensfähig genug, dann leben sie eben, und es ist gut, daß sie leben können. Wenn sie lebensuntauglich sind, so sterben sie, und es ist sehr gut, daß sie sterben müssen.“¹⁰⁷

Fürwahr, SPENCER ist ein harter, manchmal allerdings auch ein sehr platter Apologet der britischen „Bourgeoisrepublik“. Mit seiner evolutionär-organizistischen Geschichts- und Gesellschaftskonstruktion versucht er einerseits, die Machtergreifung durch das Kapital, dessen Konzentrations- und Zentralisationszog, dessen Zugriff auf Politik und Staat und dessen aggressiven Kolonialismus als naturnotwendige Qualitäten industrieller Glückseligkeit und die unübersehbaren kriegerischen „Ausbrüche“ als „soziophage“ Betriebsunfälle, Restbestände des „militärischen Stadiums“ auszugeben. Und er versucht andererseits, eine Plattform zu schaffen, von der aus gegen jene vorgegangen werden kann, die nicht – wie *Martin Eden* in J. LONDONs gleichnamigem Roman – dem SPENCER-Slogan „All (is) law“¹⁰⁸ zustimmen können, sondern die nach der kapitalen nun die soziale Revolution wollen.

Daß SPENCER mit seinen propagandistischen und agitatorischen Aktivitäten Erfolg hat, kann nicht verwundern. Das gilt nicht nur für den Bereich der gegenwärtigen bürgerlichen Soziologie, in der, trotz PARSONS' Verkündung „Spencer is dead“¹⁰⁹, vor allem die SPENCERschen Theoriestücke zu

¹⁰² H. SPENCER, *The Principles of Sociology I*, London 1885, S. 489.

¹⁰³ N. SOMBART, *Herbert Spencer*, a. a. O., S. 116.

¹⁰⁴ H. SPENCER, *Einleitung in das Studium der Soziologie II*, Leipzig 1896, S. 255.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 263.

¹⁰⁶ Ebenda, S. 180.

¹⁰⁷ H. SPENCER, *Social Statics*, a. a. O., S. 339 f.

¹⁰⁸ J. LONDON, *Martin Eden*, München 41980, S. 92.

¹⁰⁹ T. PARSONS, *The Structure of Social Action*, Glencoe 1937, S. 3.

„Differenzierung“, „Funktionalisierung“ und „Evolution“ als Vorläufer der strukturell-funktionalistischen, der System- und der Evolutionstheorie kanonisiert sind. Hier stoßen SPENCERs Argumente auch heute noch auf das, die Theorienbildung beherrschende, Interesse, mit (gesellschaftsform-)abstrakten und oft sehr erfinderisch konstruierten Kategorien „Gesellschaft“ als ideologisch handliches Natur- oder Technikmodell abzubilden. SPENCERs Erfolg ist jedoch bereits zu seinen Lebzeiten sehr ausgeprägt: Zwischen 1860 und 1903 werden fast 400.000 Exemplare seiner Bücher in Großbritannien und den USA verkauft;¹¹⁰ sein Auftreten in den USA (1882) trägt „fast triumphalen Charakter“¹¹¹. SPENCER trifft mit seinen „Prinzipien“ und Rezepten offensichtlich mitten ins unruhiger werdende Herz der britischen und amerikanischen Bourgeoisie. Für diese wird die ideologische Zementierung ihrer Machtposition und die entschiedene Abwehr des proletarischen Angriffs auf Arbeitszeit, Arbeitsbedingungen und Arbeitslohn in der Tat überlebenswichtig. [248]

IV. Ideologische Verhüllung der Klassengesellschaft: Durkheim

Welche Bedeutung gerade letzterem zukommt, zeigt die Entwicklung in *Frankreich*, die zur Proklamation und brutalen Vernichtung der *Pariser Kommune* führt. Mit der Niederlage der französischen Bourgeoisie gegen das frisch vereinte, preußenstaatlich geschützte (klein-)deutsche Bürgertum endet 1870 LOUIS-NAPOLEONs bonapartistische Herrschaft. Es enden damit die zweite Republik und ein Stück „unverhohlenen Klassenterrorismus“,¹¹² das MARX mit den bitteren Worten beschreibt: „Unter [NAPOLEONs] Herrschaft erreichte die Bourgeoisgesellschaft aller politischen Sorgen enthoben, eine von ihr selbst nie geahnte Entwicklung. Ihre Industrie, ihr Handel dehnten sich zu unermeßlichen Verhältnissen aus; der Finanzschwindel feierte kosmopolitische Orgien; das Elend der Massen hob sich grell ab gegenüber dem schamlosen Prunk eines gleißenden, überladnen und schuftig-riechenden Luxus. Die Staatsmacht, scheinbar hoch über der Gesellschaft schwebend, war dennoch selbst der skandalöseste Skandal dieser Gesellschaft und gleichzeitig die Brutstätte aller ihrer Fäulnis. Ihre eigne Verrottung und die Verrottung der von ihr geretteten Gesellschaft [MARX weist hier darauf hin, daß sich LOUIS-NAPOLEON als ‚Retter der bürgerlichen Gesellschaft‘ feiern läßt] wurde bloßgelegt durch die Bajonette Preußens, das selbst vor Begierde brannte, den Schwerpunkt dieses Regimes von Paris nach Berlin zu verlegen. Der [im *Bonapartismus* und auch im *Wilhelminischen Reich* sich manifestierende] Imperialismus ist die prostituierteste und zugleich die schließliche Form jener Staatsmacht, die von der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft ins Leben gerufen war als das Werkzeug ihrer eignen Befreiung vom Feudalismus und die die vollentwickelte Bourgeoisgesellschaft verwandelt hatte in ein Werkzeug zur Knechtung der Arbeit durch das Kapital.“¹¹³

[249] Die bonapartistische Staatsmacht und die sie begründende Konstellation der bürgerlichen Fraktionen zerbrechen 1870/71 an der Belagerung von Paris. Da die französische Bourgeoisie (und auch die französischen Bauern) einen Frieden um jeden Preis wollen, unterwirft sich die konservative Regierung THIERS, die die kurzfristig amtierende Interimsregierung GAMBETTA ablöst und zusammen mit der Nationalversammlung in Bordeaux logiert, dem Diktat Preußen-Deutschlands: Abtretung von Elsaß-Lothringen, Zahlung einer Kriegssentschädigung von 5 Mrd. Francs und Entwaffnung von Paris, das von der Nationalgarde, einer Miliz aus Arbeitern und kleinbürgerlichen Gruppen, verteidigt wird.¹¹⁴ Die Forderungen der BISMARCK-Regierung werden im Frieden von Frankfurt besiegelt. Der Versuch der französischen Regierung, die Nationalgarde zu entwaffnen, scheitert jedoch, da dieser die Pariser Arbeiterschaft, geführt von L.-E. VARLIN, zu Hilfe kommt. Der Verwaltungsapparat der französischen Regierung muß Paris ebenfalls in Richtung Bordeaux verlassen und der *Kommune*, der neu gewählten Gemeindevertretung der Pariser Bevölkerung, Platz machen. Die Kommune vereinigt in sich legislative und exekutive Gewalt; sie bildet sich aus den Stadträten, die durch allgemeines Stimmrecht in den einzelnen Pariser Bezirken gewählt werden und jederzeit absetzbar sind. Dieser revolutionäre, wesentlich von der Pariser Arbeiterklasse getragene und vor allem von der

¹¹⁰ Vgl. dazu R. DAHRENDORF, *Die angewandte Aufklärung*, Frankfurt am Main/Hamburg 1968, S. 189.

¹¹¹ I. S. KON, *Der Positivismus in der Soziologie*, a. a. O. S. 139.

¹¹² K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Bd. 17, a. a. O., S. 337.

¹¹³ Ebenda, S. 338.

¹¹⁴ Vgl. dazu W. ABENDROTH, *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung*, a. a. O., S. 47.

Internationalen Arbeiter-Association tatkräftig unterstützte Akt bringt „die politische Form der sozialen Emanzipation“ hervor, die „Befreiung der Arbeit von der Usurpation ... der Monopolisten der Arbeitsmittel, die von den Arbeitern selbst geschaffen oder Gaben der Natur sind“.¹¹⁵

Der Haß der französischen Bourgeoisie, des kapitalistischen Bürgertums insgesamt auf die Kommune ist dementsprechend. Es kann dieser Klasse nicht entgehen, was das „wahre Geheimnis“¹¹⁶ der Kommune ist: „Sie war wesentlich eine *Regierung der Arbeiterklasse*, das Resultat des Kampfs der hervorbringenden gegen die aneignende Klasse, die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte. Ohne diese letzte Bedingung war die Kommunalverfassung eine Unmöglichkeit und eine Täuschung. Die politische Herrschaft des Produzenten kann nicht bestehen neben der Verewigung seiner gesellschaftlichen Knechtschaft. Die Kommune sollte daher als Hebel dienen, um die ökonomischen Grundlagen umzustürzen, auf denen der Bestand der Klassen und damit der Klassenherrschaft ruht. Einmal die Arbeit emanzipiert, so wird jeder Mensch ein Arbeiter, und die produktive Arbeit hört auf, eine Klasseneigenschaft zu sein.“¹¹⁷ Um diese, dem Kommune-Prinzip innewohnende, *Sprengkraft* auszulöschen, läßt die THIERS-Regierung im Mai 1871 die ihr wieder unterstellte französische Armee gegen Paris marschieren. Nach erbitterter Gegenwehr werden die Kommunarden hingemordet, deportiert oder gefangengesetzt. Für den „polizeigefärbten Bourgeoisverstand“¹¹⁸ ist mit der Vernichtung der Kommune ein „schweres Verbrechen“ zu einem Ende gebracht worden: das Verbrechen, daß „Arbeiter, die gegen das Regierungsprivileg der obern Zehntausend verstoßen und ihren Willen kundtun, die ökonomische Basis jenes Klassendespotismus zu zerbrechen, der die organisierte Staatsmacht der Gesellschaft in seinem eigenen Interesse handhabte“.¹¹⁹

Mit der Zerstörung der Kommune, deren klares Ziel – die „Emanzipation der Arbeit“¹²⁰ – dadurch jedoch nicht verdunkelt werden kann, beginnt in Frankreich die dritte Republik. Unter wechselnden bürgerlichen Koalitionen vollzieht sich bis zum Ausbruch des Krieges 1914–1918 einerseits eine zunehmende, wenn auch ständig von der Konkurrenz mit dem Wilhelminischen Reich geprägte Erstarbung des *französischen Imperialismus*, gestützt insbesondere auf eine äußerst aktive Kolonialpolitik nach außen und Anti-Streikpolitik nach innen. Und es vollzieht sich andererseits, vor allem ab der Wirtschaftskrise von 1879, die *Rekonstituierung der französischen Arbeiterbewegung*, die besonderen Auftrieb durch die 1889/90 erfolgende Gründung der *Zweiten Internationalen Arbeiter-Association* (die Erste endet 1876) erfährt: 1914 gibt es 1 Million Gewerkschaftsangehörige (*CGT/Confédération Général du Travail*), 900.000 Parteimitglieder (*SFIO/Section Française de l'Internationale Ouvrière*), 1,4 Millionen Wähler und 101 Deputierte.¹²¹ Der sich vertiefende Klassenkampf ist so das entscheidende Signum auch der dritten [250] Republik, eine Situation, die die Bourgeoisie permanent vor die Aufgabe stellt, Ruhe und Ordnung für das Kapital zu schaffen. Ausbeutung der Arbeitskraft, polizeiliche Repression und militärische Gewalt sind dabei auf der einen Seite der Instrumente zu finden, die jene Aufgaben lösen sollen. Auf der anderen Seite werden die *Mittel der ideologischen Verhüllung der Klassengesellschaft* bereitgehalten, die diese, wie das beispielsweise in der Soziologie von DURKHEIM (1858–1917) der Fall ist, als *organisch solidarischen Funktionszusammenhang* ausgeben.

In der Tat ist DURKHEIM ein Meister solcher *Umdeutungen der bürgerlichen Gesellschaft*. Seine ganze Anstrengung, Soziologie als eigenständige Erfahrungswissenschaft zu etablieren, zeigt, daß er zu Recht als der *Philosoph der dritten Republik*¹²² bezeichnet wird, als einer der konsequentesten Apologeten des nach innen und außen expandierenden französischen Imperialismus, dem es vor allem

¹¹⁵ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 17, S. 545.

¹¹⁶ Ebenda, S. 342.

¹¹⁷ Ebenda.

¹¹⁸ Ebenda, S. 362.

¹¹⁹ Ebenda, S. 556.

¹²⁰ Ebenda.

¹²¹ Vgl. dazu W. ABENDROTH, Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung, a. a. O., S. 77.

¹²² Vgl. dazu H. ALPERT, Émile Durkheim and His Sociology, New York 1939.

um „die Konsolidation der dritten Republik“¹²³ geht. DURKHEIM – Schüler der École Normale Supérieure; sein Berufsleben lang als Gymnasiallehrer und Universitätsdozent in den Diensten des französischen Staates; teils kritisch, teils affirmativ in den Spuren von COMTE, SAINT-SIMON und SPENCER – sieht sich von Beginn seiner philosophisch-wissenschaftlichen Arbeit als erklärter *Gegner des Sozialismus*.¹²⁴ Seine Aversion gilt dabei nicht nur den theoretisch-analytischen Ergebnissen, die die sozialistischen Autoren vorbringen (er soll MARX' Schriften gekannt haben und auch einige Zeit mit J. JAURÈS befreundet gewesen sein). Er wendet sich zudem mit Heftigkeit gegen die politische Praxis des Sozialismus und dessen Angriff auf den antagonistischen Charakter der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Als überzeugter Verteidiger der dritten Republik versucht er, mit dem ihm möglichen Elan, unüberwindliche und selbstverständlich „wissenschaftlich“ fundierte Argumente gegen den Sozialismus zu entwickeln und zu verbreiten: Argumente gegen dessen Klassentheorie und revolutionäre Arbeiterpolitik, gegen dessen zunehmende gesellschaftsbestimmende Stärke und dessen immer noch Schatten werfende „Kommune-Vergangenheit“.¹²⁵

Sein zentrales Axiom holt sich DURKHEIM bei SAINT-SIMON: die Auffassung nämlich, daß sich auf der Basis des erreichten wissenschaftlich-industriellen Niveaus die gesellschaftliche Integration, die *soziale Solidarität*, durch die Institutionalisierung der „richtigen“ Moral, des „richtigen“ Werte- und Normensystems herstellen läßt.¹²⁶ „(Die) moralischen Regeln ... (sind) die Grundvoraussetzung der sozialen Solidarität ... Moral, so kann man sagen, ist alles das, was Solidarität hervorbringt, was den Menschen dazu zwingt, mit seinen Mitmenschen zu rechnen und seine Bewegungen von etwas anderem leiten zu lassen als egoistischen Trieben ...“¹²⁷

In seiner Schrift *De la division du travail social* (1893), einer Schrift, die zweifellos im Zentrum seiner Arbeiten steht und in ihrem Kern für alle folgenden Werke wegweisend ist, versucht DURKHEIM, das Prinzip „soziale Solidarität“ systematisch zu entfalten und damit den „real cement of a society“¹²⁸ deutlich zu machen. Er unterscheidet zwei Formen von Solidarität: die *mechanische* und die *organische*.¹²⁹ Beide Formen verweisen auf den Prozeß der historischen Entwicklung, die für DURKHEIM auf der Herausbildung der *Arbeitsteilung* basiert und von Gesellschaften mit mechanischer zu solchen organischer Solidarität führt. In sogenannten primitiven, also kaum arbeitsteilig organisierten Gesellschaften gibt es laut DURKHEIM insofern eine allgemein verbindliche Moralordnung, als alle Mitglieder der betreffenden Gesellschaft in einem einheitlich-homogenen, gemeinsam geteilten „Kollektivbewußtsein“¹³⁰ existieren, in der „Gesamtheit der Anschauungen und Gefühle, die der Durchschnitt der Mitglieder derselben Gesellschaft hegt“¹³¹ und die die Richtlinien für Denken und Handeln sozusagen mechanisch, weil für alle Gesellschaftsmitglieder in der gleichen Weise vorgeben. Demgegenüber besteht in arbeitsteilig durchgebildeten, in industriellen Gesellschaften eine solche Form von Solidarität, die der *strukturellen Differenziertheit* derartiger Gesellschaften und damit der Spezialisierung der individuellen Tätigkeiten, der Existenz der Gruppenvielfalt, der abnehmenden Familien-, Orts- und Traditionsgebundenheit sowie der Mobilität und Leistungsorientierung entspricht.¹³² Da die Individuen und Gruppen in differenzierten Gesellschaften, DURKHEIM zufolge, nicht nur verschiedenartig, [251] sondern auch wechselseitig, sozusagen wie Organe aufeinander bezogen sind, hat jene Form von Solidarität zweierlei zu garantieren. Sie hat einerseits dafür zu sorgen, daß der Praktizierung der individuellen, spezialisierten Tätigkeiten genügend Freiraum gelassen wird; und sie hat andererseits zu gewährleisten, daß für alle verpflichtende Spielregeln

¹²³ F. JONAS, Geschichte der Soziologie I, a. a. O., S. 59 vgl. dazu R. KÖNIG, Emile Durkheim, in: D. KÄSLER (Hrsg.), Klassiker des soziologischen Denkens I, a. a. O., S. 314 ff.

¹²⁴ Vgl. dazu I. S. KON, Der Positivismus in der Soziologie a. a. O., S. 100.

¹²⁵ Vgl. dazu A. GIDDENS, Capitalism and Modern Social Theory, Cambridge/London 1971, S. 96 ff.

¹²⁶ Vgl. dazu É. DURKHEIM, Socialism and Saint Simon (with introductions by M. MAUSS and A. W. GOULDNER, London 1959, S. 91 ff.

¹²⁷ É. DURKHEIM, De la division du travail social, Paris 21911, S. 393 f. (Übersetzung: H. H.).

¹²⁸ I. M. ZEITLIN, Ideology and the Development of Sociological Theory, Englewood Cliffs, N. J. 1968, S. 236.

¹²⁹ Vgl. dazu É. DURKHEIM, De la division ..., a. a. O., S. 35 ff. und 79 ff.

¹³⁰ Ebenda, S. 84.

¹³¹ Ebenda (Übersetzung: H. H.); vgl. weiter S. 117.

¹³² Vgl. dazu L. LICHTENSKY, Emile Durkheim, in: A. WEBER, (Hrsg.), Einführung in die Soziologie, a. a. O., S. 145.

aufrechterhalten werden, die, als Bedingung für den Bestand des „Gesamtorganismus Gesellschaft“, die Wechselseitigkeit der Beziehungen überhaupt erst ermöglichen.¹³³ DURKHEIM nennt diese Form von Solidarität organische Solidarität, vor allem deswegen, weil er arbeitsteilig-industrielle Gesellschaften *organismusanalog* Interpretieren zu können glaubt.¹³⁴

Die Form der organischen Solidarität muß dazu tauglich sein, arbeitsteilig differenzierte, industrielle Gesellschaften als *hochkomplexe Organismen* zu integrieren, als Systeme mithin, die DURKHEIM klarerweise nicht als jeweils (klassen-)gesellschaftlich zu bestimmende Verhältnisse begreift, sondern als gesellschaftlich gehaltlose, gerade in ihrer Leere „erkenntnisreiche“ Zusammenhänge gleichsam organismisch koordinierter Funktionen.¹³⁵ DURKHEIM sieht so in der organisch-funktionalen Interdependenz,¹³⁶ die er den arbeitsteilig strukturierten Beziehungen der Individuen und Gruppen als notwendiges Moment zuweist, den Boden, in dem die Wurzeln der organischen Solidarität angelegt sind und auf dem diese in Gestalt solcher Integrationsmechanismen, in Gestalt von Arbeits- und anderen Zivilrechtskontrakten beispielsweise, gedeihen kann, die gerade jene organisch-funktionale Interdependenz und damit volle Entfaltung der Arbeitsteilung sichern.¹³⁷ Während sich unter dem Banner der mechanischen Solidarität der gesellschaftliche Zusammenhang als eine moralische Gleichschaltung von Individuen herstellt, die in ihrem Denken, Fühlen, Handeln sowieso schon gleich und dadurch „kollektiviert“ sind, versieht DURKHEIM die Form der organischen Solidarität mit einer weitergehenden Perspektive. Diese gewährt nämlich die Möglichkeit, die Vielfalt, Verschiedenheit, Spezialität und Wechselseitigkeit der individuellen Tätigkeiten und sozialen Beziehungen zu einer Art *organisiertem Pluralismus* zusammenzufügen.¹³⁸ In beiden Fällen gilt jedoch, daß die gesellschaftliche Integration über normative, DURKHEIM nennt sie auch: institutionelle, Regeln vermittelt wird¹³⁹, sei es, wie im Fall der mechanischen Solidarität, über die kollektiv vorhandenen, alle orientierenden Natur- und Sozialdeutungen oder, wie im Fall der organischen Solidarität, über die zivilen Rechtsnormen. Und es gilt, daß mittels der integrationsstiftenden Regeln eine Einheit, eine widerspruchsfreie Ordnung zustande kommt, in der alles Widerstreitende zum Störfaktor, zur Anomie erklär wird.¹⁴⁰

Mit der Kategorie der ordnungs- und einheitsstiftenden normativen Regeln glaubt DURKHEIM aber nicht nur, die entscheidenden gesellschaftlichen Integrationsprinzipien auf den Begriff bringen zu können. Er meint, damit auch *den* Gegenstand der Soziologie und die Basis für deren (insbesondere gegen die Psychologie abgehobene) Eigenständigkeit gefunden zu haben.¹⁴¹ Denn für DURKHEIM sind jene Regeln, die dadurch konstituierten (vereinheitlichenden) Werte- und Normensysteme der *Kristallisationspunkt* von „Gesellschaft“. Es ist ein Punkt, der – und das ist für die DURKHEIMSche Methodologie von zentraler Bedeutung – eine *soziale*, gegenüber jeder individuellen Handlung selbstständige (und selbständige), auf Gesellschaft als „Gesellschaft“ zurückgehende Tatsache repräsentiert. DURKHEIM versteht hierbei unter „faits sociaux“¹⁴² nicht nur die normativen Ordnungen

¹³³ Vgl. dazu R. KRECKEL, *Soziologisches Denken*, Opladen 1975, S. 146.

¹³⁴ É. DURKHEIM, *De la division ...*, a. a. O., S. 100.

¹³⁵ Vgl. dazu I. M. ZEITLIN, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, a. a. O., S. 244 f.

¹³⁶ DURKHEIMs Hang zum „Funktionalismus“ und zur „Interdependenz“ bildet sich bereits in seiner Auseinandersetzung mit MONTESQUIEU und ROUSSEAU heraus. Vgl. dazu É. DURKHEIM, *Montesquieu and Rousseau*, Ann Arbor, Mich. 1965 (die Schrift wurde 1892 zum ersten Mal veröffentlicht), und É. DURKHEIM, *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt/Neuwied 1981, S. 85 ff.

¹³⁷ Vgl. dazu A. GIDDENS, *Capitalism and Modern Social Theory*, a. a. O., S. 76 ff.

¹³⁸ Vgl. dazu I. M. ZEITLIN, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, a. a. O., S. 250.

¹³⁹ Vgl. dazu R. KRECKEL, *Soziologisches Denken*, a. a. O., S. 142, und S. LINDENBERG, *Zur Kritik an Durkheims Programm für die Soziologie*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, H. 2, April 1983, S. 141.

¹⁴⁰ „Anomie ist Durkheims Gegenbegriff zur sozialen Solidarität: Soziale Situationen, in denen keine für alle Beteiligten verbindlichen moralischen Regeln vorhanden sind und die infolgedessen nicht durch solidarisches Handeln bewältigt werden können, bezeichnet Durkheim als ‚anomisch‘. Durkheim verwendet das Konzept der Anomie zur Klärung von so unterschiedlichen sozialen Phänomenen wie industriellen Konflikten und Selbstmordraten.“ (R. KRECKEL, *Soziologisches Denken*, a. a. O., S. 144, Anm. 228) Vgl. dazu É. DURKHEIM, *Über die Anomie*, in: C. W. MILLS (Hrsg.), *Klassik der Soziologie*, a. a. O., S. 394 ff

¹⁴¹ Vgl. dazu R. KÖNIG, *Einleitung*, in É. DURKHEIM, *Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied 1961, S. 35.

¹⁴² É. DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris „1950“, S. 5. Im folgenden wird „fait social“ mit „sozialer Tatbestand“ übersetzt. In KÖNIGs Übersetzung (siehe Fußnote 141) wird zwar der Terminus „soziologischer

des Handelns („Rechtsnormen, Moralegebote, religiöse Dogmen, Finanzsysteme usw.“¹⁴³), sondern auch die in diesen Ordnungsrahmen sich herausbildenden „Arten des Kollektivseins“¹⁴⁴: die sozialen Tatbestände anatomischer und morphologischer Ordnung“, wie „die Verteilung der Bevölkerung auf der Oberfläche des Landes, die Zahl und Beschaffenheit der Verkehrswege, die Gestaltung der Wohnstätten usw.“¹⁴⁵

„(Wir) wissen, daß das soziale Leben ... die Eigentümlichkeit aufweist, ... sich zu kristallisieren. Die kollektiven Gewohnheiten drücken sich außerhalb der durch sie ausgelösten individuellen Handlungen in umgrenzten Formen aus, in rechtlichen und sittlichen Normen, Sprichwörtern, Tatsachen der sozialen Struktur usw. Da diese Formen in Permanenz existieren und sich nicht mit ihren verschiedenen Anwendungen ändern, so stellen sie einen fixen Gegenstand dar, der dem Beobachter stets zur Verfügung steht ...“¹⁴⁶

Die normativen Regeln und institutionellen Arrangements geben somit für DURKHEIM die Möglichkeit, Gesellschaft als eine sozusagen entindividualisierte „synthèse sui generis“¹⁴⁷ zu fassen.

Die Bestimmung der normativen Regelsysteme und der darin eingerichteten „Arten des Kollektivseins“ als „fait sociaux“ wird in den 1895 erschienenen *Règles de la méthode sociologique* dadurch präzisiert, daß die Merkmale eines sozialen Tatbestands beschrieben werden. Entsprechend der DURKHEIMschen Darstellung lassen sich diese Merkmale in drei Punkten zusammenfassen:

1. „Die erste und grundlegende Regel besteht darin, die sozialen Tatbestände wie Dinge zu betrachten.“¹⁴⁸
2. „(Soziale Tatbestände) sind Dinge, die eine Eigenexistenz führen. Der Einzelne findet sie vollständig fertig vor und kann nichts dazu tun, daß sie nicht seien oder daß sie anders seien, als sie sind.“¹⁴⁹
3. „Ein sozialer Tatbestand ist daran zu erkennen, daß er äußerlich zwingende Gewalt über die Individuen ausübt oder auszuüben imstande ist; das Vorhandensein dieser Gewalt ist entweder am Dasein einer bestimmten Sanktion zu erkennen, oder an dem Widerstand, den der soziale Tatbestand jedem Beginnen einzelner entgegensetzt, das ihm zuwiderläuft.“¹⁵⁰

Durch diese methodologischen Bekenntnisse werden die normativen Regelsysteme und die in ihrem Rahmen möglichen institutionellen Vorkehrungen extrem verdinglicht, von jedem Bezug zum individuellen Handeln abgetrennt und mit einem Unterwerfung fordernden Zwangscharakter ausgestattet. Jene Regelsysteme und Vorkehrungen erhalten gegenüber den Mitgliedern der jeweiligen Gesellschaft eine dinghafte, starre, nicht beeinflussbare „Suprematie“,¹⁵¹ die nur noch Unterordnung gelten läßt und kategorisch kommandiert: „Man must submit!“¹⁵² Schafft der einzelne die Einpassung in dieses normative Streckbett nicht, so kann es für ihn – siehe DURKHEIMs 1897 gegebene Warnung in *Le suicide*¹⁵³ – katastrophal enden. Gelingt ihm aber die „Einbettung“, dann hat er die Gewißheit, daß er an den Platz kommt, den er auf Grund seiner „natürlichen Talente“¹⁵⁴ verdient, und daß sein Dasein, sozusagen mittels der normativen Läuterung, eine (geradezu „religiöse“) Weihe erhält, für

Tatbestand“ benutzt; in den der Übersetzung entnommenen Zitaten wird „soziologisch“ stillschweigend durch „sozial“ ersetzt (vgl. dazu I. S. KON, *Der Positivismus in der Soziologie*, a. a. O., S. 79 f., Fußnote 5, und R. KRECKEL, *Soziologisches Denken*, a. a. O., S. 141, Fußnote 213).

¹⁴³ É. DURKHEIM, *Regeln der soziologischen Methode* a. a. O., S. 107.

¹⁴⁴ Ebenda, S. 113.

¹⁴⁵ Ebenda.

¹⁴⁶ Ebenda, S. 139.

¹⁴⁷ É. DURKHEIM, *De la division ...*, a. a. O., S. 24; vgl. dazu K. H. TJADEN, *Soziales System und sozialer Wandel*, a. a. O., S. 23.

¹⁴⁸ É. DURKHEIM, *Regeln der soziologischen Methode*, a. a. O., S. 115.

¹⁴⁹ Ebenda, S. 99.

¹⁵⁰ Ebenda, S. 11 (von R. KRECKEL nach „Règles“ korrigierten Text der Übersetzung).

¹⁵¹ Ebenda, S. 99.

¹⁵² I. M. ZEITLIN, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, a. a. O., S. 271.

¹⁵³ Vgl. dazu É. DURKHEIM, *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris 1960.

¹⁵⁴ É. DURKHEIM, *De la division ...*, a. a. O. S. 375.

die sich Opfer¹⁵⁵ schon lohnen. In seinem Werk *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) illustriert DURKHEIM diese These umfänglich und läßt schließlich Gott als symbolische Manifestation der normativen Macht von Gesellschaft erscheinen.¹⁵⁶ 1914 gibt DURKHEIM zu *Les formes élémentaires* ... ein eigenständiges Nachwort heraus, in dem er sich zu dem Schluß berechtigt sieht: „Die Interessen des Ganzen sind nicht notwendigerweise die Interessen des einzelnen Teils; aus diesem Grunde kann sich die Gesellschaft [als das Insgesamt der normativen Regelsysteme und institutionellen Arrangements] nicht formieren und sich auch nicht erhalten, ohne von uns beständig Opfer zu verlangen, die uns schmerzhaft sind. Allein dadurch, daß sie über uns steht, zwingt sie uns, uns selbst aufzugeben; und sich selbst aufgeben, das heißt, für ein Wesen in gewisser Weise seine eigene Natur verlassen, was nicht ohne mehr oder weniger schmerzhaftige Spannung geschieht.“¹⁵⁷ –

Mit seiner (gesamten) soziologischen Konzeption hat DURKHEIM nun das argumentative Instrument, um seinem *eigentlichen* Anspruch genügen zu können. Diesen, von ihm immer wieder betonten, Anspruch leitet er aus seinem *praktisch-politischen Interesse* ab, den (klassen-)konfliktgeladenen Zeitläuften Frankreichs durch die Institutionalisierung einer verbindlichen gesellschaftlichen „Solidarität“ entgegenzuwirken. Im Gegensatz zu MARX, der die klassengesellschaftliche Bestimmtheit der französischen Gesellschaft und ihres Staates offenlegt und die revolutionäre Aufhebung des sozialen Antagonismus als die Voraussetzung für die humane, nicht-entfremdende, der Selbstbestimmung der tatsächlichen Produzenten dienende Organisation der industriell-arbeitsteiligen Möglichkeiten betrachtet, geht DURKHEIM den umgekehrten Weg: Er gibt die (kapitalistisch-)industrielle Arbeitsteilung als „ordered by the nature of things“¹⁵⁸ aus, die jedes Gesellschaftsmitglied auf der Basis seiner „natürlichen Talente“ automatisch an die „richtige“ Stelle führt. Und er postuliert, daß man den impliziten Anforderungen dieser Arbeitsteilung – zusammen-[253]gefaßt in der *normativen Ordnung der organischen Solidarität* – nur entsprechen muß, um zu einer harmonisch organisierten Gesellschaft zu gelangen.

Den Garant der organischen Solidarität sieht DURKHEIM vor allem in der Normierung der gesellschaftlichen Verhältnisse mittels eines *funktionalistisch-organologischen Weltbildes*, das er, unter Umgehung der realen Klassensituation in Frankreich, unmittelbar aus den „Imperativen“ der abstrakt und „gesellschaftsleer“ bleibenden Arbeitsteilung ableiten zu können meint. Institutionell soll die organische Solidarität dabei durch eine Art *Ständestaat* gesichert werden: Einerseits wird die einheitsstiftende Aktivität der (mit der Herausbildung der Arbeitsteilung entstandenen) „Berufsgruppen“¹⁵⁹ hier Platz greifen – insbesondere mittels der „sozialen Partnerschaft“ von „Unternehmern“ und „Arbeitern“, die sich beide funktional an den Erfordernissen des arbeitsteiligen Gesellschaftsorganismus orientieren. Andererseits wird das Wechselspiel jener „Sekundärgruppen“¹⁶⁰ durch den „neutralen“ Integrationsstaat kontrolliert und im Gleichgewicht der Kräfte gehalten.¹⁶¹

Dafür, daß das, was nicht in diesen Ständestaat paßt, sorgsam aufbewahrt wird, sorgt DURKHEIM auch – mit seiner Kategorie der Anomie. Diese setzt den letzten Akzent auf eine zweifellos gelungene Propaganda für die als organisch-solidarisches Gemeinwohl maskierte bürgerliche Ordnung.¹⁶²

Wenn es in einer aktuellen, das Selbstverständnis der bürgerlichen Soziologie nach wie vor dokumentierenden, Schrift heißt: „Durkheim ist das Musterbeispiel eines Soziologen“,¹⁶³ ist das durchaus

¹⁵⁵ Welches konkret-persönliche Leid eine solche Unterwerfung unter „Gesellschaft“ mit sich bringt, muß DURKHEIM im ersten Weltkrieg erfahren, in dem sein Sohn – zunächst angefeuert von DURKHEIMs nationalistischem Pathos – zu Tode kommt, wobei dieser Tod durchaus kein Betriebsunfall ist, der bei der Bemühung der „Gesellschaft“ um das organisch-solidarische Wohl ihrer Mitglieder zufällig passiert, sondern die Konsequenz aus der Konkurrenz kapitalistischer Staaten um (Welt-)Märkte.

¹⁵⁶ Vgl. dazu É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. De système totémique en Australie*, Paris 1912.

¹⁵⁷ É. DURKHEIM, *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, in: *Scientia*, XV, 1914 – übersetzt und abgedruckt in: F. JONAS, *Geschichte der Soziologie I*, a. a. O., S. 368 ff., hier S. 380.

¹⁵⁸ É. DURKHEIM, *Socialism and Saint Simon*, a. a. O., S. 153.

¹⁵⁹ É. DURKHEIM, *Professional Ethics and civic Morals*, London 1957, S. 12 ff.

¹⁶⁰ Ebenda, S. 45.

¹⁶¹ Vgl. dazu ebenda, S. 45 ff.

¹⁶² Vgl. dazu É. DURKHEIM, *L'éducation morale*, Paris 1925 – eine Schrift, die die Anleitung darstellt, um diese Propaganda per Sozialisation „unters Volk“ zu bringen.

¹⁶³ R. NISBET, *Émile Durkheim*, Englewood Cliffs N. J. 1965, S. 1.

nachvollziehbar. In der Tat muß DURKHEIM in einer Disziplin als richtungweisendes Vorbild, als Klassiker gelten, deren (Klassen-)Leistung gerade darin besteht, das wissenschaftliche Begreifen der bürgerlich-kapitalistischen Praxis durch *legitimatorische Apologetik* zu ersetzen. [254]

V. Ideologisierung des Kapitalismus: Max Weber

Obwohl DURKHEIM und M. WEBER (1864–1920) zur gleichen Zeit, wenn auch in unterschiedlicher Art versuchen, Soziologie als Wissenschaft zu etablieren, beziehen sich beide nicht ein einziges Mal aufeinander.¹⁶⁴ Das liegt sicher nicht nur an der (1870/71 offiziell schwelenden) deutsch-französischen Antipathie, die vor allem ab 1900 – hier beginnt WEBER mit der Veröffentlichung seiner „klassisch“-soziologischen Werke – eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Die „gegenseitige Nichtbeachtung“¹⁶⁵ von DURKHEIM und WEBER dürfte wohl auch darin begründet sein, daß die *Bezugssysteme, die bürgerlichen Verhältnisse in Frankreich und Deutschland*, in denen sich diese Klassiker mit vehementem politischem Engagement bewegen, sehr divergierende Denkanstöße, Erkenntnisinteressen und ideologische Neigungen provozieren. DURKHEIM sieht sich in einen Bourgeoisstaat gestellt, der den Herrschaftsanspruch der Feudalaristokratie und das Interregnum der bonapartistischen Monarchie hinter sich gelassen hat und der seine kapitalistische, kolonial-imperialistische Ordnung mit eigener politischer Macht weiter ausbauen will. WEBER dagegen hat es in seiner „eigentlichen“ Soziologie-Periode mit der Endphase des Wilhelminischen Reiches zu tun, mit dem Wechselbad von kapitalökonomischer Expansion und herrschaftspolitischem Bonapartismus.

Mit der Proklamation des *Wilhelminischen Reiches* entsteht ein Staat, der zwar einerseits die gerade von der bürgerlichen Klasse lang erhoffte nationale Einheit Deutschlands bringt, andererseits aber deutlich macht, daß die Bourgeoisie diese Einheit nicht selbst erkämpft, sondern als „Geschenk“ von seiten der königlich-preußischen Armee und Bürokratie erhalten hat. Wie bei dem 1818 verabschiedeten Zollgesetz und bei der 1834 statthabenden Gründung des *Deutschen Zollvereins* erkennt die deutsche Bourgeoisie auch 1870 den absolutistischen Staat als tonangebende politische „Führungskraft“ an: In dem von dieser Kraft gesetzten Rahmen, der primär zweifellos den Interessen der Feudalaristokratie dienen soll, aber dennoch der politisch schwächlichen Bourgeoisie geographische und rechtliche Existenzgrundlagen verschafft, gilt es sich einzurichten. Auf solcher Basis kommt bei der Reichsgründung ein Herrschaftsapparat heraus, den MARX als einen „mit parlamentarischen Formen verbrämte(n), mit feudalem [255] Beisatz vermischte(n) und zugleich schon von der Bourgeoisie beeinflusste(n), bürokratisch gezimmerte(n), polizeilich gehütete(n) Militärdespotismus“¹⁶⁶ bezeichnet. Es ist ein deutscher Staat entstanden, dessen durch Preußen bestimmte Herrschaftsform eine Mischung aus absolutistischer und bonapartistischer Monarchie darstellt und von dessen „Gnaden“, unter dessen „Schutz“ sich die Expansion der kapitalistischen Ökonomie insbesondere ab den achtziger Jahren massiv durchsetzt.¹⁶⁷

Dennoch herrscht bis weit in die neunziger Jahre, verstärkt vor allem durch die Nachwirkungen der großen Depression von 1891/92, eine *politische Konstellation*, die ENGELS so beschreibt: „In Wirklichkeit ... ist ... in Deutschland der Staat, wie er besteht, das notwendige Produkt der gesellschaftlichen Unterlage, aus der er herausgewachsen ist. In Preußen – und Preußen ist ... maßgebend – besteht neben einem immer noch starken, großgrundbesitzenden Adel eine verhältnismäßig junge und namentlich sehr feige Bourgeoisie, die sich bisher weder die direkte politische Herrschaft, wie in Frankreich, noch die mehr oder weniger indirekte, wie in England, erkämpft hat. Neben beiden Klassen aber besteht ein sich rasch vermehrendes, intellektuell sehr entwickeltes und sich täglich mehr und mehr organisierendes Proletariat. Wir finden also hier neben der Grundbedingung der alten absoluten

¹⁶⁴ Vgl. dazu E. A. TIRYAKIAN, Ein Problem für die Wissenssoziologie: Die gegenseitige Nichtbeachtung von Émile Durkheim und Max Weber, in: W. LEPENIES (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie* 4, a. a. O., S. 17 ff.

¹⁶⁵ Ebenda, S. 17.

¹⁶⁶ K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Bd. 19, a. a. O., S. 29; vgl. zu den folgenden Interpretationen der deutschen Geschichte Ende 19./Anfang 20. Jahrhundert J. STREISAND, *Deutsche Geschichte. In einem Band. Ein Überblick*, Berlin 1979; *Deutsche Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Köln 1983.

¹⁶⁷ Vgl. P. H. SERAPHIM, *Deutsche Wirtschafts- und Sozialgeschichte Wiesbaden* ²1966, S. 159; vgl. dazu D. S. LANDES, *Der entfesselte Prometheus*, München 1983, S. 220 ff.

Monarchie: dem Gleichgewicht zwischen Grundadel und Bourgeoisie, die Grundbedingung des modernen Bonapartismus: das Gleichgewicht zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Sowohl in der alten absoluten, wie in der modernen bonapartistischen Monarchie aber liegt die wirkliche Regierungsgewalt in den Händen einer besondern Offiziers- und Beamtenkaste, die sich in Preußen teils aus sich selbst, teils aus dem kleinen Majoratsadel, seltener aus dem großen Adel, zum geringsten Teil aus der Bourgeoisie ergänzt. Die Selbständigkeit dieser Kaste, die außerhalb und sozusagen über der Gesellschaft zu stehen scheint, gibt dem Staat den Schein der Selbständigkeit gegenüber der Gesellschaft.“¹⁶⁸

Nach dem Tod WILHELMS I. (1888) und BISMARCKs Rückzug aus der Politik (1890) beginnt dieser Schein allerdings schnell zu welken. Denn in dem Maße, in dem einerseits die ökonomisch „erwachsene“ Bourgeoisie ihren politischen Anspruch zusehends entschiedener durchdrückt und andererseits das (organisierte) Proletariat als gesellschaftliche Kraft wirksam wird, büßt das absolutistisch-bonapartistische Gehabe WILHELMS II. rapide die Funktion ein, das „Gleichgewicht“ der Gesellschaft zu garantieren. Der Staat „verfällt“¹⁶⁹ mehr und mehr der Bourgeoisie, die den politischen Herrschaftsapparat massiv in eigener Regie anwendet und die Umwandlung des „Konkurrenzkapitalismus der Periode von 1890 ... (zum) modernen Oligopolkapitalismus“¹⁷⁰ mit entsprechenden staatlichen Steuerungshilfen stützt. So bestimmt seit 1900 die Bourgeoisie in Gestalt hochkonzentrierter Kapitale nicht nur das ökonomische Feld. „Die ... von Karl Marx prognostizierte Entwicklung der Konzentration und Zentralisation des Kapitals (setzt) sich durch; die Veränderungen der Produktionstechnik (fördern) sie.“¹⁷¹

Ebenso rapide, wie sich die Entwicklung der kapitalistischen Ökonomie und deren Konzentrations- und Zentralisationsbewegung vollziehen, wächst und organisiert sich auch die *deutsche Arbeiterklasse*. Sie wird zum Vorbild der Arbeiterparteien und Gewerkschaften, die in der *Zweiten Internationalen Arbeiter-Association* (tätig seit 1890) und im *Internationalen Gewerkschaftssekretariat* (eingesetzt 1903) zusammengeschlossen sind. Die Organisationen des deutschen Proletariats – *SPD* und *freie Gewerkschaften* – gelten als die Kräfte, die, trotz ihrer Illegalisierung durch die Sozialistengesetze (1878–1890), in beispielhafter Weise arbeiterorientierte Lohn-, Streik- und parlamentarische Gesellschaftspolitik vertreten. Die organisatorische Stärke dieser Kräfte drückt sich darin aus, daß sie eine allmähliche Verkürzung des Arbeitstages durchsetzen, die Institution des Tarifvertrags erzwingen und 1912 mit einer imponierenden Mitglieder- und Wählergruppe aufwarten: Die Gewerkschaften haben rund 2,6 Millionen, die SPD hat gut 1 Million Mitglieder; fast 4,3 Millionen Wähler geben ihr Plazet der SPD (über 34 Prozent der abgegebenen Stimmen); der SPD fallen 110 Reichstagsmandate zu.¹⁷² Dennoch sind SPD und Gewerkschaften nicht imstande, den Kampf der Arbeiterklasse in revolutionäre [256] Bahnen zu lenken.¹⁷³ In völliger Verkennung des bürgerlichen Staates verfallen sie dem Schein, der Staat sei eine *klassenjenseitige*, übergeordnete Macht, „ein selbständiges Wesen ..., das seine eignen ‚geistigen, sittlichen, freiheitlichen Grundlagen‘ besitzt“¹⁷⁴ und dem zu beweisen ist, daß die Arbeiterklasse nicht zum Klub der vaterlandslosen Gesellen zählt. Diese Staatshörigkeit führte schon auf dem *Gothaer Parteitag* der SPD (1875) zur Verabschiedung eines Programms, das MARX als „demokratisches Geklingel“ kritisiert, das „durch und durch vom Untertanenglauben der Lassalleschen Sekte an den Staat verpestet“¹⁷⁵ ist. Jener Staatsenthusiasmus, der auch durch den zwölfjährigen Druck der Sozialistengesetze nicht gebremst wird, weil diese nicht dem Charakter, sondern dem Mißbrauch des Staates zugeschrieben werden, bringt 1905 dann die Generalkommission der deutschen Gewerkschaften dazu, den Generalstreik „Generalunsinn“ (C. LEGIEN) zu nennen.

¹⁶⁸ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 18, a. a. O., S. 258; Bd. 16, S. 56 ff.

¹⁶⁹ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 18, a. a. O., S. 259.

¹⁷⁰ W. ABENDROTH, Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung, a. a. O., S. 67.

¹⁷¹ Ebenda.

¹⁷² Vgl. dazu L. BERGSTRASSER, Die politischen Parteien in Deutschland, München 1960, S. 206 f.

¹⁷³ Zur SPD- und Gewerkschaftsgeschichte insgesamt vgl. J. VON FREYBERG u. a., Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, Köln ²1975, und F. DEPPE u. a., Geschichte der deutschen Gewerkschaftsbewegung, Köln ³1981.

¹⁷⁴ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 19, a. a. O., S. 28.

¹⁷⁵ Ebenda, S. 31.

Von hier aus ist es für die Opportunistenmehrheit in der SPD nur noch ein kleiner Schritt, der von BERNSTEINs und KAUTSKYs *Revisionismus* über NOSKEs und QUESSELs *Chauvinismus* zum 1913 bewilligten Wehrbeitrag der Partei und zu deren Ja für die Kriegskredite führt.

Die *antikapitalistischen Interessen der Arbeiterklasse*, die sich zwischen 1910 und 1914 in zahlreichen Demonstrationen und Streiks gegen Rüstungswahn, Lohndiktat und Ausbeutung auflehnt, bleiben so klar auf der Strecke. (Die *Zweite Internationale* geht ebenfalls an dem sozialdemokratischen Ja-Wort zum Krieg zugrunde.)¹⁷⁶ Die SPD ist in den Worten LENINs zu einer Organisation geworden, „die in ihrer Mitte einen Opportunismus (duldet), der sich in den Jahrzehnten der ‚friedlichen‘ Periode immer mehr (ausbreitet), aber im Verborgenen (blüht), der sich den revolutionären Arbeitern (anpaßt), von ihnen ihre marxistische Terminologie (übernimmt) und jeder klaren, prinzipiellen Abgrenzung aus dem Wege (geht).“¹⁷⁷

C. ZETKIN, R. LUXEMBURG, K. LIEBKNECHT, G. LEDEBOUR, F. MEHRING warnen eindringlich vor der Kapitulation gegenüber dem bürgerlichen Staat und dessen angeblichen, als Gesellschaftsreform ausgegebenen (sozial-)politischen Konzessionen. Es bringt nichts: Die deutsche Arbeiterbewegung, die noch im März 1913 in einer großen Manifestation gegen den Militarismus aufsteht, wird von der opportunistischen Führung ihrer eigenen Organisationen verraten. Der deutschen Kapitalbourgeoisie gelingt 1914 der Doppelschlag – trotz ihrer gewiß nicht unbedeutenden internen Widersprüche, trotz der organisatorischen Stärke und der zweifellos vorhandenen Kampfbereitschaft der Arbeiterklasse: Die Bourgeoisie vermag sowohl die bisherigen „staatstragenden“ Kräfte wie die Organisationen der Arbeiterbewegung in ihren Kriegsdienst zu stellen und zu Beihelfern ihrer militärischen Aktion gegen die internationalen Markt- und Rohstoffkonkurrenten zu machen.

Bei Kriegsende kann die deutsche Kapitalbourgeoisie selbst in ihrer Niederlage gegen die britisch-französisch-amerikanische Allianz noch wesentliche Erfolge erzielen: Sie hat erstens, „unterstützt“ durch die Arbeiterbewegung, die (die weitere Kapitalentfaltung hemmenden) Restbestände absolutistisch-bonapartistischer Herrschaft beseitigen können. Sie hat zweitens mit der von ihr geschaffenen Kriegs(kredit)-Situation die SPD 1917 in eine Spaltung getrieben, die zwar einerseits die Unzufriedenheit der Arbeiterbewegung mit der Partei widerspiegelt; die aber andererseits die opportunistische Haltung sowohl innerhalb der *Mehrheits-* wie innerhalb der *Unabhängigen SPD* nachhaltig fördert (Beendigung des Krieges unter Beibehaltung der kapitalistischen Gesellschaftsform). Das führt zu einer tiefen Verunsicherung der Arbeiterbewegung, vor allem deshalb, weil diese in den großen (antimilitaristischen) Streikkämpfen 1917/18 gezeigt hat, daß sie offensichtlich für einen anderen politischen Weg bereit ist – für den Weg nämlich, den die *sozialistische Oktoberrevolution* geht. Die Bourgeoisie hat es drittens fertiggebracht, SPD und USPD in jene bürgerlich-parlamentarische Regierung einzubeziehen, die unter Prinz MAX VON BADEN die endgültige Kapitulation vor den Kriegsgegnern leistet. Der Kapitalbourgeoisie fällt viertens schließlich der Vorteil zu, einer Arbeiterbewegung gegenüberzustehen, die im Krieg schweren physischen und politischen Schaden erlitten hat. Nicht zuletzt dieser Schaden ist die Ursache, daß die Arbeiterbewegung geschwächt in die sozialen Nachkriegskämpfe geht und – [257] trotz ihrer außergewöhnlichen Aktions- und Streikbereitschaft, trotz der heroischen Anstrengungen von *Spartakus* (ab 1916) und *KPD* (konstituiert an der Jahreswende 1918/19) – die Versuche der revolutionären Werktätigen scheitern, Deutschland in eine sozialistische Demokratie zu verwandeln.

Dennoch darf auch angesichts der (mit der Gründung der *Weimarer Republik* feststehenden) Niederlage der (sozialistischen) Arbeiterbewegung nicht vergessen werden: Ohne die Aktionen und Streiks, die die Arbeiterbewegung insbesondere 1917/1918 durchgestanden hat, wären das „junkerlich-monarchistische Regime“¹⁷⁸ nicht gestürzt, die Fürsten nicht verjagt, die bürgerlich-parlamentarische Republik nicht zustande gekommen. Die Arbeiterbewegung hat zudem „wichtige demokratische

¹⁷⁶ Vgl. Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Bd. 2: Vom Ausgang des 19. Jahrhunderts bis 1917, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1966, S. 202 f.

¹⁷⁷ W. I. LENIN, Werke, Bd. 21, a. a. O., S. 99.

¹⁷⁸ Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Bd. 3: von 1917 bis 1923, Berlin 1966, S. 197.

Rechte und Freiheiten wie das allgemeine Wahlrecht – auch für Frauen –, die Koalitions-, Versammlungs- und Pressefreiheit erkämpft. Auf sozialem Gebiet (ist) der Achtstundentag, die alte Forderung der Arbeiterbewegung, gesetzlich festgelegt worden. Auf dem Lande (sind) die reaktionären Ausnahmegesetze gegen die Landarbeiter und die halbfeudale Gesindeordnung gefallen. Mit diesen Ergebnissen, auch wenn sie den Rahmen bürgerlich-demokratischer Verhältnisse nicht (überschreiten), (hat) sich die Arbeiterklasse günstigere Bedingungen für den weiteren Kampf um ihre Befreiung geschaffen“.¹⁷⁹ Wie stark trotzdem die Barrieren sind, die dieser Befreiung entgegenstehen, zeigt die Kapitalbourgeoisie spätestens ab 1920, nach der Niederschlagung des *Kapp-Putsches*. Auf der Basis ihrer ökonomischen, sich ständig weiter monopolisierenden Macht und anknüpfend an die administrativen „Qualitäten“ der HINDENBURG-LUDENDORFFschen Militärdiktatur schlägt sie entschlossen den Weg in Richtung der staatsmonopolistischen Herrschaftsform ein, einen Weg, dessen Ziel dann mit Hilfe des Faschismus und Antikommunismus zu erreichen versucht wird.

M. WEBER kann die Nachkriegsentwicklung nur bis 1920 miterleben: 56jährig stirbt er überraschend in München.¹⁸⁰ Die Münchner Zeit beginnt, nach einem kurzen Aufenthalt an der Universität Wien (1918), im Juni 1919 mit der Übernahme des Lehrstuhls von BRENTANO. Sie sollte die Zeit der Rückkehr an die Universität werden, deren offiziellen Dienst WEBER 1903 wegen Krankheit verlassen hat. WEBER, der bereits 1888 dem *Verein für Socialpolitik* beitrifft, startet seine Karriere mit Promotion, Habilitation und außerordentlicher Professur (Berlin 1893) in den Fächern „Römisches, deutsches und Handelsrecht“.¹⁸¹ Er wechselt aber schon bald zur Nationalökonomie über, für die er 1894 in Freiburg und 1897 in Heidelberg eine ordentliche Professur erhält. Im Schatten seiner Krankheit, die ihn zwar vom Lehr-, nicht jedoch vom Wissenschaftsbetrieb abbringt, konzentriert er sich dann ab 1900 auf soziologische Studien, übernimmt 1904 (zusammen mit E. JAFFÉ und W. SOM-BART) die Redaktion des *Archivs für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* und ist auch 1909 an der Gründung der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* maßgeblich beteiligt.

WEBER stammt aus konservativ-bürgerlichem Milieu und macht schon sehr früh, nämlich 1895 in seiner Freiburger Antrittsvorlesung, öffentlich, wofür er politisch einsteht. Sein Vortrag *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*¹⁸² ist nicht nur mit sozialdarwinistischer Terminologie und extrem nationalistischem Vokabular drapiert („Die Volkswirtschaftspolitik eines deutschen Staatswesens ebenso wie der Wertmaßstab des deutschen volkswirtschaftlichen Theoretikers können deshalb nur deutsche sein“¹⁸³), das Referat entpuppt sich zudem als eloquentes Plädoyer für die „Realpolitik“ der deutschen Bourgeoisie und deren imperialistische Perspektive. WEBERs manchmal peinliche, manchmal gefährliche, weil rassistische Deutschtümelei spricht auch aus seiner Mitgliedschaft im *Alldeutschen Verband* und in der Bewegung des Hofpredigers STÖCKER, dem *Evangelisch-sozialen Kongreß*. Am sichtbarsten ist WEBERs Nationalismus jedoch aus seiner ersten empirischen Untersuchung, seiner Enquête über die ostelbischen Landarbeiter, zu der er sowohl vom *Verein für Socialpolitik* (1891/92), wie, daran anschließend, vom *Evangelisch-sozialen Kongreß* (1893–1899) beauftragt wird.¹⁸⁴ Hier kommt WEBER zu der fortschrittlich erscheinenden Schlußfolgerung, die „ostelbische Großgüterwirtschaft“ müsse abgelöst werden, allerdings nicht zugunsten einer

¹⁷⁹ Ebenda.

¹⁸⁰ Vgl. zu den folgenden biographischen Daten: D. KÄSLER, Einführung in das Studium Max Webers, München 1979, S. 9 ff.; E. BAUMGARTEN, Einleitung, in: M. WEBER, Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik, Stuttgart 1956 (hrsg. von J. WINCKELMANN), S. X ff.; M(arianne) WEBER, Max Weber. Ein Lebensbild, Heidelberg 1950; D. KÄSLER, Max Weber, in: D. KÄSLER (Hrsg.), Klassiker des soziologischen Denkens II, München 1978, S. 424 ff.; und G. ROTH, Max Weber, A Bibliographical Essay, in: Zeitschrift für Soziologie, H. 1, Januar 1977, S. 91 ff.

¹⁸¹ WEBER promoviert bei L. GOLDSCHMIDT und R. VON GNEIST über die „Entwicklung des Solidarhaftprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus den Haushalts- und Gewerbebegemeinschaften in den italienischen Städten“ (1889); er habilitiert bei A. MEITZEN mit der Arbeit „Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht“ (1891/92).

¹⁸² Abgedruckt in: M. WEBER, Gesammelte politische Schriften, München 1921 (hrsg. von Marianne WEBER), S. 7 ff.

¹⁸³ Ebenda, S. 30.

¹⁸⁴ Vgl. dazu M. WEBER, Die Verhältnisse im ostelbischen Deutschland, in: Schriften des Vereins für Socialpolitik LV, Die Verhältnisse der Landarbeiter in Deutschland III, Leipzig 1892; und M. WEBER, Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter, in: Archiv für Soziale Gesetzgebung und Statistik, H. 1, 1984 (7. Bd.), S. 1 ff.

Agrarwirtschaftsdemokratie, sondern deshalb, weil [258] die junkerliche Feudalordnung „(die) Lage des ostelbischen Landarbeiters und die Verteidigung der deutschen Nationalität gegenüber der besonders durch die polnischen Saisonarbeiter erzeugten Überfremdung aus den slawischen Nachbarländern“¹⁸⁵ verschlechtert.

Kein Wunder, daß WEBER dann einige Jahre später (1915) äußert: „Trotz alledem, es ist ein großer und wundervoller Krieg.“¹⁸⁶ Die Kriegsfreude vergeht ihm aber relativ schnell. In dem Moment nämlich, in dem er am Verlauf des Krieges (insbesondere nach dem Engagement der USA) die kommende Niederlage abliest, stellt er sich gegen den Krieg, gegen die früher von ihm so geschätzte U-Boot- und Kanonenpolitik. Seine 1917/18 in der *Frankfurter Zeitung* publizierten Artikel machen deutlich, daß er um der Zukunftsaussichten der deutschen Bourgeoisie willen eine rasche Beendigung des Krieges will, und zwar als ein Zurück zu einer renovierten konstitutionellen Monarchie, in der dem kapitalistisch-imperialistischen Interessen Freiraum zu „rationaler“ Entfaltung gegeben und die Arbeiterbewegung durch verschmerzbar Zugeständnisse befriedet wird. Nach Kriegsschluß (WEBER ist inzwischen wie seine Frau Marianne [Leiterin des *Bundes deutscher Frauenvereine*] und sein Bruder Alfred¹⁸⁷ Mitglied der *Deutschen Demokratischen Partei* [DDP]) wird er zum erbitterten Feind jeden Versuches einer proletarischen Revolution. Geradezu fanatisch lehnt er diese ab, weil sie antinational ist, einen Dolchstoß ins schwankende Deutschland darstellt und – vor allem – die Zerstörung der „geretteten“ wirtschaftlichen, also Kapital-Macht herbeiführt.¹⁸⁸ Daß WEBER die *bayerische Räte-republik*, deren letzte Tage er noch erlebt, bekämpft, versteht sich daher von selbst, wenn er auch aus bürgerlich-moralischen Gründen (er ist zu dieser Zeit eng befreundet mit E. TOLLER) die Ermordung K. EISNERS verabscheut. Allzuweit geht eine solche Einsicht allerdings nicht: Seine Mitarbeit in der regierungsamtlichen Friedensdelegation, die in Versailles, stellvertretend für die deutsche Kapitalbourgeoisie, die (selbstverständlich bestrittene) Kriegsschuld auf sich nehmen sollte, zeigt, daß er von dieser Schuld, vom dadurch bedingten Leid der werktätigen Menschen und ihrer Familien nichts begriffen hat.

Das ist deshalb erstaunlich, weil WEBER während der gesamten Zeit seiner wissenschaftlichen Arbeit zu Geschichte und Qualität des Kapitalismus, zu dessen zivilen und kriegerischen Konsequenzen, nicht zuletzt zu dessen Industrie- und Landarbeiterschaft intensiven Kontakt hat. Um etwas näher an die WEBERschen Studien und Analysen zu diesen Themenbereichen und damit an den *Kern der Weberschen Soziologie* heranzukommen, scheint es sinnvoll zu sein, WEBERs Arbeit auf den folgenden Ebenen zu skizzieren: auf der *inhaltlich-(sozial)historischen*, auf der *soziologisch-theoretischen*, *soziologisch-kategoriellen* und auf der *methodologischen Ebene*.¹⁸⁹

Unter *inhaltlich-(sozial)historischen Gesichtspunkten* geht es im wesentlichen um die Studien zur Agrar-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters und der Antike; um die empirisch gerichteten Enquêtes zu den Lebens- und Arbeitsumständen der deutschen Industrie- und Landarbeiter; um die religionsgeschichtlichen Untersuchungen; um den Großteil von *Wirtschaft und Gesellschaft*, den Abschnitt *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*.¹⁹⁰ In diesen Arbeiten geht es WEBER vor allem um den Versuch, den Stellenwert des Kapitalismus im welthistorischen Prozeß zu bestimmen. WEBER sieht diesen Prozeß dabei durch das bestimmt, was er die *okzidentale*

¹⁸⁵ D. KÄSLER, Einführung in das Studium Max Webers, a. a. O., S. 14.

¹⁸⁶ Zit. nach ebenda, S. 25.

¹⁸⁷ „Es ist immer eine Freude, von einer geistigen und charakterlichen Größe zu reden. Auch dann, wenn diese sich darstellt, gefaltet und gegliedert wie ein zerklüftetes Gebirgsmassiv.“ (A. WEBER, Max Weber, in: A. WEBER [Hrsg.], Einführung in die Soziologie, a. a. O., S. 162).

¹⁸⁸ Vgl. dazu W. J. MOMMSEN, Max Weber und die deutsche Politik 1890 bis 1920, Tübingen 1959, S. 293.

¹⁸⁹ Vgl. hierzu die Darstellungsform, die KÄSLER entwickelt in: D. KÄSLER, Einführung in das Studium Max Webers, a. a. O., S. 30 ff.

¹⁹⁰ Vgl. hierzu Fußnote 181 und 184; vgl. weiter M. WEBER, Die protestantische Ethik 1 u. 2, Hamburg 1972/73; M. WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1–3, Tübingen, ab 1963; M. WEBER, Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: M. WEBER, Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik, a. a. O.; M. WEBER, Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, in: M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, Köln/Berlin (West) 1964, Erster Halbband, S. 233 ff., und Zweiter Halbband.

Rationalisierung nennt. In seiner *Vorbemerkung zu den gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* – einer Vorbemerkung, die durchaus Schlüsselcharakter für sein gesamtes soziologisches Werk hat – hält WEBER die gleichermaßen *kapitalismus-* und „*universalgeschichtlichen Probleme*“¹⁹¹ fest, die ihn primär interessieren: „Warum lenkten [außerhalb der okzidentalen Weltregion] weder die wissenschaftliche, noch die künstlerische, noch die staatliche, noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der *Rationalisierung* ein, welche dem Okzident eigen sind?“¹⁹² „Welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzident, und nur hier, Kulturercheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen?“¹⁹³

Die für WEBER in der Moderne sichtbar werdenden Ergebnisse jenes okzidentalen Rationalisierungsprozesses beschreibt er, indem er [259] dessen „*Originalleistungen*“¹⁹⁴ vorführt: die mathematisch fundierte und experimentell kontrollierte moderne Naturwissenschaft; den Fachbetrieb der universitär organisierten Wissenschaften; den Literatur- und Kunstmarkt; die harmonische Musik (Sonate, Symphonie, Oper) und die Orchesterinstrumente (Orgel, Klavier, Violine); die Nutzung der Linear- und Luftperspektive in der Malerei und die Konstruktionsprinzipien der Monumentalbauten; die wissenschaftlich systematisierte Rechtslehre, die Einrichtung des formalen Rechts, die Verbeamtung der Rechtssprechung; die auf der Basis gesetzten Rechts arbeitende Staatsverwaltung mit Beamtenbürokratie; den berechenbaren Privatrechtsverkehr und das gewinnorientierte kapitalistische Unternehmen; die kapitalistische Wirtschaftsethik und die darauf begründete praktisch-rationale individuelle Lebensführung.

Die Herausbildung dieser „Umstände“ ist das Produkt des *okzidentalen Rationalisierungsprozesses*. Der „kann nur dort entstehen, wo Entzauberung wirklich ist, wo das magische oder mystische Weltbild durchbrochen ist, die naive Vorstellung von dem sympathetischen Weltzusammenhang nicht mehr gilt. Hier wird der Überschwang des Gefühls abgelöst durch rationale Mitarbeit im Beruf, tritt an die Stelle gewalttätiger Synthesen die rationale Anwendung von Gesetzen, wird der Traum von einer hier erreichbaren Totalität der Sinnerfüllung abgelöst durch die Institutionalisierung rationaler Zweckverbände ... Alle konkreten Werte verblassen gegenüber der Macht rationaler Vollzugsformen ...“¹⁹⁵

Die dem okzidentalen, klar auf die handlungsindividualistisch gefaßte Dimension der Zweckrationalität zugeschnittenen, Rationalisierungsprozeß entstammenden „Umstände“ sind für WEBER die Gipfelpunkte dieser Rationalität.

„Zweckrational durch Erwartung des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als ‚Bedingungen‘ oder als ‚Mittel‘ für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigene Zwecke.“¹⁹⁶

Es sind Gipfelpunkte, die sich um die *Spitze* der Entwicklung gruppieren: um „*die kapitalistische Wirtschaft und den modernen Staat*“,¹⁹⁷ gestützt von *rationaler Verwaltung, rationaler Wissenschaft und Technik, rationalem Recht*, dekoriert mit *rationaler Kunst*, ermöglicht durch „(die) Fähigkeit und (die) Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch rationaler Lebensführung“.¹⁹⁸ „Kapitalistische Wirtschaft“ und „moderner Staat“ ergänzen und stabilisieren sich wechselseitig. *Kern der kapitalistischen Wirtschaft* ist das kapitalistische Unternehmen; es wird bestimmt durch: Trennung von (Privat-)Haushalt und Betrieb; Kapitalrechnung (Buchführung); Orientierung am Güter-, Kapital- und Arbeitsmarkt; Einsatz formell „freier“ Arbeitskräfte; Nutzung wissenschaftlicher Erkenntnisse. *Kern*

¹⁹¹ M. WEBER, *Vorbemerkung zu den gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*, in: M. WEBER, *Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik*, a. a. O., S. 340.

¹⁹² Ebenda, S. 351.

¹⁹³ Ebenda, S. 340.

¹⁹⁴ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1, Frankfurt am Main 1981, S. 225. Zu WEBERs „idealtypischer“ Argumentation siehe weiter unten.

¹⁹⁵ F. JONAS, *Geschichte der Soziologie* I, a. a. O., S. 207 ff.; vgl. dazu A. W. GOULDNER, *Die westliche Soziologie in der Krise* 1, a. a. O., S. 157.

¹⁹⁶ M. WEBER, *Soziologische Kategorienlehre*, in: M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a. a. O., Erster Halbband, S. 17.

¹⁹⁷ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1, a. a. O., S. 226.

¹⁹⁸ M. WEBER, *Die protestantische Ethik* 1, a. a. O., S. 20.

des modernen Staates ist die „rationale“ Staatsanstalt; diese basiert auf einem zentralisierten Steuersystem, einem ständig alarmbereiten Militärapparat, einer Monopolisierung von Rechtsetzung und (legitimer) Gewaltanwendung und einer bürokratisch organisierten, von Fachbeamten getragenen Verwaltung.¹⁹⁹ Als Organisationsmedium sowohl für die kapitalistische Wirtschaft und den modernen Staat wie für deren wechselseitige Beziehungen fungiert das gesatzte formale Recht.²⁰⁰

Kapitalistische Wirtschaft, moderner Staat und formales Recht sind für WEBER aber nicht nur der wesentliche Ausdruck der okzidentalen Rationalität. Sie beinhalten weit mehr. Da WEBER den Kapitalismus das (sozusagen „entwicklungslogische“) Endstadium der okzidentalen Rationalisierung sein läßt, diese Rationalisierung jedoch gleichermaßen als speziellen abendländischen Vorgang und, ganz okzidental-zentristisch, als Garanten für die globale Entfaltung des universellen „Kulturmenschentums“²⁰¹ betrachtet, werden der *Kapitalismus* und dessen „Ausdifferenzierung“²⁰² auch zur *höchsten Stufe* eben jenes „Kulturmenschentums“.

Daß der *Sozialismus* für ihn nicht die Gesellschaftsform ist, die den Kapitalismus überwindet, hat WEBER immer wieder betont: Gemäß seiner Auffassung stellt der Sozialismus einen *Rückfall* dar. Denn, so WEBER, mit dem Verlust der den Kapitalismus kennzeichnenden „Geld- und Kapitalrechnung“, der bedeutendsten Konsequenz der „rechnungsmäßigen Rationalität“, kehrt in den Sozialismus die „grundlegende und letztlich unentrinnbare Irrationalität der Wirtschaft“ zurück, die „Quelle aller ‚sozialen Problematik‘ ... alles [260] Sozialismus“.²⁰³ Der hier von WEBER ausgerufene Sieg der „rationalen“ Buchführung über die gesamtökonomische Anarchie des Kapitalismus ist zweifellos grotesk.

Wie *erklärt* WEBER nun den Prozeß der okzidentalen Rationalisierung und die Herausbildung von kapitalistischer Wirtschaft, modernem Staat und formalem Recht im Verlauf dieser gesellschaftlichen Rationalisierung? WEBER versucht, das in fünf Schritten zu bewerkstelligen: Er unterscheidet zwischen *gesellschaftlicher* und *kultureller* Rationalisierung.²⁰⁴ – Er bezieht die *kulturelle* Rationalisierung auf die Herausbildung von *Weltbildern, Wissenschafts-, Technik- und Rechtsformen* sowie auf die Durchsetzung individueller Fähigkeiten zu *praktisch-rationaler Lebensführung*. – Er weist der *kulturellen* gegenüber der gesellschaftlichen Rationalisierung die *dominierende, „anleitende“ Rolle* zu. – Er konzentriert sich auf die „*Umsetzung*“ der *kulturellen* Rationalisierungsprodukte in *gesellschaftlich-institutionelle* Arrangements, deren Qualität er durch jene Produkte entscheidend (und *kausal*) bestimmt sieht. (Interessanterweise nehmen die Wissenschafts- und Technikformen in WEBERs Erklärungsschema den Platz von *Randbedingungen* ein.)²⁰⁵ – Er läßt die Herstellung und Umsetzung der kulturellen Rationalisierungsprodukte über *individuelles Handeln* vermittelt sein, das von dem *abstrakt[en], leeren Tatbestand* gesteuert wird, „daß rationale Verhaltensweisen und Systeme leistungsfähiger sind als andere“²⁰⁶, dergestalt von einem Tatbestand, der zwar von individuellem Handeln getragen wird, der aber andererseits für die „*Eigendynamik*“, die „*Dominanz*“ der kulturellen Rationalisierung steht. (Unklar bleibt, wie das WEBERsche „individuelle Handeln“ genau einzuschätzen ist; es ist sowohl Produkt wie Träger der Rationalisierung – ein Problem, das WEBER nicht zu einer dialektischen Lösung gebracht hat.)

Für WEBERs Kapitalismusanalyse ergibt sich daraus: Da WEBER annimmt, daß *erstens* die in der „Ausdifferenzierung der kapitalistischen Wirtschaft und des modernen Staates“²⁰⁷ kulminierende

¹⁹⁹ Vgl. dazu R. BENDIX, *Max Weber, Das Werk*, München 1964, S. 321.

²⁰⁰ Vgl. dazu M. WEBER, *Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens und Die formalen Qualitäten des modernen Rechts*, in: M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a. a. O., Erster Halbband, S. 43 ff. und 644 ff.; und M. WEBER, *Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Parlamente*, in: M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a. a. O., Zweiter Halbband, S. 1034 ff.

²⁰¹ Vgl. dazu J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativer Handelns* 1, a. a. O., S. 252 ff., und W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen 1979, S. 36 f.

²⁰² J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1, S. 226.

²⁰³ M. WEBER, *Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens*, a. a. O., S. 79 f.

²⁰⁴ Vgl. dazu die unter Fußnote 190 aufgeführte Literatur.

²⁰⁵ Vgl. dazu A. GIDDENS, *Capitalism and Modern Social Theory*, a. a. O., S. 119 ff.

²⁰⁶ F. JONAS, *Geschichte der Soziologie* I, a. a. O., S. 210.

²⁰⁷ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1, a. a. O., S. 226.

gesellschaftliche Rationalisierung die „Umsetzung“ der kulturellen Rationalisierungsprodukte (Weltbild rechenhafter Zweckrationalität, protestantisch-asketische Wirtschaftsethik, formales Recht, Berufsdisziplin) in institutionelle Arrangements ist²⁰⁸, und daß *zweitens* die Entfaltung der kulturellen Rationalisierung auf Grund der ihr *eigenen*, wenn auch über individuelles Handeln vermittelten Dynamik vonstatten geht, kann er „kapitalistische Wirtschaft“ und „modernen Staat“ nicht als spezifische *Produktions- und (von diesen abhängige) Gewaltverhältnisse* begreifen, die für die Entwicklung und Ausformung von welchem „Rationalisierungspotential“ auch immer den *konkret-gesellschaftlichen Rahmen* setzen. Zeigt MARX, den WEBER angeblich geschätzt und „ergänzt“ haben soll,²⁰⁹ daß „Rationalisierung“ (Entwicklung der Produktivkräfte) in spezifischen, auf der Dialektik von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften basierenden *gesellschaftlichen Formen* verläuft und als Moment der jeweiligen gesellschaftlichen, „individuelles“ Handeln konstituierenden und gleichzeitig von diesem getragenen Organisation menschlicher Lebenssicherung zu verstehen ist, wird bei WEBER nur eine Umkehrung daraus. *Kulturidealistisch* und *handlungsindividualistisch* postuliert er: Die kulturelle Rationalisierung, gesteuert von ihrer Eigendynamik und realisiert über individuelles Handeln, ist *selber* der Rahmen, in dem gesellschaftliche Rationalisierung dadurch Platz greift, daß sich kapitalistische Wirtschaft und moderner Staat als „Subsysteme [genau des] zweckrationalen Handelns“²¹⁰ entfalten, das über die kulturelle Rationalisierung ermöglicht wird.

Mit seiner Konzeption der okzidentalen Rationalisierung erkennt WEBER Entstehung und Ausdifferenzierung des Kapitalismus als „*schicksalsnotwendige*“ *Entfaltung* und gleichzeitig als *Endstufe* eben jener Rationalisierung an: Dieser Prozeß und seine Resultate müssen zwar nicht ob ihrer puren Existenz gutgeheißen werden; zu akzeptieren ist aber, daß sie auf Grund der Mechanik der Rationalisierung *unvermeidlich* sind. Trösten kann man sich jedoch damit, daß ein wesentliches Implikat der „ausdifferenzierten“ Rationalisierung in der „*Freisetzung*“ *des Individuums als einzeln, selbstverantwortlich und zweckrational Handelndem* besteht. „Rationalisierung bedeutet ... die Einsicht, daß eine Synthese im Handeln wie auch im Erkennen nur auf den [*einzelnen*] menschlichen Willen gegründet werden kann.“²¹¹

[261] Für WEBER ist ein solcher Trost allerdings nur relativ. Er sieht darin gleichzeitig die entscheidende Belastung des modernen „Kulturmenschen“, „daß jede einzelne wichtige Handlung und vollends das Leben als Ganzes ... eine Kette letzter Entscheidungen bedeutet“.²¹² Dennoch muß dieses solchermassen ausgezeichnete und belastete individuell-menschliche Handeln auf Grund seiner Stellung im Rationalisierungsprozeß logischerweise WEBERs Ansatzpunkt zur Konstruktion einer *soziologischen Kategorienlehre*²¹³ werden, die auf dem Grundsatz basiert: „Begriffe wie ‚Staat‘, ‚Genossenschaft‘, ‚Feudalismus‘ und ähnliche bezeichnen für die Soziologie, allgemein gesagt, Kategorien für bestimmte Arten menschlichen Zusammenhandelns, und es ist also ihre Aufgabe, sie auf ‚verständliches‘ Handeln, und das heißt ausnahmslos: auf Handeln der beteiligten Einzelmenschen zu reduzieren.“²¹⁴ Bei der Betrachtung der WEBERschen Kategorienlehre, zu der sowohl die sogenannten „Soziologischen Grundbegriffe“ wie deren Anwendung auf die Bereiche „Wirtschaft“,²¹⁵ „Herrschaft“²¹⁶ und „Stände/Klassen“²¹⁷ gehören, ist zu beachten, daß diese Kategorienlehre ein *Fragment* ist. Und zwar insofern, als WEBER seine allgemein-soziologischen Überlegungen erst zu einem Zeitpunkt festhält (1918/1920), an dem seine historisch orientierten Arbeiten entweder schon fertiggestellt oder weit fortgeschritten sind und er auf Grund seines frühen Todes keine Möglichkeit mehr

²⁰⁸ Ebenda, S. 239.

²⁰⁹ Vgl. dazu I. M. ZEITLIN, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, a. a. O., S. 122 ff., und I. S. KON, *Der Positivismus in der Soziologie*, a. a. O., S. 160.

²¹⁰ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, a. a. O., S. 208.

²¹¹ F. JONAS, *Geschichte der Soziologie I*, a. a. O., S. 210.

²¹² M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951, S. 493 f.

²¹³ M. WEBER, *Soziologische Kategorienlehre*, in: M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a. a. O., Erster Halbband, S. 1.

²¹⁴ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a. a. O., S. 439.

²¹⁵ Vgl. dazu M. WEBER, *Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens*, a. a. O., S. 43 ff.

²¹⁶ Vgl. dazu M. WEBER, *Die Typen der Herrschaft*, in: M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Erster Halbband, a. a. O., S. 157 ff.

²¹⁷ Vgl. dazu M. WEBER, *Stände und Klassen*, in: M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Erster Halbband, a. a. O., S. 223 ff.

hat, jene „abstrakte“ auf seine „konkrete Soziologie“ zu beziehen. (Während der heute als *Erster Halbband* publizierte Teil von *Wirtschaft und Gesellschaft* zwischen 1918 und 1920 geschrieben wurde, ist der heutige *Zweite Halbband* bereits in den Jahren 1909 bis 1913 beendet worden.) WEBER hat seine grundbegrifflichen, kategoriellen Aussagen zwar aus den Geschichts- und Gesellschaftsanalysen „gewonnen“, ist aber immer der Auffassung gewesen, daß die „abstrakten“ (allgemeinen) Aussagen über eine erneute Auseinandersetzung mit den „konkreten“ Analysen präzisiert und nötigenfalls ergänzt oder ersetzt werden müssen.²¹⁸

Im Hinblick auf die fragmentarische Qualität der WEBERschen Grundbegriffe sollen die folgenden Darlegungen daher WEBERs Versuch nur *illustrieren* helfen, ein wesentliches Ergebnis der okzidentalen Rationalisierung zum Ausgangspunkt einer *universellen soziologischen Kategorienlehre* zu machen: Das Ergebnis besteht darin, daß das „*Individuum*“ zu selbstverantwortlichem, auf *seinem subjektiv gemeinten Sinn* beruhendem und *auf Erfolg bei anderen Individuen* ausgerichtetem Handeln „*freigesetzt*“ wird.²¹⁹

In einem Exkurs zu den *Methodischen Grundlagen* seines Verständnisses von Soziologie präzisiert WEBER die damit angesprochene Konzeption einer *Verstehenden Soziologie*. Er stellt zunächst klar, was er mit der Kategorie „Sinn“ meint. „Sinn“ ist hier entweder 1) der tatsächlich a) in einem historisch gegebenen Fall von einem Handelnden oder b) durchschnittlich und annähernd in einer gegebenen Masse von Fällen von Handelnden oder 2) in einem begrifflich konstruierten *reinen* Typus von dem oder den als Typus *gedachten* Handelnden subjektiv *gemeinte* Sinn.“²²⁰

WEBER geht es also nicht um einen „metaphysisch ergründeten ‚wahren‘“ noch um einen „objektiv ‚richtigen‘“²²¹ Sinn. Für ihn stehen die „rational verständlichen ..., unmittelbar und eindeutig intellektuell sinnhaft erfassbaren“²²² Anteile des sozialen Handelns im Zentrum. Rational am verständlichsten ist für WEBER das *zweckrational* orientierte *soziale Handeln* – „im Höchstmaß vor allem die im Verhältnis mathematischer oder logischer Aussagen zueinander stehenden Sinnzusammenhänge“.²²³

„Wir verstehen ganz eindeutig, was es sinnhaft bedeutet, wenn jemand den Satz $2 \times 2 = 4$ oder den pythagoreischen Lehrsatz denkend oder argumentierend verwertet, oder wenn er eine logische Schlußkette – nach unseren Denkgepflogenheiten – ‚richtig‘ vollzieht. Ebenso, wenn er aus uns als ‚bekannt‘ geltenden ‚Erfahrungstatsachen‘ und aus gegebenen Zwecken die für die Art der anzuwendenden ‚Mittel‘ sich (nach unsern Erfahrungen) eindeutig ergebenden Konsequenzen in seinem Handeln zieht. Jede Deutung eines derart rational orientierten Zweckhandelns besitzt – für das Verständnis der angewendeten *Mittel* – das Höchstmaß von Evidenz.“²²⁴

Insofern geht WEBER bei der Bestimmung des sozialen Handelns von dessen *zweckrationalen Typus* aus. Das heißt und hat für die WEBERsche Argumentation zur Folge: „Für die *ty*-[262]*pen*bildende wissenschaftliche Betrachtung werden nun alle irrationalen, affektiv bedingten, Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als ‚Ablenkungen‘ von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt. Zum Beispiel wird bei einer Erklärung einer ‚Börsenpanik‘ zweckmäßigerweise zunächst festgestellt: wie *ohne* Beeinflussung durch irrationale Affekte das Handeln abgelaufen *wäre*, und dann werden jene irrationalen Komponenten als ‚Störungen‘ eingetragen. Ebenso wird bei einer politischen oder militärischen Aktion zunächst zweckmäßigerweise festgestellt: wie das Handeln bei Kenntnis aller Umstände und aller Absichten der Mitbeteiligten und bei streng zweckrationaler, an der uns gültig scheinenden Erfahrung orientierter, Wahl der Mittel verlaufen *wäre*. Nur dadurch wird alsdann die kausale Zurechnung von Abweichungen davon zu den sie bedingenden Irrationalitäten möglich. Die Konstruktion

²¹⁸ Vgl. dazu D. KÄSLER, Einführung in das Studium Max Webers, a. a. O., S. 145.

²¹⁹ M. WEBER, Soziologische Grundbegriffe, in: M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Erster Halbband, a. a. O., S. 3.

²²⁰ Ebenda, S. 4.

²²¹ Ebenda.

²²² Ebenda.

²²³ Ebenda.

²²⁴ Ebenda.

eines streng zweckrationalen Handelns also dient in diesen Fällen der Soziologie, seiner evidenten Verständlichkeit und seiner – an der Rationalität haftenden – Eindeutigkeit wegen, als *Typus* („Idealtypus“), um das reale durch Irrationalitäten aller Art (Affekte, Irrtümer) beeinflusste Handeln als ‚Abweichung‘ von dem bei rein rationalem Verhalten zu gewärtigenden Verlaufe zu verstehen.“²²⁵

Vor dem Hintergrund einer solchen Argumentation kann WEBER als Vertreter einer „rationalistischen“ Methode bezeichnet werden, einer Methode, die gleichzeitig eine *verstehende* Vorgehensweise ist. Korrespondierend zu seiner Sinn-Definition faßt WEBER das „Verstehen“ als „deutende Erfassung: a) des im Einzelfall real gemeinten (...) oder b) des durchschnittlich und annäherungsweise gemeinten (...) oder c) des für den *reinen* Typus (Idealtypus) einer häufigen Erscheinung wissenschaftlich zu konstruierenden („idealtypischen“) Sinnes oder Sinnzusammenhangs“.²²⁶

Nun kann zwar die Operation „Verstehen“²²⁷ zu einer *Deutung* des jeweils untersuchten Handlungsinns führen. Doch selbst wenn diese Deutung höchsten *Evidenzcharakter* hat, vermag sie „um dieses Evidenzcharakters willen noch nicht (zu) beanspruchen: auch die kausal *gültige* Deutung zu sein“.²²⁸ Um das „Verstehen“ sowohl als sinndeutende wie kausalerklärende Verfahrensweise begründen zu können, interpretiert er die Kategorie „Sinnzusammenhang“, auch „*Motiv*“ genannt, in zweierlei Hinsicht. „‚Motiv‘ heißt ein Sinnzusammenhang, welcher dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden als sinnhafter ‚Grund‘ eines Verhaltens erscheint. ‚Sinnhaft adäquat‘ soll ein zusammenhängend ablaufendes Verhalten in dem Grade heißen, als die Beziehung seiner Bestandteile von uns nach den durchschnittlichen Denk- und Gefühlsgewohnheiten als typischer (wir pflegen zu sagen: ‚richtiger‘) Sinnzusammenhang bejaht wird. ‚Kausal adäquat‘ soll dagegen ein Aufeinanderfolgen von Vorgängen in dem Grade heißen, als nach den Regeln der *Erfahrung* eine Chance besteht: daß sie stets in gleicher Art tatsächlich abläuft ... Kausale Erklärung bedeutet also die Feststellung: daß nach einer irgendwie abschätzbaren ... Wahrscheinlichkeitsregel auf einen bestimmten beobachteten ... Vorgang ein bestimmter anderer Vorgang folgt (oder: mit ihm gemeinsam auftritt).“²²⁹

Intention der WEBERschen Soziologie ist es demnach, *Sinn- und Kausaladäquanz* zu koppeln und zu Aussagen zu kommen, die verstehenden *und* erklärenden Charakter haben.²³⁰ Wenn die verstehende Methode den beiden Forderungen entspricht, also Sinndeutung und kausale Handlungserklärung gleichermaßen leistet, ist die Soziologie nach WEBER eine Disziplin mit einem nur ihr eigenen *Spezifikum*. „Wir sind ... bei ‚sozialen Gebilden‘ ... in der Lage: *über* die bloße Feststellung von funktionellen Zusammenhängen und Regeln („Gesetzen“) *hinaus* etwas aller ‚Naturwissenschaft‘ ... ewig Unzugängliches zu leisten: eben das ‚Verstehen‘ des Verhaltens der beteiligten *Einzelnen* ... Diese Mehrleistung der deutenden gegenüber der beobachtenden Erklärung ist freilich durch den wesentlich hypothetischeren und fragmentarischeren Charakter der durch Deutung zu gewinnenden Ergebnisse erkauft. Aber dennoch: *sie* ist gerade das dem soziologischen Erkennen Spezifische.“²³¹

Im zweiten Teil der *Soziologischen Grundbegriffe* – Abschnitt *Begriff des sozialen Handelns* – unternimmt es WEBER dann, ausge-[263]hend von seinen grundsätzlichen theoretischen und methodologischen Erwägungen, die bisher diskutierten Kategorien zu präzisieren und zu ergänzen. Zunächst differenziert er die Kategorie *Soziales Handeln*, indem er dessen unterschiedliche *Orientierungen* aufzeigt (§ 2): „Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln bestimmt sein 1. *zweckrational*: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als ‚Bedingungen‘ oder als ‚Mittel‘ für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigene Zwecke, – 2. *wertrational* durch bewußten Glauben an den – ethischen,

²²⁵ Ebenda, S. 5.

²²⁶ Ebenda, S. 7; vgl. dazu M. WEBER, Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in: M. WEBER, Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik, a. a. O., S. 97 ff.

²²⁷ Vgl. dazu I. ABEL, The Operation called „Verstehen“, in: H. ALBERT (Hrsg.), Theorie und Realität, Tübingen 1965, S. 177 ff., und J. HABERMAS, Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: H. GADAMER/H. KUHN (Hrsg.), Philosophische Rundschau, Beiheft 5, Tübingen 1967, S. 61 ff.

²²⁸ M. WEBER, Soziologische Grundbegriffe, a. a. O., S. 7.

²²⁹ Ebenda, S. 8 f.

²³⁰ Ebenda, S. 9.

²³¹ Ebenda, S. 11.

ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten *Eigenwert* eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg. – 3. *affektiv*, insbesondere *emotional*: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen, – 4. *traditional* durch eingelebte Gewohnheit.“²³²

Wie bei der Bestimmung des sozialen Handelns, dessen unterschiedliche Formen (irrationale, affektuelle) WEBER um den zweckrationalen Handlungstyp gruppiert, steht auch in der *Typologie der Handlungsorientierungen* deren *zweckrationale Version* im Mittelpunkt und dient als Maßstab, an dem andere Handlungsorientierungen (wertrationale, affektuelle, traditionale) gemessen werden.²³³

Die Kategorien *Soziales Handeln* und *Handlungsorientierungen*, deren *heuristisch-analytische* Qualität WEBER immer wieder herausstellt – die Kategorien sind „begrifflich reine Typen, denen sich das reale Handeln mehr oder minder annähert oder aus denen es ... gemischt ist“²³⁴ –, werden in § 3 der *Soziologischen Grundbegriffe* durch das Konzept der „sozialen Beziehung“ ergänzt. „Soziale ‚Beziehung‘ soll ein seinem Sinngehalt nach aufeinander gegenseitig *eingestelltes* und dadurch orientiertes Sichverhalten mehrerer heißen. Die soziale Beziehung *besteht* also durchaus und ganz ausschließlich in der *Chance*, daß in einer (sinnhaft) angebbaren Art sozial gehandelt wird, einerlei zunächst: worauf diese Chance beruht.“²³⁵

Und in § 4 fügt WEBER hinzu: „Es lassen sich innerhalb des sozialen Handelns tatsächliche Regelmäßigkeiten beobachten, d. h. in einem typisch gleichartig *gemeinten Sinn* beim gleichen Handelnden sich wiederholende oder (eventuell auch: zugleich) bei zahlreichen Handelnden verbreitete Abläufe von Handeln.“²³⁶

Die letzte seiner grundlegenden Kategorien bringt WEBER in § 5 der *Grundbegriffe*, in der das Konzept der „*legitimen Ordnung*“ eingeführt wird. WEBER will hiermit den Tatbestand fassen, daß sich Handelnde nicht nur aneinander, sondern auch, einzeln oder gemeinsam, an „*Maximen*“, „*Ordnungen*“ orientieren (können), die „für das Handeln ... verbindlich und vorbildlich“²³⁷ sind. „Handeln, insbesondere soziales Handeln und wiederum insbesondere eine soziale Beziehung, können von seiten der Beteiligten an der *Vorstellung* vom Bestehen einer *legitimen Ordnung* orientiert werden. Die Chance, daß dies tatsächlich geschieht, soll ‚Geltung‘ der betreffenden Ordnung heißen.“²³⁸

Der Legitimität einer solchen Ordnung kann nach WEBER „affektiv“, „wertrational“, „religiös“ oder auf Grund einer „Interessenlage“ (§ 6) entsprochen werden.²³⁹

„Eine Ordnung soll heißen: a) *Konvention*, wenn ihre Geltung äußerlich garantiert ist durch die Chance, bei Abweichung innerhalb eines angebbaren Menschenkreises auf eine (relativ) allgemeine und praktisch fühlbare *Mißbilligung* zu stoßen; b) *Recht*, wenn sie äußerlich garantiert ist durch die Chance physischen oder psychischen *Zwanges* durch ein auf Erzwingung der Innehaltung oder Ahndung der Verletzung gerichtetes Handeln eines *eigens* darauf eingestellten *Stabes* von Menschen.“²⁴⁰

Einer Ordnung kann von den Handelnden auf vielfache Art Legitimität *zugewiesen* werden. WEBER entwickelt auch hier wieder eine Typologie, in deren Zentrum der *zweckrationale* Ordnungstypus steht.

„*Legitime* Geltung kann einer Ordnung vor den Handelnden zugeschrieben werden a) kraft *Tradition*: Geltung des immer Gewesenen; b) kraft *affektuellen* (insbesondere: emotionalen) Glaubens: Geltung des neu Offenbarten oder des Vorbildlichen; c) kraft *wertrationalen* Glaubens: Geltung des als absolut gültig Erschlossenen; d) kraft positiver Satzung, an deren *Legalität* geglaubt wird.

²³² Ebenda, S. 17.

²³³ Ebenda, S. 18.

²³⁴ Ebenda.

²³⁵ Ebenda, S. 19.

²³⁶ Ebenda, S. 20 f.

²³⁷ Ebenda, S. 22.

²³⁸ Ebenda.

²³⁹ Ebenda, S. 24.

²⁴⁰ Ebenda.

Diese Legalität kann als legitim gelten 1) kraft Vereinbarung der Interessenten für diese; [264] 2) kraft Oktroyierung auf Grund einer als legitim geltenden Herrschaft von Menschen über Menschen und Fügsamkeit.²⁴¹

Die *Grundkategorien* der WEBERschen Soziologie werden in den weiteren Paragraphen der *Soziologischen Grundbegriffe* ausgebaut – vom „Kampf“ (§ 8) bis zum „Politischen/Hierokratischen Verband“ (§ 17) – und auf die Bereiche „Wirtschaft“, „Herrschaft“ und „Stände/Klassen“ angewendet. Für den vorliegenden Zusammenhang reicht jedoch die gegebene Skizze des *Fundaments* von WEBERs Begriffssystematik. Denn diese Skizze läßt deutlich das WEBERsche Soziologie-Programm und dessen Verbindung zur *Rationalisierungsthese* und *Kapitalismusanalyse* erkennen. Sie dokumentiert klar den von WEBER geknüpften Zusammenhang. Es ist der Zusammenhang zwischen der *gesellschaftsgeschichtlichen, universalhistorisch verstandenen Entwicklung hin zur Zweckrationalität individuellen Handelns* (als höchste Form der okzidentalen Rationalität) und der *Verallgemeinerung dieses Tatbestands zum Startpunkt einer universell-soziologischen Kategorienkonstruktion*. Damit wird das zweckrationale, in seiner Zweckrationalität „*verstehbare*“ und im Hinblick sowohl auf seinen Zweck wie auf seine Rationalität *sinnidealistisch* gefaßte individuelle Handeln als entscheidender Bestandteil der okzidentalen Rationalität begrifflich abgebildet und ausgebaut. Was heißt: Mit der WEBERschen *Soziologisierung des Handelns* wird erstens, wie bei WEBERs Konzeption der Rationalisierung, dessen spezifisch-gesellschaftliche Formbestimmtheit ausgeklammert; und wird zweitens die konkrete Integration dieses Handelns in die sich historisch entwickelnde Dialektik von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften durch dessen Rückbindung an den gesellschaftlich-abstrakten Rationalisierungsprozeß ersetzt.²⁴²

Das Problem der WEBERschen Argumentation – und zwar sowohl in seiner *konkreten* wie in seiner *abstrakten Soziologie* – liegt nicht nur darin, daß WEBER das Verhältnis zwischen Gesellschaftsformen und Rationalisierung/individuellem Handeln auf den Kopf stellt und die Gesellschaftsformen aus dem eigendynamischen Rationalisierungsprozeß und dem darin involvierten individuellen Handeln *emanieren* läßt. Fragen wirft die WEBERsche Argumentation auch deshalb auf, weil WEBER in seinen Analysen und Begriffsbildungen einer *erkenntnistheoretischen Methodik* folgt, die seit ihrer ersten Publikation (1904 im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* unter dem Titel *Die „Objektivität“ der sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Erkenntnis*²⁴³) bis heute heftig umstritten ist. Es ist dies die *Methode des Idealtypus*. Man kann sie als eine Konsequenz aus WEBERs *neukantianischer Orientierung* bezeichnen, nach der die „Wirklichkeit“ ein *Chaos* von Fakten ist, das über „*Gedankenbilder*“,²⁴⁴ eben „*Idealtypen*“, geordnet werden muß. Was WEBER mit einem solchen Idealtypus meint, verdeutlicht er am Beispiel der „abstrakten Wirtschaftstheorie“:

„Wir haben in der abstrakten Wirtschaftstheorie ein Beispiel jener Synthesen vor uns, welche man als ‚Ideen‘ historischer Erscheinungen zu bezeichnen pflegt. Sie bietet uns ein Idealbild der Vorgänge auf dem Gütermarkt bei tauschwirtschaftlicher Gesellschaftsorganisation, freier Konkurrenz und streng rationalem Handeln. Dieses Gedankenbild vereinigt bestimmte Beziehungen und Vorgänge des historischen Lebens zu einem in sich widerspruchsfreien Kosmos *gedachter* Zusammenhänge. Inhaltlich trägt diese Konstruktion den Charakter einer *Utopie* an sich, die durch *gedankliche* Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit gewonnen ist. Ihr Verhältnis zu den empirisch gegebenen Tatsachen des Lebens besteht lediglich darin, daß da, wo Zusammenhänge der in jener Konstruktion abstrakt dargestellten Art, also vom ‚Markt‘ abhängige Vorgänge, in der Wirklichkeit als in irgend einem Grade wirksam festgestellt sind oder vermutet werden, wir uns die *Eigenart* dieses Zusammenhangs an einem *Idealtypus* pragmatisch *veranschaulichen* und verständlich machen

²⁴¹ Ebenda, S. 26.

²⁴² Vgl. in diesem Zusammenhang V. BADER/J. BERGER/H. GANSSMANN/J. KNESEBECK, Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat, 2 Bde., Frankfurt am Main 1976.

²⁴³ Vgl. dazu M. WEBER, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: M. WEBER, Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik, a. a. O., S. 186 ff.

²⁴⁴ Ebenda, S. 235.

können.²⁴⁵ (Am Beispiel „Stadtwirtschaft“ erläutert WEBER die erhoffte Leistungsfähigkeit des Idealtypus.²⁴⁶)

Die Auseinandersetzung um die *Methode des Idealtypus* dürfte vor allem daraus resultieren, daß erstens der „*instrumentale Stellenwert*“²⁴⁷ der Methode im WEBERschen Argumentationszusammenhang zu wenig berücksichtigt und daß zweitens dem Terminus *Idealtypus* zu viel unterschoben wird. Geht man von WEBERs neukantianischer Orientierung, seiner Interpretation des „Verstehens“ und seinem Interesse an [265] der „Bildung klarer, eindeutiger Begriffe“²⁴⁸ aus, wird schnell klar: WEBER stellt eigentlich nur einige Thesen zur Begriffs- und Theoriebildung auf, die beispielsweise auch heute noch, allerdings in anderem Gewand, in der bürgerlichen Sozialwissenschaft zu finden sind. WEBERs Intention ist es, die Methode des Idealtypus als ein *Hilfsmittel* zu praktizieren, mit dem Ausschnitte der „Wirklichkeit“ so *systematisiert* werden können, daß sie der verstehend-theoretischen Bearbeitung, Hypothesenbildung und Kausalerklärung zugänglich sind. Das wiederum soll dadurch geschehen, daß die *wesentlichen „Züge“* der Wirklichkeitsausschnitte herauspräpariert und zu einem *begrifflichen System* – dem Gedankenbilde, dem *typisierten Konstrukt* – zusammengefügt werden. Gelingt das, dann bildet dieses begriffliche System (sozusagen als Theorie- und Hypothesenvorlage) die Wirklichkeitsausschnitte in ihren markantesten Merkmalen ab.

Da WEBER die *Methode des Idealtypus* sowohl in seinen *materialen Analysen* wie in seiner (*handlungs-*)*soziologischen Begriffsbildung* anwendet, unterscheidet er *zwei Varianten* des Idealtypus: den *historischen* und den *soziologischen Idealtypus*, wobei der *erstere* „auf die Kulturbedeutung bestimmter historischer Erscheinungen“ abzielt und der *letztere* einen „überzeitlichen, systematischen Charakter“²⁴⁹ hat. Insgesamt ist der Idealtypus für WEBER also „eine *Konstruktion* – aber diese Konstruktion wird aus der Wirklichkeit abgeleitet und ständig mit der Wirklichkeit, unter Einsatz von ‚Phantasie‘ und nomologischem Wissen des Forschers, kontrolliert.“²⁵⁰

Der hauptsächliche Mangel der WEBERschen Methode liegt nun nicht darin, daß, wie WEBER sagt, der Idealtypus „nicht die historische Wirklichkeit oder gar die ‚eigentliche‘ Wirklichkeit ist“.²⁵¹ Die von WEBER reklamierte *Nicht-Identität* von Idealtypus und Wirklichkeit ist nämlich nicht ein Manko, sondern ein wesentliches Merkmal jeder Begriffsbildung. Im Hinblick auf seine Auseinandersetzung mit C. SCHMIDT, die sich schwergewichtig auf das Wertgesetz bezieht, schreibt ENGELS: „Die Vorwürfe, die Sie dem Wertgesetz machen, treffen *alle* Begriffe, vom Standpunkt der Wirklichkeit aus betrachtet ... (Die) beiden, der Begriff einer Sache und ihre Wirklichkeit, laufen nebeneinander wie zwei Asymptoten, sich stets einander nähernd und doch nie zusammentreffend. Dieser Unterschied beider ist eben der Unterschied, der es macht, daß der Begriff nicht ohne weiteres, unmittelbar, schon die Realität und die Realität nicht unmittelbar ihr eigener Begriff ist. Deswegen, daß ein Begriff die wesentliche Natur des Begriffs hat, daß er also nicht ohne weiteres *prima facie* sich mit der Realität deckt, aus der er erst abstrahiert werden mußte, deswegen ist er immer noch mehr als eine Fiktion, es sei denn, Sie erklären alle Denkresultate für Fiktionen, weil die Wirklichkeit ihnen nur auf einem großen Umweg, und auch dann nur asymptotisch annähernd, entspricht.“²⁵²

Nicht aus dem Postulat der Nicht-Identität von Begriff und Wirklichkeit ergibt sich daher WEBERs methodologischer Fehler. Dieser tritt vielmehr dort zutage, wo WEBER das *Fundament* seiner Begriffs- und Theoriebildung offenlegt. Denn Dreh- und Angelpunkt der WEBERschen Argumentation, und zwar sowohl in der „konkreten“ wie in der „abstrakten Soziologie“, ist nicht das *dialektische Verhältnis von „Gedankenbild“ und „Wirklichkeit“*. Dreh- und Angelpunkte sind statt dessen die

²⁴⁵ Ebenda, S. 234.

²⁴⁶ Ebenda, S. 235.

²⁴⁷ D. KÄSLER, Einführung in das Studium Max Webers, a. a. O., S. 179.

²⁴⁸ M. WEBER, Geleitwort, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 19, H. 1, Tübingen 1904, S. VI.

²⁴⁹ D. KÄSLER, Einführung in das Studium Max Webers, a. a. O., S. 182.

²⁵⁰ Ebenda, S. 183.

²⁵¹ M. WEBER, Die „Objektivität“ ..., a. a. O., S. 238.

²⁵² K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 39, a. a. O., S. 431.

„subjektiven Voraussetzungen“, das dadurch produzierte „Erkenntnisinteresse“²⁵³ der (von WEBER in klassisch-bürgerlicher Weise präsentierten) *autonomen Forscherindividualität*. Dieses Interesse entscheidet selbstherrlich, *ohne systematische Rückbindung an die zu begreifende Wirklichkeit*, über die „Seiten“ der Wirklichkeit, die als deren Idealtypus zusammenmontiert werden. Die Gesichtspunkte, nach denen der Idealtypus „aus der Wirklichkeit abgeleitet und ... mit der Wirklichkeit kontrolliert wird“, werden demnach vom *Erkenntnisinteresse* des Forschers *gesetzt*, das sich dabei nur mehr oder minder *intuitiv* (und daher *unkontrolliert*) auf das zu bearbeitende Stück Wirklichkeit richtet und für das eine (Selbst-)Reflexion auf seinen gesellschaftlichen (also Klassen-)Standort offensichtlich überbau nicht in Betracht kommt. Das Erkenntnisinteresse des Forschers orientiert sich vielmehr ausschließlich an der *Bedeutung* und *Einschätzung*, die – nach der *individuellen* (klarerweise *klassenspezifisch* ansozialisierten) Auffassung des Forschers – dem zu typisierenden Wirklichkeitsausschnitt für die „Kultur“ zuzuwei-[266]sen sind, die, wiederum nach der individuellen Auffassung des Forschers, die „seiner“ Gesellschaft ist.

„Die Qualität eines Vorgangs als ‚sozial-ökonomischer‘ Erscheinung ist ... nicht etwas, was ihm als solchem ‚objektiv‘ anhaftet. Sie ist vielmehr bedingt durch die Richtung unseres Erkenntnisinteresses, wie sie sich aus der spezifischen Kulturbedeutung ergibt, die wir dem betreffenden Vorgange im einzelnen Fall beilegen.“²⁵⁴

Wenn WEBER daher lapidar (sozusagen *gegenstands-* und *klassenlos*) feststellt: „Was Gegenstand der Untersuchung wird, ..., das bestimmen die den Forscher und seine Zeit beherrschenden Wertideen“²⁵⁵, so wird an seiner Soziologie selber die Konsequenz aus seinem methodologischen Fehler offensichtlich. Hierbei ist das Problem *nicht*, daß das, was WEBER Kulturbedeutung, Wertideen nennt, als Faktor in den Prozeß der Gegenstandsbestimmung eingeht: bezogen auf die spezifische Qualität „sozialer Gegenstände“ sind „Kulturbedeutungen“, „Wertideen“ (als Bestandteile des gesellschaftlichen Bewußtseins) zweifellos erkenntnisleitende Momente. Das Problem besteht vielmehr darin, daß sowohl jene Kulturbedeutungen und Wertideen wie das darauf gegründete Erkenntnisinteresse des Forschers sozusagen nach individuell-willkürlichem Geschmack, losgelöst von ihrer sie *konstituierenden* Gebundenheit an die *materiellen Lebensbedingungen* und deren (*gesellschaftsform-*)*bestimmte Organisation* eingeführt und gehandhabt werden.

WEBER ist nun durchaus nicht blind gegenüber den Konsequenzen, die der von ihm postulierte Zusammenhang zwischen Kulturbedeutung und Wertidee (Erkenntnisinteresse) einerseits und Idealtypus andererseits aufwirft. Nicht umsonst steht dieser Zusammenhang daher im Zentrum der WEBERSchen *Werturteilsdebatte*, in der, ganz entgegen der landläufigen Vorstellung²⁵⁶, die „höchst triviale Forderung: daß der Forscher und Darsteller die Feststellung empirischer Tatsachen ... und *seine* praktisch wertende, d. h. diese Tatsachen ... als erfreulich oder unerfreulich *beurteilende*, in diesem Sinne: ‚bewertende‘ Stellungnahme unbedingt *auseinanderhalten* solle“²⁵⁷ nur eine *Nebenrolle* spielt. WEBER geht es in seiner Werturteilsdiskussion statt dessen hauptsächlich darum, die „*Wertbezogenheit*“²⁵⁸ der „idealtypisierenden“ wissenschaftlichen Arbeit zu *rechtfertigen*. Er versucht das, indem er zum einen die *Unausweichlichkeit* jenes Zusammenhangs verdeutlicht, dabei allerdings die konkret-gesellschaftliche Genese und Funktion der Kulturbedeutungen und Wertideen im „abstraktifizierenden“ Rationalisierungsnebel verschwinden läßt; und indem er zum zweiten die *Entscheidung* des Forschers für diese oder jene Kulturbedeutung, für diese oder jene Wertidee auf eine *willkürlich-irrationale*, nur noch *Dezisionismus* zulassende Ebene hebt, in der es „letztlich überall und immer ... nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen ‚Gott‘ und ‚Teufel‘“²⁵⁹ geht.

²⁵³ M. WEBER, Die „Objektivität“ ..., a. a. O., S. 201 ff.

²⁵⁴ Ebenda, S. 201.

²⁵⁵ Ebenda, S. 227.

²⁵⁶ Vgl. dazu D. KÄSLER, Einführung in das Studium Max Webers, a. a. O., S. 183 ff.; siehe dazu auch M. WEBER, Der Sinn der „Wertfreiheit“ der Sozialwissenschaften, in: M. WEBER, Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik, a. a. O., S. 263 ff.

²⁵⁷ Ebenda, S. 263 f.

²⁵⁸ Vgl. dazu ebenda, S. 275 f.

²⁵⁹ Ebenda, S. 272.

Insofern das, was sich auf solche Weise in den „Entwürfen“ von Idealtypen durchsetzt, zwar als schicksalhaft wertbezogene und deshalb letztlich der Rechtfertigung unzugängliche Äußerung der „*autonom-schöpferischen*“ Forscherindividualität interpretiert wird, *tatsächlich* aber eine – über diese Individualität vermittelte, jedoch unreflektiert bleibende – *konkret-gesellschaftliche Sichtweise* ist, stellt der Idealtypus im allgemeinen ein geradezu klassisches *Vorurteil* dar. WEBERs *Idealtypus vom Kapitalismus* im besonderen entpuppt sich demnach als das „Vorurteil“ der *Ideologie der bürgerlichen Klasse*, in der das kapitalistische Ausbeutungs- und Repressionsverhältnis zum *unentrinnbaren Rationalisierungs- und Individualisierungssachzwang* stilisiert wird. Daß WEBER in seiner *Ideologisierung des Kapitalismus* auch gültige, triftige Aussagen zu dieser Gesellschaftsform bringt, soll nicht bestritten werden. Wie jedes falsche Bewußtsein ist die WEBERsche Kapitalismusapologetik zweifellos nicht identisch mit einer Lüge, sondern gerade dadurch (herrschafts-)funktional, daß sie mit einem „wahren Kern“ operiert, den sie *deskriptiv* einbezieht (Merkmale des kapitalistischen Betriebs, Funktion des Staates und des formalen Rechts, Bürokratisierungsprozesse). Diesen Kern kann man allerdings nicht umstandslos dem WEBERschen Werk entnehmen, er muß erst sozusagen *dechiffriert* werden. [268]

VI. Systemidylle Imperialismus: Parsons

„Max Weber ... und Émile Durkheim sind ... unbestritten als Klassiker in die Theoriegeschichte der Soziologie eingegangen. Daß man sich mit diesen Autoren heute noch wie mit Zeitgenossen beschäftigt, bedarf keiner expliziten Rechtfertigung. Wie hoch man immer den Rang von Talcott Parsons einschätzen mag, so unbestritten ist sein Status als Klassiker nicht ...“²⁶⁰ Rechtfertigen läßt sich die Aufnahme PARSONS' in die Ahnengalerie der Soziologie dennoch leicht. PARSONS (1902–1979) wird nicht nur von der Mehrheit der internationalen Soziologengemeinde als Klassiker anerkannt und vor allem in der fachbezogenen Ausbildung entsprechend gewürdigt. Er hat zudem für die Entwicklung gerade der *modernen bürgerlichen Soziologie* Wesentliches geleistet: *Erstens* ist er darangegangen, die Erbmasse von SAINT-SIMON, COMTE, SPENCER, DURKHEIM und WEBER konsequent durchzuarbeiten und deren *handlungs-, system- und evolutionstheoretischen Gehalt* in gewandelter Form zum Grundpfeiler der neueren Soziologie zu machen. Und *zweitens* schafft er selbst ein *immenses soziologisches* [269] *Werk*, das „konkurrenzlos (ist) im Hinblick auf Abstraktionshöhe und Differenziertheit, gesellschaftstheoretische Spannweite und Systematik bei gleichzeitigem Anschluß an die Literatur einzelner Forschungsgebiete“.²⁶¹

1928 gibt C. COOLIDGE – 1923 bis 1929 (republikanischer) USA-Präsident und Sprachrohr des hemmungslos expandierenden *big business* – die geflügelten Worte von sich: „Amerikas Geschäft ist das Geschäft.“²⁶² Zur gleichen Zeit schreibt PARSONS, der kurz zuvor (1927) in Heidelberg promoviert hat, in seiner Studie „*Capitalism*“ in *Recent German Literature*: „Es gibt wohl kaum einen Grund, der die Annahme verbietet, daß es auf der Basis, die wir jetzt haben, durchaus möglich ist, in einem kontinuierlichen Prozeß etwas zu errichten, was einer idealen Gesellschaft näherkommt.“²⁶³ Mit dieser Auffassung, wahrlich durchdrungen vom „amerikanischen Optimismus“²⁶⁴, geht PARSONS über das hinweg, was die Herausbildung des *amerikanischen Monopolkapitalismus*, des amerikanischen Imperialismus nach dem ersten Weltkrieg der großen Mehrheit der Bevölkerung, insbesondere den werktätigen Menschen und ihren Familien, gebracht hat: die rücksichtslose Profitdiktatur der Konzerne, eine um sich greifende Arbeitslosigkeit, die Ruinierung der Landwirtschaft, die Aufhetzung kleinbürgerlicher und mittelständischer Massen („middle class“) gegen Arbeiterschaft und ethnische Gruppen.

Doch der *Schwarze Freitag* von 1929, die tiefgehenden Gesellschaftserschütterungen durch die große Depression zwingen auch PARSONS zu einer *Umorientierung*. Allerdings nicht in dem Sinn, daß er von seiner Überzeugung Abstand nimmt, „die moderne Gesellschaft könne *im* Rahmen des

²⁶⁰ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* 2, Frankfurt am Main 1981, S. 297.

²⁶¹ Ebenda.

²⁶² Die Vereinigten Staaten von Amerika (USA – Ploetz), Würzburg 1976, S. 97.

²⁶³ T. PARSONS, „*Capitalism*“ in *Recent German Literature*, in: *Journal of Political Economy*, XXXVI, 1928, S. 660 (Übersetzung: H. H.).

²⁶⁴ A. W. GOULDNER, *Die westliche Soziologie in der Krise* 1, a. a. O., S. 189.

Kapitalismus graduell perfektioniert werden, das heißt, „auf der Grundlage, auf der wir jetzt stehen“. Diese Hoffnung behält PARSONS bei. Wogegen er sich wendet, ist vielmehr das Rezept, das vor allem im Schatten von F. D. ROOSEVELT's „New Deal“ – ROOSEVELT hat von 1933 bis 1945 die USA-Präsidentschaft inne – zur Herstellung der „idealen Gesellschaft“ angeboten und politisch ausgiebig genutzt wird: die *Regulierung* und *Überwindung* der gesellschaftlichen „Krise“ durch vielseitige und gezielte *Interventionen des Staates*. PARSONS hält die „wohlfahrtsstaatlichen“ Anstrengungen der ROOSEVELT-Administration für unnützlich, da seiner Ansicht nach die ökonomischen und politischen Fundamente der amerikanischen Gesellschaft intakt sind: Was fehlt, ist die richtige „Moral“, in deren Zentrum der von PARSONS hochgeschätzte *ökonomische Individualismus*²⁶⁵ steht. „Wenn man die Gesellschaft zusammenhalten und ihre kulturellen Muster aufrechterhalten (will) – was Parsons eindeutig (wünscht) –, dann (muß) man nach nicht-ökonomischen Quellen sozialer Integration Ausschau halten. In der veralteten Manier des Konservativen (hält) Parsons die moralische Bindung des einzelnen für fähig, die Gesellschaft zusammenzuhalten ... Parsons (erwartet), daß die Moral die Gesellschaft in ihrem Zusammenhalt festigen (könne), ohne daß eine Veränderung des Wirtschaftssystems und eine Umverteilung der Einkommen und der Macht, die die herrschenden Privilegien bedrohen könnten, notwendig werden würde.“²⁶⁶

Als gesellschaftliche Gruppierung, die die moralische Erneuerung tragen und garantieren soll, faßt PARSONS die sogenannte *Mittelklasse* (Angestellte, Intelligenz, gewerblicher Mittelstand) ins soziologische Auge. Diese Mittelklasse stellt für PARSONS die *zentrale soziale Kraft* dar, die zwischen den Blöcken „Kapital“ und „Arbeit“ vermittelt, deren Balance ermöglicht und die Gesellschaft auf den richtigen moralischen (Mittel-)Weg bringt. Das Schicksal der *Arbeiterklasse* läßt ihn dabei ebenfalls nicht kalt. Denn diese muß, wenn sein Vorhaben, gesellschaftliche Integration herzustellen, gelingen soll, in das ordnungsstiftende Moralsystem eingegliedert werden. Die Gewähr hierfür sieht PARSONS, der seit 1927 in Harvard lehrt und ab 1930 dem dort logierenden *Pareto-Club* angehört,²⁶⁷ offensichtlich in der regierungspolizeilichen Repression und den arbeiterfeindlichen Aktivitäten der „*American Federation of Labor/AFL*“ (gegründet bereits 1886). „Der 47. Kongreß des Amerikanischen Arbeiterbundes (AFL) hat während der beiden ersten Oktoberwochen in Los Angeles in Kalifornien stattgefunden ... Ein Pfaffe eröffnete den Kongreß, ihm folgten Senatoren, Unternehmer, Regierungsmitglieder usw. – sämtliche Agenten des kapitalistischen Imperialismus, deren [der damalige] Präsident Green habhaft werden konnte.“²⁶⁸ Daß PARSONS' konservativer Blickwinkel jede Sicht auf solche Bewegungen und die damit verknüpften Massenaktionen der Arbeiterschaft verstellt, die seit Beginn der dreißiger Jahre der Einrichtung der arbeitsorientierten Gewerkschaft *Congress of Industrial Organizations/CIO* gelten, kann daher nicht überraschen. (Der CIO wird 1938 konstituiert; spätestens 1955 ist sein demokratisch-gewerkschaftlicher Elan allerdings wieder verschwunden; in diesem Jahr wird der CIO zum Anhängsel der AFL.)²⁶⁹

Die PARSONSsche Deutung der *amerikanischen Gesellschaft*, insbesondere ihrer Entwicklung ab 1930 liefert den Rahmen, in dem PARSONS seine erste große theoretische Arbeit konzipiert und formuliert: die 1937 publizierte *Structure of Social Action*²⁷⁰. In diesem Werk entwirft er, in „Fortsetzung“ von DURKHEIMs und WEBERs Überlegungen, eine *Handlungstheorie*, die „moralische Werte als innere Anreize für soziales Handeln“²⁷¹ interpretiert. Die Einheit, die Integration jeglicher Handlungssituation – PARSONS bezieht sich hier allerdings nur auf eine ausschließlich *individualistische Interaktion* von „Ego“ und „Alter“ – macht er dabei prinzipiell abhängig von der Existenz einer *normativen Ordnung*, die *notwendig* aus den „inneren, moralischen Überzeugungen“²⁷² der *einzelnen*

²⁶⁵ Ebenda, S. 229.

²⁶⁶ Ebenda, S. 182.

²⁶⁷ Vgl. dazu B. S. HEYL, The Harvard „Pareto Circle“, in: Journal of the History of Behavioral Sciences, IV, 10/1968, S. 316 ff.

²⁶⁸ Die Kommunistische Internationale vom 30.11.1927, 8. Jg., S. 2370.

²⁶⁹ Vgl. dazu P. S. FONER/ R. SCHULTZ (Hrsg.), Das andere Amerika, Berlin (West) 1983, S. 276 f. und 306.

²⁷⁰ Vgl. dazu T. PARSONS, The Structure of Social Action, New York 1937.

²⁷¹ A. W. GOULDNER, Die westliche Soziologie in der Krise 1, a. a. O., S. 184.

²⁷² Ebenda.

Handelnden erwächst. Die von PARSONS jedweder (Einzel-) Handlung unterstellte *Zweckgerichtetheit* soll sich, getragen von den individuellen moralischen Imperativen, an der normativen Ordnung (= prästabilisierte Harmonie der individuellen moralischen Imperative) ausrichten und mit ihrer Verwirklichung den Bestand dieser, auf die Ego-Alter-Relation eingeeengten Ordnung sichern helfen.²⁷³ Mit dieser *voluntaristischen* und *subjektivistischen Akzentuierung* seiner Handlungstheorie stellt PARSONS genau das als Konstitutions- und Organisationsprinzip jeglicher sozialer Handlungssituation heraus, was er auch als Remedur gegen die „große Depression“ und ihre Folgen anpreist: die Aktivierung individueller moralischer Anstrengungen, über die, sozusagen als „Ausfluß der privaten Willkür“²⁷⁴, eine normative Ordnung hergestellt wird, an der sich die individuelle zweckgerichtete Handlung zu orientieren hat, die dann dadurch wiederum jene normative Ordnung (mit) aufrechterhält.

Mit der Durchsetzung des *staatsmonopolistischen Herrschaftsapparats*, der sich aus dem New Deal herauschält und einen enormen Auftrieb vor allem durch die eklatante Monopolisierung und Expansion der US-Ökonomie während des *zweiten Weltkrieges* und der *Nachkriegsjahre* erfährt, wechselt PARSONS seinen *Untersuchungsgegenstand*. Das liegt allerdings nicht daran, daß PARSONS nun den Zusammenhang von Kapitalzentren und Staatsmaschinerie, deren Verschmelzung zu einer „einzigsten einheitlichen ... Totalität ... der Monopole und des kapitalistischen Staates“²⁷⁵ als gesellschafts-, als *kapitalismusgestaltende Kraft* und deshalb als Hauptthema soziologischer Arbeit erkennt. Der Grund für den Sujetwechsel resultiert vielmehr daraus, daß PARSONS die staatsmonopolistische Herrschaftsform als „*Wohlfahrtsstaat*“ deutet. Er deutet sie damit als ein *System*, das die desintegrativen Konsequenzen der „Großen Depression“ beseitigt hat und die einzelnen sozialen Handlungen zu einem einheitsstiftenden, verbindlichen, gesellschaftliche Konflikte lösenden und Ausgleich (Gleichgewicht) garantierenden *gesellschaftlichen Netzwerk* zusammenschließt. Hiermit stellt sich PARSONS die Frage, die er in *The Structure of Social Action* nicht beantwortet hat, wohl wegen der „Enge“ seiner handlungstheoretischen Konzeption auch nicht beantworten konnte:²⁷⁶ Wie können soziale Handlungen zu einer *umfassenden, die einzelnen Handlungssituationen zusammenschaltenden gesellschaftlichen Ordnung* verbunden werden? Im Gegensatz zur Argumentation in *The Structure of Social Action* interessiert PARSONS dabei nicht das Problem, welche individuellen moralischen Anstrengungen „Ego“ und „Alter“ zu einer gemeinsamen geteilten, ihr Handeln ausrichtenden normativen Ordnung bringen. Ihm geht es statt dessen um die Thematik, wie ein *gesellschaftlicher Zusammenhang* „*seine*“, wo immer herkommende, normative Ordnung jenen Handelnden zur *verpflichtenden Orientierung* macht. Die *Genese* dieser gesellschaftlichen normativen Ordnung, also deren Rückbindung an die Handelnden, läßt PARSONS dabei im *Nebulösen* verschwinden: Das verleiht der *gesellschaftlichen Ordnung* die Qualität einer immer schon *vorausgesetzten Größe* – ein Tatbestand, der für die PARSONSsche Systemtheorie von wesentlicher Bedeutung ist.

[271] Animiert von seiner Deutung des „Wohlfahrtsstaates“ als *ordnungsgewährendes System- und Gleichgewichtsmodell* und unberührt von den faktischen Qualitäten des amerikanischen Staatsmonopolismus (weltweit angelegte Profit- und Militärdiktatur, hemmungslose Ausbeutung nach innen und nach außen, spezielle Unterdrückung der ethnischen „Minderheiten“), steht ab 1945 die *Frage nach der gesamtgesellschaftlichen Ordnung* über PARSONS' weiteren Arbeiten: von dem Essay *The Present Position and Prospects of Systematic Theory* (1945)²⁷⁷ bis zum letzten wichtigen theoretischen Werk *On the Concept of Value Commitments* (1968).²⁷⁸ Nachdem PARSONS 1970 in der

²⁷³ Vgl. dazu G. HAUCK, Geschichte der soziologischen Theorie, Reinbek bei Hamburg 1984, S. 133 f.

²⁷⁴ J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns 2, a. a. O., S. 321.

²⁷⁵ P. BOCCARA, Zum staatsmonopolistischen Kapitalismus, in: Sozialistische Politik, 11, 1971, S. 17.

²⁷⁶ Vgl. dazu J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns 2, a. a. O., S. 303.

²⁷⁷ Abgedruckt in: G. GURVITCH/W. E. MOORE (Hrsg.), Twentieth Century Sociology. A Symposium, New York 1945, und unter dem Titel „Systematische Theorie in der Soziologie – Gegenwärtiger Stand und Ausblick“, in: D. RUESCHEMEYER (Hrsg.), Talcott Parsons – Soziologische Theorie, Neuwied/Berlin (West) 1964, S. 31 ff.

²⁷⁸ Vgl. dazu T. PARSONS, On the Concept of Value Commitments, in: Sociological Inquiry, 38, 1968, S. 135 ff. PARSONS publiziert in den folgenden Jahren zwar noch einige Bücher (Social Systems and the Evolution of Action, New York 1977; Action Theory and the Human Condition, New York 1978). Diese bringen jedoch entweder ältere Aufsätze oder Zusammenfassungen bereits entwickelter Positionen und Argumente.

autobiographischen Skizze *On Building Social System Theory: A Personal History*²⁷⁹ die Geschichte seines Beitrages zur Formulierung einer soziologischen Theorie rekonstruiert hat, nimmt er keine Ausgestaltung, Erweiterung oder Veränderung seiner Konzeption mehr vor. Er stirbt 1979 in München während einer Vortragsreise.

PARSONS' *Wendung* von der Handlungs- zur Systemtheorie bedeutet nicht, daß er, in Konfrontation mit der staatsmonopolistischen Herrschaftsform, deren Qualität durchschaut und diese nun *systemtheoretisch* abbildet. Das Einschwenken auf die Argumentationsweisen der *Systemtheorie* meint vielmehr, daß jene Herrschaftsform in eine *bürgerliche Fassung* gebracht wird, die sich nicht mehr auf das individualistische „Wertehandeln“ und den dahinterstehenden Konservativ-Liberalismus stützt, sondern das Problem der *herrschafts-technischen Effizienz einer (abstrakt bleibenden) gesellschaftlichen Ordnung über die Handelnden im Zentrum* hat.²⁸⁰ Es geht hier also um die „notwendige“ *System- und Funktionslogik von Gesellschaft schlechthin*, eine Logik, die als *normative Ordnung* erscheint und durch ihre Existenz Gesellschaft zum „System“ macht. Da hierbei davon ausgegangen wird, daß die „empirischen“ Gesellschaften, von der „Ur-“ bis zur „Industrieform“, genau die Qualitäten aufweisen, die ihre systemtheoretische Qualifizierung erfordern, ist die PARSONSsche Systemkategorie durchaus *kein heuristisches Mittel*: Die Gesellschaften *sind* die Systeme, als die sie ausgegeben werden.

Zur Einschätzung von PARSONS' Verfahren ist deshalb vor allem festzuhalten: Die Transformation von Gesellschaft in ein System basiert darauf, daß Gesellschaft als die *Realisation einer normativen Ordnung* interpretiert wird, einer normativen Ordnung, die sozusagen aus Prinzip, „ex definitione“ *nicht widersprüchlich* ist, sondern auf Grund ihrer *Einheitlichkeit* den „System“-Charakter von Gesellschaft bewirkt. Das heißt aber weiter: Jede Auseinandersetzung über eine solchermaßen als System begriffene Gesellschaft kann immer nur im Schatten der (dem gesellschaftlichen Zusammenhang übergestülpten) normativen Ordnung erfolgen, hat also diese normative Ordnung immer schon als vorgeschalteten Bezugspunkt. Ein solcher Argumentationsrahmen wandelt daher gesellschaftliche Verhältnisse ständig in ein System um, das vor allem im Hinblick auf die Struktur seiner „Elemente“ keinen *Widerspruch*, ja keine *Bewegung* kennt und deren „Konflikte“ beispielsweise stets als Konflikte „im“ System und damit – bei Anerkennung der vom System vorgegebenen Regeln (= normative Ordnung) – als *Störungen* gedeutet werden.

PARSONS entwickelt seine systemtheoretische Konzeption insbesondere in *The Social System* (1951), *An Outline of the Social System* (1961) und *Societies* (1966); umfassende Einführungen in diese Werke geben die beiden deutschsprachigen Textsammlungen *Zur Theorie sozialer Systeme* und *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*. Er definiert Gesellschaft zunächst als einen Zusammenhang, in dem die Aktionen der Handelnden durch ein „system of culturally structured and shared symbols“ koordiniert werden. „... ein soziales System besteht aus einer Pluralität individuell Handelnder, die miteinander in einer Situation interagieren, die eine natürliche, eine Umweltdimension hat; in der sich Handelnde finden, die tendenziell durch das Interesse motiviert sind, eine ‚Optimierung von Gratifikation‘ zu erreichen und deren Beziehungen zu ihrer Situation und zueinander durch ein System kulturell geprägter und geteilter Symbole definiert und vermittelt werden.“²⁸¹

Dieses *kulturelle (Symbol-)System*, dessen Genese aus Handlungssituationen nicht durchsichtig gemacht wird, stellt für PARSONS das *Zentrum von Gesellschaft* dar. „Das Herzstück einer Gesellschaft, als eines Systems, ist die ausgestaltete normative Ordnung, durch die [272] das Leben einer Bevölkerung kollektiv organisiert ist. Als eine solche Ordnung enthält es Werte und differenzierte und partikularisierte Normen und Regeln ...“²⁸²

Die *normative Ordnung* versteht PARSONS als ein *Funktionsprogramm*, das die Gesellschaft in ihren Bereichen, Sektoren und Rollenkomplexen steuert und den Handelnden per *Sozialisation* und

²⁷⁹ Vgl. dazu T. PARSONS, *On Building Social System Theory: A Personal History*, in: *Daedalus*, 4, 1970, S. 826 ff.

²⁸⁰ Vgl. dazu die Kontroverse zwischen J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* 2, a. a. O., S. 437 ff., und R. MÜNCH, *Talcott Parsons und die Theorie des Handelns I und II*, in: *Soziale Welt*, 30, 1979, S. 385 ff., und 31, 1980, S. 3 ff.

²⁸¹ T. PARSONS, *The Social System*, Glencoe 1951, S. 9 (Übersetzung: H. H.).

²⁸² T. PARSONS, *Societies*, Englewood Cliffs 1966, S. 10 (Übersetzung: H. H.).

Kommunikation beigebracht wird. Die über die *normative Ordnung* gestiftete *Einheit von Gesellschaft* nennt PARSONS die „*social community*“.²⁸³

In PARSONS' Konzeption erscheint Gesellschaft als eine Verknüpfung unterschiedlicher Dimensionen, eine Verknüpfung von *Organismussystem*, *Personalem System*, *Sozialem System* und *Kulturellem System*: Das Organismussystem bezieht sich auf die „*physiologischen Prozesse*“ der Handelnden und deren „*bio-chemischen Austausch mit der Umwelt*“.²⁸⁴ Das Personale System steht für die Motive produzierenden und durch Wertorientierungen strukturierten *Bedürfnisdispositionen* der Handelnden. Das Soziale System umfaßt die durch die normative Ordnung und entsprechende Einrichtungen regulierten *Beziehungen zwischen den Handelnden*. Das Kulturelle System enthält die *Wert- und Symbolmuster*, die dem Sozialen System *Einheitlichkeit* und den Personalen Systemen *Wertorientierungen* geben („normative Ordnung“). Wichtig ist hierbei insgesamt, daß PARSONS eine „innere Ordnung“ dieser Systeme postuliert, die die „*Führungsgröße*“ des Kulturellen Systems noch einmal bestätigt. „Psychologische [= Personale] Systeme organisieren und kontrollieren Organismische Systeme, Soziale Systeme organisieren und kontrollieren Psychologische Systeme, Kulturelle Systeme organisieren und kontrollieren Soziale Systeme.“²⁸⁵ Auf Grund dieser „inneren Ordnung“ der „Untersysteme“ und der Dominanz der normativen Ordnung (Kulturelles System) ist es nach PARSONS dem „Gesamtsystem“ Gesellschaft möglich, das herzustellen, was es gerade als „System“ auszeichnet: das *selbstregulierte Gleichgewicht* (self maintenance und self-sufficiency).²⁸⁶ „Eine Gesellschaft ist der Typ eines ... Systems, das – als System in Relation zu seiner Umwelt – den höchsten Grad an selbstreguliertem Gleichgewicht erreicht.“²⁸⁷

Mit „*self maintenance*“ und „*self-sufficiency*“ meint PARSONS: „Eine Gesellschaft muß eine soziale Gemeinschaftlichkeit konstituieren, die ein entsprechendes Niveau der Integration oder Solidarität und einen bestimmten Status der Mitgliedschaft gewährleistet ... Die Gemeinschaft muß der ‚Träger‘ eines kulturellen Systems sein, das ausreichend generalisiert und integriert ist, um die normative Ordnung zu legitimieren ... Das erfordert, daß die Mitgliedschaft abhängt von Geburt und Sozialisation und zuerst und vor allem über ein Verwandtschaftssystem erworben wird, in welchem Ausmaß auch immer förmliche Erziehungsprozesse und andere Mechanismen hinzukommen ... Darüber hinaus schließt die Tendenz zu selbstreguliertem Gleichgewicht adäquate Kontrolle über den ökonomisch-technologischen Komplex ein, so daß die natürliche Umwelt in geplanter und ausgewogener Weise als Quelle für Ressourcen genutzt werden kann.“²⁸⁸

Entscheidende Bedeutung für die Realisation eines solchen *selbst regulierten Gleichgewichts* weist PARSONS *zwei Implikationen* des „Systems“ Gesellschaft zu. Das *eine Moment* resultiert daraus, daß dieses System die Aktivitäten, die es zu seinem Bestand und Fortbestehen benötigt, institutionalisiert. Das geschieht in vier sogenannten „*Subsystemen*“ des Sozialen Systems, die die physiologischen Prozesse und die Bedürfnisdispositionen der Handelnden im Lichte der normativen Ordnung integrieren und damit die „*functional imperatives*“²⁸⁹ des Systems „Gesellschaft“ erfüllen. Die funktionalen Mindestanforderungen und die ihnen entsprechenden Subsysteme des Sozialen Systems werden von PARSONS folgendermaßen festgehalten²⁹⁰:

²⁸³ Ebenda, S. 10 f. (Übersetzung H. H.).

²⁸⁴ T. PARSONS, Einige Grundzüge der allgemeinen Theorie des sozialen Handelns, in: H. HARTMANN (Hrsg.), *Moderne amerikanische Soziologie*, Stuttgart 1967, S. 154.

²⁸⁵ E. C. DEVEREUX jr., *Parsons' Sociological Theory*, in: M. BLACK (Hrsg.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, Englewood Cliffs 1961, S. 63 (Übersetzung: H. H.); vgl. dazu T. PARSONS, *Das Über-Ich und die Theorie des sozialen Systems*, in: T. PARSONS, *Persönlichkeit und Sozialstruktur*, Frankfurt am Main 1968, S. 30 f.

²⁸⁶ Vgl. dazu T. PARSONS, *Grundzüge des Sozialsystems*, in: S. JENSEN (Hrsg.), *Talcott Parsons: Zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen 1976, S. 220 ff.

²⁸⁷ T. PARSONS, *Societies*, a. a. O., S. 9 (Übersetzung: H. H.).

²⁸⁸ Ebenda, S. 17 f. (Übersetzung: H. H.).

²⁸⁹ T. PARSONS, *An Outline of the Social System*, in: T. PARSONS/K. D. NAEGELE/J. R. PITTS (Hrsg.), *Theories of Society*, Glencoe 1961, S. 38.

²⁹⁰ Vgl. dazu T. PARSONS/E. SHILS (Hrsg.), *Towards a General Theory of Action*, Glencoe 1951; H. HOLZER, *Kapitalismus als Abstraktum?*, Berlin und Frankfurt am Main 1977, S. 34 ff.

Mindestanforderungen des Systems „Gesellschaft“

1. Aufrechterhaltung der institutionalisierten *kulturellen Muster*, um die sich ein soziales System organisiert und das den Bedürfnisdispositionen der Handelnden Wertorientierungen gibt
2. Formierung einer *Ordnung* interindividueller und interinstitutioneller Beziehungen durch Integration der Rollen- und Handlungskomplexe
3. Kollektive Realisierung von (Gesamt-)Systemzielen
4. Auseinandersetzung mit dem *äußeren Milieu*, insbesondere Sicherung der *mateneuen* Existenz des (Gesamt-)Systems und seiner Mitglieder

Subsysteme des Sozialen Systems des Systems „Gesellschaft“

1. (Latent) Pattern Maintenance System (L-System): „Kulturelle und motivationale Verpflichtungen“
2. Integration System (I-System): „Recht“, „Soziale Kontrolle“ [273]
3. Goal-attainment System (G-System): „Politik als Zielverwirklichung“
4. Adaptive System (A-System): „Ökonomie“, „Technik“

Wie Kultur-, Personal-, Sozial- und Organismussystem stehen auch die Subsysteme des Sozialen Systems in einer Rangfolge, in einer „*hierarchy of controlling factors*“, ²⁹¹ die vom L-System über das I- und G-System bis zum A-System „abwärts“ geht: Das L-System dominiert, ist aber in seiner „*Energiezufuhr*“ von den unterliegenden Systemen abhängig. Nach PARSONS gilt für die KPSO wie die LIGA-Hierarchie die „Gesetzmäßigkeit“: „Systeme, die an höherer Stelle der Hierarchie rangieren, haben eine relativ hohe Informationskapazität, während Systeme, die an niedrigerer Stelle stehen, eine relativ hohe Energiekapazität haben.“ ²⁹²

Das *zweite Moment*, das für die Herstellung des selbstregulierten Gleichgewichts wesentlich ist, ergibt sich nach PARSONS daraus, daß das *Zusammenspiel* der Subsysteme des Sozialen Systems über deren Koordination durch (die Subsysteme vermittelnde) *Medien* gesichert wird. Diese Medien, die das L-, I-, G- und A-System miteinander verklammern, sind: *Rollenverpflichtungen, Einfluß, Macht und Geld*. PARSONS stellt sie ausführlich in drei Studien vor – „Macht“ in *On the Concept of Political Power* (1963), „Einfluß“ in *On the Concept of Influence* (1963) und „Rollenverpflichtungen“ in *On the Concept of Value Commitments* (1968). ²⁹³

In PARSONS' Konzeption erscheint Gesellschaft insgesamt als ein in sich *stimmiges* System, das allein der *Erhaltung einer immer schon vorausgesetzten normativen Ordnung* dient. Es ist als ein System zu qualifizieren, dessen *Systemcharakter* gerade durch die normative Ordnung „geschöpft“, dessen Bestand durch die „normativ-ordentliche“ Aktivität der Subsysteme seines Sozialen Systems gesichert und dessen Gleichgewicht durch die ebenfalls „normativ-ordentlichen“ Tätigkeiten der Vermittlungsmedien austariert wird. Es ist leicht ersichtlich, daß diese Konstruktion *tautologische* Qualität hat. Und zwar insofern, als das Gesamtsystem „Gesellschaft“, die Subsysteme seines Sozialen Systems und deren funktionale Mindestanforderungen von der normativen Ordnung abhängen, aus der allein ihre „Existenz“ generiert worden und die zu realisieren ihre ausschließliche Aufgabe ist.

Die PARSONSsche Systemtheorie gibt das *Bild* einer Gesellschaft wieder, die *organisierte Stabilität* ihrer Struktur, *kontrollierten Konsensus* ihrer Mitglieder und *konfliktfreie Integration* der sozialen Gruppierungen gleichermaßen als Soll-Werte propagiert und als Ist-Werte behauptet. Diese Ideologie des organisierten Gleichgewichts wird als sozialwissenschaftliche Darstellung der *schlechthin für jede Gesellschaft verbindlichen Organisationslogik*, für deren „*Techno-Logik*“ ausgegeben. Man kann diese Ideologie auch als die PARSONSsche *Legende von der „(sozial-)technischen Rationalität“ gesellschaftlicher Systeme* auffassen. Denn die Bestimmung eines gesellschaftlichen Zusammenhangs als

²⁹¹ T. PARSONS, *Societies*, a. a. O., S. 28.

²⁹² Ebenda, S. 28; vgl. dazu T. PARSONS, *An Outline* a. a. O., S. 70 (Übersetzung: H. H.).

²⁹³ Vgl. dazu T. PARSONS, Über den Begriff der „Macht“; Über den Begriff „Einfluß“; Über den Begriff „Commitments“, alle in: S. JENSEN (Hrsg.), *Talcott Parsons: Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*, Opladen 1980, S. 57 ff. (Die „Originale“ sind zu finden in: T. PARSONS, *Sociological Theory and Modern Society*, New York 1967 [On the Concept of Political Power, On the Concept of Influence], S. 318 ff., und in: *Sociological Inquiry*, 38, 1968 [On the Concept of Value Commitments], S. 135 ff.).

eine Art *Sozialmaschinerie*, die sozusagen computertechisch über ein Funktionsprogramm (normative Ordnung) gesteuert wird respektive sich selbst steuert, läßt ein beliebtes *Propagandaverfahren* erkennen: den Versuch nämlich, den herrschenden staatsmonopolistischen Apparat durch Verweis auf seine angebliche „Techno-Logik“, seine angebliche technische Rationalität und Effizienz in seiner gesellschaftlich formbestimmten, klassengesellschaftlichen Qualität unsichtbar zu machen. So wie die Unterwerfung unter die normative Ordnung (angeblich) ein reibungsloses Funktionieren des gesellschaftlichen Systems gewährleistet, bringt das Einverständnis mit der unterstellten technischen Rationalität des Systemprozesses und seine Akzeptanz als *Sachzwang* den Systemmitgliedern (angeblich) ein Höchstmaß an Bedürfnisbefriedigung. Diese *ideologische Konstruktion* definiert demgemäß Veränderungen der normativen Ordnung (und damit des Systems) als *Stabilitätsrisiken* und brandmarkt sie als *ordnungsfeindlich*. Sie propagiert eine für alle befriedigende Selbstregulation des gesellschaftlichen Systems, wenn auch alle bereit sind, sich auf ein verbindliches Programm zur *Konfliktvermeidung* einerseits, zur *Stabilität* andererseits verpflichten zu lassen und die Ausschaltung von Stabilitätsrisiken und Ordnungsfeindlichkeit-[274]ten zu ihrem wahren System- und damit Lebensziel zu machen.

Insgesamt läßt sich zusammenfassen: Zum einen wird hier das Bild einer Gesellschaft angepriesen, die einer eigenen widerspruchlosen Sachgesetzlichkeit, sozusagen einer *maschinellen Logik* folgt und deshalb nur in einem *technischen Manipulationsinteresse* betrachtet werden kann. Zum anderen formt dieses Gesellschaftsbild menschliches Handeln zu einem (über die normative Ordnung programmierten) *kollektiven Ritual*, das lediglich als ein „*ordnungstechnischer Ausfluß*“ des von der gleichen normativen Ordnung beseelten gesellschaftlichen Systems erscheint.

Daß die PARSONSsche *Systemidylle* viel über das *Selbstverständnis* jener aussagt, die, zugunsten der eigenen Profit- und Politikinteressen den Staatsmonopolismus liebend gern als eherne, selbstregulative und durch seine pure Existenz unangreifbar herrschende „*Normativität des Faktischen*“ hätten, ist offensichtlich. Ebenso offensichtlich ist aber auch, wie weit PARSONS' Konzeption von den *zentralen Nervenpunkten* der staatsmonopolistischen Herrschaftsform entfernt ist. Es sind dies Nervenpunkte, die von den bürgerlichen Sozialwissenschaftlern zwar anders genannt und begriffen werden, die aber dennoch zu deren *legitimatorischer „Verarbeitung“* des Staatsmonopolismus zählen: der Kampf des Imperialismus gegen den realen Sozialismus einerseits, gegen die dritte und vierte Welt andererseits; die Konkurrenz und Auseinandersetzung innerhalb des Imperialismus; die innergesellschaftlichen Krisen und die demokratischen, sozialistischen Bewegungen in den nationalen Kapitalismen; die Ausbeutung und Vernichtung der Natur; die Position und Funktion des „*intervenierenden*“ Staates. Insbesondere die PARSONSsche Abstinenz gegenüber dem, was in der bürgerlichen PARSONS-Kritik als „*Relation zwischen Gesellschaft und deren natürlicher und sozialer Umwelt*“ sowie als „*Steuerungs- und Kontrollqualität des politischen (Sub-)Systems*“ (miß-)verstanden wird, provoziert in den sechziger und siebziger Jahren eine vehemente Problematisierung des „*Parsonsianismus*“. Die Konsequenz ist der Versuch, durch die Ausweitung der bei PARSONS bereits vorhandenen Regelkreis-Ansätze zu einer *kybernetischen Theorie der komplex-adaptiven, von ihrem politischen Sektor organisierten (Gesellschafts-)Systeme* zu kommen, die offensichtlich sehr viel dichter am „*fortgeschrittenen*“ Selbstverständnis der im Staatsmonopolismus herrschenden Kräfte ist als PARSONS' Selbstregulierungs- und Gleichgewichtsentwurf (im folgenden unten die Darlegungen über die Entwicklung der soziologischen Systemtheorie in den USA und in der BRD).²⁹⁴ [275]

VII. Nationale Entwicklungen

Im folgenden werden die wichtigsten *Etappen* skizziert, die die bürgerliche Soziologie in den USA, in Frankreich, Großbritannien und Deutschland/BRD durchlaufen hat. Bei der anschließenden Darstellung wird vor allem darauf Wert gelegt, die Beziehung zwischen der *nationalen Soziologie-Entwicklung* und den *klassischen Werken* von SAINT-SIMON, COMTE, SPENCER, DURKHEIM, WEBER und PARSONS deutlich werden zu lassen.

²⁹⁴ Vgl. dazu die Arbeiten von K. W. DEUTSCH, *The Nerves of Government*, New York 1966; W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs 1967; D. EASTON, *A Systems Analysis of Political Life*, New York/London 1967; A. ETZIONI, *The Active Society*, New York 1968.

1. USA

Die „Gründerväter“ der *amerikanischen Soziologie* sind W. G. SUMNER (1840–1910), L. F. WARD (1847–1913), A. W. SMALL (1854–1926) und F. H. GIDDINGS (1855–1931). Das Quartett geht – obwohl seine Mitglieder Zeitgenossen von DURKHEIM und WEBER sind – von den evolutionistischen Vorstellungen COMTES und SPENCERS aus. *Hauptinteresse* ist dabei, aus der Verarbeitung klassischer Werke *konkrete Argumente* für die wissenschaftliche Betrachtung der *amerikanischen Gesellschaft*, ihrer Geschichte und Zukunft zu bekommen. SUMNER, WARD, SMALL und GIDDINGS haben für den Entwurf allgemeiner Gesellschaftstheorien nicht allzuviel übrig; sie wollen gezielte Kommentare zu den aktuellen und künftigen Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft in den USA verfassen.

SUMNER (*Folkways* 1907; *The Science of Society* 1927/28) meint, die Konzeption einer gesellschaftlichen Entwicklung vertreten zu können, die auf der Basis der (unterstellten) kontinuierlichen und problemlosen *Kapitalakkumulation* und mit Hilfe besonderer *Auslese- und Anpassungsmechanismen* – der „folkways“, gesellschaftsintegrierender alltäglicher Handlungsanleitungen – zu einem ständig höheren Niveau führt. Er bejaht den Kapitalismus emphatisch und stellt sich gegen jede „Systemkritik“. „... ist es die größte Torheit, deren ein Mensch fähig sein kann, sich mit Papier und Feder hinzusetzen, um das Projekt einer neuen sozialen Welt zu entwerfen.“²⁹⁵

Wichtig ist statt dessen, die *Kapitalbildung* voranzutreiben: Sie ist die beste Antriebskraft der gesellschaftlichen Entwicklung und des menschlichen Fortschritts. Auch wenn sie Verzicht und Arbeit fordert, bringt sie doch unschätzbare *Privilegien*. „Nur durch Selbstüberwindung wird Kapital gebildet, und wenn sein Besitz nicht hohe Vorteile und große Überlegenheit gewährte, so würden sich die Menschen niemals den Beschwerden unterwerfen, die sie durchzumachen haben, um es zu erlangen.“²⁹⁶

Da die Kapitalbildung solch Positives ermöglicht, muß sie gesellschaftlich abgesichert wer-[276]den. Das geschieht durch jene „folkways“, die die Kapitalbildung institutionell stützen, den entsprechenden Interessen zum Durchbruch und zur Realisation verhelfen und damit „the power and beneficence of capitalism“ nutzbar machen. Insofern beschreibt SUMNER die „folkways“ als *Einrichtungen*, als *Regulative der Gruppensolidarität*, die die moralische Bastion einer Gesellschaft schaffen.

Eine solche „Einrichtung besteht aus einem *Begriff* (Idee, Vorstellung, Doktrin, Interesse) und einer *Struktur*. Die Struktur ist ein Gefüge, ein Apparat oder vielleicht nur eine Anzahl von Funktionsträgern, die die Fähigkeit haben, bei einem bestimmten Zusammentreffen von Umständen in vorgeschriebener Weise zusammenzuwirken. Die Struktur enthält den Begriff und liefert die Mittel, ihn dergestalt in die Welt der Tatsachen und des Handelns einzuführen, daß er den Interessen der Menschen in der Gesellschaft dient.“²⁹⁷

Im Rahmen seiner Kapitalismuseloge sieht SUMNER die entscheidenden „folkways“ in den „Sitten und Gebräuchen“, die die *Klassenpartnerschaft* garantieren. Auf die Frage „What do the social classes owe to each other?“²⁹⁸ gibt er daher die Antwort: Es ist die Pflicht jeder Klasse, die andere Klasse anzuerkennen und mit ihr den Freiheitsraum zu gestalten, in dem sich alle voll entfalten können. Daß hiermit die Herrschaft des Kapitals, das als Klasse nur auf Grund der Ausbeutung der Werktätigen bestehen kann, bestätigt wird, ist offenbar.

Ebenfalls in direktem Rückgriff auf COMTE versucht auch WARD (*Reine Soziologie* 1907; *Dynamic Sociology* 1911) seine Auffassung zu begründen, daß die beste Gesellschaftsstruktur jene ist, die *widerstreitende Sozialkräfte* zu kontrollieren vermag. Er übersetzt COMTES Idee des Konsensus und der gesellschaftlichen Organisation sozusagen ins Amerikanische. Gegenüber SUMNER ist WARD

²⁹⁵ W. G. SUMNER, The Absurd Effort to Make the World Over, in: A. G. KELLER/M. R. DAVIE (Hrsg.), *Essays of William Graham Sumner*, Bd. I, New Haven/London 1934, S. 106 (Übersetzung: H. H.).

²⁹⁶ W. G. SUMNER, *That Social Classes Owe to Each Other*, New Haven 1925, S. 76 f. (Übersetzung: M. JACOBI, der die Schrift 1887 [Berlin] unter dem Titel „Soziale Pflichten oder Was die Klassen der Gesellschaft einander schuldig sind“ herausbrachte.)

²⁹⁷ W. G. SUMNER, *Folkways*, New York 1959 (Übersetzung: H. H.).

²⁹⁸ Siehe Fußnote 296.

der *kleinbürgerliche Anwalt* des sozialen Gleichgewichts. Während SUMNER alles auf die in freier Konkurrenz erfolgende Kapitalbildung setzt, ruft WARD den *Staat* auf, ein (v)erträgliches gesellschaftliches Betriebsklima und einen geplanten sozialen Wandel zum perfekten partnerschaftlichen Kapitalismus zu gewährleisten. Die *Soziologie* betrachtet WARD dabei als den adäquaten wissenschaftlichen *Hilfsdienst*. Sie ist „die einzige Wissenschaft, welche die Milchstraße der Geschichte in ein gefestigtes soziales Universum verkehren kann ... (Sie) ist die scientia scientiarum“.²⁹⁹

Die Soziologie hat die Aufgabe, die *Grundlagen* gesellschaftlichen Lebens aufzudecken. WARD sieht diese in (rassenbiologisch verankerten) „*physischen und physiologischen*“ *Merkmale*.

„Die sozialen Kräfte sind Bedürfnisse, welche durch Anstrengung Befriedigung suchen, und sind auf diese Art soziale Motive oder Beweggründe, die zu Tätigkeiten anregen, welche entweder vermittelt sozialer Synergie soziale Strukturen schaffen oder die schon erschaffenen Strukturen durch Innovation und Konation umgestalten. Sie wohnen im Individuum, werden aber durch Interaktion, Kooperation und angehäufte Wirkungen sozial. Sie sind alle ursprünglich physisch oder physiologisch, selbst die als geistig bezeichneten ...“³⁰⁰

Werden diese Bedürfnisse und ihre Abkömmlinge im Rahmen gesellschaftlicher Bedingungen befriedigt, ist nach WARD soziale *Ordnung* möglich. Dem *amerikanischen Kapitalismus* traut er eine solche Fähigkeit zur Bedürfnisbefriedigung zu, allerdings nur dann, wenn der *Staat* die aufbegehrende Arbeiterschaft zügelt und die monopolkapitalistische Ökonomie bremst. „Ward, der die Stimmung der durch den Eintritt des Kapitalismus in das monopolistische Entwicklungsstadium erschreckten kleinbürgerlichen Kreise Amerikas (widerspiegelt), (steht) den Monopolen, dem Beamtenapparat und den Klerikern ablehnend gegenüber.“³⁰¹ Die Ablehnung ist Folge der WARDschen Auffassung, daß die Menschheitsgeschichte von der *Strukturlosigkeit* über den *geregelten Wettbewerb* bis zur Stufe der *Kooperation und Organisation* verläuft. Letztere, von WARD als höchstes Plateau des Kapitalismus begriffen, kann jedoch nur realisiert werden, wenn die (für WARD unverzichtbare) Konkurrenz zwischen „Kapital“ und „Arbeit“ staatlich reguliert, vor allem aber monopolartige „Auswüchse“ in Ökonomie und Politik verhindert werden.

SMALL (*General Sociology* 1905) nimmt die WARDschen Argumente auf. Er geht ebenfalls davon aus, daß die Menschen durch „*naturkonstante*“ Interessen gesteuert werden: health interest, wealth interest, sociability interest, righteousness interest.

[277] „... ein Interesse ist eine unbefriedigte menschliche Kapazität, die auf eine nicht realisierte Bedingung verweist, und es ist die Bereitschaft, ein solches Arrangement herzustellen, in dem die indizierte Bedingung verwirklicht werden könnte ... Der gesamte Lebensprozeß ist – soweit bekannt – letzten Endes der Prozeß der Entwicklung, Anpassung und Befriedigung von Interessen – ob er nun als individuelle oder soziale Phase betrachtet wird.“³⁰²

Aufgabe der *Gesellschaft* ist es, die Möglichkeiten zur Befriedigung dieser Interessen bereitzustellen. Nach SMALL ist die *Geschichte*, ein *optimistisch-mechanisches Verhältnis* zwischen Natur, Individuen und sozialen Institutionen als Axiom vorausgesetzt, durch die folgende Gesetzmäßigkeit geprägt: „Das entscheidende soziale Faktum besteht in dem ständigen Zusammenwirken von drei Hauptfaktoren: 1. Natur; 2. Individuen; 3. Institutionen ... Der soziale Prozeß ist die ständige Evolution der Individuen durch die Evolution der Institutionen, die vollkommeneren Individuen entstehen lassen, die wiederum vollkommeneren Institutionen schaffen – und so fort in einem endlichen Progreß.“³⁰³

Wie WARD glaubt auch SMALL, daß der *Kapitalismus* die beste Basis zur Realisierung einer solchen Gesetzmäßigkeit ist. Und wie WARD meint auch SMALL, daß der Kapitalismus dazu auf einem *kleinbürgerlichen, mittelständischen* Format gehalten werden muß. Die Soziologie und vor allem die *empirische Sozialforschung* sind für SMALL daher die Mittel, mit denen die Auswüchse, die die

²⁹⁹ L. F. WARD, *Reine Soziologie*, Bd. I, Innsbruck 1907, S. 77 und 115.

³⁰⁰ Ebenda, S. 326 f.

³⁰¹ I. S. KON, *Der Positivismus in der Soziologie*, a. a. O., S. 67.

³⁰² A. W. SMALL, *General Sociology*, Chicago 1905, S. 433 f. (Übersetzung: H. H.).

³⁰³ Ebenda, S. 552 (Übersetzung: H. H.).

monopolistische Qualität des Kapitalismus produziert, erforscht und Reformen zugänglich gemacht werden. Insofern ist Soziologie für SMALL eine eminent *politische Disziplin*, deren Richtlinie er in seinem berühmten Spruch festhält: „Sociology is a science with its decks cleared for action.“³⁰⁴

Auf Grund dieses Engagements entpuppt sich SMALL schnell als der „*Hauptorganisator*“ unter den „Gründervätern“. Er veröffentlicht 1894 zusammen mit G. E. VINCENT das erste Soziologie-Lehrbuch in den USA (*An Introduction to the Study of Society*); er bringt 1895 die erste Nummer des *American Journal of Sociology* heraus; er ist 1905 maßgeblich an der Konstituierung der *American Sociological Society* beteiligt; und er leitet über einen Zeitraum von 30 Jahren das *Department of Sociology* der Universität von Chicago.

Noch energischer als SMALL fördert GIDDINGS die empirische Sozialforschung. In seinen umfangreichen Arbeiten (*The Principles of Sociology* 1896; *Studies in the Theory of Human Society* 1922; *Civilization and Society* 1932) knüpft er an die Konzeptionen von COMTE, SPENCER, G. DE TARDE und DURKHEIM an und versucht, daraus *empirisch prüfbar* Sätze über die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit abzuleiten. GIDDINGS geht von der These aus, daß die „gesellschaftliche Entwicklung nur eine Phase der kosmischen Evolution“³⁰⁵ ist und – „teils als Ergebnis unbewußter Evolution, teils als Erzeugnis bewußten Planens“³⁰⁶ – die Gesellschaft als „*Organisation*“³⁰⁷ hervorbringt. *Funktion der organisierten Gesellschaft* – Gipfelpunkt der Entwicklung vom Existenzkampf in primitiven bis zur moralischen Vereinigung in modernen Gesellschaften³⁰⁸ – ist es, „durch Zustimmung und Ablehnung, Zwang und Leistungsanforderung den Geistes- und Charaktertyp herauszukristallisieren und zu festigen, der intelligent, tolerant und hilfreich ist, der Initiative ergreift, Verantwortung übernimmt und eine wirksame Rolle im kollektiven Zusammenhang spielt“.³⁰⁹

Nach GIDDINGS ist der, im Sinne von WARD und SMALL „gezügelt“, Kapitalismus die Form von organisierter Gesellschaft, in der eine solche Funktion am besten realisiert werden kann. Aufgabe der Soziologie, insbesondere der *empirischen Sozialforschung*, ist es dabei, die Herausbildung jenes *Geistes- und Charaktertyps* zu beschreiben. GIDDINGS faßt diesen Typ als eine Art „*Gattungsbewußtsein*“ (consciousness of kind) auf.³¹⁰

„Das soziale Bewußtsein ist ... nichts weiter als das Empfinden oder das Denken, das in demselben Moment in allen Individuen auftritt oder das sich in der Versammlung oder der Gemeinschaft von einem zum anderen fortpflanzt. Der soziale Geist ist die Erscheinung vieler individueller Geister in Wechselwirkung, die so aufeinander einwirken, daß sie gleichzeitig dieselbe Empfindung oder Gemütsregung spüren, zu demselben Urteil gelangen und vielleicht übereinstimmend handeln. Kurz, er ist die geistige Einheit vieler Individuen oder einer Menge.“³¹¹ [278]

Empirisch dingfest machen läßt sich das „soziale Bewußtsein“, so GIDDINGS, am „pluralistischen Verhalten“:³¹² am gemeinsamen Verhalten von Individuen in einer stimulierenden Situation. „Pluralistisches Verhalten ist das Hauptthema der Psychologie der Gesellschaft, sonst Soziologie genannt, einer statistisch-methodischen Wissenschaft, die erstens das pluralistische Verhalten in Faktoren zerlegen und zweitens seine Genese, Integration, Differenzierung und Funktionstüchtigkeit erklären will ...“³¹³

An GIDDINGS' Argumentations- und Verfahrensweise fällt dreierlei auf: der konsequente Austausch gesellschaftlicher Verhältnisse und gesellschaftlich vermittelten individuellen Handelns gegen

³⁰⁴ A. W. SMALL, *The Meaning of Social Science*, Chicago 1910, S. 242; vgl. dazu A. W. SMALL, *The Future of Sociology*, in: *Publications of the American Sociological Society*, 15, Chicago 1920, S. 193.

³⁰⁵ F. H. GIDDINGS, *Die Prinzipien der Soziologie*, Leipzig 1911, S. 327.

³⁰⁶ Ebenda, S. 380.

³⁰⁷ Ebenda.

³⁰⁸ Vgl. dazu F. H. GIDDINGS, *Further Inquiries of Sociology*, in: *Publications of the American Sociological Society*, 15, a. a. O., S. 60.

³⁰⁹ Ebenda, S. 292 (Übersetzung: H. H.).

³¹⁰ Vgl. dazu F. H. GIDDINGS, *Inductive Sociology*, Chicago 1901.

³¹¹ F. H. GIDDINGS, *Die Prinzipien der Soziologie*, a. a. O., S. 121 f.

³¹² F. H. GIDDINGS, *Studies in the Theory of Human Society*, New York 1926, S. 252.

³¹³ Ebenda (Übersetzung: H. H.).

„kollektiv- und individualpsychologisch“ beschreibbare „soziale Fakten“; der *positivistisch-behavioristische* Gegenstandsbezug; das Ansinnen, aus der *Addition* individueller „Verhaltensweisen“ das „Ganze“ des gesellschaftlichen Bewußtseins (das bei GIDDINGS allerdings theoretisch unbegriffen bleibt) zu bekommen. Mit diesen *drei Kennzeichen* weist sich GIDDINGS als wichtiger *Verbindungsmann* zwischen der Gründerzeit der amerikanischen Soziologie und deren systematischer „wertfreier“ Einverleibung in Ideologie und soziale Praxis des staatsmonopolistischen Herrschaftsapparates aus, wie sie einige Jahre später vor allem im Rahmen des puristischen, psychologistisch-behavioristischen Szientismus eines G. LUNDBERG betrieben wird.³¹⁴

In den Arbeiten von SUMNER, WARD, SMALL und GIDDINGS geht es ständig um die (Hinter-) Grundfrage, ob gesellschaftliche Entwicklung und soziales Handeln (Verhalten) auf „Natur“ oder „Kultur“ (nature or nurture) zurückzuführen seien. In Auseinandersetzung mit den „Gründervätern“ kristallisieren sich *zwei Argumentationsrichtungen* heraus: die *biologistisch-instinkttheoretische Konzeption* (W. McDOUGALL, 1871–1938: *An Introduction to Social Psychology* 1908; *The Group Mind* 1927) und die *kulturpsychologische, kultursoziologische Verfahrensweise* (E. A. ROSS, 1866–1951: *Social Psychology* 1908; P. A. SOROKIN, 1889–1968: *Social and Cultural Dynamics* 1937/1941; W. F. OGBURN, 1886–1958: *Social Change* 1922). McDOUGALL, der nicht Amerikaner, sondern Engländer ist, hat kurzfristig sehr großen Erfolg.³¹⁵ Gegen seine *Instinktlehre* setzt sich die *kulturtheoretische Variante* jedoch sehr schnell durch, vor allem ab dem Zeitpunkt, als der Bereich „Kultur“ in den ersten Entwürfen einer Handlungs- und Systemtheorie einen wesentlichen Stellenwert erhält.³¹⁶

Mit Beginn der *zwanziger* Jahre werden die Theorien der „Gründerväter“ zunehmend fragwürdiger und als Anknüpfungspunkte untauglicher. Der Grund hierfür liegt darin, daß infolge der Entwicklung der Zeitläufte im Rahmen der COMTE-SPENCER-DURKHEIM-Tradition immer weniger der gesellschaftlichen Probleme verarbeitet werden können, die der *Übergang des Kapitalismus in seine staatsmonopolistische Phase* auch für bürgerliche Sozialwissenschaftler bringt: Auswirkungen wirtschaftlicher und staatlicher Macht: Urbanisierung; politische und ökonomische Lage der Bevölkerung; Arbeitslosigkeit; Intensivierung der sozialen Kämpfe. Die Qualität des heraufkommenden Staatsmonopolismus, dessen *real-gesellschaftliche Ursachen und Folgen* wegen der *prinzipiellen Kritiklosigkeit gegenüber dem Kapitalismus* logischerweise nicht auf der Tagesordnung dieser bürgerlichen Sozialwissenschaftler stehen, drängt in zwei Richtungen. Sie fordert *einerseits*, die unproblematisierte *Comte-Spencer-Durkheim-Linie zu entdogmatisieren*, und *andererseits*, die *Ansätze zu einer systematischen empirischen Sozialforschung zügig auszubauen*. Letzteres kommt deshalb besonders schnell voran, weil hier auf wichtige Ergebnisse der innerwissenschaftlichen – philosophischen und erkenntnistheoretischen – Diskussion zurückgegriffen werden kann.

Einen bedeutenden Part bei der weiteren Fundierung und dem Ausbau der empirischen Sozialforschung spielt dabei der *Pragmatismus*. In seinem Aufsatz *How to Make Our Ideas Clear*³¹⁷ hat Ch. S. PEIRCE (1839–1914) diese Konzeption als *begriffs- und methodenkritische Basis* für eine (von ihm so verstandene) *positivistische Theorieklärung* ausformuliert. *Pragmatismus* ist nach PEIRCE die Methode, komplexe Begriffe und abstrakte Konzepte klären zu können, indem man diese zu *Experimentalfaktoren* operationalisiert.³¹⁸ Einen ebenso großen Einfluß wie die PEIRCESche hat die Version des Pragmatismus, die vor allem W. JAMES (1842–1910 – *A Pluralistic Universe* 1909) und J. DEWEY (1859–1952 – *Democracy and Education* 1916) vertreten. Sie verstehen unter Pragmatismus eine *utilitaristisch-aktivistische Orientierung*, bei der es, bezogen auf sozialwissenschaftliche Arbeit, um den Aufweis von deren *gesellschaftlicher Nützlichkeit* geht.³¹⁹

³¹⁴ Vgl. dazu H.-J. ARNDT, Die Soziologie in den Vereinigten Staaten von Amerika, in: A. WEBER (Hrsg.), Einführung in die Soziologie, a. a. O., S. 417 ff.

³¹⁵ Vgl. dazu E. FARIS, Are Instincts Data or Hypotheses?, in: American Journal of Sociology, 27, 1921, S. 250 ff.

³¹⁶ Vgl. dazu H. HOLZER, Kapitalismus als Abstraktum?, a. a. O., S. 30 ff.

³¹⁷ Vgl. dazu Ch. S. PEIRCE, How to Make Our Ideas Clear, in: The Popular Science Monthly, 12.1.1878.

³¹⁸ Vgl. dazu Ch. S. PEIRCE, Collected Papers, Cambridge 1960, S. 425.

³¹⁹ Vgl. dazu W. B. GALLIE, Peirce and Pragmatism, New York 1966.

Ausgehend von der *Entmythologisierung* überkommener Theoriemodelle einerseits, von der utilitaristisch-aktivistischen Dimension des *Pragmatismus* andererseits – beide Momente hat Th. B. VEBLEN (1857–1929) bereits 1889 in seinem Buch *Theory of the Leisure Class* herausgestellt –, entwickelt sich die *empirische Sozialforschung* als ein *Hauptzweig* der Sozialwissenschaft. Ihr wichtigster Standplatz wird zunächst das *Department of Sociology* an der Universität von *Chicago*.³²⁰ 1915 wird R. E. PARK (1864–1944) Mitarbeiter des Departments. Er hat das erklärte Ziel, eine streng *positivistisch* fundierte Sozialforschung zu praktizieren, ein Ziel, das er vor allem mit der Unterstützung von E. W. BURGESS (1886–1966) zu erreichen versucht.³²¹ PARK und BURGESS legen sowohl in ihrer *Introduction to the Science of Sociology* (1924) wie in ihren *gemeinde- und stadtsoziologischen Untersuchungen* wesentliche Fundamente für eine *empirisch-analytische Forschungsperspektive*. Schon 1916 skizziert PARK in dem Artikel *The City, Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*³²² die Umrisse des *Chicagoer Forschungsprogramms*. Er geht hierbei von einem *gleichgewichtstheoretischen Modell* von Gesellschaft aus.

„Menschliche Gesellschaft ... vollzieht sich auf zwei Ebenen, der biotischen und der kulturellen. Es gibt die biotische Gesellschaft, basierend auf Wettbewerb, und die kulturelle Gesellschaft, basierend auf Kommunikation und Konsens.“³²³

Nach PARK resultiert das gesellschaftliche Gleichgewicht aus der Balance zwischen dem Wettbewerb um die Lebenschancen in der *Arbeitsteilung* und dem Streben nach gemeinschaftlichem Handeln in der *sozialen Kommunikation*. Aufgabe der *empirischen Sozialforschung* ist es, die *soziale Kontrolle* und den *sozialen Wandel* zu beschreiben und zu erklären, die unter diesen Bedingungen auftreten. Das *herausragende Beispiel*, an dem sich eine solchermaßen ausgerichtete Sozialforschung versuchen kann, ist die „Stadt“, das Problem der Urbanisierung und ihrer sozialen Folgen.³²⁴ PARK ist allerdings an Ergebnissen nur insoweit interessiert, als sie die (für ihn entscheidende und von ihm postulierte) Fähigkeit der Soziologie dokumentieren, „zu *Naturgesetzen* und *allgemeinen Aussagen* über die Menschen und ihre Gesellschaften zu gelangen, die *von Zeit und Ort unabhängig* sind“.³²⁵ Da PARK annimmt, daß „die Gesellschaft ... offensichtlich nicht viel mehr als eine Anhäufung und Konstellation sozialer Atome (ist)“³²⁶ und daß soziale Kontrolle, sozialer Wandel und soziales Gleichgewicht am *äußeren Verhalten* der Individuen abgelesen werden können, glaubt er, mit Hilfe eines strikt *individualistischen Reiz-Reaktions-Schemas* zu jenen universellen, raum- und zeitunabhängigen Gesetzen zu kommen. BURGESS versucht dann, PARKs Überlegungen weiter zu operationalisieren, indem er die „Stadt“ als *ökologische Ordnung* interpretiert, die als *Addition* aus Bevölkerungsverteilung, Bodennutzung, beobachtbarer Wohn- und Verkehrslage, sichtbaren Lebensgewohnheiten und geäußerten Wertvorstellungen zu verstehen ist.³²⁷

Wichtig an der *Chicago-Schule*, zu der neben PARK und BURGESS vor allem E. C. LINDEMAN, C. R. SHAW, H. D. MCKAY, F. M. THRASHER, W. C. RECKLESS gehören,³²⁸ ist insbesondere dreierlei: Sie hat *erstens* Grundlagen geschaffen und umfangreiche Vorarbeiten geleistet, die auf der Basis realgesellschaftlicher Interessen an social surveys³²⁹ die *schnelle Durchsetzung* einer systematischen

³²⁰ Vgl. dazu M. R. STEIN, *The Eclipse of Community*, New York 1964, und J. MADGE, *The Origins of Scientific Sociology*, New York 1962 (Kap. 4).

³²¹ Vgl. dazu P. J. BAKER, *Die Lebensgeschichten von W. I. Thomas und R. E. Park*, in: W. LEPENIES (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie* 1, a. a. O., S. 244 ff.

³²² Vgl. dazu R. E. PARK, *The City. Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*, in: *American Journal of Sociology*, 22, 1916, S. 17 ff., und R. E. PARK, *Human Communities*, Glencoe 1952, S. 201.

³²³ R. E. PARK, *Human Ecology*, in: *American Journal of Sociology*, 42, 1936, S. 13 (Übersetzung: H. H.)

³²⁴ Vgl. dazu E. C. LINDEMAN, *Urban Sociology*, Chicago 1930.

³²⁵ F. JONAS, *Geschichte der Soziologie* I, a. a. O., S. 280; vgl. dazu E. C. LINDEMAN, *Social Discovery*, Chicago 1924.

³²⁶ R. E. PARK, *Human Communities*, a. a. O., S. 59 (Übersetzung: H. H.).

³²⁷ Vgl. dazu E. W. BURGESS/R. E. PARK/R. D. MCKENZIE, *The City*, New York 1925, und C. F. SCHMID, *Generalizations Concerning the Ecology of the American City*, in: *American Sociological Review*, 15, 1950, S. 45 ff.

³²⁸ Vgl. dazu C. R. SHAW, *The Jack Roller*, Chicago 1930; H. D. MCKAY, *Delinquency Areas*, Chicago 1929; F. M. THRASHER, *The Gang*, Chicago 1927; W. C. RECKLESS, *Vice in Chicago*, Chicago 1933.

³²⁹ Vgl. dazu Sh. M. HARRISON, *The Social Survey*, New York 1931.

positivistischen Sozialforschung ermöglichen. Die Chicago-Schule hat *zweitens* eine Sozialforschung auf den Weg gebracht, die (gemessen auch an einem bürgerlichen Verständnis) zunehmend *theorielos* wird und ihre Untersuchungsgegenstände als „*naturgegebene*“, damit ihre konkret-gesellschaftliche Qualität als bejahende *Einzelatbestände* nimmt: als beobachtbares individuelles „Verhalten“ ohne Bewußtsein und bestimmende Verhältnisse, aber gesteuert durch die raum- und zeitlose menschliche „Verhaltensnatur“. Die Chicago-Schule hat *drittens* eine intensive *Methodendiskussion* angeregt, die sich unter der Losung „Attitudes can be measured“³³⁰ organisiert. Zu erinnern ist hier an die Entstehung der *Skalentchnik* (L. THURSTONE) und der *Soziometrie* (J. L. MORENO).³³¹

Das von PARK und BURGESS initiierte Unternehmen, die Sozialforschung in einen (strikt [280] empirisch-analytisch orientierten, naturwissenschaftlichen Theorie- und Methodikidealen verpflichteten) *Erhebungs- und Auswertungsapparat* zu verwandeln, wird in den *dreißiger und vierziger Jahren* energisch ausgeweitet und fortentwickelt. „Das ‚piecemeal social engineering‘ (wird) geboren, die sozialwissenschaftliche Stückwerksarbeit. Es (entstehen) die großen Bestandsaufnahmen ... und die großen ‚Codifications‘, induzierende Stoffsammlungen ... Die behavioristischen Tests ... (bilden) ... den ... Schlußstein im Gebäude einer reinen wissenschaftlichen Methode, deren Ideal die Naturwissenschaften sind ... Mithilfe dieses Werkzeugkastens (besteht) dann die Sozialtechnik ihre eigentliche Feuerprobe in den Jahren nach der 1929er Depression ... In dieser Zeit (entsteht) der Clan der ‚Social Workers‘, technokratischer Sozialpfleger, die die ‚Codifications‘ in die Tat umsetzen (wollen) ...“³³²

Beispielhaft sollen hier die Arbeiten erwähnt werden von R. S. und H. M. LYND (*Middletown* 1929 und *Middletown in Transition* 1937), W. J. DICKSON/F. J. ROETHLISBERGER (*The Management and the Worker* 1939 – die berühmte *Hawthorne-Studie*), L. WARNER (*The Yankee City* 1941), W. F. WHYTE (*Street Corner Society* 1943) und S. STOUFFER (*The American Soldier* 1949). Wie ersichtlich, findet die Ausbreitung der *empirischen Sozialforschung* weitgehend im *gemeinde-, industrie- und militärsoziologischen Bereich* statt, in einem Bereich, der ab Mitte der dreißiger Jahre, insbesondere aber mit dem ROOSEVELTschen „New Deal“ und dem Beginn des *zweiten Weltkrieges* ins Zentrum sozialwissenschaftlicher Tätigkeit rückt. Ergänzt wird diese Entwicklung, vor allem während und nach Abschluß des Krieges, durch zunehmende Aktivitäten in der *Soziologie der Politik und Massenkommunikation* (P. F. LAZARSFELD, B. BERELSON, H. GAUDET, E. KATZ), der *Gruppensoziologie* (R. F. BALES) und der *experimentellen Sozialpsychologie* (K. LEWIN, L. FESTINGER, C. I. HOVLAND).

Die Linie der empirischen Sozialforschung wird *methodologisch* untermauert durch die „*naturwissenschaftlichen*“ *Puristen* G. A. LUNDBERG (1895–1966) und G. C. HOMANS (geb. 1910). LUNDBERG (*Foundations of Sociology* 1939, *Social Research* 1942) setzt die folgenden Kriterien fest, deren konsequente Realisierung die Soziologie (in Gestalt der empirischen Sozialforschung) zu einer „harten“ Wissenschaft macht³³³: a) die einzige Quelle für wissenschaftliche Erkenntnis ist die *sinnliche Wahrnehmung*. b) Die *einzigste wissenschaftliche Methode* ist jene, die sich in der Anwendung auf *Erscheinungen physischer Natur* als erfolgreich gezeigt hat. c) Die *einzigsten Tatsachen*, die für wissenschaftliche Forschung geeignet sind, stellen „*Dinge*“ im Sinne der *Naturwissenschaften* dar; alle Tatsachen, mit denen sich der Soziologe beschäftigt, müssen daher als „*Naturtatsachen*“ behandelt und auf „*Naturtatsachen*“ zurückgeführt werden. d) Der *einzigste Zweck* der Soziologie besteht darin, *allgemeine raum- und zeitunabhängige Gesetze* zu formulieren, die *Gleichförmigkeiten, Beziehungen und Abfolgen im Verhalten* der Individuen unter gegebenen Bedingungen festhalten und *Voraussagen* über künftiges Verhalten unter den nämlichen Bedingungen ermöglichen. Für LUNDBERG gilt demnach zweierlei. *Erstens*: „Wenn man die Soziologie als Naturwissenschaft betrachtet, wird das menschliche soziale Verhalten in der gleichen objektiven Weise erforscht, mit der der

³³⁰ L. THURSTONE, Attitudes Can Be Measured, in: American Journal of Sociology, 33, 1928, S. 549 ff.

³³¹ Vgl. dazu J. L. MORENO, Who Shall Survive?, New York 1934.

³³² H.-J. ARNDT, Die Soziologie in den Vereinigten Staaten von Amerika, a. a. O., S. 422 f.

³³³ Vgl. dazu G. A. LUNDBERG, Foundations of Sociology, New York 1939, S. 8 ff., 103 ff. und 133 ff.; vgl. dazu weiter E. K. FRANCIS, Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens, Bern/München 1965, S. 15.

Biologe einen Bienenstock, eine Termitenkolonie oder die Verfassung und das Funktionieren eines Organismus studiert.³³⁴ Und *zweitens*: „Der Begriff ‚wissenschaftliches Gesetz‘ kann und soll in den Sozialwissenschaften genau das gleiche bedeuten wie in jeder anderen Wissenschaft.“³³⁵

LUNDBERG fixiert sich mit seinem Ansatz auf eine *stur sensualistische, gegenstandsineadäquate* Position – auf eine Position, die die spezifische Qualität *sozialen Handelns* und *gesellschaftlicher Verhältnisse*, damit die *Differenz* zwischen *Natur-* und *gesellschaftlichem Gesetz* nicht zuläßt.

HOMANS (*The Human Group* 1950, *Social Behavior* 1961) bleibt LUNDBERGS Methodologie treu. Er „*entgesellschaftlicht*“ soziales Handeln und soziale Verhältnisse und versucht, den Gegenstand von Soziologie als „*Naturtatsache*“ auszuweisen. Er glaubt, das dadurch zu bewerkstelligen, daß er diesen Gegenstand auf „*individuelles Verhalten*“ reduziert und die von ihm ausfindig gemachten „*elementaren Verhaltensweisen*“³³⁶ zu *anthropologischen Konstanten*, zu sozusagen *vor-sozialen Naturqualitäten* der Menschen schlechthin erklärt. Solche Qualitä-[281]ten sieht HOMANS darin, daß die Menschen (angeblich) auf der Basis eines *Lust-Unlust-Mechanismus* sich „verhalten“ und (angeblich) allein daran interessiert sind, Gratifikationen zu bekommen und deren Gegenteil abzuwehren. Demnach sind die Interaktionen zwischen Individuen sowie zwischen Individuen und materieller Umwelt *Tauschvorgänge*, in denen Lust vermehrt und Unlust vermieden wird. „... die Interaktion zwischen Personen kann als Austausch von materiellen und nichtmateriellen Gütern betrachtet werden.“³³⁷

Mit der Definition von „*individuellem Verhalten*“ als *Gratifikationsakkumulation* und von „*Interaktion*“ als *gratifikationsbescherendem Tausch*³³⁸ meint HOMANS einen Gegenstandsbereich konstruiert zu haben, für den nun Gesetze, Verhaltensgesetze aufgestellt werden können, die, da sie sich auf „*Naturtatbestände*“ beziehen, genauso „wissenschaftlich“ sind wie die Gesetze der Naturwissenschaften. Für die Formulierung solcher Gesetze ist die *verhaltenstheoretische Psychologie* zuständig, die HOMANS als „natürliche Fortsetzung“³³⁹ und damit als Basis der Soziologie ansieht.

„... die allgemeinen erklärenden Prinzipien auch in der Soziologie sind nicht soziologisch, so wie es die Funktionalisten gern hätten, sondern psychologisch; es sind Aussagen über das Verhalten von Menschen, nicht über das Verhalten von Gesellschaften.“³⁴⁰

Daher „... bin ich ... davon überzeugt, daß ... diese verhaltenstheoretische Psychologie die Basis für alle Wissenschaften vom menschlichen Verhalten bildet ... das Problem, vermittelt behavioristischer Prinzipien das Wirken grundlegender sozialer Prozesse und deren Verflechtungen untereinander unter besonderen Umständen zu erklären und vorherzusagen, bildet das Kernstück der Sozialwissenschaften.“³⁴¹

Diese *Fixierung* auf „Verhalten“ und „behavioristische Psychologie“ und damit verbunden: die *Ausschaltung* des dialektischen Zusammenhangs von Bedürfnissen, Bewußtsein, Handeln, Naturbedingungen und gesellschaftlichen Verhältnissen als den *wesentlichen Analyseproblemen* zeigen das Hauptdilemma einer à la HOMANS und LUNDBERG aufgezümmten Sozialforschung. Sie zeigen nämlich deren *Unterwerfung unter sogenannte „exakt-(natur-)wissenschaftliche“ Standards* und die Verwandlung von sozialem Handeln und sozialen Verhältnissen in die *Lust-Unlust-, Lohn-Strafe-Reaktionen einer gesellschafts- und geschichtslosen menschlichen Verhaltensnatur*. Gegen solche Konsequenzen einer radikalisiert szientifischen, ihren Gegenstandsbereich durch ihre „naturwissenschaftliche“ Methodik

³³⁴ G. A. LUNDBERG/C. C. SCHRAG/O. N. LARSEN, *Sociology*, New York 1954, S. 5 (Übersetzung: H. H.).

³³⁵ G. A. LUNDBERG, *Foundations ...*, a. a. O., S. 133 (Übersetzung: H. H.).

³³⁶ G. C. HOMANS, *Social Behavior Its Elementary Forms*, New York 1961, S. 2 ff.

³³⁷ G. C. HOMANS, *Soziales Verhalten als Austausch*, in: H. HARTMANN (Hrsg.), *Moderne amerikanische Soziologie*, a. a. O., S. 173.

³³⁸ Vgl. dazu G. C. HOMANS, *The Human Group*, New York 1950, wo HOMANS den Tausch als Prozeß von Kleingruppen – basierend auf activity, interaction und sentiment der Gruppenmitglieder – entwickelt. Vgl. dazu P. M. BLAU, *Exchange and Power in Social Life*, New York 1964.

³³⁹ G. C. HOMANS, *Sentiments and Activities*, Glencoe 1962, S. 48.

³⁴⁰ G. C. HOMANS, *Bringing Men Back In*, in: *American Sociological Review*, 29, 1964, S. 815 (Übersetzung: H. H.).

³⁴¹ G. C. HOMANS, *Soziologische Theorie und Verhaltenstheorie*, in: C. MÜHLFELD/M. SCHMID (Hrsg.), *Soziologische Theorie*, Hamburg 1974, S. 69 f. und 93.

freischwebend konstruierenden Sozialforschung werden auch in der bürgerlichen Soziologie sehr schnell *Widerstände* entwickelt. Diese führen einmal – man könnte sagen: unter *taktischen* Gesichtspunkten – dazu, die von HOMANS und LUNDBERG hochgezogenen Forderungen zwar als *Programm* zu akzeptieren, praktisch aber auf die *flexiblere* Wissenschaftslogik des „*Kritischen Rationalismus*“ (K. R. POPPER: *Logik der Forschung* 1935; *The Logic of Scientific Discovery* 1959) zu setzen. Zum anderen bringen jene Widerstände gegen den *rigorosen Sozialszientismus* und seine Fixierung auf unbegriffene gesellschaftliche Erscheinungen die schon *prinzipieller* gemeinte Frage hervor, die Frage nämlich, ob dieser *Szientismus*, das Kleben an „*overten*“, an am „*Verhalten*“ direkt ablesbaren individuellen Reaktionen und die Abstinenz vor jeder bedürfnis-, bewußtseins- und verhältnistheoretischen Durchdringung der Analyse-Probleme nicht den Gegenstands- und damit auch den „*Subjekt*“bereich der Sozialwissenschaften *verfehlen* müssen.

Die Frage nach den *Konsequenzen* einer verhaltenstheoretischen Gegenstandskonstitution und nach der „*Reichweite*“ einer „*naturwissenschaftlichen*“ Soziologie steht bereits im Zentrum der Debatte, die zu Beginn der *zwanziger Jahre* um J. B. WATSONS Buch *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist* (1919) aufkommt. Die Diskussion sorgt nicht nur dafür, daß sich die Verhaltenskonzeption als theoretische Grundlage der empirischen Sozialforschung durchsetzt. Sie trägt auch dazu bei, die Herausbildung einer *Alternative* zur Verhaltenskonzeption zu beschleunigen: die Herausbildung der *Interaktionstheorie* und der auf ihr basierenden *Theorie des sozialen Handelns*. Die frühen Vertreter dieser neuen Theorieform führen daher sowohl einen Abwehrkampf *gegen* die Dominanz der Verhaltenstheorie wie eine äußerst aktive Kampagne für die Verankerung der *Interaktionstheorie* in den Sozialwissenschaften.

Zu nennen sind hier insbesondere Ch. H. COO-[282]LEY (1864–1929), W.-I. THOMAS (1863–1947) und G. H. MEAD (1863–1931), die mit Entschiedenheit die Kategorisierung sozialen Handelns als „*Verhalten*“ und die Ausklammerung des Vergesellschaftungsprozesses aus sozialwissenschaftlicher Theorie und Forschung zurückweisen. COOLEY (*Human Nature and the Social Order* 1902; *Social Organization* 1909; *Social Process* 1918) entwirft als erster die Gegenposition zur Verhaltenskonzeption, indem er deren Ansatz beim *isolierten Individuum* als unsoziologisch entlarvt und zeigt, daß das Individuum als Ergebnis der „*Vergesellschaftung*“ zu betrachten ist. COOLEY interpretiert das Individuum als „*looking-glass self*“³⁴², als eine *Ich-Identität*, die aus der *Interaktion* mit anderen ihre *soziale Kontur* gewinnt. COOLEYs Kernsatz ist: „*Selbst und Gesellschaft sind zwei Seiten einer Medaille.*“³⁴³ Denn: „*Gesellschaft existiert in meinem Bewußtsein als der Kontakt und die reziproke Beeinflussung gewisser Vorstellungen, die mit ‚Ich‘, Thomas, Henry, Susan, Bridget etc. benannt werden.*“³⁴⁴

In ähnlicher Weise hat das übrigens auch MARX formuliert: „*Da (der Mensch) weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch.*“³⁴⁵ Im Gegensatz zu MARX identifiziert COOLEY allerdings die Person mit ihrem Selbstbewußtsein und sondert letzteres in idealistischer Art von den Tätigkeitsformen, Interaktionsbedingungen und deren institutionellen Ergebnissen ab. Das kritisiert teilweise MEAD, wenn er feststellt, daß nach COOLEYs Auffassung „*jede soziale Interaktion auf den Vorstellungen der darin einbezogenen Individuen beruht und unter der Bedingung der direkten und bewußten wechselseitigen Beeinflussung dieser Individuen im sozialen Erfahrungsprozeß vonstatten geht. Cooleys Sozialpsychologie ... ist daher unvermeidlich introspektiv; seine psychologische Methode schließt den totalen Solipsismus ein: Gesellschaft existiert nur im Bewußtsein der Individuen; und der Begriff des Selbst, der angeblich sozial sein soll, ist ein Produkt der Vorstellung.*“³⁴⁶

³⁴² Vgl. dazu Ch. H. COOLEY, *Human Nature and the Social Order*, in: R. C. ANGELL (Hrsg.), *The Two Major Works of Charles H. Cooley*, Glencoe 1956, S. 184.

³⁴³ Ch. H. COOLEY, *Social Organization*, in: R. C. ANGELL (Hrsg.), *The Two Major Works of Charles H. Cooley*, a. a. O., S. 5.

³⁴⁴ Ch. H. COOLEY, *Human Nature and the Social Order*, a. a. O., S. 119.

³⁴⁵ K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Bd. 23, a. a. O., S. 67.

³⁴⁶ G. H. MEAD, *Mind, Self, and Society*, Chicago 1934, S. 224 (Übersetzung H. H.)

Anknüpfend an diese Kritik versuchen W. THOMAS und F. ZNANIECKI, COOLEYs interaktionstheoretische Überlegungen in empirische Studien umzusetzen. Das wichtigste Resultat dieser Anstrengung sind die Forschungsarbeit zum Thema *The Polish Peasant in Europe and in America*, die THOMAS/ZNANIECKI zwischen 1918 und 1922 veröffentlichten. MEAD selber konzentriert sich auf eine grundlegende Verbesserung und Ausweitung der COOLEYschen Thesen. 1934 präsentiert er in seinem Buch *Mind, Self, and Society* dann eine *Theorie der Intersubjektivität und Interaktion*, die bis zum aktuellen Stand der Soziologie-Entwicklung ihre Bedeutung erhalten und wesentlich zur Konstituierung der Theorie des sozialen Handelns, der Bedürfnisse und Motivationen beigetragen hat. In *Mind, Self, and Society* arbeitet MEAD heraus, daß gesellschaftliche Verhältnisse und soziales Handeln unter dem Aspekt des *sich entfaltenden menschlichen Selbstbewußtseins und dessen symbolischer Vermittlung*, über die gesellschaftlichen Verhältnisse und soziales Handeln organisiert sind, zu analysieren sind.³⁴⁷

„Der einzelne erfährt sich nicht direkt, sondern nur indirekt – aus der besonderen Sicht anderer Mitglieder der gleichen gesellschaftlichen Gruppe oder aus der verallgemeinerten Sicht der gesellschaftlichen Gruppe als Ganzer, zu der er gehört. Denn er bringt die eigene Erfahrung als einer Identität oder Persönlichkeit nicht direkt oder unmittelbar ins Spiel, nicht indem er für sich selbst zu einem Subjekt wird, sondern nur insoweit, als er zuerst zu einem Objekt für sich selbst wird, genau wie andere Individuen für ihn oder in seiner Erfahrung Objekte sind ... Die Bedeutung der ‚Kommunikation‘ liegt in der Tatsache, daß sie eine Verhaltensweise erzeugt, in der der Organismus oder das Individuum für sich selbst ein Objekt werden kann. Diese Kommunikation diskutieren wir – nicht das Glucksen der Henne gegenüber ihren Küken ..., sondern Kommunikation im Sinne signifikanter Symbole, eine Kommunikation, die nicht nur an andere, sondern auch an das Subjekt selbst gerichtet ist.“³⁴⁸

Auf der *Basis der Meadschen Konzeption* bildet sich in der US-amerikanischen (und später auch westeuropäischen) Soziologie ein *breites Argumentations- und Forschungsspektrum* heraus, das insbesondere der Verhaltenstheorie [283] Paroli zu bieten versucht und sich dabei als ein wichtiger Bereich in der Theorie- und Empiriediskussion durchsetzt. Die bedeutendsten Sektoren dieses Bereichs sind der *Symbolische Interaktionismus* und die *Ethnomethodologie*. Für *beide* Theorieformen gilt, daß sich ihr Hauptinteresse auf die Analyse sozialen Handelns in der Perspektive des *angewandten Alltagswissens*, der darin vermittelten *interaktiven Sinnkonstitution* und der dabei *realisierten Motivations- und Interaktionskompetenzen* richtet.

Zur Entwicklung, Ausformulierung und Anwendung des *Symbolischen Interaktionismus* tragen vor allem H. BLUMER (*Symbolic Interactionism* 1969), E. GOFFMAN (*The Presentation of Self in Every Day Life* 1959), A. M. ROSE (*Human Behavior and Social Process* 1962), A. L. STRAUSS (*Spiegel und Masken* 1968) sowie P. L. BERGER und Th. LUCKMANN (*Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* 1969) bei.

„Die Mitglieder der Gruppe stimmen im wesentlichen ... mit der Theorie *Meads* überein, daß das Individuum im Laufe seiner Erfahrung mit sozialen Symbolen ein Selbstverständnis (self) erwirbt, das wesentlich durch die Interpretationen beeinflusst wird, die dieses Individuum anderen in bezug auf sich selbst zuschreibt. Das Selbst ist also eine ‚soziale Struktur‘ (*G. H. Mead*) oder, wie Cooley schon früher formuliert (hat), ein *looking-glass self*, ein Spiegel-Ich ... Das Selbst ist jedoch keine ausschließlich soziale Größe, sondern eher als Produkt zweier Faktoren vorzustellen und zwar einer eigentlich sozialen Komponente, *me* genannt, und eines eher persönlichen Faktors, den *Mead* das *I* nennt. Das *me* repräsentiert meine Vorstellung dessen, wie andere ‚mich‘ sehen, vor allem, wie ich *mich* nach meiner Interpretation ihrer Erwartungen verhalten habe; das *me* ließe sich vielleicht auch als die subjektive Seite der sozialen Rolle bezeichnen. Daneben wird dem Selbst eine persönliche Komponente zugesprochen, das ‚Ich‘. In diesem Ich begegnet uns die zweite handelnde Instanz im Individuum, die auf die Anregung symbolischer Reize reagiert. Dieses Ich besitzt eine impulsive

³⁴⁷ Vgl. dazu H. BLUMER, Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead, in: American Journal of Sociology, 71, 1966; J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns 2, a. a. O., S. 11 ff.

³⁴⁸ G. H. MEAD, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1968, S. 180 f.

Qualität. Seine Spontaneität kann durch das *me*, durch sozial inspirierte Disziplin gezügelt werden, teilweise Kontrolle ist sogar die Regel ...³⁴⁹

Die *Ethnomethodologen* (hier sind insbesondere H. GARFINKEL [*Studies in Ethnomethodology* 1967], A. CICOUREL [*Sprache in der Sozialen Interaktion* 1975] und die Gruppe um DON H. ZIMMERMAN [siehe dazu E. WEINGARTEN/J. SCHENKEIN, *Ethnomethodologie* 1976] zu nennen) beziehen sich ebenfalls auf die MEADsche Konzeption sowie auf die Phänomenologie von A. SCHÜTZ (1899–1959). Im Gegensatz zu den (symbolischen) Interaktionisten vertreten sie jedoch eine eminent *alltagspraktische*, auf die *Herstellung alltäglicher sozialer „Arrangements“* gerichtete Analyse- und Untersuchungsform.

„... uns beschäftigt, wie die Gesellschaft zusammengefügt wird; das Wie-es-gemacht-wird; das Wie-es-zu-machen-ist; die sozialen Strukturen der Alltagshandlungen. Ich möchte sagen, wir machen Untersuchungen darüber, wie die Menschen als Teilnehmer alltäglicher Arrangements die Merkmale dieser Arrangements verwenden, um für die Mitglieder die erkennbar organisierten Eigenschaften dieser Arrangements geschehen zu lassen.“³⁵⁰

Oder in anderen Worten: „Ich verwende den Begriff Ethnomethodologie, um auf verschiedene Vorgehensweisen, Methoden, Ergebnisse, Risiken und Irrwitzigkeiten zu verweisen, mit denen das Studium der rationalen Eigenschaften praktischer Handlungen als kontingente, fortlaufende Hervorbringungen der organisierten kunstvollen Praktiken des Alltags festgelegt und durchgeführt werden kann.“³⁵¹

Zu betonen ist, daß die symbolisch-interaktionistische wie die ethnomethodologische Handlungs- und Intersubjektivitätskonzeption das Thema „Soziales Handeln“ in einem *grundsätzlichen Sinn* adäquater und perspektivreicher *aufnimmt*, als es der Verhaltenstheorie je gelingen kann. Festzuhalten ist aber auch: Einerseits bleibt diese Konzeption – gemessen an der *historisch-konkreten* Qualität, in der soziales Handeln realiter allein in Erscheinung tritt – *abstrakt* und auf einige *stoffliche* Charakteristika der menschlichen „*Handlungsnatur*“ gerichtet. Andererseits wird besagte Handlungsnatur und damit das, was bei den Interaktionisten und Ethnomethodologen „*Vergesellschaftung*“ heißt, in *Interaktionen und intersubjektive symbolische Vermittlungen* zwischen den Individuen *aufgelöst*.

Beide Implikationen zeigen klar die *Einschrän-[284]kungen*, die insgesamt für die *Interaktions- und Intersubjektivitätstheorie* gelten. „Das Konzept der interaktiv konstituierten Wirklichkeit hat dort seine Grenzen, wo es um die Bildung und Aufhebung gesellschaftlicher Strukturen geht.“³⁵² Das heißt, jener Interaktions- und Intersubjektivitätstheorie fehlt das entscheidende Moment: Ihr geht die Möglichkeit ab, soziales Handeln zu begreifen als *tätigkeits- und arbeitsgebundenen Prozeß der Vergegenständlichung von Zwecken, der Bearbeitung und Aneignung natürlicher Bedingungen sowie der Erzeugung einer gegenständlichen und sozialen Welt*, die selbst wiederum die sich entwickelnde Form für jenen Tätigkeits- und Arbeitsprozeß ist. Genau in diesem Manko ist der (bis heute immer wieder monierte) Tatbestand begründet, daß die *Interaktions- und Intersubjektivitätskonzeptionen* weder ein *Gesellschafts-* noch ein *Geschichtsverständnis* hervorbringen und mit ihren Handlungsanalysen verbinden können. „Die Interaktionstheorie basiert auf einer idealistischen Vorstellung von Gesellschaft. Diese gilt ihr allererst nicht als materieller Lebenszusammenhang der gesellschaftlichen Individuen, sondern vielmehr als Verbund ideeller Normen und Werte. Ihnen habe sich das zunächst ungesellschaftlich gedachte Individuum zu adaptieren. Es tue dies durch die Übernahme von Rollen.“³⁵³

³⁴⁹ H. HARTMANN, Stand und Entwicklung der amerikanischen Soziologie, in: H. HARTMANN (Hrsg.), *Moderne amerikanische Soziologie*, a. a. O., S. 62 f.

³⁵⁰ H. GARFINKEL, in: R. J. HILL/K. S. CRITTENDEN, *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*, Lafayette 1968, S. 12 (Übersetzung: H. H.).

³⁵¹ H. GARFINKEL, *Remarks on Ethnomethodology*, in: J. GUMPERZ/D. HYMES (Hrsg.), *Directions in Sociolinguistics*, New York 1972, S. 309 (Übersetzung: H. H.); vgl. dazu N. C. MULLINS, *Ethnomethodologie: Das Spezialgebiet, das aus der Kälte kam*, in: W. LEPENIES, *Geschichte der Soziologie* 2, a. a. O., S. 97 ff.

³⁵² K. H. TJADEN, *Zur historisch-materialistischen Entwicklungstheorie*, in: M. R. LEPSIUS (Hrsg.), *Zwischenbilanz der Soziologie*, Stuttgart 1976, S. 75.

³⁵³ W. D. HUND/B. KIRCHHOFF-HUND, *Soziologie der Kommunikation*, Reinbek bei Hamburg 1980, S. 84.

Die Interaktionisten und Ethnomethodologen halten ihren „Idealismus“ aber durchweg für unproblematisch. Sie meinen, einerseits seien ihre Analysen interindividueller Handelns und symbolisch-kommunikativer Vermittlung *ohne Rückkopplung* an gesellschafts- und geschichtstheoretische Überlegungen möglich und andererseits könnten auch gesellschaftliche Strukturen und historische Verläufe *allein* mit handlungs- und subjekttheoretischen Kategorien gefaßt werden. Wenn also eingeräumt werden muß, daß die Interaktions- und Intersubjektivitätstheorien das Thema „Soziales Handeln“ adäquater *aufnehmen*, als das eine verhaltenstheoretische Konzeption kann, muß dabei jedoch ebenfalls herausgestellt werden: Auf Grund ihrer „gesellschafts- und geschichtslosen“ Beschaffenheit können jene Theorien diesen Vorteil nicht nutzen. Im Gegenteil – sie rutschen ständig auf das Niveau von *Verschleierungsideologien* ab.

Provoziert von ähnlichen Problemen der Gegenstandsbestimmung und Methodologie, entwickelt sich ein weiterer, bis heute durchgehaltener Theoriestrang: die *funktionalistische Systemtheorie*. Ein wesentlicher Ausgangspunkt für die Konzeptualisierung der Systemtheorie ist die *Kritik* an der Verhaltens- und Interaktionstheorie: an deren Reduktion sozialen Handelns und gesellschaftlicher Verhältnisse auf individuelles Verhalten oder interaktive Beziehungen. Obwohl die Kritik zweifellos an den entscheidenden Mängeln der Verhaltens- und Interaktionskonzeptionen ansetzt, haben die Systemtheoretiker nie eine klare und eindeutige Distanzierung gegenüber diesen Konzeptionen vorgenommen. Zwar gehen die Systemtheoretiker zu Recht gegen die Falschheiten und Verkürzungen der Verhaltens- und Interaktionstheorien an, sind aber nicht imstande, die Umdeutung sozialen Handelns in Verhalten und die Auflösung gesellschaftlicher, damit vor allem institutioneller und organisierter Verhältnisse zu interindividuellen Beziehungen *prinzipiell* zu kritisieren. Das resultiert insbesondere daraus, daß die Systemtheoretiker, wenn sie sich als *Erfahrungswissenschaftler* verstehen, auf die Standards der Verhaltenstheorie setzen und ihre systemtheoretische Begrifflichkeit nie *konsequent* auf die *Verbindung* der Theorie sozialer Systeme mit der Theorie sozialen Handelns richten.

Auf den wichtigsten Vertreter der Systemtheorie, T. PARSONS, ist bereits eingegangen worden. PARSONS schließt mit seinen systemtheoretischen Entwürfen an die Arbeiten von DURKHEIM und WEBER, den *anthropologischen Funktionalismus* (B. MALINOWSKI, A.-R. RADCLIFFE-BROWN, R. LINTON) und die *Psychoanalyse* S. FREUDs an. Bis zum *Ende der sechziger Jahre* bleibt PARSONS der Papst in der Systemtheorie-Szene, trotz einiger Attacken, die unter methodologischem Banner vor allem von HOMANS (*Bringing Men Back In* 1962) und R. K. MERTON (*Social Theory and Social Structure* 1957 und das dort formulierte Plädoyer für *Theorien mittlerer Reichweite*) vorgetragen werden. Tiefergehende Erschütterungen der PARSONSschen Position greifen erst Platz, als sich eine breite Gruppe von Autoren mit PARSONS' Systemkonzeption auseinandersetzt. Zu nennen sind hier W. BUCKLEY (*Sociology and Modern Systems Theory* 1967), D. EASTON (A [285] *Systems Analysis of Political Life* 1967), K. W. DEUTSCH (*The Nerves of Government* 1966) und A. ETZIONI (*The Active Society* 1968). Diese Autoren wenden sich gegen PARSONS' hochabstraktes Kategoriensystem, gegen seine gleichgewichtstheoretische Betrachtung des sozialen Systems „Gesellschaft“, gegen seine Hypostasierung der normativen Ordnung des Systems als einzig konstituierendem Moment und gegen den undynamischen und konfliktlosen Charakter seiner gesamten Theorie. Konzentriert richtet sich die Kritik insbesondere gegen zweierlei: einerseits gegen PARSONS' Vernachlässigung des Tatbestandes, daß Systemprozesse als Prozesse der *dynamischen Anpassung* an die natürliche und gesellschaftliche Systemumwelt zu thematisieren sind; andererseits gegen PARSONS' Vernachlässigung des Tatbestandes, daß die Anpassungsprozesse eines gesellschaftlichen Systems an die präzise Ausarbeitung von dessen *Entscheidungs- und Steuerungsqualität* rückgebunden werden müssen. Die Antwort auf die beiden Probleme wollen die Systemtheorien von BUCKLEY, EASTON, DEUTSCH und ETZIONI geben, die unter dem Etikett „*Theorien des umweltoffenen, komplex-adaptiven Sozialsystems*“ firmieren.

„Moderne Systemanalyse unterstellt, daß ein sozio-kulturelles System mit einem hohen Adaptionspotential, oder einem hohen Integrationsgrad, wie wir es nennen können, ein optimales Niveau an Stabilität und Flexibilität hat: eine relative Stabilität der sozial-psychologischen Fundamente der interpersonalen Beziehungen und der kulturellen Bedeutungen und Wertehierarchien, die die Gruppenmitglieder

in einem universellen Diskurs zusammenhalten, und zu gleicher Zeit eine Flexibilität der strukturellen Beziehungen, gekennzeichnet durch das Fehlen starker Barrieren gegen Wandel, dazu eine bestimmte Fähigkeit zur Reorganisation vorhandener institutioneller Struktur, sollten es die Herausforderungen der Umwelt oder intern entstehende Bedingungen verlangen. Ein zentrales Merkmal des komplexen adaptiven Systems ist seine Kapazität zur Erhaltung seiner Struktur oder zu dessen, möglicherweise auch grundlegender Veränderung.“³⁵⁴

In solchen Systemtheorien werden gesellschaftliche Systeme als sogenannte *umweltbezogene Einheiten* betrachtet, die auf Basis der von ihnen geleisteten Anpassung an ihre inneren und äußeren Bedingungen existieren und sich entwickeln. Die Systemleistung wird als spezifische Konstellation von *Entscheidungs-, Informations-, Steuerungs- und Antriebspotentialen* gefaßt.

„Das Modell des dynamischen Systems bestreitet, daß das sozio-kulturelle System adäquat als vorprogrammierte Maschine charakterisiert werden kann; der Hinweis auf komplexe adaptive Organisationen unterstellt vielmehr das Hervorbringen von Alternativen, die während des Entwicklungsprozesses (des Systems) kontinuierlich durch Entscheidungen fällende Einheiten ausgewählt werden.“³⁵⁵

Die zentrale These dieser Systemtheorien ist also, daß ein gesellschaftliches System nur bestehen und sich entfalten kann, wenn es eine *Entscheidungs- und Steuerungskapazität* hat, die gleichsam als „Subjekt“ des Systems fungiert und dessen Prozesse organisiert. Als eine solche Kapazität wird das „Politische (Sub-)System“ eines gesellschaftlichen Systems interpretiert und dadurch zu dessen Entscheidungs- und Sicherungsinstanz, zu dessen Instanz „gesellschaftlicher Führung“³⁵⁶ gemacht.

„Politik ist ein Entscheidungsinstrumentarium, mit dem soziale Verpflichtungen hergestellt, aufrecht-erhalten oder verändert werden können.“³⁵⁷

Oder: „politische Prozesse ... haben zwei gesellschaftliche Funktionen: die Vereinheitlichung der gesellschaftlichen Teilbereiche zu einer sozialen Einheit und die Ausrüstung des gesellschaftlichen Handelns auf die Verwirklichung gesellschaftlicher Werte ...“³⁵⁸

Oder: Das Subsystem „Politik“ hat die Funktionen: „1. Die autoritative Spezifikation der Systemziele. 2. Die autoritative Mobilisierung von Ressourcen, um Ziele zu erreichen. 3. Die Integration des Systems. 4. Die Kalkulation von Kosten und die Durchsetzung von Werten.“³⁵⁹

Das Subsystem „Politik“ erhält hier demnach den Status des *dominierenden Teilbereichs* in einem gesellschaftlichen System. Es wird zur Instanz der *Systemnormierung* und *Systemintegration* erklärt, *kybernetisch* gesprochen zum *Regler*, der den Soll-Wert setzt und ihn im gesellschaftlichen System – verstanden als *Re-[286]gelstrecke* – unter Ausschaltung von *Störgrößen* zu realisieren versucht.

Im *Prinzip* führen die Anstrengungen der kybernetischen Systemtheoretiker über PARSONS' Bemühungen nicht hinaus, deren ideologische Schwachstellen allerdings etwas ausgebessert werden. Auch im *kybernetischen Entwurf* wird „Gesellschaft“ in ein Maschinensystem transformiert und mittels eines Funktionsprogramms eben als „System“ aufrechterhalten. Anders als bei PARSONS vollzieht sich das jedoch nicht per „invisible hand“, sondern mit Hilfe eines „Reglers“, des Subsystems „Politik“, ohne den ein Regelkreis kein solcher ist. Das „Politische (Sub-)System“ wird dabei als das *Zentrum* stilisiert, über das die Normierungen, Entscheidungen und Steuerungen des gesellschaftlichen Gesamtsystems laufen. Das „Politische (Sub-)System“ erscheint so nicht nur als das dirigierende Subjekt dieses Gesamtsystems; die Interpretation des Sektors „Politik“ stellt zudem die getreuliche Reproduktion der *Ideologie* vom frei waltenden, die Gesellschaft organisierenden *Staat* dar, der, da er sich stets aufs große Ganze bezieht, auch bei den *Systemkybernetikern* als *Wohlfahrtsstaat* präsentiert wird.

³⁵⁴ W. BUCKLEY, *Sociology and Modern Systems Theory*, a. a. O., S. 206.

³⁵⁵ Ebenda, S. 159.

³⁵⁶ A. ETZIONI, *Mobilisation as a Macro-sociological Concept*, in: *British Journal of Sociology*, 3, 1966 S. 244.

³⁵⁷ K. W. DEUTSCH, *The Nerves of Government*, a. a. O., S. 243 (Übersetzung: H. H.).

³⁵⁸ A. ETZIONI, *The Active Society*, a. a. O., S. 76 (Übersetzung: H. H.).

³⁵⁹ W. C. MITCHELL, *The American Politic*, New York 1962, S. 7.

Die *kybernetische Systemtheorie* bringt somit zweierlei hervor: Sie gibt einerseits der für den Staatsmonopolismus wichtigen *Ideologie* ein „wissenschaftliches“ Fundament, daß eine allen zugute kommende Organisation gesellschaftlichen Lebens nur mit einem starken, autonom handelnden, „wehrhaften“ *Staat* möglich ist. Und sie bringt andererseits, wenn man diese Ideologie sozusagen rückwärts liest, die *ideologische Kompensation* des Tatbestands zum Vorschein, daß sich der Staat im staatsmonopolistischen Kapitalismus durchaus *nicht* der ökonomischen Anarchie und dem Antagonismus der Klassen entziehen kann, sondern nach wie vor als herrschafts- und ideologievermittelnde Instanz der *Kapitalordnung* fungiert.

In jüngster Zeit hat die kybernetische Systemtheorie allerdings viel von ihrem Renommee eingebüßt: Die tiefgreifende Krise des Kapitalismus/Imperialismus stellt eine unübersehbare „*praktische Falsifikation*“ der Doktrin von der steuerbaren, politisch „machbaren“ System- und Harmoniequalität des Kapitalismus und damit eine ebensolche Falsifikation wesentlicher kybernetisch-systemtheoretischer Grundannahmen dar.

Dennoch hat die (kybernetische) Systemtheorie bis heute eine festverankerte Position in der Soziologie der USA. Ihre Auswirkung auf die Entwicklungen der Disziplin in Westeuropa und Japan ist nach wie vor beträchtlich. Das hängt vor allem damit zusammen, daß der im Rahmen der Systemtheorie vonstatten gehende Ausbau einer *evolutionstheoretischen Linie* (W. E. MOORE, S. N. EISENSTADT) und die Anwendung systemtheoretischer Konzepte auch im mikrosoziologischen Bereich (R. F. BALES, H. A. SIMON) offensichtlich „attraktive“ Perspektiven eröffnen.

Die bisher gegebene Skizze der US-amerikanischen Soziologie-Entwicklung kann selbstverständlich nicht beanspruchen, *sämtliche* Meilensteine dieser Geschichte zusammengetragen zu haben. So sind beispielsweise die folgenden Punkte nicht weiter verfolgt worden: die soziologie-kritischen Arbeiten von G. MYRDAL (*An American Dilemma* 1944) und C. W. MILLS (*The Power Elite* 1956, *The Sociological Imagination* 1959); die Auswirkungen der liberal-konservativen Gesellschaftsmodelle von D. RIESMAN (*The Lonely Crowd* 1950), J. K. GALBRAITH (*The New Industrial State* 1967) und D. BELL (*The End of Ideology* 1960); die konflikt- und schichttheoretischen Attacken von L. A. COSER (*The Functions of Social Conflicts* 1956) und G. LENSKI (*Power and Privilege* 1966) gegen systemtheoretische Gesellschaftsanalysen; die radikalliberale Soziologie- und Gesellschaftskritik von A. W. GOULDNER (*The Coming Crisis of Western Sociology* 1970); und die teils kultur- und technikkritische, teils gezielt antimarxistische Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftstherapie von H. MARCUSE (*The One Dimensional Man* 1961). Daß die Anstöße, die von diesen Autoren und ihren Werken ausgehen, beträchtliche Wirkungen auf die Soziologie der USA gezeitigt haben, ist bekannt. Ebenso bekannt ist aber auch, daß es gerade der wissenschaftlich und wissenschaftspolitisch fortschrittlichen Gruppe jener Autoren (MYRDAL, MILLS, GOULDNER, teilweise MARCUSE) nicht gelungen ist, die Soziologie-Entwicklung in den USA tatsächlich *tonangebend* zu beeinflussen. [287]

2. Frankreich

Die Entwicklung der Soziologie in Frankreich³⁶⁰ ist bis in die *vierziger Jahre* des 20. Jahrhunderts nachhaltig durch die Arbeiten und die wissenschaftspolitische Position DURKHEIMs geprägt worden. Auf Grund seiner festverankerten Stellung und der anerkannten Qualität seines soziologischen

³⁶⁰ Zur Entwicklung der französischen Soziologie vgl. J. BEN-DAVID, *The Rise and Decline of France as Scientific Centre*, in: *Minerva*, 8, 1970, S. 160 ff.; T. N. CLARK, *Emile Durkheim and the Institutionalization of Sociology in French University*, in: *Archives européennes de sociologie*, 9, 1968, S. 37 ff.; T. N. CLARK, *The Structure and Function of a Research Institute: The Année sociologique*, in: *Archives européennes de sociologie*, 9, 1968, S. 72 ff.; T. N. CLARK, *Durkheim and the French University*, in: A. R. OBERSCHALL (Hrsg.), *The Establishment of Empirical Sociology*, New York 1972, S. 152 ff.; T. N. CLARK, *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Cambridge 1973; M. DION, *Soziologie und Ideologie*, Berlin und Frankfurt am Main 1975; R. L. GEIGER, *The Institutionalization of Sociological Paradigmas: Three Examples from Early French Sociology*, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 11, 1975, S. 235 ff.; F. JONAS, *Geschichte der Soziologie I*, a. a. O., S. 9 ff.; L. LICHTNOWSKY, *Hinweise zur modernen Soziologie in Frankreich und Belgien*, in: A. WEBER (Hrsg.), *Einführung in die Soziologie*, a. a. O., S. 477 ff.; D. E. SUTHERLAND, *Wer rezipiert heute die europäische Soziologie? Bemerkungen über die Beziehungen zwischen europäischer und amerikanischer Soziologie*, in: W. LEPENIES (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie* 4, a. a. O., S. 262 ff.

Werkes läßt er (bürgerlich-)wissenschaftliche Gegner nicht über den Status von *Außenseitern*, Mitstreiter und Schüler nicht über den *Nachvollzug* seiner Argumente hinauskommen.

Gegner gibt es bereits zu DURKHEIMs Lebzeiten. Zu nennen sind hier zunächst die Nicht-Soziologen H. BERGSON (1859–1941) und G. SOREL (1847–1922), die mit irrationalistischen Lebens- und Gemeinschaftsphilosophien das „*Weltanschauungsbedürfnis*“ jener *Bourgeoisie-Fraktion* bedienen, die mit der Expansion, Akkumulationsgeschwindigkeit und Rationalisierung des Kapitalismus nicht Schritt halten kann. Ihr sollen BERGSONs „*élan vital*“ (*L'évolution créatrice* 1907) und SORELs *Mythos der Gemeinschaftsseele* (*Le procès de Socrate* 1889; *Réflexions sur la violence* 1908) die verlorengegangenen oder nicht erreichten Privilegien der bürgerlichen Gesellschaft ersetzen. Zu erinnern ist weiter an G. DE TARDE (1843–1904) und G. LE BON (1841–1931). TARDE will der Soziologie eine *atomistisch-individual-psychologische* (*Les lois de l'imitation* 1890), LE BON will ihr eine *spekulativ-massenpsychologische Basis* (*Psychologie des foules* 1895) geben. Dazu kommt noch L. LÉVY-BRUHL (1857–1939), der DURKHEIM allerdings nicht nur kritisiert, sondern auch vor allem dessen ethnologische Arbeiten fortsetzt (*La mentalité primitive* 1922; *L'âme primitive* 1927).

Neben diesen *Anti-Durkheim-Richtungen* gibt es zwei Soziologenschulen, die sich unabhängig von der DURKHEIMschen Position herausbilden: die *biologische* und die *katholische* Schule. Erstere wird von A. ESPINAS (1844–1922) gegründet und von R. WORMS (1867–1926 – *Organisme et société* 1896), A. FOUILLISE (1838–1912 – *L'évolutionisme des idées-forces* 1890), E. WAXWEILER (1867–1916 – *Esquisse d'une sociologie* (1906) und G. DE GREEF (1842–1924 – *Structure générale des sociétés* 1908) fortgeführt (WAXWEILER und DE GREEF arbeiten in Belgien). Die *katholische Schule* geht auf P. G. F. LE PLAY (1806–1882) und dessen Sozialerhebungen zurück. Diese werden von seinen Schülern zur *soziographischen Methode* weiterentwickelt (V. LAPONGE 1854–1936; P. DESCAMPS 1872–1938; J. WILBOIS 1874–1952). Eine Gruppe dieser Schule konzentriert sich Ende der zwanziger Jahre auf eine sehr spezielle Kritik der DURKHEIMschen Religionssoziologie und deren „unerlaubter Vermengung“ von empirischer Forschung und metaphysischer Deutung (P. BUREAU 1865–1923 – *La sociologie des mœurs* 1929).

Die *Durkheim-Linie* wird vor allem von M. MAUSS (1872–1950) weiterverfolgt. MAUSS übernimmt nach DURKHEIMs Tod die Herausgeberschaft der Zeitschrift *Année Sociologique*. Er spezialisiert sich in der ethnologischen Forschung und wird mit seiner Arbeit *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923/24) zum tonangebenden Theoretiker auf diesem Gebiet. Zur Gruppe um die *Année Sociologique* zählen ferner P. FAUCONNET, der 1921 DURKHEIMs Lehrstuhl an der Sorbonne erhält (*La responsabilité* 1920), G. DAVY (*La foi jurée* 1922), M. GRANET (*La pensée chinoise* 1934), Ch. BLONDEL (*La conscience morbide* 1914) und C. BOUGLÉ (*Essai sur le régime des castes* 1908).

Besonders zu erwähnen ist noch M. HALBWACHS (1877–1945), der sich zwar zur DURKHEIM-Schule rechnet, aber nicht der „engen Dogmatik des Meisters“³⁶¹ unterwirft. Er schließt einerseits an DURKHEIMsche Themen an: *Les causes du suicide* (1930) und *Morphologie sociale* (1938), versucht aber andererseits, auf einer Gratwanderung zwischen Psychologie und Soziologie neue theoretische Perspektiven zu finden: In seiner Untersuchung *La mémoire collective* (postum 1950) entwirft er die Kollektivpsychologie eines scheinbar rein individualpsychischen Phänomens, des *Gedächtnisses*, indem er dieses an das (idealistisch verstandene) Kollektivbewußtsein und dessen Geschichte rückbindet.

Nach dem Aussickern der DURKHEIM-Tradition kristallisieren sich in den *dreißiger* und *vierziger Jahren* einige neue Ansätze heraus. Anknüpfend an HALBWACHS' *Morphologie sociale* konstituiert sich die Richtung der *Sozialen Morphologie*, einer relativ theorieleeren Deskription einzelner gesellschaftlicher Struktu- [288] ren und Prozesse. DURKHEIMs moralpolitische Interessen werden in den Arbeiten von A. BAYET aufgenommen, der seine *Moralsoziologie* (*La morale et la science* 1931/1947) allerdings wesentlich flexibler anlegt, als das bei DURKHEIM der Fall ist. Mit dem umfassenden gesellschaftstheoretischen Erbe, das DURKHEIM hinterläßt, setzt sich G. GURVITCH (1894–1965) auseinander. GURVITCH, Mitarbeiter des *Centre d'études sociologiques* und seit 1946

³⁶¹ A. CUVILLIER, *Manuel de Sociologie*, Paris 1950, S. 38.

Herausgeber der *Cahiers internationaux de sociologie*, propagiert eine sogenannte *Tiefensoziologie*, die er eklektisch aus DURKHEIMs Sozialtheorie, dem Proudhonismus, der SCHELERschen Phänomenologie und einigen Anleihen bei den amerikanischen „Gründervätern“ zusammenbastelt. Diese Tiefensoziologie soll die soziale Wirklichkeit in zehn Stufen erfassen, von der morphologisch-demographischen Oberfläche bis zu den geistigen Zuständen der Kollektivpsyche. GURVITCH bezeichnet seine Soziologie sehr *mißverständlich* als *dialektische Soziologie*, und zwar deswegen, weil sie sich auf das „Ganze“, die „Totalität“ der sozialen Wirklichkeit richtet. Wichtig ist hierbei, daß die *geschichtslos* bleibende, auf eine simple *Unterbau-Überbau-Mechanik* hinzielende Tiefensoziologie bis heute den *einzigsten Versuch* darstellt, mit dem nach DURKHEIM eine systematische Begründung der Soziologie in Frankreich unternommen wird.

Im Hinblick auf die „großen“, das „*sociological system of reference*“ betreffenden Probleme orientiert sich die französische Soziologie ab den fünfziger Jahren sehr nachhaltig an den sozialwissenschaftlichen Vorgaben, die aus den USA kommen. In einzelnen Forschungsgebieten, wie in der Familien-, der Politik- und Rechtssoziologie, findet allerdings eine *eigenständige* Entwicklung statt, in der auch spezielle Interessen artikuliert werden (H. LEFÈBVRE, R. ARON, M. DUVERGER).

Besonders hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von J. PIAGET (*Introduction à l'épistémologie génétique* 1950), der ebenfalls auf DURKHEIMs Überlegungen zurückgreift und mit seiner kognitivistischen Sozialisationskonzeption die gesamte Theoriebildung in der Sozialpsychologie maßgeblich beeinflusst. Weitere Bereiche, die gerade seit den *fünfziger* und *sechziger Jahren* sehr intensiv erforscht werden, sind die *sozialen Auswirkungen technischer Faktoren* (J. FOURASTIÉ, G. FRIEDMANN, J. ELLUL) und die Analyse der „*ordre économique*“, die schon früher von HALBWACHS (*La classe ouvrière et les niveaux de vie* 1913) und F. SIMIAND (*Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie* 1932) behandelt und dann unter anderen von F. PERROUX (*Economie et société* 1963), J. DUMAZEDIER (*Vers une civilisation de loisir* 1962), E. MORIN (*L'esprit du temps* 1962) und FRIEDMANN/P. NAVILLE (*Traité de sociologie du travail* 1964) aufgenommen werden.

Faßt man zusammen, läßt sich für die *Entwicklung der französischen Soziologie* sagen: Einerseits kommt die französische Soziologie nur schwer aus dem Schatten DURKHEIMs heraus, andererseits ist eine *konsequente Eingemeindung* der US-amerikanischen Soziologie auch nicht erfolgt (obwohl eine starke Orientierung am Systemfunktionalismus und an der Interaktionstheorie nicht übersehen werden kann). Daß die französische Soziologie teilweise augenfällige Bindungen an den Historischen Materialismus hat, kann bei der Stellung der *politisch* organisierten Arbeiterbewegung in Frankreich nicht überraschen. Daß in die französische Soziologie allerdings nur die „Anlehnungen“ an den Historischen Materialismus Eingang finden, die letzteren *subjektiv-idealistisch* umdeuten und/oder *strukturalistisch* „objektivieren“ (P. BOURDIEU, J. C. CHAMBOREDON, J. C. PASSERON: *Le metier du sociologue* 1968), ist ebenfalls nicht verwunderlich.³⁶² *Institutionell* gestützt wird die Entwicklung der französischen Soziologie insbesondere durch das *Centre d'Études Sociologiques* (gegründet 1946), die *Société Française de Sociologie* (gegründet 1962) und die Zeitschriften *Cahiers Internationaux de Sociologie* (seit 1946), *L'Année Sociologique* (seit 1949), *La Revue Française de Sociologie* und *Les Archives Européennes de Sociologie* (beide seit 1960).

3. Großbritannien

In Großbritannien verläuft die Entwicklung der Soziologie³⁶³ insofern anders als in Frankreich, als einerseits SPENCER längst nicht die dominierende und folgenreiche Position einnimmt wie

³⁶² Vgl. dazu M. DION, *Soziologie und Ideologie*, a. a. O., S. 43 ff.

³⁶³ Zur Entwicklung der Soziologie in Großbritannien vgl.: P. ANDERSON, *Großbritannien: Soziologische Gründe für das Ausbleiben der akademischen Soziologie*, in: W. LEPENIES (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie* 3, a. a. O., S. 413 ff.; R. J. HALLIDAY, *Die soziologische Bewegung, die Sociological Society und die Entstehung der akademischen Soziologie in Großbritannien*, in: W. LEPENIES (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie* 3, a. a. O., S. 381 ff.; F. JONAS, *Geschichte der Soziologie* I, a. a. O., S. 255 ff.; L. LICHTENOWSKY, *Hinweise zur modernen Soziologie in Großbritannien*, in: A. WEBER (Hrsg.), *Einführung in die Soziologie*, a. a. O., S. 489 ff.; M. J. OROMANER, *Comparison of Influentials in Contemporary American and British Sociology*, in: *British Journal of Sociology*, 21, 1970, S. 324 ff.; G. RADNITZKY, *Contemporary Schools of Metascience: Anglo-Saxon Schools of Metascience/Continental Schools of Metascience*, Chicago 1973.

DURKHEIM und andererseits der Rezeption der US-amerikanischen Soziologie die Tore weit offenstehen. In SPENCERs Todesjahr, 1903, rufen P. GEDDES (1854–1932) und [289] V. BRANFORD (1864–1930) zur Gründung der *Sociological Society* auf. 1904 findet die erste Tagung der Vereinigung statt. Sie wird getragen von der Soziologengruppe, die sich seit 1895 an der *London School of Economics* – diese entsteht in jenem Jahr auf Grund der Initiative von B. und S. WEBB – zusammengefunden hat, und von einer *Edinburgher Arbeitsgemeinschaft* für Sozialforschung. Zu letzterer gehören GEDDES und BRANFORD, die die Arbeitsgemeinschaft 1892 in ein unabhängiges Laboratorium für soziographische Untersuchungen umgewandelt hatten.

Das Laboratorium firmiert unter der Bezeichnung *Outlook Tower* und knüpft in seiner Arbeit an die Erhebungen von Ch. BOOTH (1840–1916; *Life and Labor of the People of London* 1891) und die statistischen Auswertungsmethoden von F. GALTON (1822–1911) und K. PEARSON (1857–1936) an.

GEDDES, in vielen naturwissenschaftlichen Gebieten tätig, versteht sich zudem als Schüler von LE PLAY und konzentriert sich insbesondere auf die Stadt- und Regionalforschung in Schottland (*City Development* 1904; *Cities in Evolution* 1913). Zusammen mit BRANFORD, der eigentlich Biologe ist, will er die Soziologie als Wissenschaft der Beobachtung etablieren, die sich mit landschaftlich abgegrenzten Sektoren beschäftigt, „statt mit Abstraktionen wie dem Herdeninstinkt oder der *volonté générale*“.³⁶⁴ Dieses Programm, mit starkem Bezug auf die *behavioristisch-positivistische Richtung* in der Soziologie der USA, geht auch schwergewichtig in die *Sociological Society* ein, die 1908 in *Institute of Sociology* umgetauft wird.

Bereits 1907 wird an der Londoner Universität eine Professur für Soziologie eingerichtet. Ihr erster Inhaber ist L. T. HOBHOUSE (1864–1929), der sich energisch für die Akademisierung der Soziologie einsetzt. HOBHOUSE interpretiert die Disziplin als Teil einer *allgemein-evolutionistischen Konzeption*, als Wissenschaft vom *menschlichen Fortschritt*. Ähnlich wie WARD geht HOBHOUSE davon aus, daß dieser Fortschritt bei einer rational geordneten Gesellschaft endet, deren Basis er in einem liberal organisierten Kapitalismus sieht (*Social Evolution and Political Theory* 1913). HOBHOUSE postuliert, daß der wesentliche Inhalt der menschlichen Geschichte in der Entwicklung besteht, die von naturwüchsig-unbegriffenen Verhältnissen zu eben jener rationalen Ordnung führt. In dem Buch *Mind in Evolution* (1901) schildert er den Gang des organischen Lebens vom „unbewußten“ bis zum Niveau des artikulierten Willens; in den vier Bänden *Principles of Sociology* (1918–1924) arbeitet er das Evolutionsprinzip des gesellschaftlichen Lebens heraus. Das (für ihn erreichbare) Ziel der Geschichte sieht er im Zustand der gesellschaftlichen Harmonie, die auf der freien und rationalen Kooperation der Menschen basiert und sich in Selbstverwaltung und internationaler Föderation ausdrücken soll.

Indem HOBHOUSE die Geschichte vom Wachstum des „mind“ geprägt glaubt, distanziert er sich von der *anti-intellektualistischen Evolutionstheorie* B. KIDDs (1858–1916), der Religion und Gefühl als die entscheidenden Faktoren des menschlichen Fortschritts ausgibt (*Social Evolution* 1884; *Principles of Western Civilization* 1902). In ähnlicher Weise wie HOBHOUSE argumentiert auch G. WALLAS (1858–1932), für den ein liberal organisierter Kapitalismus ebenfalls das Fundament gesellschaftlicher Harmonie ist, einer Harmonie der „menschlichen Natur“ mit der industrialisierten und urbanisierten Umwelt (*Human Nature in Politics* 1908; *The Great Society* 1914).

Am entschiedensten wird HOBHOUSE' Evolutionskonzept von M. GINSBERG (1889–1970) fortgesetzt. GINSBERG, Nachfolger von HOBHOUSE auf dem Soziologie-Lehrstuhl an der *London School of Economics*, gibt der Soziologie die Aufgabe, die Interpretation des sozialen Lebens als *Totalität* vorzunehmen und die Bedingungen rationaler *Selbstbestimmung* der Menschen herauszuarbeiten (*The Psychology of Society* 1921; *Sociology* 1934; *Reason and Unreason in Society* 1947). Als Grundlagen soziologischer Analysen betrachtet er die *Instinktlehre* und eine radikal individual-psychologisch ausgedeutete *Interaktionstheorie*: Rationale Selbstbestimmung der Menschen ist dann möglich, wenn die sozialen Lebensformen den Instinkten den adäquaten Freiraum gewähren und die

³⁶⁴ L. MUMFORD, Patrick Geddes, Victor Branford and Applied Sociology in England, in: H. E. BARNES (Hrsg.), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago 1948, S. 683.

adäquate Einschränkung auferlegen – eine Konzeption, die stark an WARDS und SMALLs interestheoretische Vorstellungen von der staatlichen Organisation kapitalistischer Konkurrenz erinnert.

[290] Bis heute haben HOBHOUSE und GINSBERG ihre Position und ihren Einfluß als „*eigenständige*“ britische Soziologen behalten. Erhebliche Konkurrenz bekommen sie allerdings ab den *fünfziger Jahren*: Vor allem in England findet eine breite und vehemente *Rezeption der US-amerikanischen Soziologie*, insbesondere des Funktionalismus, statt. Die „Anhänglichkeit“ der britischen an die amerikanische Soziologie und deren *Dominanz* in den letzten Jahrzehnten der britischen Soziologie-Entwicklung ist das *signifikante Merkmal* dieser Entwicklung. Das gilt sowohl für den Bereich der *Theoriediskussion* (Th. B. BOTTOMORE: *Sociology – A Guide to Problems and Literature* 1964; J. REX: *Key Problems of Sociological Theory* 1961) wie für die *empirische Sozialforschung* (Th. H. MARSHALL: *Citizenship and Social Class* 1952; D. V. GLASS: *Social Mobility in Britain* 1954; R. FLETCHER: *Family and Marriage in Britain* 1966).

Anders als in *Frankreich* (und auch in *Italien*) hat sich in Großbritannien – ähnlich wie in den *Niederlanden* und in *Skandinavien*³⁶⁵ – die *Kolonisation durch die amerikanische Soziologie* voll durchgesetzt.

4. Deutschland/BRD

MARX veröffentlicht 1852 den *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte* und entwirft 1857/58 die *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Im gleichen Zeitraum schreibt und publiziert L. VON STEIN (1815–1890) sein Hauptwerk, die beiden Bände des *Systems der Staatswissenschaft*. Während MARX darangeht, die Anatomie der bürgerlichen, der kapitalistischen Gesellschaft und die Möglichkeit (und Notwendigkeit) ihrer Überwindung offenzulegen, gibt VON STEIN den *Startschuß* für die Entwicklung der bürgerlichen Soziologie in Deutschland.³⁶⁶

Das *zentrale Thema* der STEINschen Gesellschaftstheorie – prägnant im 2. Band des *Systems der Staatswissenschaft* (1856) zu finden – resultiert aus der besonderen, oben bereits beschriebenen Situation der *deutschen Bourgeoisie*, deren ökonomische Herrschaft von Beginn an sehr intensiv an den feudalabsolutistischen Staat gebunden ist: Die Abhängigkeit von der Feudalbürokratie, die lange Zeit die politische Machtergreifung durch die Bourgeoisie zu verhindern weiß, und die Konfrontation mit dem heraufkommenden Proletariat manövrieren die bürgerliche Klasse in eine zwiespältige Lage. Aus der „Umformung“ dieser Lage gewinnt VON STEIN den *Kernpunkt* seiner Theorie. Dieser besteht darin, daß die bürgerliche Gesellschaft, das „*Höchststadium*“ der *Menschheitsentwicklung*, als das gelobte Land ausgegeben wird, in dem die – nun einmal naturnotwendig vorhandene – Dichotomie zwischen Herrschenden und Beherrschten durch den *ordnenden Griff des Staates* in ein interestenauswägendes Gleichgewicht verwandelt wird. Der Staat kann das aus zweierlei Gründen vollbringen: einerseits deshalb, weil er der „selbständige, das ist von dem Dasein jedes einzelnen unabhängige“³⁶⁷ Wille der „*Gemeinschaft*“³⁶⁸ der Herrschenden und Beherrschten ist.

„Ist nun die Gemeinschaft ein selbständiges, das ist von dem Dasein jedes einzelnen unabhängiges ... Leben, so muß sie demnach ... einen *selbständigen Willen* haben, durch den sie sich als selbständige Einheit setzt, und durch den sie die Tat, die Bestätigung ihrer Selbstbestimmung vollziehen kann ... Ein solcher selbständiger Wille ist in dieser Gemeinschaft das, was wir den *Staat* nennen.“³⁶⁹

Andererseits zieht der Staat seine gleichgewichtstiftende Qualität daraus, daß sich in ihm die menschheitsumfassende Idee der Sittlichkeit inkarniert, die gleichzeitig die Fähigkeit vermittelt, den Interessen

³⁶⁵ Vgl. zur holländischen Entwicklung: die soziographischen Arbeiten der „Amsterdamer Schule“ (S. R. STEINMETZ u. a.) und P. J. BOUMAN, *Sociologie*, Amsterdam 1945, und *Fundamentale Sociologie*, Amsterdam 1966; zur skandinavischen Entwicklung: die Arbeiten der „Schule von Uppsala“ sowie T. T. SEGERSTEDT, *Social Control as a Sociological Concept*, Uppsala/Leipzig 1948; G. CARLSSON, *Dimension of Behavior*, Lund 1949; H. L. ZETTERBERG, *On Theory and Verification*, Totowa 1954, und *Social Theory and Social Practice*, New York 1962.

³⁶⁶ Vgl. dazu L. VON WIESE, *Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme*, Berlin (West) 1954, S. 114 ff.

³⁶⁷ L. VON STEIN, *Staat und Gesellschaft*, Zürich 1934, S. 21.

³⁶⁸ Ebenda, S. 20.

³⁶⁹ Ebenda, S. 21.

der Herrschenden und Beherrschten auch zu widerstehen und gegenüber beiden das „Sittliche“ durchzusetzen.³⁷⁰

Der Ansatz VON STEINs ist also die *Klassenauseinandersetzung* in der bürgerlichen Gesellschaft, er ist aber der Meinung, daß diese Auseinandersetzung nicht ausgetragen, sondern in ein *gleichgewichtiges Verhältnis* zwischen *Herrschenden* (Bourgeoisie) und *Beherrschten* (Proletariat) transformiert werden muß. Das „Ende“ des Klassenkonflikts sieht VON STEIN darin, daß der Staat als *bonum commune*, an der Idee der Sittlichkeit orientierte Instanz den Streit der Klassen in deren *friedliche Koexistenz* umformt, wobei die dann realisierte Sittlichkeit die Bourgeoisie die Bourgeoisie und das Proletariat das Proletariat bleiben läßt. Das bietet VON STEIN als „soziale Reform“³⁷¹ an, wobei er vor allem auf das „höchste und wohlverstandene Interesse ... der be-[291]sitzenden Klasse“ und die „Gewalt ... des Staates“³⁷² setzt. „Allein das ist nun klar, wo das *Prinzip* aller wahren sozialen Reform liegt. Es ist das Bewußtsein in der besitzenden Klasse der Gesellschaft, daß ihr eigenes, höchstes und wohlverstandenes Interesse es fordert, mit aller *Anstrengung ihrer gesellschaftlichen Kräfte und mit aller Hilfe des Staates und seiner Gewalt für die soziale Reform unermüdetlich tätig zu wirken.*“³⁷³

Im Hinblick auf die STEINsche Auslegung der *Hegelschen Staatsphilosophie* als erzkonservative Gesellschaftstheorie ist nicht nur wichtig, daß am *Beginn der deutschen Soziologie-Entwicklung* die *Grundfigur der staatlich dirigierte „konzertierte Aktion“ von Bourgeoisie und Proletariat* steht. Wichtig ist auch, daß STEINs Mutmaßung, Gesellschaft werde über den „Willen“, die „sittliche Idee“, das „geistige Prinzip“ konstituiert und zusammengehalten, Schule macht und eine Reihe *idealistischer* Gesellschafts- und Soziologiekonzeptionen zur Folge hat, die die nächsten Etappen der deutschen Soziologie-Entwicklung prägen. Diese Konzeptionen können als *Kompensationen* der *politischen Schwäche* der deutschen Bourgeoisie aufgefaßt werden, deren hin- und hergerissenes Selbstverständnis durchaus dazu anregt, die „souveräne Gestaltung“ der gesellschaftlichen Verhältnisse lieber über des Kopfes Phantasie als über die materielle Gewalt der bürgerlichen Revolution laufen zu lassen.

Zu nennen ist hier zunächst A. SCHÄFFLE (1831–1903), der gemeinhin als *Organizist (Bau und Leben des Socialen Körpers 1875/78)* bezeichnet und mit den Rassentheoretikern L. GUMLOWICZ (1838–1909) und G. RATZENHOFER (1842–1904) in einen Topf gesteckt wird. Charakteristisch für SCHÄFFLE (*Abriß der Soziologie 1906*) ist jedoch, daß er seine organizistische Redeweise nur auf „Einrichtungen“ und „Verrichtungen“ in der Gesellschaft bezieht; das aber, was seiner Meinung nach Gesellschaft als solche, als *Prinzip* ausmacht, an eine umfassende *sittliche Idee*, eine durchdringende *geistige Kraft* bindet.

„Die Gesellschaft ist ein Inbegriff geistgeschaffener äußerer Einrichtungen (Institutionen) und geistbewirkter äußerer Verrichtungen (Funktionen). Die Einrichtungen und die Verrichtungen lösen sich elementar in Individuen und individuelle Handlungen, in Besitze und Besitznutzungen auf, sind also greifbar und faßbar, körperlich. Die Gesellschaft ist jedoch Körper nicht im Sinne der beseelten Leiblichkeit des Tieres, nicht biologischer Organismus, auch nicht Körper im Sinne von Aggregaten der unorganischen Natur. Sie ist geistig, bewußt ausgewirkte Personen- und Besitzerscheinung, ein Körper, welcher im Bereich aller zoologischen Erscheinungen bis vor den Menschen hin seinesgleichen nicht findet. Die Gesellschaft ist kein Naturerzeugnis, nicht ‚geworden‘, sondern ‚gemacht‘, gemacht durch die verbundene Geistestätigkeit der Individuen, welche in ihr zu Gemeinschaften und in Verkehren verbunden sind. Diese verbundene Geistestätigkeit, die Gesellschaftsinnerlichkeit, ist die schöpferische Kraft, welche den Gesellschaftskörper zusammenhält und in seiner ganzen Bewegung beherrscht.“³⁷⁴

³⁷⁰ L. VON STEIN, System der Staatswissenschaft, Bd. 2, Stuttgart/Augsburg 1856, S. 56.

³⁷¹ L. VON STEIN, Staat und Gesellschaft, a. a. O., S. 145.

³⁷² Ebenda.

³⁷³ Ebenda.

³⁷⁴ A. SCHÄFFLE, Abriß der Soziologie, Tübingen 1906, S. 41 f.

Daß sich die „geistgeschaffene“ und „geistbewirkte“ Gesellschaft realisiert, führt auch SCHÄFFLE auf die besonderen Fähigkeiten des *Staates* zurück. „... ist der Staat regulativer Centralapparat der Koordination *aller* Teile der socialen Gesamtbewegung und Organ des positiven Eingriffes im Interesse der Gesamterhaltung. Seine Aufgabe ist einheitliche *Integration* alles socialen Wollens und Handelns im Interesse der Erhaltung des Ganzen und aller wesentlichen Glieder des letzteren. In der *centralen* Universalkorporation, dem Staat nämlich, wird so das ganze Volk zur Einheit und erlangt *Individualität*.“³⁷⁵

Es ist unschwer zu erkennen, daß hinter SCHÄFFLES Vorstellungen – das zuletzt gebrachte Zitat stammt aus *Bau und Leben des Socialen Körpers*, also von 1875 – zweierlei steht. Zum einen verkleiden sie in „geistvoller“ Weise die staatsräumliche Absicherung der deutschen bürgerlichen Gesellschaft durch BISMARCK und das feudalpreußische Militär. Zum anderen drückt sich in SCHÄFFLES Auslassungen der bourgeoise Wunschtraum aus, dem Kampf gegen den Preußenabsolutismus (als rigoros hantierendem Verteidiger feudaler Privilegien) entgehen zu können, indem man diesen als bourgeoisiefreundliches Organon der höchsten sittlichen Idee deutet, das die „Gesellschaft“ in einem geistigen Schöpfungsakt gebiert.

F. TÖNNIES (1855–1936) stellt ebenfalls die [292] These auf, daß das „Soziale“ Produkt des „Willens“ sei – eines Willens allerdings, der nicht transsubjektiver Art, also rückgebunden an die Idee der Sittlichkeit, an ein umfassendes geistiges Prinzip, sondern Moment individuellen menschlichen Lebens ist. TÖNNIES (*Gemeinschaft und Gesellschaft* 1887; *Soziologische Studien und Kritiken* 1925–1929) postuliert weiter, daß dieser Wille, den er als allgemein-menschlichen, der konkreten Geschichtlichkeit *vorausgehenden* Faktor begreift, „*Gesellungsformen*“ setzt.

„Die menschlichen Willen stehen in vielfachen Beziehungen zueinander; jede solche Beziehung ist eine gegenseitige Wirkung, dies insofern, als von der einen Seite getan oder gegeben, von der anderen erlitten oder empfangen wird. Diese Wirkungen sind aber entweder so beschaffen, daß sie zur Erhaltung, oder so, daß sie zur Zerstörung des anderen Willens oder Leibes tendieren: bejahende oder verneinende. Auf die Verhältnisse gegenseitiger Bejahung wird diese Theorie als auf die Gegenstände ihrer Untersuchung ausschließlich gerichtet sein. Jedes solche Verhältnis stellt Einheit in der Mehrheit oder Mehrheit in der Einheit dar. Es besteht aus Förderungen, Erleichterungen, Leistungen, welche hinüber und herüber gehen, und als Ausdrücke der Willen und ihrer Kräfte betrachtet werden. Die durch dies positive Verhältnis gebildete Gruppe heißt, als einheitlich nach innen und nach außen wirkendes Wesen oder Ding aufgefaßt, eine *Verbindung*. Das Verhältnis selber, und also die Verbindung, wird entweder als reales und organisches Leben begriffen – dies ist das Wesen der *Gemeinschaft*, oder als ideelle und mechanische Bildung – dies ist der Begriff der *Gesellschaft* ... Alles vertraute, heimliche, ausschließliche Zusammenleben ... wird als Leben in Gemeinschaft verstanden. Gesellschaft ist die Öffentlichkeit, ist die Welt.“³⁷⁶

Die von TÖNNIES hier aufgezeigten Gesellungsformen „*Gemeinschaft*“ und „*Gesellschaft*“ werden auf zwei *Willensformen* zurückgeführt. „Als beruhend im gemeinsamen Wesenwillen wird Gemeinschaft, als hervorgebracht durch gemeinsamen Kürwillen Gesellschaft verstanden.“³⁷⁷

Was TÖNNIES mit *Wesen- und Kürwillen* meint, ist den Paragraphen 1–3 zu entnehmen, die das *idealistisch-voluntaristische Kernstück* von *Gemeinschaft und Gesellschaft* darstellen.³⁷⁸

Für TÖNNIES sind *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* einerseits Wesen- und Kürwille, andererseits die entscheidenden und zentralen *Kategorien des Sozialen und dessen Genese*. Er interpretiert sie als *abstrakte*, von konkretem Raum und konkreter Zeit unabhängige, sozusagen *transzendente Kategorien*, in denen sich die historischen gesellschaftlichen Verhältnisse entfalten. Diese Kategorien systematisch zu klären, ist die Hauptaufgabe dessen, was TÖNNIES als „*reine*“ oder *allgemeine*

³⁷⁵ A. SCHÄFFLE, *Bau und Leben des Socialen Körpers*, Tübingen 1896, S. 428.

³⁷⁶ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin 1928, S. 3 f.

³⁷⁷ Zit. nach L. VON WIESE, *Soziologie*, a. a. O., S. 128; vgl. dazu R. ARON, *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*, Stuttgart 1953 (erstmalig Paris 1935), S. 16 ff.

³⁷⁸ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, a. a. O., S. 85 f.

Soziologie bezeichnet.³⁷⁹ Die in *Gemeinschaft und Gesellschaft* ausgebreiteten Vorstellungen versucht TÖNNIES, in seiner *Einführung in die Soziologie* (1931) weiterzuentwickeln und zu differenzieren; er kommt aber substantiell über jene Vorstellungen nicht hinaus. Insbesondere beharrt er auf den folgenden Punkten: Er besteht, wie VON STEIN und SCHÄFFLE, auf der *idealistischen, lebensphilosophischen*, bei ihm allerdings auf den individualisierten Willen bezogenen Perspektive. Er hält, anders als VON STEIN und SCHÄFFLE, die *Auseinandersetzung* mit der *historisch-konkreten Qualität der bürgerlichen Gesellschaft* nicht für die Hauptaufgabe der Soziologie, sondern das Aufdecken der „leeren“ *gesellschaftsunspezifischen Formen des Sozialen*, in die sich – wie in transzendente Gefäße – die konkrete Gesellschaft, die konkrete Geschichte ergießt und dadurch überhaupt erst ihre spezielle Verfassung gewinnt. Schließlich deutet er die von ihm als Zentralkategorien ausgegebenen Formen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ in *widersprüchlicher* Weise. Einmal interpretiert er diese Formen als Kategorien, die das Soziale immer und überall strukturieren; zum anderen unterstellt er, daß sich „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ auf *unterschiedliche Stufen der Menschheitsgeschichte* beziehen und daß das sozusagen vorindustrielle, gefühlsbetonte, intim-menschliche Gemeinschaftsleben durch das industrielle, zweckrationale, verbandsmäßig-äußerliche Gesellschaftsleben abgelöst wird, ja diesem geradezu zum Opfer fällt.

Gerade das Abdriften in einen gemeinschaftsseligen (lebensphilosophischen) *Romantizismus* (der von „Volksideologen“ gebührend ausgeschlachtet wird), aber auch der extrem voluntaristische *Psychologismus* und der ten-[293]denziell ahistorische *Formalismus* bringen TÖNNIES' Soziologie auf ein „klein“bürgerliches Niveau. Hier ist kaum etwas von den Aufstiegshoffnungen und der inhaltlichen Thematisierung der bürgerlichen Gesellschaft wie einst bei VON STEIN und SCHÄFFLE zu finden. Die TÖNNIESsche Soziologie scheint offensichtlich – ein Vergleich mit M. WEBERs Arbeiten macht das besonders sichtbar – eher dem *rückwärtsgewandten, introvertierten*, von der Realität geschockten Selbstverständnis jener Fraktion der deutschen Bourgeoisie zu entsprechen, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Monopolisierungssog des nun zügig um sich greifenden großen Kapitals versinkt und mit den durchsetzungspolitischen Anforderungen des expandierenden Kapitalismus nicht mehr Schritt halten kann. Trotz dieser kritischen Einschätzung darf jedoch auf keinen Fall vergessen werden, daß TÖNNIES im politischen Bereich als erklärter *Antifaschist* auftritt: Ende 1932, kurz vor der „Staatwerdung“ der faschistischen Diktatur, tritt er demonstrativ in die SPD ein. 1933 legt er dann das Amt als Präsident der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* (1909 von ihm mitbegründet) ab, um damit gegen den faschistischen Terror zu protestieren.³⁸⁰

Mit seinem Interesse an allgemeinen, das Soziale schlechthin, also unkonkret und unhistorisch fassenden Kategorien gilt TÖNNIES als Vorbereiter der „*analytischen*“, der „*formalen*“ Soziologie. Deren Ausbau übernehmen G. SIMMEL (1858–1918) und L. VON WIESE UND KAISERSWALDAU (1876–1969). SIMMEL (*Über soziale Differenzierung* 1890; *Soziologie* 1908), auf dessen *Programmatik* hier allein eingegangen wird – seine sozialphilosophisch anregenden Essays sollen dadurch allerdings nicht abgewertet werden –, konzentriert sich auf die „*Formen der Vergesellschaftung*“, die er von dem „Inhalt der Gesellschaft“³⁸¹ ablösen zu können glaubt: Diese Formen entspringen aus der *Wechselwirkung* zwischen Individuen; die Wechselwirkung wiederum ist zurückzuführen auf *Triebe* und *Zwecke*, die das Handeln der Individuen steuern. Die Bestimmung durch Triebe und Zwecke, der Drang zur Wechselwirkung und die Möglichkeit, Formen der Vergesellschaftung zu erzeugen, kommen den Individuen dabei als *vor-gesellschaftliche* Momente ihrer „*einzelnen*“ Existenz zu.

„Ich gehe ... von der ... Vorstellung der Gesellschaft aus: daß sie da existiert, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten. Diese Wechselwirkung entsteht immer aus bestimmten Trieben heraus oder um bestimmter Zwecke willen. Erotische, religiöse oder bloß gesellige Triebe, Zwecke der Verteidigung wie des Angriffs, des Spieles wie des Erwerbes, der Hilfeleistung wie der Belehrung und unzählige andere bewirken es, daß der Mensch in ein Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-

³⁷⁹ Vgl. dazu die Aufnahme der TÖNNIESschen Soziologie in den USA: W. CAHNMAN, Toennies in America, in: *History and Theory*, XVI, 1977, S. 147 ff.

³⁸⁰ Vgl. dazu I. S. KON, *Der Positivismus in der Soziologie*, a. a. O., S. 121.

³⁸¹ G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin (West) 41958, S. 4.

Gegeneinander-Handeln, in eine Korrelation der Zustände mit andern tritt, d. h. Wirkungen auf sie ausübt und Wirkungen von ihnen empfängt. Diese Wechselwirkungen bedeuten, daß aus den individuellen Trägern jener veranlassenden Triebe und Zwecke eine Einheit, eben eine ‚Gesellschaft‘ wird.“³⁸²

SIMMEL sieht nun „das Recht, die historisch-gesellschaftlichen Erscheinungen der Analyse nach Formen und Inhalten zu unterwerfen und die ersteren zu einer Synthese zu bringen, auf zwei Bedingungen ruhen ..., einerseits ..., daß die gleiche Form der Vergesellschaftung an ganz verschiedenem Inhalt, für ganz verschiedene Zwecke auftritt, und umgekehrt, daß das gleiche inhaltliche Interesse sich in ganz verschiedenen Formen der Vergesellschaftung als seine Träger oder Verwirklichungsarten kleidet – wie sich die gleichen geometrischen Formen an den verschiedenen Materien finden und die gleiche Materie sich in den verschiedensten Raumformen darstellt, oder wie das Entsprechende zwischen den logischen Formen und materialen Erkenntnisinhalten statt hat“.³⁸³

Als solche Formen der Vergesellschaftung unterscheidet SIMMEL „Über- und Unterordnung, Konkurrenz, Nachahmung, Arbeitsteilung, Parteibildung, Vertretung, Gleichzeitigkeit des Zusammenschlusses nach innen und des Abschlusses nach außen“.³⁸⁴

In Anknüpfung an den *Neukantianismus* behauptet er, daß die Vergesellschaftung und damit deren Formen, daß also „alle gesellschaftlichen Vorgänge und Instinkte ihren Sitz in Seelen haben, daß Vergesellschaftung ein psychisches Phänomen ist“.³⁸⁵

Laut SIMMEL bedeutet das: Die Vergesellschaftung und ihre Formen sind rückgebunden an sogenannte „*soziologische Apriori*“³⁸⁶, sozusagen an *Sozialkategorien des menschlichen Be- [294] wußtseins*, „durch die Materie [= ‚historisch-sozialer‘ Inhalt] überhaupt erst zu empirischen Körpern [= ‚Gesellschaften‘] wird“.³⁸⁷ KANT imitierend, schreibt SIMMEL: „Die soziologischen Aprioritäten werden dieselbe doppelte Bedeutung haben, wie diejenigen, die die Natur ‚möglich machen‘ ...“³⁸⁸ Und: „Welche Formen zum Grunde liegen müssen, oder: welche spezifischen Kategorien der Mensch gleichsam mitbringen muß, damit dieses Bewußtsein entstehe, und welche deshalb die Formen sind, die das entstandene Bewußtsein – die Gesellschaft als eine Wissenstatsache – tragen muß, dies kann man wohl die Erkenntnistheorie der Gesellschaft nennen.“³⁸⁹

Diese *erkenntnisidealistische*, Gesellschaft aus „*ungesellschaftlichen*“ *Bewußtseinsaprioritäten* ableitende Formalsoziologie reduziert VON WIESE in seiner *Allgemeinen Soziologie, Teil I: Die Beziehungslehre* 1924; *Teil II: Die Gebildelehre* 1929 auf drastische Weise. Das Ergebnis sind platte Anleitungen zum *rigid-positivistischen Beschreiben* jener Elemente, Prozesse, Distanzen und Gebilde, in die sich das „Soziale“ nach seiner Meinung allgemeingültig zerlegen läßt.

TÖNNIES’ Gemeinschafts-/Gesellschaftsdichotomie, SIMMELs „kant“ige Erkenntnis- und Sozialtheorie sowie VON WIESEs Beziehungs- und Gebildeschematismus kombiniert dann A. VIERKANDT (1867–1953) mit Elementen aus HUSSERLs *Phänomenologie* zu einem weiteren Ansatz, der über den festgehaltenen Formalismus und Subjektivismus allerdings nicht hinauskommt. VIERKANDT (*Gesellschaftslehre* 1923, revidierte Auflage 1928) geht wie SIMMEL von der Wechselwirkung zwischen den Individuen aus, will diesen Zusammenhang aber als Zustand der „*inneren Verbundenheit*“³⁹⁰ verstanden wissen. Insofern sind Anklänge an die Konzeption von A. SCHÜTZ

³⁸² Ebenda.

³⁸³ Ebenda, S. 6; vgl. die Rezeption der SIMMELschen Gesellschafts- und Soziologiekonzeption in den USA: D. N. LEVINE/E. B. CARTER/E. M. GORMAN, Simmel’s Influence on American Sociology, in: *American Journal of Sociology*, 81, 1975/76, S. 813 ff.

³⁸⁴ G. SIMMEL, *Soziologie*, a. a. O., S. 7.

³⁸⁵ Ebenda, S. 17.

³⁸⁶ Ebenda, S. 23.

³⁸⁷ Ebenda, S. 9 f.

³⁸⁸ Ebenda, S. 23 f.

³⁸⁹ Ebenda, S. 24.

³⁹⁰ A. VIERKANDT, *Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1928, S. 174; vgl. dazu R. ARON, *Hauptströmungen des soziologischen Denkens I*, a. a. O., S. 24 ff.

und den Interaktionismus in seiner psychologischen Fassung bei VIERKANDT nicht zu überhören.³⁹¹

Die Gruppe dieser formalistisch-subjektivistischen, „neoidealistischen“³⁹² Soziologen schafft sich mit der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* (DGS), gegründet 1909, eine *institutionelle Heimstatt* und mit den *Kölner Vierteljahresheften für Soziologie* ein entsprechendes Publikationsorgan. Entfremdet von der Hauptentwicklungslinie der deutschen bürgerlichen Gesellschaft, dem (auch durch den Krieg nicht abgeblockten) Weg zu *Monopolkapitalismus* und *Imperialismus*; in erbittertem Abwehrkampf gegen M. WEBER und dessen zweifellos großbourgeoise Perspektive; mit erheblichen Vorbehalten gegen *empirische Sozialforschung*; tief versunken in die *Selbstbespiegelung* ihrer eigenen, gesellschaftspolitisch irrelevanten Position – so kann sich die DGS weder in den *zehner* noch *zwanziger Jahren* als ernst zu nehmende sozialwissenschaftliche und sozialpolitische Kraft stabilisieren. Zudem laufen wichtige Versuche soziologischer Theoriebildung und Problembestimmung an dem Soziologenbund vorbei: F. OPPENHEIMERS (1864–1943) Analysen der kapitalistischen Stadt- und Agrarpolitik und seine geschichtssoziologischen Entwürfe (*System der Soziologie* 1922–1929); K. MANNHEIMS (1893–1947) Überlegungen zur Wissenssoziologie (*Ideologie und Utopie* 1929); Th. GEIGERS (1891–1952) Auseinandersetzungen zwischen formal-soziologischem Apriorismus und Marxismus (*Die Gestalten der Gesellung* 1928). Daß die DGS der *faschistischen „Bewegung“* daher wissenschaftlich und politisch nichts entgegensetzen kann, liegt auf der Hand. Daran ändert auch die organisatorische Anstrengung nichts, die VON WIESE in den Jahren zuvor entfaltet hat.³⁹³

1934 wird die DGS unter wohlwollender Zustimmung eines O. SPANN (1878–1950 – *Der wahre Staat* 1921; *Gesellschaftslehre* 1930), eines H. FREYER (1887–1969 – *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* 1930; *Einleitung in die Soziologie* 1931) aufgelöst. Die übergroße Mehrheit der bis dahin in der DGS organisierten, aber auch der dort nicht engagierten Soziologen emigriert. Zu letzteren zählen unter anderem Th. W. ADORNO, F. BORKENAU, N. ELIAS, Th. GEIGER, M. HORKHEIMER, K. MANNHEIM, J. SCHUMPETER. Es kommt so „zu einer fast vollständigen Emigration der Fachsoziologen und zahlloser Sozialwissenschaftler aller Art ... Die zurückbleibenden (müssen) mehr oder weniger schweigen, falls sie nicht zu den politisch rechtsstehenden Quasi-Soziologen gehören, die dementsprechend auch die einzigen (sind), die sich mit dem Nationalsozialismus akkommodieren (wie etwa Arnold Gehlen, Hans Freyer und Carl Schmitt) oder sich völlig hemmungslos [295] gleichschalten (wie etwa Gunther Ipsen, Andreas Walther, Andreas Pfenning, Karl Heinz Pfeffer, Karl Valentin Müller u. a.).“³⁹⁴

Läßt man einmal jene beiseite, die zwar sozialwissenschaftlich orientiert, aber doch in anderen Disziplinen fest beheimatet sind (Philosophie/ADORNO und HORKHEIMER; Nationalökonomie/SCHUMPETER; Geschichtswissenschaft/BORKENAU), zeigt sich eines augenfällig: Die Mehrheit der „*offiziellen*“ Soziologen, vor allem derer, die Soziologie-Lehrstühle innehaben oder sich selbst als Soziologen verstehen (auch wenn sie einen Lehrstuhl in anderen Fachbereichen einnehmen; siehe M. WEBER), verteilt sich in der Phase bis zur Auflösung der DGS auf zwei Positionen. Diese sind die *formal-subjektivistische* Position, deren Vertreter (TÖNNIES, SIMMEL, VON WIESE, VIERKANDT) vornehmlich aus *bildungs-*, damit (gemessen am großen Kapital) aus „*kleinbürgerlichen*“

³⁹¹ A. VIERKANDT, *Gesellschaftslehre*, a. a. O., S. 174 ff.; vgl. dazu H. R. WAGNER, *Der Einfluß der deutschen Phänomenologie auf die amerikanische Soziologie*, in: W. LEPENIES (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie* 4, a. a. O., S. 202 ff.

³⁹² I. S. KON, *Der Positivismus in der Soziologie*, a. a. O., S. 165; vgl. zu einer detaillierten Aufgliederung dieser Gruppe H. HUND, *Die deutsche Soziologie*, in: A. WEBER (Hrsg.), *Einführung in die Soziologie*, a. a. O., S. 457 ff.; und F. JONAS, *Geschichte der Soziologie I*, a. a. O., S. 160 ff.

³⁹³ H. von ALEMANN, *Leopold von Wiese und das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften in Köln 1919 bis 1934*, in: W. LEPENIES (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie* 2, a. a. O., S. 350 f.; vgl. dazu das umfangreiche Kapitel, das von WIESE und seiner Stellung in der DGS eingeräumt wird in: S. P. SCHAD, *Empirical Social Research in Weimar Germany*, Den Haag 1972.

³⁹⁴ R. KÖNIG, *Die Situation der emigrierten deutschen Soziologen in Europa*, in: W. LEPENIES (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie* 4, a. a. O., S. 116; vgl. dazu in dem gleichen Band: S. RIEMER, *Die Emigration der deutschen Soziologen nach den Vereinigten Staaten*, S. 159 ff., und W. M. SPRONDEL, *Erzwungene Diffusion. Die „University in Exile“ und Aspekte ihrer Wirkung*, S. 176 ff.

oder ausgemergelten aristokratischen Schichten kommen, und jene Position, die zwar ebenfalls *handlungs- und kulturidealistisch* orientiert ist, die sich aber an *Geschichte und Perspektive der bürgerlichen Gesellschaft* quasi „objektivistisch“ zu relativieren versucht (VON STEIN, SCHÄFFLE, WEBER, A. VON RÜSTOW, OPPENHEIMER). Beiden Positionen ist jedoch gemeinsam, daß sie sich seit Beginn der *zwanziger Jahre* in den deutschen Universitäten mit Soziologie-Professuren fest verankern können (TÖNNIES/Kiel, VON WIESE/Köln, VIERKANDT/Berlin, OPPENHEIMER/Frankfurt am Main, MANNHEIM und RÜSTOW/Heidelberg, GEIGER/Braunschweig) und daß sie (ausgenommen die Tätigkeit WEBERs, die allerdings nur bis 1920 geht, und ausgenommen ebenfalls die soziologischen Publikationen des *Vereins für Sozialpolitik* und des 1933 geschlossenen *Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*) unter *gesellschaftspolitischen* Kriterien kaum Beachtung finden. Schließlich teilen beide Positionen eine global-abschätzige Haltung gegenüber der *positivistischen*, ihrem (*lebensphilosophischen*) „Sozialidealismus“ widersprechenden empirischen Sozialforschung und gegenüber allen soziologisch-programmatischen Versuchen, die nicht in *Deutschland* kreierte worden sind: Auseinandersetzungen mit der *französischen*, der *britischen* und *amerikanischen* Soziologie-Entwicklung und deren Ergebnissen finden nicht statt.

Das ändert sich nach 1945 insofern radikal, als nun in *Westdeutschland* die „Aufarbeitung“ der Soziologie der USA, vor allem der strukturfunktionalistischen Sozialtheorie und der teils (neo-)positivistischen, teils kritisch-rationalistischen empirischen Sozialforschung im Mittelpunkt steht.³⁹⁵ Diese Rezeptionsorientierung resultiert aus zweierlei: Erstens legt die Abhängigkeit Westdeutschlands von der USA-Administration nahe, nicht nur deren ökonomischen und politischen Kurs zu übernehmen,³⁹⁶ sondern auch dem dort gutgeheißenen „way of (social) science“ nachzueifern. Zweitens sind die westdeutschen Soziologen durchaus für eine „re-education“ offen, die sich am Leitspruch der US-amerikanischen Soziologie ausrichtet: „Demokratie plus Sozialwissenschaft sichert den Bestand und den Zweck der Demokratie.“³⁹⁷ Vor diesem Hintergrund, nach dessen gesellschaftsstrukturellen Gründen und Konsequenzen „soziologischerweise“ nicht weiter gefragt wird, sind die 1946 erfolgte Wiedergründung der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, die gesamte Restaurationsphase der deutschen bürgerlichen Soziologie sowie deren Folgeprobleme zu sehen. Das Umschwenken auf die USA-gemachte „freiheitlich-demokratische“ Soziologie und damit auch auf deren organisationstechnischen und legitimatorischen Stellenwert, den die künftige westdeutsche Soziologie in der „neuen“ Gesellschaftsordnung ebenfalls erhalten soll, kann sich allerdings erst dann effektiv vollziehen, wenn zuvor einige Gegnerschaften reduziert worden sind.

Vier Widersacher stellen sich nämlich dem drohenden Import der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie und der sie leitenden neopositivistischen, kritisch-rationalistischen Wissenschaftstheorie entgegen:³⁹⁸ die *biologistisch-anthropologische Soziologie*, vertreten vor allem durch A. GEHLEN (1904–1976); die *kulturpessimistische Antizivilisationssoziologie*, repräsentiert durch FREYER und A. WEBER (1868–1958); die *neotranszendente Soziologie* von H. SCHELSKY (1912–1984); die *Frankfurter Schule*, an der Spitze mit Th. W. ADORNO (1903–1969) und M. HORKHEIMER (1895–1973); diese sind seit 1949 in dem wieder eingerichteten *Frankfurter Institut für Sozialforschung* tätig und werden kurz darauf Professoren für Philosophie an der Universität [296] Frankfurt. Während es bei FREYER, GEHLEN, SCHELSKY und A. WEBER um die Propagierung *konservativer und subjektiv-formalistischer Welt- und Gesellschaftsanschauungen* geht, die zum Teil bereits vor 1939 veröffentlicht worden sind, bringt die *Frankfurter Schule* eine *Kritik am „positiven“ Szientismus* der amerikanischen Soziologie und an dessen *Affirmation* des Kapitalismus (ADORNO/HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung* 1948; HORKHEIMER: *Traditionelle und kritische Theorie* 1937). Der Einfluß von GEHLEN (*Der Mensch* 1940; *Urmensch und Spätkultur* 1956),

³⁹⁵ Die folgenden Darlegungen stellen eine veränderte und teils erweiterte Fassung des Kapitels „Soziologie nach 1945“ (in: H. HOLZER, *Soziologie in der BRD*, Berlin 1982, S. 9 ff.) dar.

³⁹⁶ Vgl. dazu G. FÜLBERTH, *Leitfaden durch die Geschichte der Bundesrepublik*, Köln 1983, S. 8 f.

³⁹⁷ F. H. TENBRUCK, *Deutsche Soziologie im internationalen Kontext*, in: G. LÜSCHEN (Hrsg.), *Deutsche Soziologie seit 1945*, Sonderheft 21 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1979, S. 88.

³⁹⁸ Vgl. dazu H. LENK, *Zur wissenschaftstheoretischen Situation der deutschen Soziologie*, in: G. LÜSCHEN (Hrsg.), *Deutsche Soziologie seit 1945*, a. a. O., S. 109.

FREYER (*Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* 1955) und A. WEBER (*Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie* 1950; *Der dritte oder der vierte Mensch* 1951) auf die Soziologie nimmt in den fünfziger Jahren rapide ab, obwohl GEHLENs *Seele im technischen Zeitalter* (1957) ein gern vorgeführtes Seminarthema an den westdeutschen Universitäten bleibt.

SCHELISKY kann sich dagegen eine gute Position sichern. Das liegt weniger an den Qualitäten der von ihm vertretenen transzendentalen Soziologie (*Ortsbestimmung der deutschen Soziologie* 1959), die auf der Basis eines leeren Ich-Du-Wir-Verhältnisses „in der Explikation der Bestimmungen der Freiheit des Menschen von der Gesellschaft und in einer von dort aus vorzunehmenden sinnkritischen und d. h. auch wertenden Reflexion des sozialen Gesamtatbestandes“³⁹⁹ besteht. SCHELISKYs Erfolg rührt wohl eher aus seiner wissenschafts- und hochschulpolitischen Aktivität (Hochschulgründungen, Effektivierung der Soziologenausbildung), seinen *erkonservativen* gesellschaftsdeutenden Moralpredigten (*Auf der Suche nach Wirklichkeit* 1965; *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation* 1960) und seinen vielen sozialempirischen Arbeiten. Gerade mit letzteren befindet sich SCHELISKY, der sich den Jugendlichen (*Arbeitslosigkeit und Berufsnot Jugendlicher* 1952; *Die skeptische Generation* 1957), der Familie (*Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart* 1953), der Sexualität (*Soziologie der Sexualität* 1955) und der Arbeit (*Die sozialen Folgen der Automatisierung* 1957) widmet, in guter und zahlreicher Gesellschaft. Denn neben den Auseinandersetzungen um die „richtige“ theoretische Orientierung entfaltet sich seit Mitte der fünfziger Jahre ein breites Interesse an *aktuell-politischen Problemfeldern* und deren „realistischer“ Beschreibung. Insbesondere geht es um die Bereiche *Industriearbeit, Familie, Gemeinde, Verbände*.⁴⁰⁰

Vermittelt vor allem über die empirische Orientierung, von der diese Arbeiten wesentlich geprägt sind, dringen *amerikanische Sozialforschung* und *strukturfunktionalistische Theorie* in die westdeutsche Soziologie ein. Sie tragen – neben ihren innerwissenschaftlichen Auswirkungen – damit entscheidend zu dem Vorgang bei, in dessen Verlauf sich die westdeutsche Soziologie mehr und mehr als sozial-technische Kraft zu interpretieren und zu etablieren beginnt. *Sozialtechnik* wird hierbei, getreu den US-amerikanischen Leitbildern, als sozialwissenschaftliche Tätigkeit im Rahmen *vorgegebener, der Forschungs- und Anwendungsreflexion entzogener* gesellschaftlicher Bedingungen verstanden. Insofern ist mit dieser *Wende* zur Sozialtechnik ein *fragloses Einpassen* der westdeutschen Soziologie in die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen verbunden, die vor allem nach der *Gründung der BRD* (1949) offen zutage treten: Restauration des Kapitalismus, Ausbau des staatsmonopolistischen Herrschaftsapparats und dessen Eingliederung in das imperialistische, antisowjetische „Weltkonzept“ der USA-Administration und ihrer Verbündeten. In den *fünfziger Jahren*, in denen die Grundlagen für diese Konstellation geschaffen werden, ist an den Anspruch, Soziologie als Sozialtechnik zu betreiben, gleichzeitig die Bereitschaft gekoppelt, die *sozial-technische Soziologie* als Instrument der „*Befestigung der Restauration*“⁴⁰¹ nutzen zu lassen. Gegen die Umwandlung von Soziologie in eine sozialtechnische Veranstaltung richtet sich die Wissenschafts- und Gesellschaftskritik der *Frankfurter Schule*, die die technokratische Instrumentalistik einer solchen Soziologie und deren Vereinnahmung durch das (angeblich) undurchdringliche, Widerstand ausschließende Monopolkapital attackiert. Mit dieser Einschätzung, deren Mischung aus richtigen Einsichten und falschem Bewußtsein hier nicht weiter verfolgt werden kann, ist die Frankfurter Schule zwar nicht imstande, die

³⁹⁹ H. SCHELISKY, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf 1959, S. 99.

⁴⁰⁰ *Industriearbeit*: C. JANTKE, Bergmann und Zeche 1953; F. CRONER, *Die Angestellten in der modernen Gesellschaft* 1954; Th. PIRKER/S. BRAUN/B. LUTZ/Th. HAMMELRATH, *Arbeiter – Mitbestimmung – Management* 1955; F. POLLOCK, *Die sozialen und wirtschaftlichen Folgen der Automation* 1956; H. POPITZ/H. P. BAHRDT/E. JÜRES/H. KESTING, *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters* 1957, und *Technik und Industriearbeit* 1957; R. DAHRENDORF, *Sozialstruktur des Betriebes* 1959; L. VON FRIEDEBURG, *Soziologie des Betriebsklimas* 1963.

Familie: G. WURZBACHER, *Leitbilder des gegenwärtigen deutschen Familienlebens* 1951; H. SCHELISKY, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart* 1953; D. CLAESSENS, *Familie und Wertsystem* 1962.

Gemeinde: R. KÖNIG, *Die Gemeinde* 1958; R. MAYNTZ, *Soziale Schichtung und sozialer Wandel in einer Industriegemeinde* 1958.

Verbände: Th. ESCHENBURG, *Die Herrschaft der Verbände* 1955; F. NEUMANN, *Parteien in der Bundesrepublik* 1956; R. MAYNTZ, *Parteigruppen in der Großstadt* 1959; U. LOHMAR, *Innenparteiliche Demokratie* 1963.

⁴⁰¹ G. FÜLBERTH, *Leitfaden durch die Geschichte der Bundesrepublik*, a. a. O., S. 18.

Expansion sozialtechnischer Orientierung aufzuhalten. Es gelingt dem Frankfurter Institut aber dennoch, so weit Fuß zu fassen, daß sie ihre Position im Bereich der westdeutschen Sozialwissenschaft verbessert.⁴⁰²

[297] Dominierend in der westdeutschen Soziologie ist allerdings die *Kölner Schule*, die sich Ende der fünfziger Jahre herausbildet und – erst auf neopositivistischer, dann auf kritisch-rationalistischer Basis – einen gradlinigen sozialtechnischen Kurs steuert. Protagonisten der Kölner Schule sind R. KÖNIG (geb. 1906; *Soziologie heute* 1949; *Soziologische Orientierungen* 1965) und E. K. SCHEUCH (geb. 1928 – *Methoden* 1967; *Grundbegriffe der Soziologie* 1972).

In Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule baut die Kölner Schule in den sechziger Jahren ihre Position aus. Der Schulenstreit konzentriert sich dabei auf das *Grundthema*, das bis heute die Entwicklung der Soziologie in der BRD bestimmt. 1960 wird das Thema in der Konfrontation zwischen „soziologischer Theorie“ (als quasi-nomologischer Hypothesenhierarchie) und „Theorie von Gesellschaft“ (als Interpretationszusammenhang gesellschaftlicher Totalität) von KÖNIG⁴⁰³ und ADORNO⁴⁰⁴ disputiert.

1961 kreieren ADORNO und POPPER auf dem *Deutschen Soziologentag* den sogenannten *Positivismusstreit*, der dem gleichen Tatbestand gilt. Diese Auseinandersetzung zieht sich durch die sechziger Jahre und wird insbesondere von H. ALBERT (geb. 1921) und J. HABERMAS (geb. 1929) getragen. Schließlich wird die Kontroverse von der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* aufgenommen und in einen offiziellen, von K. O. HONDRICH (*Theorie der Herrschaft* 1973) organisierten *Theorienvergleich* umgewandelt. Der Vergleich dauert von 1974 bis 1978 und vollzieht sich sowohl auf den Soziologentagen dieser Zeit wie in Arbeitsgruppen der DGS.⁴⁰⁵

Bei den Debatten geht es stets um die Frage nach der „richtigen“ sozialwissenschaftlichen Methodik: quasi-naturwissenschaftlich oder historisch-hermeneutisch. Und es geht damit um die Frage der „richtigen“ Gegenstandsbestimmung: Abtrennung des möglichst als individuelles Verhalten gefaßten sozialen Handelns vom gesamten gesellschaftlichen Zusammenhang oder historisch-konkrete Analyse der Gesellschaftsform und des in ihr stattfindenden sozialen Handelns. Im Zentrum steht also das Problem, inwieweit es eine begründbare Alternative zu einer Soziologie gibt, die sich allein auf isolierbare „Erscheinungen“ fixiert, von deren Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit aber abstrahiert. Zur Diskussion steht demnach die, für den Neopositivismus wie für den Kritischen Rationalismus *grundlegende*, positivistische Einstellung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Ohne die Differenzen zwischen Neopositivismus und Kritischem Rationalismus zu übergehen, meint *Positivismus* in diesem Sinne eine Einstellung, die folgende *empirisch-analytische Wissenschaftslogik* beinhaltet: *Erstens*, gesellschaftliche Wirklichkeit wird tendenziell in „Natur“ verwandelt und nur aufgelöst in „Einzeltatsachen“ als Thema soziologischer Arbeit zugelassen – als Einzeltatsachen, die ihrer konkret-historischen, menschlich-praktischen Form entkleidet sind. *Zweitens*, die Wissenschaftlichkeit soziologischer Arbeit wird letztlich an die Formulierung allgemeingültiger, universeller Gesetzhypothesen gebunden, aus denen mit Hilfe deduktionslogischer Schematisierung die jeweils interessierenden Ereignisse erklärt und vorausgesagt werden sollen. *Drittens*, als solche Ereignisse können aber nur die „Tatsachen“ thematisiert werden, die genau unter die Bedingungen der axiomatisch-deduktiven Methodik und ihrer, in a und b genannten, Anforderungen passen.

Die Auseinandersetzung um diesen *Positivismus* und dessen Stellenwert in der Soziologie wird in den *sechziger Jahren* einerseits vom *Anwachsen* der gesellschaftlichen – akademischen und

⁴⁰² Vgl. zur Geschichte und zum damaligen Stand des Instituts für Sozialforschung P. KLUKE, Das Institut für Sozialforschung, und H. DUBIEL, Soziale Strukturen der Forschungsorganisation der frühen Kritischen Theorie, in: W. LEPE-NIES (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie* 2, S. 390 ff. und 430 ff.; vgl. dazu weiter H. DUBIEL, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt am Main 1978.

⁴⁰³ R. KÖNIG, Einleitung, in: *Soziologie*, Frankfurt am Main 1970, S. 11.

⁴⁰⁴ Th. W. ADORNO, *Klangfiguren*, Frankfurt am Main 1959, S. 9.

⁴⁰⁵ Vgl. zur Kontroverse zwischen ADORNO, ALBERT, HABERMAS und POPPER: Th. W. ADORNO u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/ Berlin (West) 1969; zum Theorienvergleich: H. HOLZER, *Soziologie in der BRD*, a. a. O.

berufspraktischen – *Bedeutung* der Disziplin, andererseits von der intensiven *Rezeption des amerikanischen Funktionalismus* begleitet. Um letzteres macht sich vor allem R. DAHRENDORF (geb. 1929) verdient. Er sichert sich mit der Studie *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft* (1959) eine wichtige, politisch einem illusionären Liberalismus verpflichtete Position in der Soziologengemeinde. Er präsentiert mit seinem Buch *Gesellschaft und Freiheit* (1961) in voller Breite die strukturfunktionalistischen Axiome, deren integrationstheoretische Fassung (PARSONS) er kritisiert und durch eine konflikt- und wandlungstheoretisch Orientierung ersetzt wissen will.

So geht DAHRENDORF zwar von den Annahmen des Strukturfunktionalismus aus⁴⁰⁶, weist aber die „Statik“ insbesondere des PARSONSschen Funktionalismus zurück.⁴⁰⁷

[298] So richtig auch DAHRENDORFs Attacke gegen das PARSONSsche Gleichgewichtsmodell ist, der konflikttheoretische Akzent löscht das „Funktionalistische“ am Funktionalismus keineswegs aus: Die von DAHRENDORF angesetzten „Konflikte“ und „Wandlungsprozesse“ werden stets im Hinblick auf ein normierendes „soziales System“ beschrieben. Zudem wurzeln sie nicht in konkret-gesellschaftlichen Bedingungen, sondern in der anthropologisch-abstrakt postulierten „konstitutionellen Ungewißheit der menschlichen Existenz“.⁴⁰⁸

In der Konstellation, die durch den *Positivismusstreit*, den Import des US-amerikanischen Strukturfunktionalismus und die zunehmende gesellschaftliche und akademische Salonfähigkeit der Soziologie geschaffen wird, kristallisiert sich *Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre* eine deutliche, bis heute anhaltende Differenzierung auf der Theorieebene der Disziplin heraus. Zwar nimmt die „reinste“ Form des soziologischen „Positivismus“, die *Verhaltenstheorie*, nach wie vor einen respektablen Platz ein. Sie wird aber eingekreist von der (größtenteils ebenfalls importierten) *Interaktionstheorie*, der *System- und Evolutionstheorie* und der erkenntnis-, sprach- und kommunikationsanalytisch untermauerten „*Kritischen*“, *ehemals Frankfurter Theorie*.

Die *Verhaltenstheorie* – gekennzeichnet durch extrem sozialtechnische Orientierung, „naturwissenschaftlich“ ausgeprägte empirische Sozialforschung und betonte Gesellschafts- und Geschichtslosigkeit – wird insbesondere von K. D. OPP (geb. 1937; *Verhaltenstheoretische Soziologie* 1972, *Methodologie der Sozialwissenschaften* 1976) vertreten. „Das Programm des ‚verhaltenstheoretischen Ansatzes‘ ... läßt sich in grober Weise so skizzieren: Soziologische Probleme sollen einer Lösung nähergebracht werden, indem Sätze angewendet werden, die etwas über Individuen, deren Beziehungen zueinander und zu Sachen (im weitesten Sinne) aussagen.“⁴⁰⁹

Die hier geforderten Sätze sollen *universelle, raum- und zeitunabhängige Geltung* haben. Sie sollen die „soziologischen“ Probleme und Ereignisse, also die als „Verhalten“ gedeuteten gesellschaftlichen Erscheinungen, auf die (dem „gesellschaftsleeren“ Lohn-Strafe-Schematismus eingepaßte) menschliche *Verhaltensnatur* zurückführen und dadurch erklären oder prognostizieren. Solche Sätze glaubt OPP in der (SKINNERschen) *Lernpsychologie* finden zu können. Was heißt: Die Verhaltenstheorie schränkt nicht nur den Gegenstandsbereich der Soziologie auf individuelles (quasi-naturhaftes) Verhalten ein; sie reduziert zudem die Soziologie selber auf (Lern-)Psychologie. „1. Begriffe der Soziologie sind durch Begriffe der Psychologie definierbar. 2. Aussagen der Soziologie sind in ihrer ursprünglichen oder in modifizierter Form aus Aussagen der Psychologie logisch ableitbar.“⁴¹⁰

Gegen den verhaltenstheoretischen Individualismus, Naturalismus und Psychologismus wenden sich die Repräsentanten der *Interaktionstheorie*, die sich in den siebziger Jahren vor allem um J. MATTHES (geb. 1930) und die *Bielefelder Soziologengruppe* scharen. Sie brandmarken die verhaltenstheoretische Verfahrensweise als „naturalistische Verfehlung, die ... der Tatsache (widerspricht),

⁴⁰⁶ R. DAHRENDORF, Struktur und Funktion, in: R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit*, München 1961, S. 72.

⁴⁰⁷ R. DAHRENDORF, Die Funktion sozialer Konflikte, in: R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit*, a. a. O., S. 127.

⁴⁰⁸ Ebenda, S. 130; vgl. dazu R. DAHRENDORF, *Homo Sociologicus*, Tübingen 1958. Zur Einschätzung der DAHRENDORFschen Argumentation vgl. H. HOLZER, *Evolution oder Geschichte?*, Köln 1978 und Berlin 1979, S. 55 ff.

⁴⁰⁹ K.-D. OPP, Der verhaltenstheoretische Ansatz, in: M. R. LEPSIUS (Hrsg.), *Zwischenbilanz der Soziologie*, a. a. O., S. 60. Zur Einschätzung der Verhaltenstheorie vgl. H. Holzer, *Evolution oder Geschichte?*, a. a. O., S. 29 ff.

⁴¹⁰ H. J. HUMMELL/K. D. OPP, *Soziologie ohne Soziologie?*, in: K.-D. OPP/H. J. HUMMELL, *Soziales Verhalten und soziale Systeme*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1973, S. 19.

daß menschliche Individuen in ihren Handlungssituationen nicht rein reaktiv sich ‚verhalten‘, sondern sich in spezifischer Weise vermittelt symbolischer Prozesse um eine ‚Definition‘ der Situation bemühen und diese Situations- bzw. die antizipierte Definition interaktiver Partner in ihr Handlungskalkül eingehen lassen.⁴¹¹ MATTHES und die Bielefelder Soziologen (*Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit* 1973) formulieren ein Programm zur interaktionstheoretischen Verfahrensweise; sie beziehen sich hierbei sowohl auf das Buch *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* von P. L. BERGER/Th. LUCKMANN (1970, erstmals 1966) wie auf die Arbeiten von MEAD, BLUMER und GARFINKEL.

„Die Grundannahme [der Interaktionstheorie] läßt sich auf die Formel bringen, daß soziale Wirklichkeit, ‚das Soziale‘, in *Interaktionen*, und nur in Interaktionen, hervorgebracht, angeeignet, bestätigt und verändert wird ... Interaktion wird dabei verstanden ... als die ‚durch Kommunikation vermittelten wechselseitigen Beziehungen zwischen Personen und Gruppen und die daraus resultierende wechselseitige Beeinflussung ihrer Einstellungen, Erwartungen und Handlungen‘ (Lexikon der Soziologie). Anders ausgedrückt: Interaktionen schließen stets (Alltags-) ‚Theorien‘ ein und werden von ihnen geleitet ... Konstitutives Merkmal von Alltagswissen ist, daß es in-[299]tersubjektiv geteilt oder teilbar ... und sozial verteilt ... ist ... Interaktionistisch-wissenssoziologisch orientierte Theorien ... haben, aus ihrer Grundannahme folgend, einen eigentümlichen *Struktur*-Begriff ... Soziale Strukturen (erscheinen) als Anordnungen, die in Interaktionen hervorgebracht und über sie und in ihnen – und nur in ihnen – wirksam werden.“⁴¹²

So gerechtfertigt die Attacke der Interaktionstheoretiker auf die Verhaltenstheorie und deren naturalistisch-sozialtechnischen Individualismus auch ist, diese Attacke bleibt trotz ihrer offensichtlichen anti-positivistischen Orientierung in *handlungs-, interaktions- und wissensidealistischen Spekulationen* stecken. Denn einerseits sitzt die Interaktionstheorie selber einem folgenreichen *Naturalismus* auf, nicht einem Verhaltens-, aber einem „Interaktionsnaturalismus“, in dessen Perspektive das „Soziale“ auf eine allgemeingültige menschliche *Handlungsnatur* zurückgeführt wird. Andererseits löst die interaktionistische Theorieform „gesellschaftliche Verhältnisse“ und „Vergesellschaftung“ in tätigkeits- und arbeitsunabhängige, ihre Vergegenständlichungstendenz leugnende Interaktionen und intersubjektive symbolische Vermittlungen auf.⁴¹³

Gegen den Individualismus der Verhaltens- und Interaktionstheorie, gegen deren Reduktion des „Sozialen“ auf individuelles Verhalten oder Handeln wendet sich die *System- und Evolutionstheorie*. Ihr markantester Vertreter in der BRD ist N. LUHMANN (geb. 1927; *Zweckbegriff und Systemrationalität* 1968, *Soziologische Aufklärung* 1970/75, *Macht* 1975, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 1980/81). Als Konsequenz seiner intensiven Auseinandersetzung mit den Arbeiten von PARSONS und M. WEBER geht LUHMANN davon aus, daß soziales Handeln *sinnkonstituiert, sinnorientiert* ist und *systembildende* Qualität besitzt. Hauptpunkt der Soziologie ist für LUHMANN die Frage nach der Bildung, dem Bestand und der Entwicklung *sozialer Systeme*. Die dem sozialen Handeln unterstellte *Notwendigkeit*, soziale Systeme zu erzeugen und fortzuentwickeln, führt er – mit Rückgriff auf GEHLENs Theorie vom „Mängelwesen Mensch“ – *anthropologisch* ein: Die Bildung sozialer Systeme ist der Versuch, die in der „Welt“ gegebene Fülle von Möglichkeiten, die dort vorhandene *Komplexität* des Erlebbaren mit der begrenzten Kapazität der menschlichen Fähigkeiten zu Wahrnehmung, Informationsverarbeitung und Aktion in Einklang zu bringen.

„Von sozialen Systemen kann man immer dann sprechen, wenn Handlungen mehrerer Personen sinnhaft aufeinander bezogen werden und dadurch in ihrem Zusammenhang abgrenzbar sind von einer nicht dazugehörigen Umwelt. Sobald überhaupt Kommunikation unter Menschen stattfindet, entstehen soziale Systeme; denn mit jeder Kommunikation beginnt eine Geschichte, die durch aufeinander

⁴¹¹ M. SCHMID, System, Handlung, Reduktion, in: C. MÜHLFELD/M. SCHMID (Hrsg.), *Soziologische Theorie*, Hamburg 1974, S. 49. Zur Einschätzung der Handlungs- und Interaktionstheorie vgl. H. HOLZER, *Evolution oder Geschichte?*, a. a. O., S. 41 ff.

⁴¹² J. MATTHES, Handlungstheoretisch-interaktionistisch-phänomenologisch orientierte Theorien, in: M. R. LEPSIUS (Hrsg.), *Zwischenbilanz der Soziologie*, a. a. O., S. 53 f.

⁴¹³ Vgl. dazu die Anmerkungen zur amerikanischen Interaktionstheorie und Ethnomethodologie im Abschnitt „USA“.

bezogene Selektionen sich ausdifferenziert, indem sie nur einige von vielen Möglichkeiten realisiert. Die Umwelt bietet immer mehr Möglichkeiten, als das System sich aneignen und verarbeiten kann. Sie ist insofern notwendig komplexer als das System selbst. Sozialsysteme konstituieren sich durch Prozesse der Selbstselektion – so wie Lebewesen durch Prozesse der Autokatalyse. Sowohl ihre Bildung als auch ihre Erhaltung impliziert daher eine Reduktion der Komplexität des überhaupt Möglichen.⁴¹⁴

In diesem Rahmen unterscheidet LUHMANN drei soziale Systeme: *Interaktionssysteme*, die auf der wechselseitigen Wahrnehmung von Anwesenden beruhen; *Gesellschaftssysteme*, die die füreinander erreichbaren kommunikativen Handlungen umfassen; *Organisationssysteme*, die, als Teile komplexer Gesellschaftssysteme, durch formale Mitgliedschaft und damit gegebenen Eintritts- und Austrittsbedingungen gekennzeichnet sind. Die *System- und Evolutionstheorie* hat demnach die Aufgabe zu erklären, „wie soziale Systeme sich durch Prozesse der Selbstselektion und der Grenzziehung konstituieren. Dieser Konstitutionsprozeß läuft aber unter je besonderen Bedingungen ab, so daß Systemtypen entstehen, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen. Nicht alle Sozialsysteme bilden sich nach der Formel Interaktion, nicht alle Sozialsysteme nach der Formel Gesellschaft und erst recht nicht alle Sozialsysteme nach der Formel Organisation“.⁴¹⁵

Im wesentlichen konzentriert sich LUHMANN auf das System „Gesellschaft“, das er einerseits als über *Kommunikation* vermittelt, andererseits als *evolutionsfähig* ansieht. Dementsprechend konzipiert LUHMANN die von ihm pro-[300]pagierte Theorieform als Zusammenhang aus *System-, Evolutions- und Kommunikationstheorie*.⁴¹⁶

Dennoch setzt sich das Konzept „System“ in den LUHMANNschen Arbeiten als eine *Quasi-Grundkategorie* durch. In *systemtheoretischer* Perspektive faßt er Gesellschaft als System, indem er die *Differenz zwischen System und Umwelt* herausstellt. In *evolutionstheoretischer Perspektive* betrachtet er das System „Gesellschaft“ im Hinblick auf dessen evolutionäre Prozesse: die Prozesse der *Variation* (Kombination von Systemelementen), *Selektion* (Auswahl systemrelevanter Ereignisse) und *Stabilisierung* (Organisierung des Systemzusammenhanges). In *kommunikationstheoretischer Perspektive* thematisiert er das System „Gesellschaft“ unter dem Gesichtspunkt, wie die Variations-, Selektions- und Stabilisierungsleistungen system- und evolutionskonstitutiv übertragen, „kommuniziert“ werden.

Die Gemeinsamkeit der LUHMANNschen System- mit der Verhaltens- und Interaktionstheorie besteht darin, daß auch bei LUHMANN eine Art „Naturalismus“ vorherrscht. Er führt das „Soziale“ ebenfalls auf eine als raum- und zeitunabhängig gesetzte Natur, auf die „Systemnatur“ zurück. Die Systemnatur wird einerseits an die – individuelles Handeln tragende, von individuellem Handeln hergestellte – *Sinnkonstitution* gekoppelt, andererseits als eine Größe angeboten, die *aus sich heraus* ihre eigene Differenzierung und Entwicklung „emaniert“. Beides läßt die *idealistische* Attitüde LUHMANNs erkennen. Dessen Argumentation ist aber nicht nur idealistisch; sie ist, auf Grund der „Raum- und Zeitlosigkeit“ der systemtheoretischen Kategorien, zudem „*inhaltsleer und gegenstandslos*“.⁴¹⁷ Die Inhaltslosigkeit und Unbestimmtheit wiederum verleihen LUHMANNs Konzeption eine außerordentliche *Willkürlichkeit*, da „die Theorie instand (gesetzt wird), funktionalistische Reflexionsmuster auf beliebige empirische Gegenstände der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufzusetzen“.⁴¹⁸ Insofern trifft das folgende auch auf die LUHMANNsche Konzeption zu: „Wenn man unter einer Theorie sozialer Systeme ... ein Gefüge von Gesetzesaussagen versteht, die sich auf das Gesamtverhalten des Systems und auf systemare Operationen im Allgemeinen sowie im Einzelfall beziehen, dann muß man feststellen, daß auch nur der Versuch der Konstruktion einer solchen Theorie [in der bürgerlichen Soziologie] bislang ... in keinem

⁴¹⁴ N. LUHMANN, Interaktion, Organisation, Gesellschaft, in: N. LUHMANN, Soziologische Aufklärung 2, Opladen 1975, S. 9 f.

⁴¹⁵ Ebenda, S. 13.

⁴¹⁶ N. LUHMANN, Systemtheorie Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie, in: N. LUHMANN, Soziologische Aufklärung 2, a. a. O., S. 196 f.

⁴¹⁷ K. H. TJADEN, Krisenreflexion und Krisentheorie, in: H. J. KRYSMANSKI/P. MARWEDEL (Hrsg.), Die Krise in der Soziologie, Köln, 1975, S. 95.

⁴¹⁸ Ebenda.

Fall erfolgreich abgeschlossen worden ist.⁴¹⁹ Daß LUHMANN allerdings mit seinem *Systemfetischismus*, seiner *leerformelhaften Sinnkonstruktion* und der *Umdeutung gesellschaftlicher Verhältnisse in sich selbst differenzierende und bewegende Entitäten* sehr viel über aktuelle Zustände im Kapitalismus „umsetzt“, ist offensichtlich. Denn diese Verhältnisse sind in der Tat durch eine eklatante „Systemver selbständigung“, „Systemverdinglichung“ (der Profitherrschaft gegenüber den arbeitenden Menschen und ihren Familien) geprägt; und sie sind ebenso geprägt durch ein intensives Verlangen nach lebenswertem selbstbestimmtem „Sinn“ und einer ebensolchen Zukunft. Beides findet in der LUHMANNschen „Theorie“ eine perverse „wissenschaftliche“ Bewältigung.⁴²⁰

Gegen LUHMANNs Inhaltslosigkeit und Unbestimmtheit wendet sich HABERMAS (*Theorie und Praxis* 1963, *Erkenntnis und Interesse* 1968, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* 1968, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* 1970, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* 1973, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* 1976, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1981). Er hält die system- und evolutionstheoretischen Kategorien für unzulänglich, weil sie nur „formale Universalien“ sozialer Systeme festzuhalten erlauben. Er will diese Universalien deshalb mit „kulturellen Universalien“⁴²¹ ergänzen, die „Gesellschaft“ nicht ein abstrakt-soziales, sondern ein *soziokulturelles* System sein lassen. Im Hinblick auf system- und evolutionstheoretische Anstrengungen fordert HABERMAS daher: „Eine der Komplexität gesellschaftlicher Systeme angemessene Evolutionstheorie muß mindestens *drei Dimensionen* trennen: den *wissenschaftlich-technischen Fortschritt*, der auf kommunikative Lernprozesse gegenüber einer im Funktionskreis instrumentellen Handelns konstituierten Wirklichkeit zurückgeht (Entfaltung der Produktivkräfte); die *Steigerung der Steuerkapazität* gesellschaftlicher Systeme, die auf Lernprozesse im Rahmen strategischen Handelns und soziotechnischen Planens zurückgeht (Erzeugung von Strategien und Organisationen, Erfindung von Steuerungstechniken); und schließlich die [301] *emanzipatorische Veränderung* von Institutionssystemen, die auf Lernprozesse gegenüber Ideologien zurückgehen (Erzeugung von Legitimationsforderungen, Innovation von Rechtfertigungen und praktisch folgenreicher Kritik).“⁴²²

Die drei Dimensionen sind für HABERMAS die Ebenen, auf denen sich die gesellschaftlich organisierte „*Reproduktionsform menschlichen Lebens*“⁴²³ vollzieht, und zwar auf der Basis von (logischerweise) drei *Handlungsformen*: des *instrumentellen* Handelns (bestimmt durch den Produktionszweck), des *strategischen* Handelns (bestimmt durch die Kooperationsnotwendigkeit) und des *kommunikativen* Handelns (bestimmt durch die Erwartungen und Interessen derer, die die jeweilige Reproduktionsform tragen). HABERMAS subsumiert die Handlungstypen unter das Kategorienpaar „*Arbeit*“ (Entfaltung der Produktivkräfte und Steuerungstechniken durch instrumentelles und strategisches Handeln) und „*Interaktion*“ (Entfaltung des sogenannten *institutionellen Rahmens* durch kommunikatives Handeln). Das, was jene Reproduktionsform als *Gesellschaftszusammenhang* ausmacht, bindet HABERMAS an den Bereich der „*Interaktion*“: Dieser bestimmt die Reproduktionsform als gesellschaftliche Organisation dadurch, daß er die *Form der sozialen Integration* festlegt und gewährleistet. Unter sozialer Integration versteht HABERMAS die Vereinheitlichung der gesellschaftlichen Lebenswelt mittels kommunizierter Werte und Normen. Die *normative* Seite der Integration wird dabei einerseits begriffen als das jeweils erreichte moralisch-praktische Niveau der Subjekte, das – bezogen auf die historische Abfolge von Integrationsformen – den Stand der *Entfaltung von Subjektivität* anzeigt. Die normative Struktur wird andererseits als der Hinweis auf den *Maßstab* genommen, an dem die gesellschaftliche Lebenswelt kritisch gemessen werden kann. Dazu taugt nach HABERMAS die normative Struktur deshalb, weil sie rückgekoppelt ist an ein *abstrakt-anthropologisches Kriterium*, das

⁴¹⁹ K. H. TJADEN, Soziologische Systemtheorie als Gegensatz zur Gesellschaftstheorie?, in: K. O. HONDRICH/J. MATTHES (Hrsg.), *Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften*, Darmstadt/Neuwied 1978, S. 126 f.

⁴²⁰ Vgl. zur Einschätzung der LUHMANNschen Konzeption: H. HOLZER, *Kapitalismus als Abstraktum?*, a. a. O., S. 81 ff.

⁴²¹ J. HABERMAS, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, in: J. HABERMAS/N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main 1971, S. 273.

⁴²² Ebenda, S. 276.

⁴²³ J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, in: J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, S. 149.

gleichzeitig das abstrakt-anthropologische *Ziel der Menschheitsgeschichte* ist: die „Mündigkeit“⁴²⁴ der Menschen. „Das Interesse an Mündigkeit schwebt nicht bloß vor, es kann a priori eingesehen werden. Das, was uns aus der Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: die *Sprache*. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit *für uns* gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen. Mündigkeit ist die einzige Idee, deren wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind.“⁴²⁵

Deswegen ist in der HABERMASschen *Kritischen Theorie* der institutionelle Rahmen, die normativ-praktische Struktur der „Kern“⁴²⁶ des gesellschaftlichen Zusammenhangs und der „*Schrittmacher*“ der sozialen Entwicklung. Deswegen ist Hauptaufgabe dieser „Kritischen Theorie“, ihr *emanzipatorisches*, weil an der Herstellung von Mündigkeit orientiertes Erkenntnisinteresse in solche Analysen umzusetzen, die das menschliche Bewußtsein von nicht legitimierbarer gesellschaftlicher Repression befreien und auf die Utopie einer gleichermaßen als Ziel ausgewiesenen „*herrschaftsfreien Diskussion*“⁴²⁷ richten.

Auf den HABERMASschen *Sprach-, Norm- und Kommunikationsidealismus* braucht hier nicht eingegangen zu werden.⁴²⁸ In cursorischer Kritik ist jedoch festzuhalten: Die *Kritische Theorie* basiert auf einem Handlungs- und Interaktionsmodell par excellence, dessen Anwendung auf „Gesellschaft“ diese zu einer „*Sprechsituation*“ macht.⁴²⁹

Wenn sich die *Kritische Theorie* auch von den Falsch- und Halbheiten der Verhaltens-, Interaktions- und Systemtheorie distanziert und ständig mit ihrer „losen Anknüpfung an Marxsche Grundbegriffe“⁴³⁰ betont, ist sie mit ihrem Anthropologismus, dem postulierten Primat der „Kommunikation“ und der Hypostasierung moral-praktischer Bewußtseinsstrukturen zum Motor von Gesellschaft nicht fähig, den materiell-gesellschaftlichen Lebensprozeß der Menschen zu fassen, den zwar „Kooperation und Kommunikation der vergesellschafteten Menschen ... vermitteln“, aber eben nicht „*begründen*“.⁴³¹

„Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als *ihr* Bewußtsein. Diese Be-[302]trachtungsweise ist nicht voraussetzungslos. Sie geht von den wirklichen Voraussetzungen aus, sie verläßt sie keinen Augenblick. Ihre Voraussetzungen sind die Menschen nicht in irgendeiner phantastischen Abgeschlossenheit und Fixierung, sondern in ihrem wirklichen, empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen. Sobald dieser ... Lebensprozeß dargestellt wird, hört die Geschichte auf, eine Sammlung toter Fakta zu sein, wie bei den selbst noch abstrakten Empirikern, oder eine eingebildete Aktion eingebildeter Subjekte, wie bei den Idealisten.“⁴³²

Aktuell herrscht in der bürgerlichen Soziologie der BRD ein *Pluralismus* von Konzeptionen vor, die – bei leichter Dominanz der sozialtechnisch-verhaltenssoziologischen Orientierung – an gesellschaftlichen *Erscheinungen* zwar ansetzen: an einem *anscheinend* auf „Verhalten“ reduzierten sozialen Handeln; an einer *anscheinend* als Motor von Gesellschaft fungierenden „Interaktion“ und „Kommunikation“; an einer *anscheinend* der „Gesellschaft“ als Entität zukommenden „Systemhaftigkeit“.

⁴²⁴ J. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, in: J. HABERMAS, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt am Main 1968, S. 163.

⁴²⁵ Ebenda.

⁴²⁶ J. HABERMAS, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 159.

⁴²⁷ Vgl. dazu J. HABERMAS, Zur Theorie des kommunikativen Handelns 2, a. a. O., S. 548 ff.

⁴²⁸ Vgl. dazu H. HOLZER, Evolution oder Geschichte?, a. a. O., S. 107 ff.

⁴²⁹ W. D. HUND/B. KIRCHHOFF-HUND, Soziologie der Kommunikation, a. a. O., S. 83 f.

⁴³⁰ J. HABERMAS, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?, a. a. O., S. 277.

⁴³¹ K. H. TJADEN, Zur historisch-materialistischen Entwicklungstheorie, in: M. R. LEPSIUS (Hrsg.), Zwischenbilanz der Soziologie, a. a. O., S. 76.

⁴³² K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 27.

Indem die Konzeptionen aber auf diese Erscheinungen *fixiert* sind und sie, statt ihre konkrete Gesellschaftlichkeit aufzuzeigen, auf eine allgemeine Verhaltens-, Interaktions- und Systemnatur zurückführen, bleiben sie außerstande, an die *gesellschaftlichen Formbestimmungen* jener Erscheinungen heranzureichen. „Verhalten“ ohne gesellschaftlich-formbestimmte Bewußtseins- und Lebensverhältnisse; „Interaktion“ ohne materiell-gesellschaftliche Basis und umgreifenden Vergesellschaftungskontext; „System“ ohne tätige Subjekte und konkret-historische Qualität und Entwicklung; „institutioneller Rahmen“ ohne Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen – damit kann das, was *gesellschaftswissenschaftlich* zu klären ist, nicht geklärt werden: die konkret-historische Vermittlung individueller und kollektiver Lebensweise auf der Basis des fundamentalen Zusammenhangs, in dem Menschen, Natur und die als Geschichte sich vollziehende Vergesellschaftung beider stehen.

Daß die Soziologie der BRD gerade auf Grund dieses prinzipiellen Mangels ihre – von den einzelnen Konzeptionen jeweils unterschiedlich realisierte – *gesellschaftliche Funktion* im und für den Kapitalismus erfüllt, ist offensichtlich. Obwohl ihre zu Beginn der siebziger Jahre errungene akademische, wissenschaftspolitische und gesellschaftspraktische Position bis heute – *Mitte der achtziger Jahre* – ziemlich abgebröckelt ist, kommt der Soziologie nach wie vor eine solche Funktion zu. Daß die skizzierten soziologischen Konzeptionen auch dazu dienen, die *sozialempirisch-deskriptiven*, durchweg *theorielosen* und nur auf „Erscheinungen“ ausgehenden Datensammlungen (die übrigens größtenteils von *Nicht-Soziologen* betrieben werden), „wissenschaftlich“ anzureichern, ist selbstverständlich. Wichtig ist hierbei insgesamt, daß die bürgerliche Soziologie nicht mehr, wie in den zwanziger und dreißiger Jahren, der Schmollwinkel einer nachhinkenden (klein-)bürgerlichen Fraktion ist (ausgenommen M. WEBERs Beitrag), sondern als *Wort- und Datenwaffe* mit an der vordersten Linie der Klassenauseinandersetzung steht. [306]

VIII. Nachsatz: Die eigentlichen Triebkräfte, die die bürgerliche Sozialwissenschaft bewegen, bleiben ihr unbekannt

Am 14. Juli 1893 schreibt ENGELS eine Notiz an Franz MEHRING. Diese ist ein präzises Motto für die reale Geschichte der bürgerlichen Sozialwissenschaften/Soziologie, deren Part in der Klassenauseinandersetzung und ihre prinzipielle, sie durch und durch prägende Antihaltung gegenüber all dem, was sie als „Historischen Materialismus“ qualifiziert.

„Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt; sonst wäre es eben kein ideologischer Prozeß. Er imaginiert sich also falsche resp. scheinbare Triebkräfte. Weil es ein Denkprozeß ist, leitet er seinen Inhalt wie seine Form aus dem reinen Denken ab, entweder seinem eignen oder dem seiner Vorgänger. Er arbeitet mit bloßem Gedankenmaterial, das er unbesehen als durchs Denken erzeugt hinnimmt und sonst nicht weiter auf einen entfernteren, vom Denken unabhängigen Ursprung untersucht, und zwar ist ihm dies selbstverständlich, da ihm alles Handeln, weil durchs Denken *vermittelt*, auch in letzter Instanz im Denken *begründet* erscheint.

Der historische Ideolog ... hat also auf jedem wissenschaftlichen Gebiet einen Stoff, der sich selbständig aus dem Denken früherer Generationen gebildet und im Gehirn dieser einander folgenden Generationen eine selbständige, eigne Entwicklungsreihe durchgemacht hat. Allerdings mögen äußere Tatsachen, die dem eignen oder andern Gebieten angehören, mitbestimmend auf diese Entwicklung eingewirkt haben, aber diese Tatsachen sind nach der stillschweigenden Voraussetzung ja selbst wieder bloße Früchte eines Denkprozesses, und so bleiben wir immer noch im Bereich des bloßen Denkens, das selbst die härtesten Tatsachen anscheinend glücklich verdaut hat. Es ist dieser Schein einer selbständigen Geschichte ... der ideologischen Vorstellungen auf jedem Sondergebiet, der die meisten Leute vor allem blendet.“⁴³³ [307]

⁴³³ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 39, S. 97.

Geschichtsphilosophie

Friedrich Tomberg

I. Geschichte als Crux der spätbürgerlichen Philosophie. II. Das 19. Jahrhundert: Selbstbehauptung der Bourgeoisie im Klassenkampf – Konstitution einer neuen historischen Legitimität im Gegenzug zur legitimen Geschichte. Positivistische Evolutionstheorie. Relativistischer Historismus. Antihistorische Rebellion. III. Jahrhundertwende: Imperialismus und antiimperialistischer Kampf der Arbeiterklasse – Erschütterung des europäisch-bürgerlichen Geschichtsbewußtseins. Eurozentrischer Kulturpessimismus. Neuhegelianische Destruktion der Dialektik. Liberal-konservativer Neuhegelianismus. „Neonmarxismus“ und „Kritische Theorie“. IV. Nach den Weltkriegen: Die Epoche des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus – Abschied von der Geschichte und Konzeptionen eines dritten Weges zur Weltgesellschaft. Globalstrategische Philosophie der Zukunft. Von Nietzsche zum Faschismus. Planetarische Perspektiven des nordatlantischen Imperialismus. Idee humaner Welteinheit und Subjektivismus der Geschichtlichkeit. Antihistorischer Szientismus. Kritischer Rationalismus: Poppers Antihistorizismus. Logischer Positivismus Das Popper-Hempel-Schema. Analytische Geschichtsphilosophie. Strukturalismus.

I. Geschichte als Crux der spätbürgerlichen Philosophie

Auf den ersten Blick scheint die Beziehung des bürgerlichen Denkens zur Geschichte nach HEGEL so eng zu sein wie niemals zuvor. Wird doch das 19. Jahrhundert sogar ausdrücklich als das Jahrhundert der Geschichte bezeichnet. Zwar beginnt geschichtliches Denken schon mit der Aufklärung, und dies in einem bedeutenderen Maße, als es lange Zeit bewußt war. Gleichwohl konnte ENGELS auch für diese Zeit noch die Vorherrschaft der metaphysischen Denkweise konstatieren – zumindest im Blick auf die Naturauffassung. Aber auch hinsichtlich der Gesellschaft hatte selbst das fortschrittlichste bürgerliche Denken seine Schranke daran, daß die bürgerliche Gesellschaft, einmal entstanden, als endgültig bestehend angesehen wurde, innerhalb derer zwar noch ein Fortschritt, nämlich eine Vervollkommnung bis ins Unendliche als möglich gedacht werden konnte, ohne daß aber sie selbst, weil als menschliche Gesellschaft schlechthin geltend, in ihren realen Grundlagen in Zweifel gezogen wurde. Über diese Schranke jeglichen bürgerlichen Denkens gelangte auch HEGEL nicht hinaus. Doch vollendete sich in seiner Philosophie eine Weltsicht, die nicht nur die Existenz der Menschheit in all ihren Manifestationen, sondern Sein überhaupt als Werden, als Prozeß und Entwicklung faßt.

Als die besondere Leistung des *19. Jahrhunderts* kann von daher erscheinen, daß es die universalhistorische Betrachtungsweise HEGELs durch die einzelnen Wissenschaften selbst bestätigte, teils in unmittelbarer Anknüpfung an HEGEL, teils in ausgesprochener Gegnerschaft zu ihm und oft auch ohne direkten Bezug auf seine Philosophie. In der Geologie, der Biologie, der Astronomie und anderen Naturwissenschaften wird die Natur zunehmend unter geschichtlichem Aspekt angegangen, die Institutionen der menschlichen Gesellschaft und die Aktionen der Menschen in ihnen werden zum Gegenstand einer Geschichtsschreibung, die sich zum ersten Mal ausdrücklich als Wissenschaft versteht, da sie sich in aller Strenge einer eigenen empirischen Forschungsmethode bedient. Und den späteren geschichtlichen Darstellungen dieses Jahrhunderts macht es nicht viel Mühe, die Geschichtsauffassung des Marxismus, wenn sie überhaupt zur Kenntnis genommen wird, als eine Variante des allgemeinen geschichtlichen Denkens und dazu noch als eine bloß spekulative, „philosophische“ zu verorten.

Näher betrachtet ergibt sich jedoch das scheinbare Paradox, daß dieses geschichtliche [308] Jahrhundert par excellence in Wirklichkeit sich für die Seite des gesamten bürgerlichen Denkens als geschichtsfeindlich erweist, und zwar gerade in bezug auf die Geschichte im engeren Sinne, die Geschichte der Menschheit. Zwar ist das Wissen, das über die Vergangenheit gewonnen wird, in mancher Hinsicht enorm, aber Wissen ist noch nicht wissenschaftliche Erkenntnis, sei es auch mit noch so exakten wissenschaftlichen Methoden gewonnen worden. Jedenfalls so lange nicht, wie wir an jenem Begriff von Wissenschaft festhalten, demgemäß moderne Wissenschaft von Anfang an betrieben und in Lebenspraxis übergeführt wurde. Als Wissenschaft kann hiernach nur eine Erkenntnisgewinnung gelten, die erstens sich in der Empirie gründet und zweitens in der empirischen Realität nach

deren notwendigen Zusammenhängen, nach deren Gesetzen forscht und somit die Natur, mit den Worten KANTs, als ein „System nach Gesetzen“ voraussetzt.

Die moderne Wissenschaft begann mit der Erforschung der außermenschlichen Natur, wandte sich aber bald auch den Menschen und ihren Lebenszusammenhängen zu. Sosehr aber schon als Wirklichkeit des Menschen die Geschichte erkannt wurde, so wurde doch auch hier vorrangig nur die eine unveränderliche Natur gesucht, und Geschichte kam hauptsächlich als wechselnde Vielfalt in den Blick, die eben dadurch das Gleichbleibende um so mehr sollte hervortreten lassen. Wieweit auch HERDER und andere über diese Beschränkung schon hinausdrangen und Geschichte als eine die Menschheit der Menschen insgesamt verändernde Entwicklung erkannten, so war es wiederum erst HEGEL, der die Geschichte als ein Geschehen nach Gesetzen, als eine Entwicklung in qualitativen Sprüngen nach einer ihr eigentümlichen, nämlich dialektischen Logik erkannte, als eine periodische Umstrukturierung der Totalität, die jedoch nur als ein wesentlich geistiges, der materiellen Realität überhobenes Sein gedacht werden konnte, so daß die Wissenschaftlichkeit auf der einen Seite, nämlich der Seite der Gesetzesnotwendigkeit, auf Kosten der anderen, der empirischen Seite gewonnen wurde. Die beiden notwendigen Momente der modernen Wissenschaft als einer empirischen Gesetzeswissenschaft fallen also hinsichtlich der Geschichte in der bürgerlichen Philosophie und Wissenschaft bis zu HEGEL und auch bei ihm noch auseinander. Sie sind erst durch den *Marxismus* zusammengeführt worden. Dieser geht von einer streng materialistischen und somit auch empirischen Position aus und gelangt von da aus zu einer dialektischen Sicht der Geschichte, aus der heraus er die Notwendigkeit ihrer Entwicklung zu erkennen vermag – und diese Geschichte macht zudem nicht in der Gegenwart unversehens halt. Vielmehr war es die Entdeckung der historischen Mission der Arbeiterklasse, die die Möglichkeit eröffnete, auch die Dimension der Zukunft in die Logik der Geschichte einzubeziehen und damit Geschichte als ganze überhaupt erst in den Blick zu nehmen. Dialektisch-materialistisch kann nun auch die Beendigung der bürgerlichen Gesellschaft durch Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise als eine gesellschaftliche Notwendigkeit begriffen werden, die Freiheit des Handelns gleichwohl nicht ausschließt, vielmehr voraussetzt, und so Geschichte als ein sich entwickelndes „System nach Gesetzen“, nicht aber als einen mechanisch-kausal sich bestimmenden Automatismus und demgemäß Geschichtswissenschaft auch nicht als konkrete Verlaufsprognose faßt.

Das Hervortreten des Proletariats als einer neuen gesellschaftlich bestimmenden Realität wurde spätestens nach HEGELs Tod (1831) allgemein sichtbar. Erweist sich das Proletariat und das Leid, das mit seiner Existenz gegeben ist, unter Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft als unaufhebbar, so ist auch eine HEGELsche Versöhnung mit dieser Gesellschaft nicht mehr möglich. Das Proletariat ist aber nicht nur die leidende, es ist auch die revolutionäre, zur Umwälzung der Gesellschaft befähigte Klasse. Wo diese seine zukunftsbestimmende und zukunftsverbürgende Rolle nicht erfaßt wurde, wo demgemäß die bürgerliche Gesellschaft weiterhin als endgültig bestehend angesehen wurde, konnte die Arbeiterklasse, gerade dann, wenn sie mit revolutionärem Gestus auftrat, nur als Bedrohung der bürgerlichen Gesellschaft und also überhaupt der menschlichen Zivilisation und Kultur empfunden werden, zum anderen aber stellte sie allein durch ihre Existenz schon eine leibhafte Anklage gegen die objektive Unmensch-[309]lichkeit dieser angeblich schlechthin menschlichen Gesellschaft dar.

Zur Abwehr der Bedrohung wie zugleich zur moralischen Rechtfertigung vor der Anklage bot sich dem bürgerlichen Denken nur ein Weg: die Herstellung bürgerlicher Gleichheit für ausnahmslos alle und also die Emanzipation des Arbeiters zum Bürger. Die ökonomische Basis der bürgerlichen Gesellschaft, der Kapitalismus, erforderte aber, unaufhaltsam fortschreitend, das gerade Gegenteil: die Ausschließung der an Zahl immer mehr zunehmenden Arbeiter zu einer ausgebeuteten Klasse. Damit aber wurde auch die Bedrohung zu einem unabwendbaren Schicksal. Die Arbeiterklasse wuchs sichtbar zum Totengräber des Kapitals heran.

Angesichts dieser wie undeutlich auch immer wahrgenommenen Entwicklung und ihrer unübersehbaren Tendenzen war die Fortschrittsidee der klassischen bürgerlichen Philosophie nicht mehr zu halten. Fortschritt konnte nicht mehr im Sinne von Aufklärung und klassischer bürgerlicher deutscher

Philosophie als fortschreitende Vervollkommnung des Menschengeschlechts angesehen werden. Diese *Zurücknahme* des klassischen Fortschrittsdenkens bedeutete aber auch eine entscheidende Desillusionierung. Mit dem Scheitern der „Versöhnung“ trat nämlich die reale Entfremdung, traten die gesellschaftlichen Antagonismen (Widersprüche) unverhüllt in den Blick, die nicht nur mit dem gegenwärtigen Kapitalismus, sondern auch mit aller Geschichte, seitdem Klassengesellschaften existieren, gegeben sind. Ins Bewußtsein trat jetzt deutlich der reale Rückschritt, der mit allem geschichtlichen Fortschritt bisher verbunden war, auf den ROUSSEAU schon hingewiesen hatte und den auch MARX und ENGELS ausdrücklich konstatierten. Im Unterschied zum Marxismus konnte das spätbürgerliche Denken jedoch die so entdeckte Disparität der geschichtlichen Wirklichkeit nicht in eine historisch-materialistische Fortschrittskonzeption als deren bloßes Moment aufgehoben sehen, die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft konnten nicht als notwendige Stufe des welthistorischen Prozesses erkannt werden, das solcherart Negative verblieb als das letztendlich Positive, im Sinne eines bloß vorfindlich Gegebenen.

Dennoch ließ sich die Tatsache eines geschichtlichen Fortschritts weniger denn je übersehen. Die elementare Erfahrung des 19. Jahrhunderts ist die eines permanenten hektischen Wandels und Veränderens gesellschaftlicher Gegebenheiten. Schon die sinnliche Wahrnehmung drängt also dazu, Sein als Werden und somit Gesellschaft als Geschichte anzusehen. Nur den Produktivkräften kann aus bürgerlichem Bewußtsein heraus Fortschritt zuerkannt werden, nicht aber den Auswirkungen dieses Fortschritts, nicht der Entfaltung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, die vielmehr da, wo es weiterhin um die Menschlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft gehen soll, als Niedergang und Verfall empfunden werden muß. Im ganzen vermag daher aus dieser Sicht der Blick in die Zukunft immer nur pessimistisch stimmen. Die spätbürgerliche Philosophie kann als das Bemühen angesehen werden, diesen Pessimismus auszudrücken und zugleich ihn zu überwinden und eine positivere Zukunftsperspektive – sei es auch nur für die individuelle Existenz – zu gewinnen. Ein Unterfangen, dem sein Scheitern von vornherein schon inhärent war.

Konnte *Geschichte* von der Position einer anachronistisch gewordenen Produktionsweise her nicht begriffen werden, so ist sie doch die eigentliche *Crux der spätbürgerlichen Philosophie*, um die alles philosophische Denken ausgesprochen oder unausgesprochen ständig kreist, auf die es teils mit heftiger Abwehr reagiert, von der es sich aber dennoch nicht abwenden kann. So kommt es, daß die Destruktion des geschichtlichen Denkens sich in einer vorrangigen Thematisierung der Geschichte vollzieht, die, in Korrespondenz zur realen ökonomisch-politischen Entwicklung, selbst eine Geschichte durchmacht und sich mindestens in drei Etappen gliedern läßt (vgl. die Abschnitte II, III, IV). [310]

II. Das 19. Jahrhundert: Selbstbehauptung der Bourgeoisie im Klassenkampf – Konstitution einer neuen historischen Legitimität im Gegenzug zur legitimen Geschichte

Die Arbeiterklasse war im *19. Jahrhundert* stark genug, um ihr Recht auf Herrschaft unüberhörbar anzumelden, ihre Kraft reichte aber nicht dazu aus, es auch durchzusetzen. Es blieb der Bourgeoisie weiterhin vorbehalten, den gesellschaftlichen Fortschritt durch die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise voranzutreiben. Wohl wissend, daß dies der vernünftige Weg nicht mehr war, sah sie sich doch als Sieger aus dem Klassenkampf mit dem Proletariat hervorgehen; solcherart die Geschichte, wie sie hätte sein sollen, verhindernd, erschien sie sich selbst als die integrierende geschichtliche Kraft, die es vermochte, die anderen Klassen in ihre eigene Existenz hineinzuziehen. Ihre Ideologen suchten die unverhoffte Zukunft durch ein neues Geschichtsbewußtsein abzusichern, deckten aber gerade dadurch die zunehmende Brüchigkeit der bürgerlichen Existenz auf und trieben die Philosophie in eine gleichermaßen rational nicht mehr begründbare Alternative von Affirmation und Rebellion.

Positivistische Evolutionstheorie

Ein positives Verhalten zur Geschichte samt ihrer Zukunftsdimension zu gewinnen, erscheint noch am leichtesten dort, wo die Integration der Arbeiterklasse in die bürgerliche Gesellschaft auf dem Wege sozialer Reformen relativ gut gelingt. Im 19. Jahrhundert steht hierfür *England* als ein klassisches

Beispiel. Dort gelangte – vermittelt über J. St. MILL (1806–1873) – mit der Philosophie H. SPENCERS (1820–1903) ein Denken zu weitestem Einfluß, das in dem französischen Philosophen A. COMTE (1798–1857) seinen großen Initiator hatte. In Reflexion auf das in der Gegenwart besonders augenscheinliche Wachstum der Produktivkräfte, das bis in die Anfänge der Menschheit zurückreicht, und unter Abstraktion vom Klassenwiderspruch der kapitalistischen Produktionsverhältnisse wie auch aller vorhergegangenen Gesellschaftsformationen, konnte – in Anlehnung an die Erkenntnisse der Naturwissenschaft – Geschichte selbst auch als eine naturbestimmte Evolution aufgefaßt werden. Trotz der Vielzahl der Stufungen, über die hinweg COMTE das Geschehen der Menschheitsgeschichte ablaufen läßt, setzt er im Grunde doch nur das metaphysische Denken der Aufklärungszeit fort. Die Naturgesetze werden möglichst unmodifiziert und ohne wechselnde historische Spezifik auf die gesellschaftliche Wirklichkeit bezogen, und diese gilt wie die Natur in ihren wesentlichen Strukturen – nicht zuletzt im privaten Charakter ihrer Eigentumsverhältnisse – als unveränderlich. Der grundlegende Prozeß der Geschichte ist der einer gewissermaßen auf die Jahrhunderte in Portionen aufgeteilten Aufklärung, eines stufenweisen Abbaus von Spekulation und Mystifikation, bis in der Gegenwart endlich das Stadium einer nur noch positiven Wissenschaft erreicht ist. Revolution braucht bei all dieser Entwicklung nicht vorzukommen, am wenigsten eine künftige proletarische Revolution, da die Geschichte von vornherein nicht dialektisch gedacht wird. Eine Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung findet nicht statt, wird vielmehr ausdrücklich abgelehnt, und so erweisen sich auch die behaupteten Naturgesetze letztlich nur als Ordnungszusammenhänge zwischen den unmittelbar wahrnehmbaren Phänomenen, die an sich die ganze Realität ausmachen sollen.

Dieser grundsätzliche Positivismus COMTEs ist auch für das Denken SPENCERS maßgebend. Doch schließt SPENCER – ungefähr zur gleichen Zeit, da DARWIN mit seinem Werk über die Entstehung der Arten den Entwicklungsgedanken allgemein durchsetzt – detailliert an die einzelwissenschaftlichen Forschungen über die Evolution in der Natur, insbesondere auch der Erde (LYELL), an und versteht die menschliche Gesellschaft wie die geistige Welt des Menschen als Ausdifferenzierung eines Prozesses, den er vom angenommenen chaotischen Anfangszustand der Welt an in einem voluminösen Werk Schritt für Schritt versucht hat, nachzuvollziehen.

Nicht nur in England, sondern auch, an COMTE anknüpfend, in *Frankreich*, sowie in *Rußland*, *Italien* und den *USA* hat die positivistische Entwicklungskonzeption, getragen vom Vertrauen auf den materiellen Fort[schritt], wie es sich im politischen Liberalismus ausdrückte, die Geschichtsschreibung bestimmt und vor allem zu einem erheblichen Ausbau der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte beigetragen, die aber, im Zusammenhang mit zunehmender politischer Enttäuschung und dem Aufkommen konservativer Tendenzen in eine, zwar von konstruierten Schemata freie, aber zugleich auch theorielose Faktographie auslief.

Relativistischer Historismus

Gegenüber den meisten anderen europäischen Ländern weist die Geschichtsschreibung in *Deutschland* von Anfang an einen besonderen Charakter auf. Hier hielt die Bourgeoisie den im Zeitalter der Französischen Revolution geschlossenen und damals unvermeidlichen Kompromiß mit den alten Feudalgewalten auch dann noch durch, als vor allem in der Führungsmacht Preußen die dynastische Gewalt reaktionäre Züge annahm und die ökonomisch stärker gewordene Bourgeoisie den Kampf um ihre politische Freiheit wohl hätte wagen können. Es entstand hier also für die Ideologie des Bürgertums die Notwendigkeit, diesen faul gewordenen Kompromiß vor sich selbst und vor anderen zu rechtfertigen und der Fortdauer der feudalen Vergangenheit auch für die Zukunft noch das Wort zu reden. In die gleiche Richtung, nämlich zurück in die vergangene Feudalordnung, die von einem in sich stimmigen Volk noch getragen schien, wies das humanistische Zurückschrecken bürgerlicher Philosophen und Literaten vor den gesellschaftlichen Widersprüchen des stürmisch aufbrechenden Industriekapitalismus. So entstand aus der Symbiose von romantischem Antikapitalismus und politischer Reaktion eine Geschichtsschreibung, die die Geschichte nicht explizit aus den ökonomischen Interessen der Bourgeoisie heraus, nicht von den materiellen Triebkräften her, sondern aus dem Gesichtspunkt der politischen Herrschaft der Feudalen betrachtete und daher in den Haupt- und Staatsaktionen politischer Führungspersonlichkeiten das treibende und maßgebende Moment des Geschichtsgeschehens zu

entdecken sich anstrenge. Die Geschichte als einen gesetzmäßigen Prozeß anzusehen, der gleichwohl die gesellschaftsändernde Aktivität von Volksmassen wie in der Französischen Revolution nicht ausschloß, mußte zurückgewiesen werden; insofern bezog diese *Historische Schule* deutlich gegen HEGEL Stellung. Aber auch der Gedanke eines organischen, naturbedingten und weltgeschichtlich einheitlichen Progresses, wie er sich bei HERDER fand, konnte nicht uneingeschränkt aufrechterhalten werden – er hätte ja wieder auf die Produktivkräfte und damit auf die Geschichte machenden Menschen als Hauptproduktivkraft zurückgeführt. Vielmehr entsprach diese *Historische Schule* auf ihre Weise dem antihegelschen Aufstand FEUERBACHs und der Junghegelianer, die auf das sinnlich-konkrete Individuum als der wahren Realität rekurrten, und nahm von daher eine grundsätzlich empiristische Position ein, die sie mit der positivistischen Geschichtsschreibung untergründig verband. Indem die Individuen wie die Epochen als einmalig und inkommensurabel angesehen wurden, war damit nicht nur HEGELs weltgeschichtlicher Gang des Geistes, sondern jegliche Möglichkeit, Geschichte als durchgehende Entwicklung zu denken, ausgeschlossen. Der Versuch, Kontinuität, ohne die Geschichte nicht sein kann, doch noch zu erfassen, führte, in Übereinstimmung mit der politischen Reaktion, nicht selten wieder zum alten persönlichen Gott der Religion zurück, der zwar außerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, jedoch für diese einheits- und sinnstiftend vorausgesetzt wurde, sei es auch nur so, daß die Epochen in der Art gegeneinander selbständig sein sollten, daß sie unmittelbar zu Gott seien, wie L. VON RANKE (1795–1886) sich ausdrückte.

Diese Geschichtsschreibung hat sich zwar einerseits der feudalen Herrschaft angepaßt, andererseits blieb sie aber doch eine ideologische Komponente der Bourgeoisie, indem sie von der gegenwärtigen ökonomischen Realität in der Richtung ablenkte, daß sie die Bürger dazu befähigte, ihr rauhes kapitalistisches Geschäft zu betreiben, ohne sich dabei fragen zu müssen, ob sie damit auch das genuine bürgerliche Interesse an politischer Freiheit beförderten.

Mit dem ökonomischen Erstarken der Bourgeoisie machten sich auch in Deutschland stärkere naturwissenschaftlich-materialistische, zumindest aber positivistische Tendenzen geltend. Sie drangen mit den Bemühungen K. LAMPRECHTs (1856–1915) um eine von den Volksmassen, bzw. von deren „Seele“ ausgehende Kultur- und Wirtschaftsgeschichte diffus auch in die Geschichtswissenschaft ein, wo sie auf heftige Abwehr durch die *Historische Schule* stießen. Gegen diese Tendenzen, die auch dem Marxismus den Weg zu bereiten in der Lage gewesen wären, war nur noch durch eine ausdrückliche theoretische Begründung des *relativistischen Historismus* aufzukommen. Sie wurde vor allem vom *Neukantianismus* und maßgeblicher noch von DILTHEY geleistet.

W. DILTHEY (1833–1911) ging von positivistischen Intentionen aus, wußte sich dann aber vor den Konsequenzen eines von ihm als mechanisch verstandenen Materialismus nur dadurch zu retten, daß er – wie die Neukantianer auch – auf KANT rekurrierte, um von ihm her und über ihn hinausgehend eine *Kritik der historischen Vernunft* in Angriff zu nehmen. Während er KANT die kritische Verarbeitung der äußeren Erfahrung zuspricht, die ihren Gegenstand, die Natur, nur als Erscheinung haben könne, erkennt er einer zusätzlichen inneren Erfahrung einen unmittelbaren Zugang zu ihrem Gegenstand, der Psyche, und damit die Erkenntnis der Wahrheit zu, Gleiches gilt ihm auch für die aus dem Psychischen folgenden Handlungen, die die Geschichte konstituieren. Da nach DILTHEY die Psyche nun gerade nicht Naturgesetzen, die nur für den Bereich der äußeren Erfahrung Geltung haben, unterliegt, kann es sich demgemäß bei der wissenschaftlichen Erkenntnis ihrer geschichtlichen Auswirkungen, ihrer Objektivationen, auch nur um Beschreibung, nicht aber um kausale Erklärung handeln, Erkennen besteht hier nur im *Verstehen* des Einmalig-Besonderen.

Der Neukantianer W. WINDELBAND (1848–1915) sekundiert dem – wenn auch in kritischer Wendung gegen den DILTHEYschen Psychologismus –, indem er grundsätzlich zwischen *nomothetischem* und *idiographischem* Vorgehen unterscheidet. Das nomothetische Denken, die Frage nach dem Gesetz, schreibt er hauptsächlich der Naturwissenschaft zu, die nur hinsichtlich der Naturgeschichte idiographisch vorgehe, während umgekehrt die Geschichtsschreibung zwar auch im einzelnen nach Gesetzen frage, im ganzen aber nach der idiographischen Methode sich richte und das geschichtliche Geschehen als einmaliges Ereignis nachzeichne.

H. RICKERT (1863–1936), ebenfalls Neukantianer, geht so weit, Realität insgesamt als individuell anzusehen. Damit wird für ihn die Geschichte zur übergreifenden Wissenschaft, die überall das nomothetische Verfahren nur als untergeordnete Prozedur kenne, der, wie in den Generalisierungen der Naturwissenschaft, an sich noch gar keine Möglichkeit zur Wahrheit zukomme. Würde alles Geschehen aber nur als einmalig angesehen, so erschiene die Wirklichkeit als ein unendliches Chaos und wäre wissenschaftlich gar nicht zu erfassen, da Wissenschaft nur aufs Allgemeine gehen kann. Indem RICKERT dieses Allgemeine nicht in der Realität zu finden vermag, sucht er es doch wieder in einer vorgeordneten Transzendenz. A priori gewisse Werte sollen den Maßstab für die Selektion derjenigen Tatsachen abgeben, die von der Geschichtsschreibung hervorzuheben wären.

Den neukantianischen Rettungsversuch vor einem bodenlosen Relativismus hat M. WEBER (1864–1920) zunichte gemacht, indem er die Notwendigkeit von Wertungen zwar anerkannte, die voraussetzenden Werte aber für rational nicht begründbar erklärte und daher dem subjektiven Belieben überantwortete. Den notwendigen Verallgemeinerungen, die er als *Idealtypen* zu fassen suchte, erkannte er nur die Funktion von Ordnungsprinzipien zu, die je nach dem Forschungsinteresse auf die „Faktoren“, in die er das gesellschaftliche Ganze auflöste, unterschiedlich anzuwenden waren. Ungeachtet dieser subjektivistischen Trennung der Methode von der Sache, die außerordentlich folgenreich war, konnte WEBER in seiner eigenen intensiven Forschungsarbeit jedoch bedeutende Aspekte der geschichtlichen Realität herausarbeiten.

Vornehmlich als *Seelenbewegung*, der keine objektiven Gesetze zugrunde liegen, faßt G. SIMMEL (1858–1918), an DILTHEYs *Lebensphilosophie* anknüpfend, die Geschichte. Was KANT für das Naturerkennen ausgeführt habe, gelte, so meint er, auch für die Geschichte: wir erkennen sie nur insofern, als wir unsere Erkenntnisformen in sie hineinlegen. Doch weiß SIMMEL, im Unterschied zu KANT und den *Neukantianern*, nichts mehr von einem transzendentalen Subjekt, das die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis verbürgen könnte. Als letztlich maßgebend gelten ihm die individuell unterschiedlichen Gesichtspunkte der einzelnen Forscher.

Diesen *Subjektivismus* steigert Th. LESSING (1872–1933) zur Auffassung der Geschichte als einer *Sinngebung des Sinnlosen* oder Unsinnigen. Die Weltgeschichte erscheint ihm nur noch als ein großes *Narrentrauerspiel*.

Derartige letzte Konsequenzen aus dem *historischen Relativismus* nehmen nicht nur der Geschichtsphilosophie, sondern auch der Geschichtsschreibung, die sich als empirische Wissenschaft verstehen möchte, ihren Ernst. Es war daher nicht von ungefähr ein Historiker, nämlich F. MEINECKE (1862–1954), der den Historismus zum Gegenstand ausgedehnter Studien erhob und ihm durch Anbindung an ein die Wissenschaft transzendierendes, religiös getöntes Absolutum ein festes Fundament zu verschaffen suchte. Ähnlich sprach der Theologe und Religionshistoriker E. TROELTSCH (1865–1923) dem religiösen Leben gegenüber der sozialpolitischen Seite der Gesellschaft eine Autonomie zu, die ein Wertesystem gewährleisten sollte, an dem die einzelnen Momente der geschichtlichen Entwicklung gemessen werden könnten. Vollends in *religiöse Mystik* flüchtete sich N. A. BERDJAJEW (1874–1948), der sich in *Rußland* der revolutionären Arbeiterbewegung und dem Marxismus unmittelbar konfrontiert sah. Nur in der Tiefe seiner selbst vermöge der Mensch die Tiefe der Zeiten zu finden, lehrte er. Nicht die empirische Wirklichkeit sei Gegenstand der Geschichtsphilosophie, vielmehr sei sie die *Philosophie der Welten, die jenseits des Grabes liegen*.¹

Antihistorische Rebellion

Die Versuche, bei wahrgenommenem Zerfall der Wirklichkeit in der wahrnehmenden Subjektivität selbst noch einen Halt und eine durchgehende Verbindlichkeit aufzufinden, kennzeichnen die gesamte bürgerliche Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Im *19. Jahrhundert* konnte es eine Weile so scheinen, als habe die Bourgeoisie mit dem *Neukantianismus* und verwandten Strömungen noch einmal die Philosophie gefunden, die ihre historische Existenz erkenntnistheoretisch abzusichern vermochte. Zum einen hat der Neukantianismus dem sogenannten ethischen Sozialismus den Weg

¹ A. BERDJAJEW, *Der Sinn der Geschichte*, Tübingen 1950, S. 40.

gebahnt und hat damit der Aufweichung des Marxismus durch die bürgerliche Ideologie als einer Voraussetzung für die Integration der Arbeiterklasse ins Bürgertum Vorschub geleistet, zugleich aber vermochte er in *Deutschland* die Bereitschaft der kapitalistisch wirtschaftenden Bürger zu bestärken, sich ihre sittlichen Normen gewissermaßen von oben vorgeben zu lassen und eine entsprechende obrigkeitsstaatliche Herrschaft im Sinne des Klassenkompromisses mit den alten feudalen Gewalten zu akzeptieren. Um den Preis eines zunächst enormen kapitalistischen Aufschwungs nahm die Bourgeoisie in Deutschland das Regiment BISMARCKs in Kauf und sah in dem von ihm geschaffenen „Reich“ den Garanten der Werte des Guten, Wahren und Schönen, auf die hin der Neukantianismus und verwandte Strömungen die einstigen religiösen Legitimationen monarchischer Herrschaft säkularisiert hatten.

Die Entwicklung zu einer mit der Entfaltung des Kapitalismus notwendig eintretenden Verschärfung der Klassenkonflikte bei gleichzeitiger politischer Unterwerfung unter die reaktionärsten Gewalten mit HEGEL noch als weltgeschichtlichen Gang der Vernunft anzusehen, brachte kaum jemand noch fertig, doch vermochte der aus der Naturwissenschaft sich nahelegende Gedanke der Evolution die Einbildung zu verstärken, daß nicht erst mit HEGEL, sondern jetzt, in den sogenannten Gründerjahren, die Höhe der Zeiten erreicht sei, ohne daß dadurch das Bewußtsein bloßen Epigonentums unterdrückt werden konnte. E. VON HARTMANN (1842–1906) gab dieser zwiespältigen Gestimmtheit einen weithin als angemessen empfundenen Ausdruck, indem er den metaphysischen Pessimismus SCHOPENHAUERs mit dem Geschichtsoptimismus HEGELs in Analogie zu den Lebensaltern des individuellen Menschen verstand, die Gegenwart zum Mannesalter erklärte und für die Zukunft eine friedliche Selbstaufhebung der hochbetagten Menschheit in Aussicht stellte.

Gegen diese epigonale Mentalität des „Bildungsphilisters“, wie er sie nannte, setzte sich F. NIETZSCHE (1844–1900) heftig zur Wehr. Er bekämpfte die herrschende bürgerliche Kultur aus allen Kräften, jedoch mit der Absicht, sie auf diesem Wege gerade zu retten. Bei diesem [314] seinem Bemühen um die Erneuerung der Kultur vermeinte er alle gegen sich zu haben: Demokraten und Konservative, Christen und Sozialisten, sie schienen ihm sämtlich darauf aus zu sein, die Unterschiede zwischen den Menschen zu einer allgemeinen, lediglich auf das genießende Glück eines friedlich behüteten Dahinlebens gerichteten Mittelmäßigkeit auszugleichen. Als Gegenbild menschlicher Größe standen ihm die frühesten Zeiten des antiken Griechenlands vor Augen. Bei seiner Unfähigkeit, die objektive, mit der Geschichte selbst herangereifte Mission der revolutionären Arbeiterklasse zu begreifen, blieb ihm nichts anderes übrig, als den Übergang von der antiken zur christlichen Weltanschauung aus den rational nicht mehr weiter erklärten Machenschaften einzelner Ideologen herzuleiten und um der Schaffung eines neuen, heidnisch gesunden Menschen willen sich gegen diese stattgehabte Geschichte zu stellen. Damit war auch jeglicher Gedanke irgendeiner Evolution abgewiesen, die Geschichte verkam zu einem Feld bloßer Möglichkeiten, aus dem immer wieder einzelne vollkommene Exemplare der Menschheit entstanden seien und in Zukunft wohl auch bewußt hervorgezüchtet werden könnten. NIETZSCHE glaubte, daß dieses Ziel nicht anders als in der Antike nur durch die Versklavung einer Vielzahl von Menschen zu erreichen sei und segnete damit die ihm an sich verhaßte Lohnsklaverei des Kapitalismus und dessen imperialistische Tendenzen ideologisch ab.

III. Jahrhundertwende: Imperialismus und antiimperialistischer Kampf der Arbeiterklasse – Erschütterung des europäisch-bürgerlichen Geschichtsbewußtseins

Mit dem Übergang zum Imperialismus am Ende des 19. Jahrhunderts sahen sich die kapitalistischen Staaten Europas in der Lage, die Welt unter sich aufzuteilen. Zugleich aber formierte sich die Arbeiterklasse zu einer internationalen revolutionären Massenbewegung.

Die Einbeziehung der ganzen Welt in die europäischen Belange machte augenfällig, daß die Konkurrenz der Monopole die dem Imperialismus inhärente Tendenz zu kriegerischen Verwicklungen nun auch in weltumspannenden Kriegen sich entladen lassen mußte. Da es gleichzeitig gelang, die Arbeiteraristokratie in einigen westeuropäischen Ländern mit Hilfe der monopolistischen Extraprofite zu etablieren, erwies sich die Arbeiterklasse nicht als mächtig genug, um der Weltentwicklung allein ihren Stempel aufdrücken zu können. Andererseits konnte sich das Großkapital nur an der Macht

halten, indem es die Monopolstruktur weiter ausbaute und damit den Sozialismus in seinen materiellen Elementen weiter vorbereitete. Damit zerstörte es aber vollends die Grundlagen für eine bürgerliche Gesellschaft, die als Gesellung von in privater Freiheit und Selbständigkeit annähernd gleichmächtigen und im Gleichgewicht gegenseitiger Machtbeschränkung sich haltenden Individuen noch hätte wertgehalten werden können.

Eurozentrischer Kulturpessimismus

Als E. GIBBON (1737–1794) in den letzten Jahrzehnten vor der Französischen Revolution sein nachmals berühmtes Werk über den Untergang des Römischen Reiches verfaßte, war er sich in aufklärerischem Optimismus gewiß, daß in der Gegenwart ein ähnliches Schicksal nicht zu fürchten sei. Zwar sah er der in Europa beheimateten „zivilisierten Gesellschaft“ die „wilden Nationen des Erdbodens“ als ihre gemeinsamen Feinde gegenüberstehen, doch hielt er einen der Völkerwanderung vergleichbaren Ansturm der Barbaren von außen nur dann für möglich, wenn diese aufhörten, Barbaren zu sein, und ebenso entschieden schloß er einen Rückfall der europäischen Völker in die Barbarei aus.²

Es kennzeichnet den Umschlag der Zeitstimmung, wenn B. G. NIEBUHR (1776–1831), GIBBONS hervorragender Nachfolger in der Geschichtsschreibung des klassischen Altertums unter dem Eindruck der Julirevolution von 1830 ausruft, so Gott nicht noch wunderbar helfe, stehe uns eine Zerstörung von Wohlstand, Freiheit, Bildung und Wissenschaft bevor, wie die römische Welt sie im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung erlebt habe.

[315] J. BURCKHARDT (1818–1897), der sich nach der Revolution von 1848 mit seiner ersten großen Studie ebenfalls der Spätzeit Roms zugewandt hatte, empfindet deutlicher noch die Verwandtschaft seiner eigenen Zeit zum Pessimismus jener Jahrhunderte, in denen Rom nicht durch Ansturm von außen oder durch den Aufstieg des Christentums, sondern durch innere Zersetzung zugrunde gegangen sei. Die demokratischen Bestrebungen und der Klassenkampf der Arbeiterklasse galten ihm als Indizien des Aufbruchs zu einer Anarchie, in der das Volk zum barbarischen Pöbel verkommen müsse, dessen Despotismus schließlich in die Tyrannis eines einzelnen umschlagen werde. Ähnlich gelangte später M. WEBER auf dem Hintergrund seiner frühen Studien über die Gründe für den Untergang des römischen Weltreiches zu der düsteren Vision eines Gehäuses jener Hörigkeit, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich, wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein würden.³

So eindrucksvoll der Zusammenbruch des Römischen Reiches den modernen Europäern auch als Menetekel vor Augen stand und wie sehr auch die französischen Revolutionäre den republikanischen Römern nachzueifern suchten, als Repräsentanten der antiken Kultur galten – zumindest im Bereich der deutschen Bildungstradition – schließlich doch die alten Griechen. Die Vorstellung lag nahe, daß mit der Überwältigung des Griechentums durch das Weltreich der Römer die antike Kultur schon niedergegangen sei. Dem schien die Erfahrung im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert genau zu entsprechen: Während die kapitalistischen Staaten auf Grund ihres ökonomischen Wachstums zu weltbeherrschender Macht aufstiegen und sich der Wechsel der Dominanz in der Weltpolitik von Europa zu Nordamerika schon erahnen ließ, fiel das bürgerliche Kulturleben von seiner einstigen Höhe mehr und mehr ab und wurde deshalb allgemein als „dekadent“ empfunden. Schon S. KIERKEGAARD (1813–1855) hatte bemerkt, die Gegenwart erinnere an das Endstadium des antiken Griechentums, alles bestehe noch, aber niemand glaube mehr daran. Das unsichtbare geistige Band, das dem Bestehenden Recht und Halt gebe, sei verschwunden.⁴ NIETZSCHE sah im Zustand des zeitgenössischen Europas eine genaue Entsprechung zum alexandrinischen Zeitalter.⁵ O. SPENGLER (1880–1936) schließlich baute die Parallele der modernen europäischen zur klassisch antiken Entwicklung zu einer allgemeinen Geschichtstheorie, einer *Morphologie der Weltgeschichte* aus. In Konsequenz des historistischen Relativismus zerfiel ihm der Gang der Geschichte in eine Folge und ein

² E. GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776–1788.

³ M. WEBER, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1958, S. 320.

⁴ S. KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Jena 1910, S. 285.

⁵ F. NIETZSCHE, *Werke*, hrsg. von K. SCHLECHTA, München 1969, Bd. I, S. 380 f.

Nebeneinander von bisher acht in sich geschlossenen Kulturkreisen, deren einer das auf die Antike folgende, mit dem Mittelalter ansetzende Europa sei. Alle Kulturkreise sollten derselben, der Biologie abgeschauten Ablaufgesetzmäßigkeit unterliegen. So wie in der Antike auf die griechische Kultur die römische Zivilisation folgte, stehe nun auch der modernen, in vollem Untergang sich befindenden Kultur das Stadium einer durch Technik, Bürokratie, Imperialismus usw. bestimmten Zivilisation bevor. SPENGLERs *Untergang des Abendlandes* (1918), vor dem Ende des ersten Weltkrieges bereits verfaßt, wirkte in der Nachkriegszeit allein durch seinen Titel schon wie ein Blitz der Erleuchtung. Dieser schien die Morbidität der Fin-de-siècle-Atmosphäre des beginnenden 20. Jahrhunderts endgültig auf den Begriff gebracht zu haben.

Das Schicksal jeder Kultur, so heißt es in einer späteren Schrift SPENGLERs, sei tragisch, da die Kulturen alle aus der Empörung des schöpferischen Menschen gegen seine Mutter, die Natur, hervorgegangen seien. Der Frevel und Sturz des Menschen der abendländischen Kultur, des faustischen Menschen, aber übertreffe alles bisher Dagewesene. Die Schöpfung setze sich nunmehr als ganze gegen den Schöpfer zur Wehr. Wie einst der Mikrokosmos Mensch gegen die Natur, so erhebe sich jetzt der Mikrokosmos Maschine gegen den nordischen Menschen, der Herr der Welt werde zum Sklaven der Maschine. Einen Ausweg, sagt SPENGLER, gibt es nicht. Da wir in diese Zeit geboren sind, müssen wir den Weg auch zu Ende gehen, der uns bestimmt ist. Es bleibt nur der Heroismus der Hoffnungslosigkeit: Auf dem verlorenen Posten ausharren, ohne Hoffnung, ohne Rettung, ist Pflicht.⁶

In diesen späteren Ausführungen SPENGLERs ist die Technik zu einer allen Kreislauf der Kulturen unterlaufenden geschichtlichen Potenz herangewachsen, deren verhängnisvolles [316] unaufhörliches Wachstum schon in den Anfängen der Menschheitsgeschichte angelegt war. Hieran anknüpfend hat A. WEBER (1868–1958) dem Glauben der Aufklärung an einen kontinuierlichen Fortschritt der Menschheit entgegengehalten, daß dies eben nicht für die Kultur, wohl aber für die Zivilisation gelte. In deren Entwicklung sei mit der globalen Ausbreitung der Technik nun ein Punkt erreicht, der der bisherigen Geschichte ein Ende setze. Den geschichtlichen Umbruch sah WEBER auch dadurch gekennzeichnet, daß von Westeuropa sich immer noch Wirtschaft, Zivilisation und Ideen wellenartig über den Globus ausbreiteten, wohingegen es seine politische und wirtschaftliche Herrschaft über die Welt bereits verloren habe. A. WEBER gelangte schließlich zur Unterscheidung von vier geschichtlichen Menschentypen. Erst im dritten Menschen, den die Hochkulturen hervorgebracht hätten, habe sich das Wesen des Menschen aufs höchste entfaltet. Die moderne Technisierung und Bürokratisierung drohe aber den Totalitarismus und damit in Gestalt des Funktionärs den vierten Menschen hervorzubringen, wie er im Kommunismus schon wirklich sei. Der dritte Mensch, meint WEBER, sei verloren, wenn er auch in seinen Ursprungsgebieten, in Europa und Amerika, ausgelöscht werde.⁷

In einer weitverbreiteten Zeitanalyse der dreißiger Jahre fragt sich K. JASPERS (1883–1969), ob die Geschichte des Menschen nicht ein vergeblicher Versuch sei, frei zu sein, ob sie nicht bloß ein Augenblick sei zwischen zwei Schlafzuständen, deren erster, das Naturdasein, für alle Zeiten hinter uns liege, deren anderer, das technische Dasein, das Leben der Massen als entscheidungsloser Glieder eines bürokratischen Apparates der Daseinsfürsorge, unser gegenwärtiges Schicksal bereits darstelle.⁸

Neuhegelianische Destruktion der Dialektik

Seitdem MARX und ENGELS angesichts eindrucksvoller Bekundungen der revolutionären Kraft der Arbeiterklasse deren historische Mission erkannt hatten und in Theorie und Praxis ganz zu ihr übergegangen waren, sind ihnen viele hervorragende Vertreter der bürgerlichen Intelligenz gefolgt und haben mit dem Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts sich auch LENIN angeschlossen, der der Herausforderung des Imperialismus mit der politischen Neuformierung des proletarischen Klassenkampfes durch eine Partei neuen Typs begegnete. Auf der anderen Seite gelang es aber der bürgerlichen Ideologie, in der Arbeiterklasse Fuß zu fassen und hier die Bestrebungen zur Integration in die

⁶ O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik*, München 1931, S. 35.

⁷ A. WEBER, *Der dritte und vierte Mensch*, München 1953.

⁸ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin (West) 1949, S. 231.

bestehende Gesellschaft erheblich zu verstärken. Ende des 19. Jahrhunderts trat diese Tendenz mit dem offen proklamierten *Revisionismus* deutlich hervor. Erhebliche Teile der bürgerlichen Intelligenz reagierten auf diese Gegensätzlichkeit in der Arbeiterbewegung mit einem Zwiespalt in ihrer eigenen Haltung zu ihr. Einerseits sahen sie sich durch den Klassenkampf der Arbeiterklasse, der in der siegreichen Oktoberrevolution in Rußland kulminierte, ermutigt, den Verfall ihrer eigenen Klasse als ein Moment des geschichtlichen Fortschritts anzusehen, andererseits empfanden sie die Kraft der proletarischen Bewegung aber als nicht mitreißend genug, daß sie das Bedürfnis nach individueller Autonomie, das aus ihrer kleinbürgerlichen Klassenlage resultierte, kollektiver Kampfesdisziplin hätten aufopfern wollen. So kam ihnen durch MARX hindurch und hinter ihn zurückgehend doch wieder HEGEL in den Blick, dessen Dialektik den Gedanken einer objektiven Notwendigkeit geschichtlicher Entwicklung an die Subjektivität autonomen Denkens hatte anbinden können. Die um ihre Befreiung von den Fesseln der kapitalistischen Gesellschaft kämpfende Arbeiterklasse galt ihnen – bewußt oder unbewußt – als Garant künftiger Realisierung bürgerlicher Freiheit, womit sie sich faktisch – wenn gleich ungewollt und unbedacht – den Erhalt eben dieser Fesseln als Ziel des Klassenkampfes vorstellten. Ein Widersinn, der auch in einer idealistischen Dialektik nicht mehr zu versöhnen war, sondern alle Ansätze zu dialektischem Denken von innen heraus auch wieder aushöhlen mußte.

Liberal-konservativer Neuhegelianismus

Die Rückbesinnung auf HEGEL setzte schon Mitte des 19. Jahrhunderts in einigen europäischen Ländern ein, so vor allem in *England*, sowie in *Frankreich* und *Italien*. Mit dem umfänglichen und weit über die Grenzen Italiens hinaus einflußreichen Werk B. CROCEs (1866[317]–1952) vollendet sich das neuhegelsche Denken zu einem ausdrücklichen *Idealismus der Geschichte*. CROCE versteht in Anknüpfung an HEGEL das Sein als Geist, der sich geschichtlich realisiert, und er sieht umgekehrt die Geschichte als ein Geschehen an, das nur ist, insofern es vom menschlichen Geist gedacht wird. Auf diese Weise sucht CROCE die innere Differenz der HEGELschen Philosophie, der der Geist zugleich auch als ein an sich geschichtsloses, in aller Geschichte sich substantiell durchhaltendes Absolutum galt, in einen *absoluten Historismus* aufzulösen, der den Geist und die Geschichte im Prozeß der Selbstbewußtwerdung des Lebens mit der Geschichte der Philosophie als der eigentlichen und wesentlichen Geschichte zusammenfallen läßt. Es sei, so die Lehre CROCEs, der endliche Menscheng Geist, der im Denkkakt der Geschichte sich selbst in seiner Gegenwart erkennen wolle, weshalb Geschichte immer nur Erkenntnis des ewig Gegenwärtigen sei. Indem CROCE jegliche Transzendenz in Abrede stellte und Geschichte ganz ins Bewußtsein als dessen eigene Konstitution hereinholte, vermeinte er die Realität als im ganzen rational begreifbar ansehen zu dürfen, ohne sie als einen die Individuen zu bloßen Momenten herabsetzenden, weil einer objektiven Logik unterworfenen Prozeß denken zu müssen. Er bekämpfte daher entschieden HEGELs Panlogismus, verstand die Geschichte nicht als gesetzmäßig notwendige Entwicklung, sondern als unaufhörliches Entstehen und Vergehen, als einen ewigen, seine Stufen immer wieder aufs neue hervorbringenden Kreislauf, und setzte der HEGELschen Dialektik der Gegensätze (*oppositi*) eine Synthese bloßer Verschiedenheiten (*distinti*) entgegen.

CROCEs Philosophie hat vor allem das bürgerliche Denken in *England*, *Spanien* und *Frankreich*, weniger in *Deutschland* tiefgreifend beeinflusst. In *England* hat vor allem R. G. COLLINGWOOD (1889–1943) an CROCE angeknüpft, indem er die Geschichte als „Selbsterkenntnis des Geistes“ auffaßte. Der Zeitschrift *Critica*, durch die CROCE – zeitweise zusammen mit G. GENTILE (1875–1944), der sich später dem Faschismus zuwandte – auf eine liberale Erneuerung der europäischen Kultur hinzuwirken suchte, entsprachen in *Frankreich* publizistische Unternehmen wie die *Nouvelle Revue Française*, in *Spanien* die von ORTEGA y GASSET herausgegebene *Revista de Occidente*.

J. ORTEGA Y GASSET (1883–1955) sah zwar die liberale Ordnung durch einen autoritären Kollektivismus, den *Aufstand der Massen*, bedroht, glaubte aber, entgegen SPENGLER, daß man vor der „Zivilisation“ nicht zu kapitulieren brauche, sondern daß die Geschichte noch offene Möglichkeiten zur Restauration einer bürgerlich-konservativ bestimmten Kultur bereithalte. Dieser Intention diene auch sein „Institut der Humanitäten“, das der privaten Forschungsstätte in Neapel entsprach, von der aus CROCE mit seinen Schülern auf den europäischen Zeitgeist einzuwirken suchte.

„Neomarxismus“ und „Kritische Theorie“

Mehr als in den anderen Staaten Mitteleuropas trat in *Deutschland* die Arbeiterklasse um die Jahrhundertwende und dann wieder mit dem Ende des ersten Weltkrieges so kampftschlossen hervor, daß viele junge bürgerliche Intellektuelle, zumal unter dem Eindruck der Oktoberrevolution, zum Sozialismus übergangen. Während CROCE seine Geschichtsphilosophie als Gegenentwurf gegen die Lehre von MARX betrachtete, die er als einen ökonomischen Determinismus im mechanistischen Sinne mißverstand, bekannten sich in Deutschland eine Reihe hervorragender bürgerlicher Ideologen durchaus zu MARX, glaubten aber gegenüber der zu ihrer Zeit verbreiteten Rezeption der MARX-schen Theorie sich wiederum an HEGEL anlehnen zu müssen, dessen Philosophie als das großartige Unternehmen bewundert wurde, Freiheit und Notwendigkeit, Subjekt und Objekt aus ihrer wahrgenommenen Entgegensetzung heraus geschichtsphilosophisch miteinander zu versöhnen. Die Lehre von MARX schien ihnen dabei halten zu können, was die HEGELsche Philosophie, wie sich erwies, vergeblich versprochen hatte. Soweit sie – wie G. LUKÁCS – nicht zu einem Engagement für den Marxismus-Leninismus fortschritten, vermochten sie aber, durch das Ausbleiben eines plötzlichen, von den Massen spontan hervorgerufenen gesellschaftlichen revolutionären Umschwungs enttäuscht, im Sozialismus nur noch eine subjektive Notwendigkeit zu erblicken, der objektiv lediglich eine Möglichkeit entsprach, die ergriffen oder versäumt werden konnte.

[318] Eindringlicher als andere hat E. BLOCH (1885–1977) den absoluten Geist HEGELscher Observanz zu einer Art geistig-lebendiger Materie umzustülpen gesucht. Der notwendige Gang des einstigen Weltgeistes reduziert sich ihm dabei auf eine der Materie inhärente Latenz, die als Prinzip Hoffnung zugleich in den Individuen selbst ihren Ort habe und aufs Reich der Freiheit gerichtet sei, das aber nicht als vorgeordneter, fertig gesetzter Zweck nach Art der alten Teleologie den Weltprozeß zu sich heranziehe, sondern lediglich ein tendenziöses „Wohin“ darstelle, eine Intention auf noch ungewordene Möglichkeiten, eine, wenn auch „konkrete“, Utopie, deren noch unausgemachtes Gelingen von Entscheidungen abhängt, die den dialektischen Sprung ins Neue nicht scheuen. In einer *Ontologie des Noch-Nicht* möchte BLOCH Anthropologie und Kosmologie, was heiße: tiefes Mensch- und Weltvertrauen, neu miteinander verbunden sehen. Zwar ist der arbeitende Mensch als Wurzel der Geschichte angesehen, doch erscheint für BLOCH in dieser Arbeit zugleich ihr Objekt, die Natur, als das von Grund auf herausprozessierende Subjekt, als das Subjekt-Objekt, das zur Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, zur Einheit von Naturalisierung des Menschen und Humanisierung der Natur in einer heimatlichen Totalität hintreibt.⁹

Im Unterschied zu BLOCH richtet der junge G. LUKÁCS (1885–1971) seinen Blick weniger in eine utopistische Zukunft, sondern mehr direkt auf die Kämpfe der Gegenwart, an denen er von früh an selbst aktiv teilgenommen hat, ihm gelingt aber trotz seiner damit verbundenen Hinwendung zum wissenschaftlichen Kommunismus auf der anderen Seite nun um so weniger, Natur und Gesellschaft in ihrer objektiven, vom Bewußtsein unabhängigen Realität als eine mögliche Totalität zu denken. Nach der selbstkritischen Abrechnung, die LUKÁCS später mit seinem, für die nachfolgenden Spielarten des sogenannten Neomarxismus epochemachenden Buch *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) vorgenommen hat, hat er hier nur erst das HEGELsche Denken in die neuen marxistischen Kategorien gefaßt. Die gegebene Gesellschaft wird zwar als Kapitalismus charakterisiert, aber samt der modernen Technik und Industrie unter dem Titel der Entfremdung oder Verdinglichung als eine Entäußerung verstanden, die in eine neue Identität von Subjekt und Objekt auf der Seite des Subjekts zurückzuholen wäre. Dieser Akt soll da schon vollzogen sein, wo das Proletariat zur Erkenntnis seiner selbst als des Subjekts der gegenwärtigen Weltgeschichte gelangt. Der HEGELsche Weltgeist erhebt sich säkularisiert zum revolutionären Klassenbewußtsein wieder auf, einer geschichtlich-gesellschaftlichen Subjektivität, der auch die Natur nur als gesellschaftliche Kategorie, das heißt als Moment dieser Subjektivität gilt. Dialektik der Natur erscheint als ein Unding. Nur das Wechselverhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt und also diesem Subjekt selbst in seiner wieder aufzuhebenden Entäußerung kann in der Sicht des jungen LUKÁCS als dialektisch angesehen werden. Damit ist auch dem

⁹ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Berlin 1954–1959.

HEGELSchen Idealismus noch sein objektiver Gehalt genommen. In diesem „Überhegeln Hegels“, wie LUKÁCS es später bezeichnet, sind die Individuen nun zwar freigesetzt, jedoch nur zu einem bloßen Voluntarismus gegenüber einer Welt, die insgesamt als widerständiges Äußeres, weil Entäußertes erscheint, zwar immer die objektive Möglichkeit des Anderswerdens darbietet, jedoch als der objektive dialektische Prozeß, der an sich selbst seine eigene Negation vorantreibt, gar nicht erfaßt werden kann.

Die Denkrichtung von *Geschichte und Klassenbewußtsein*, entgegen dessen Autor zu einem konsequenten Subjektivismus weiterführend, darin zugleich aber in Analogie zu BLOCH utopistisches Naturdenken konservierend, haben M. HORKHEIMER (1895–1973) und Th. W. ADORNO (1903–1969) seit den zwanziger Jahren eine als „Kritische Theorie“ bekannt gewordene Geschichtsphilosophie ausgearbeitet, die sie später unter dem bezeichnenden Buchtitel *Dialektik der Aufklärung* (1947) veröffentlichten. Mit dem jungen LUKÁCS sprechen sie der Materie jegliches Bestehen aus sich selbst ab, lassen ihr nur noch die Eigenart eines „Nichtidentischen“, sehen aber mit BLOCH in der Natur gleichwohl ein Objektives, das jedoch seine schöpferische Potenz gegenüber der hybriden Subjektivität des Menschen nicht entfalten kann. Dieses Unheil hat nach HORKHEIMER und ADORNO den Gang der Geschichte bestimmt, der im wesentlichen als ein Gang des Geistes, als Prozeß fortschrei-[319]tender Aufklärung angesehen wird. Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem die Natur gebrochen werde, gerate nur um so tiefer in den Naturzwang hinein. So aber sei die Geschichte der europäischen Zivilisation bisher verlaufen. Seit je schon hätten die Menschen vor der Alternative gestanden, entweder sich der Natur zu unterwerfen oder selbst Macht über sie auszuüben. Bis zum heutigen Tage sei ihnen gar nichts anderes übriggeblieben als der Fortschritt in der Beherrschung der Natur und damit die Entmythologisierung ihrer Vernunft durch eine Aufklärung, die mit dem Wissen zwar Macht über die Natur, zugleich aber auch eine wachsende Entfremdung von ihr hervorbrachte und Aufklärung immer wieder neu in Mythologie umschlagen ließ. Das Prinzip des Warentausches, auf dem die bürgerliche Gesellschaft beruht, ist nach HORKHEIMER und ADORNO Konsequenz der Aufklärung, die die Dinge lediglich als einander gleiche und solchermaßen als berechenbare zum Zwecke ihrer Nutzbarmachung gelten lassen will. Aber die Rache der Natur bleibt nicht aus: Die Herrschaft über die äußere Realität hat die Menschen selbst nicht ausgespart, die Gesellschaft ist zu einer „verwalteten Welt“ geworden, deren Manipulationsmechanismus die Individuen schutzlos ausgeliefert sind. Die Naturverfallenheit der mythischen Welt, aus der die Aufklärung zu befreien einst sich anschickte, hat sich vermöge dessen heute um so massiver bis ins Innerste der Individuen hinein hergestellt.

HORKHEIMER und ADORNO sahen in der MARXschen Theorie die Verheißung einer „anderen“, von den Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft freien Gesellschaft. Vor allem HORKHEIMER setzte in der Zwischenkriegszeit seine Hoffnung noch auf das Proletariat, sah in der proletarischen Revolution von Anfang an aber nur eine Möglichkeit, die mit der Heraufkunft des Faschismus ihm schließlich auch aus dem Blick schwand. Zwar ist für HORKHEIMER und ADORNO in der Dialektik der Aufklärung auch noch die Negation der Negation am Werk, aber nicht so, daß eine jede Stufe zu der nächstfolgenden hochgehoben wird, vielmehr vertieft sich in dieser Sicht das Negative immer noch mehr von Stufe zu Stufe.

In den „Notizen“ des späten HORKHEIMER steigert sich diese *negative Dialektik* (ADORNO) ein weiteres Mal, indem HORKHEIMER es nun doch wieder für möglich hält, daß die menschliche Gesellschaft in ihrer Entwicklung jenen Punkt auch erreichen werde, den MARX anvisiert hatte. Nur daß das ersehnte Reich der Freiheit sich gerade mit seiner Verwirklichung als sein Gegenteil erweisen könnte. Hatte HORKHEIMER anfänglich gerade gegenüber der Vorstellung einer Gesetzeskraft der Geschichte, die unerbittlich zu der anderen Gesellschaft führen werde, darauf bestanden, daß die Menschen konkret Vernunft in ihrer gesellschaftlichen Welt selbst durchsetzen müßten, so sieht er nun doch eine unheimliche Logik am Werk, die ihre Schrecken darin hat, daß sie das einst Erstrebte unerbittlich auch herbeizuführen droht. Eines Tages, so hofft und fürchtet HORKHEIMER zugleich, könne die Natur derart unterjocht sein, daß der Mangel und damit die Herrschaft von Menschen über Menschen verschwinde. In diesem völlig technisierten Zustand werde zwar die Gleichheit der

menschlichen Lebensbedingungen erreicht, individuelle Freiheit aber ausgetilgt sein, das einmal substantiell gedachte, zu Autonomie sich verwirklichende Ich könnte durch einen vollkommenen Automatismus verdrängt werden. Angesichts des gegenwärtigen Leides in der Welt werde man diesen Fortschritt unbedingt wünschen müssen, es könnte sich mit ihm jedoch herausstellen, daß Freiheit ihren wie immer auch eingeschränkten Ort allein in der bürgerlichen Gesellschaft gehabt habe und lediglich ein vorübergehendes Mittel im geschichtlichen Prozeß der Anpassung der Tierrasse Mensch an die Bedingungen ihrer Existenz darstelle.¹⁰ [320]

IV. Nach den Weltkriegen: Die Epoche des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus – Abschied von der Geschichte und Konzeptionen eines dritten Weges zur Weltgesellschaft

Der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus vollzieht sich heute über den Gegensatz der beiden Weltsysteme und die zunehmende Stärkung des sozialistischen Lagers. Keiner der kapitalistischen Staaten Europas kommt mehr als Führungsmacht für die Weltpolitik in Frage – und dies für alle Zukunft. Insofern haben die Propheten vom „Untergang des Abendlandes“ recht behalten.

Dennoch ist das alte Europa nicht in bloße Resignation verfallen. Das Monopolkapital hat mit dem Faschismus bewiesen, daß ihm im gegebenen Falle jedes Mittel recht ist, seine Macht zu erhalten. Nach dem zweiten Weltkriege aber setzte sich der reale Sozialismus als ein nicht mehr eliminierbarer Faktor der Weltgeschichte durch und eröffnete der Menschheit die Perspektive einer vernünftigen menschlichen Gestaltung des ganzen Erdballs. Die Konzessionen, die den arbeitenden Menschen unter dem Kapitalismus gemacht werden mußten, um ihrer Hinneigung zur sozialistischen Realität zu begegnen, haben die schöpferischen Energien an das bestehende System gebunden und hier die Produktivkräfte sich rasch entwickeln lassen; sie haben bewirkt, daß größere Massen die im Gang befindliche Revolutionierung der Weltverhältnisse gar nicht zu erfassen fähig wurden, sondern sich die Zukunft nur als eine verlängerte Gegenwart vorstellen konnten. Diese Fixierung auf das gegenwärtig Bestehende für alle Zeit konnte nur vonstatten gehen, wenn von der konkreten kapitalistischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer fortschreitenden Fäulnis und somit auch von deren konkreter geschichtlicher Herkunft abgesehen wurde. Die spätbürgerliche Philosophie, die dieses Massenbewußtsein ausdrückte und damit auch befestigte, nahm denn auch, mit einem Wort und Buchtitel A. WEBERS, *Abschied von der bisherigen Geschichte* (1946) und damit von der rationalen Aufarbeitung und Aneignung der Geschichte überhaupt. Die Formen, in denen dies geschah, sind stark gegensätzlich, doch so, daß die Gegensätze sich zur Einheit ergänzen.

Globalstrategische Philosophie der Zukunft

Von Nietzsche zum Faschismus. Je weiter die Geschichte voranschritt, um so mehr geriet die spätbürgerliche Philosophie in das Dilemma, um der Freiheit der individuellen Existenz willen, jene ökonomische Basis, in der allein private Eigenständigkeit gründen konnte, den Kapitalismus also, zumindest in Kauf nehmen und zugleich mit der Entwicklung zum Monopolkapitalismus der zunehmenden Verhinderung dieser Freiheit aus der ökonomischen Basis heraus zusehen zu müssen. Hellsichtige Geister haben die Auflösung der bürgerlichen Individualität durch den Verfallsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft deutlich ausgesprochen, andere haben sie nur begrifflos wahrgenommen, allen aber ist die Stimmung der Hoffnungslosigkeit eigen, die sich gerade an einen gesellschaftlichen Fortschritt knüpft, der nur immer weiter in das Dilemma hineinführen konnte.

Gleichwohl haben immer wieder auch einzelne spätbürgerliche Ideologen sich die Zukunft zu erobern gemeint, indem sie mit ihren Konzeptionen aus den gewohnten Bahnen der Geschichte herauszuspringen suchten. NIETZSCHE verstand sein Denken ausdrücklich als Philosophie der Zukunft. Er redete nicht nur der Züchtung eines neuen Menschen, eines Übermenschen, das Wort, sondern wollte auch den Nationalismus der europäischen Völker ein für allemal zugunsten eines vereinigten Europas überwunden wissen. Einerseits fürchtete auch er die bürgerliche Demokratie als eine Veranstaltung, die die Menschen zu geistloser Mittelmäßigkeit nivellieren würde; im Unterschied etwa zu seinem

¹⁰ M. HORKHEIMER, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland, Frankfurt am Main 1974.

engen Vertrauten der Baseler Jahre, J. BURCKHARDT, sah er aber den Tyrannen, die sich notwendig über die stumpfe Masse erheben mußten, später doch mit Hoffnung entgegen, er setzte seine Erwartung auf eine in eben diesen demokratisch entmündigten Massen sich verankernde [321] Herrenkaste, die die Eigenschaft von neuen Barbaren und von Philosophen-Künstlern in sich vereinigen sollte, um von Europa aus die Leitung und Überwachung der gesamten Weltkultur zu übernehmen.¹¹

In NIETLSCHES Gefolge hat O. SPENGLER seinen *Untergang des Abendlandes* als ein durchaus zukunftsweisendes Werk verstanden. Zwar nicht mehr Kultur hieß für ihn die Aufgabe, aber doch Zivilisation. Indem er der Analogie mit der Antike insoweit untreu wurde, rief er nicht nur New York als das neue Rom zum Zentrum zukünftig geschichtlich bedeutsamen Lebens aus, sondern auch Berlin und schanzte damit unter der Hand doch wieder den Deutschen eine Führungsrolle zumindest in Europa zu. Und auch die Kultur holte er durch die Hintertür wieder herein, indem er erwog, daß der faustische Mensch germanischer Provenienz seine Möglichkeiten noch nicht alle erschöpft haben könnte.¹²

Damit waren die Weichen in Richtung des kommenden Faschismus zur Genüge umgestellt. Diesem arbeitete C. SCHMITT (1888–1985) direkt durch seine Theorie einer Großraum-Politik vor, für die in Europa nur Deutschland in Frage kommen könne.¹³

Planetarische Perspektiven des nordatlantischen Imperialismus. Die Niederlage des Faschismus hat die deutschen Weltherrschaftspläne ein für allemal beseitigt, sie hat zugleich der Dominanz irgendeines anderen west- oder mitteleuropäischen Staates sowie eines möglichen kapitalistisch-vereinigten Europas in der Welt ein Ende bereitet. Aber auch der einzig nur zur Weltherrschaft in Frage stehenden kapitalistischen Macht, den USA, sind durch die Existenz des sozialistischen Lagers unüberwindbare Grenzen gesetzt. Mit dem Aufstieg der Sowjetunion zu einer Weltmacht, die den USA Paroli zu bieten vermag, wurde zugleich auch den nationalen Befreiungsbewegungen in den Entwicklungsländern der Freiraum gegeben, für ihre Nationen die politische Souveränität zu erringen. Die Weltherrschaftspläne der Strategen des Imperialismus richten sich daher nicht mehr primär auf politische Zwangsgewalt oder kulturelle Hegemonie, sondern auf die Durchsetzung des Kapitalismus als Wirtschaftsform auch in anderen Gesellschaftssystemen politischen Ordnungen mit der erhofften Folge einer Erosion der sozialistischen Produktionsweise und einer Diversion der kommunistischen Weltanschauung.

Schon während des zweiten Weltkrieges kamen in den USA Vorstellungen von der „Einen Welt“ (One World) auf, zu der es nunmehr zu gelangen gälte, und es erschien als selbstverständlich, daß die Lebensweise des zu dieser Zeit in Wirtschaft und politisch-militärischer Macht überragenden Staates Nordamerikas den Weltzusammenhang für mindestens eine Epoche prägen werde, so daß von einem „amerikanischen Jahrhundert“ zu sprechen wäre.

Der Engländer A. J. TOYNBEE (1889–1975) hat dieser US-Globalstrategie, der sich Großbritannien eng verbunden wissen durfte, die geschichtsphilosophische Fundierung bereitgestellt, indem er die Kulturkreistheorie SPENGLERs aufgriff, sie jedoch von ihrer inneren Bindung an Deutschland und den europäischen Kontinent ablöste. Statt der SPENGLERschen 8 nahm er 21 Kulturen an, die er zudem in gegenseitiger Beeinflussung sah. So konnte er für die Zukunft sogar ein Zusammenwachsen verschiedener Kulturen postulieren. Auch er glaubte, daß dem Abendland eine dem Römischen Reich entsprechende Phase bevorstehe, hielt jedoch ein Weltreich für erforderlich, das sich auf friedliche Weise über die ganze Erde ausbreiten müsse, damit den Gefahren, die von der Atombombe her drohten, wirksam begegnet werden könne. Die ideologische Einigung erhoffte sich TOYNBEE vom Christentum, das von einer abendländischen Elite allen Menschen guten Willens auf Erden vermittelt werden sollte, womit auch der bürgerlichen Kultur Europas die Hegemonie in der Welt gesichert wäre. Den Untergang des Abendlandes hielt er für kein unabwendbares Schicksal. Kulturen entstehen und vergehen nur in dem Maße, so lehrte er und suchte es in einem umfänglichen Geschichtswerk zu belegen, wie schöpferische Eliten auf eine besondere Herausforderung (challenge) durch die Umstände

¹¹ F. NIETZSCHE, Werke, a. a. O., Bd. I, S. 916.

¹² O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. I, München 1927, S. 43.

¹³ C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, Berlin und Wien 1939.

eine angemessene Antwort (response) zu geben vermögen oder aber vor den Anforderungen der Zeit versagen.¹⁴

Die *angelsächsischen Ideologen* des Imperialismus haben das Vertrauen TOYNBEEs in die Religion gemeinhin nicht geteilt, sie sahen sich vielmehr zunehmend der weltanschaulichen [322] Herausforderung ausgesetzt, die von der neuen, der sozialistischen Produktionsweise in der Sowjetunion und den anderen sozialistischen Staaten ausging. Nach der marxistischen Theorie resultiert aus dem Fortschritt der Produktivkräfte die schließliche Durchsetzung des Sozialismus und Kommunismus in der ganzen Welt. Dem konnte nur mit einer adäquaten Theorie begegnet werden, die auf die Geschichte zurückgreifen mußte, um den Kapitalismus als notwendiges und endgültiges Resultat des Geschichtsprozesses zu erweisen. Nach dem Elend, das der imperialistische Krieg in die Welt gebracht hatte, war es jedoch nicht tunlich, den Kapitalismus noch beim Namen zu nennen. Er wurde vielmehr allgemein mit dem Namen *Industriegesellschaft* belegt. Die Identität ergab sich aus der Einschätzung der sozialistischen Länder, deren besondere Produktionsverhältnisse als bloße Abart, als Umweg zur westlichen Lebensform oder auch als eine eigenständige Variante bei zunehmender Tendenz der Angleichung beider Systeme (*Konvergenztheorie*) ausgegeben wurde. Im Zusammenhang mit der Durchdringung der Verhältnisse in der BRD durch die angelsächsische Mentalität, setzte auch hier sich das industriegesellschaftliche Denken durch. Der Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation, den die anderen Sprachen sowieso nicht kannten, wurde zugunsten einer positiven Neubewertung des *Industrialismus* fallengelassen. Der Begriff der *Kulturschwelle* diente H. FREYER (1887–1969) dazu, die Gegenwart nicht mehr einsinnig als fortgeschrittenes Stadium in einem Prozeß des Kulturverfalls zu deuten.¹⁵ A. GEHLEN (1904–1976) sprach von einer Interferenz und wechselseitigen Durchdringung zwischen einer Zivilisationsepoche alten Stils und einer schlechthin neuartigen Epoche. Beide distanzieren sich damit in gewissem Grade von ihrer Untergangsphilosophie aus der Zwischenkriegszeit. Der große Umbruch wird in der Regel mit der Industrialisierung in England Anfang des 19. Jahrhunderts angesetzt, auch für das Neolithikum wird schon eine entscheidende Zäsur vermerkt. FREYER unterscheidet ein primäres System, womit er faktisch die vorkapitalistischen Produktionsweisen meint, vom gegenwärtigen sekundären System. W. W. ROSTOW (1916) zählt fünf Stadien wirtschaftlichen Wachstums auf: immer ist der Gesichtspunkt der Stand der Entwicklung der Produktivkräfte, für die Neuzeit insbesondere die Verabsolutierung der Bedeutung von Wissenschaft und Technik. Von ökonomischen Gesellschaftsformationen und ihrer Aufeinanderfolge weiß die Industriegesellschaftstheorie nichts.

Hinsichtlich der *Konvergenz der Systeme* in der Gegenwart gehen die Auffassungen jedoch erheblich auseinander. Für ROSTOW sind die Wachstumsstadien vor allem durch das Entwicklungsniveau von Produktion und Konsumtion bestimmt. Das heute erreichte Stadium sieht er durch den Massenkonsum charakterisiert. In diesem seien die USA seit Anfang des Jahrhunderts führend, daher würden auch die anderen Industrieländer die nordamerikanische Entwicklung nachvollziehen. Der Kommunismus sei nur eine Art Krankheit, die eine traditionelle Gesellschaft befallen könne, wenn sie hinter der Aufgabe der Modernisierung zurückstehe. Sobald die sozialistischen Gesellschaften ins Stadium des Massenkonsums eingetreten seien, würden sie sich aber von innen her zersetzen. ROSTOW nennt sein Buch, das in den angelsächsischen Ländern zu größtem Einfluß gelangt ist, selbstbewußt *A Non-Communist-Manifesto* und befürwortet eine Politik des kalten Krieges gegen das sozialistische Lager.¹⁶ Demgegenüber gehen bürgerlich-liberale Konvergenztheoretiker wie J. TINBERGEN (1903) oder P. A. SOROKIN von der unterschiedlichen sozial-ökonomischen Struktur der beiden großen Weltsysteme aus und treten für deren friedliche Koexistenz ein. Indem sie annehmen, daß die beiden Produktionsweisen sich einander annähern, meinen sie, durch Übernahme der positiven Seite des jeweils anderen Systems könne die „optimale Struktur“ eines dritten Systems erreicht werden. Hieran schließt auch die „Modernisierungstheorie“ in ihren verschiedenen Spielarten an, wie sie vor allem

¹⁴ A. TOYNBEE, *Der Gang der Weltgeschichte. Aufstieg und Fall der Kulturen*, Stuttgart 1949.

¹⁵ H. FREYER, *Schwelle der Zeiten*, Stuttgart 1965.

¹⁶ W. W. ROSTOW, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge, Mass. 1960 (deutsch: *Stadien wirtschaftlichen Wachstums*, Göttingen 1960).

in der BRD die geschichtstheoretische Diskussion Anfang der achtziger Jahre zunehmend bestimmt und vorwiegend in sozialreformistischem Interesse wesentliche Momente der MARXschen Theorie mit der Sichtweise M. WEBERs zu vereinigen und in der Erforschung der Geschichte als „Strukturgeschichte“ anzuwenden sucht.

[323] Angesichts der gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Revolution und ihrer gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen und in Wahrnehmung des in massenhaften Streiks und anderen Formen sich äußernden Klassenkampfes der Arbeiterklasse kann auch die Umdeutung der kapitalistischen in eine bloße Industriegesellschaft nicht mehr darüber hinwegzutäuschen, daß der staatsmonopolistische Kapitalismus wesentliche Strukturveränderungen hinnehmen und darauf regulierend reagieren muß, wenn er überhaupt noch als dauerhaft gedacht werden soll. Um einen Zweifel an Endgültigkeit des Bestehenden, diesem Grundaxiom allen bürgerlichen Denkens, gar nicht erst aufkommen zu lassen, ist manchen Ideologen des Imperialismus nichts Besseres eingefallen, als die Änderung der Qualitäten des in der Tat strukturell Gleichbleibenden durch ein bloßes zeitliches Nachher, lateinisch „post“, zu kennzeichnen.

D. BELL (1979) bemerkt, er habe in der Literatur 18 verschiedene Verwendungen des Ausdrucks „post“ zur Benennung irgendeiner neuen Phase in der Gesellschaft gefunden.¹⁷ Er selbst bedient sich des Ausdrucks *post-industrial-society*, in der Übersetzung: *nachindustrielle Gesellschaft*, zur Kennzeichnung seiner Theorie zukünftiger gesellschaftlicher Entwicklung. Hauptmerkmal der nachindustriellen Gesellschaft ist nach BELL die zentrale Stellung des theoretischen Wissens, sodann auch das zunehmende Übergewicht der Dienstleistungswirtschaft über die produzierende Wirtschaft. Sie sei keine warenproduzierende Gesellschaft mehr, sondern eine Informations- oder Wissensgesellschaft. Entgegen der Lehre von MARX bedeute dies aber keine Änderung einer einheitlichen Produktionsweise, weil es eine solche gar nicht gebe. Gesellschaften seien keine organischen Gebilde, Änderungen der Sozialstruktur brauchten keine entsprechenden Auswirkungen auch auf Politik und Kultur zu haben, ein Determinationsverhältnis von Basis und Überbau gebe es nicht. Man müsse die MARXsche Idee der Produktionsweise zu zwei Schemata sozialer Entwicklung auseinanderkoppeln, das eine betreffe die Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft und Technologie in der Reihenfolge vorindustrielle, industrielle und nachindustrielle Gesellschaft, das andere zeichne die davon unabhängige Geschichte der menschlichen Beziehungen in der Folge Feudalismus, Kapitalismus und (gleichzeitig) staatskollektivistische Länder nach. Der Terminus „industriell“ meine nur die Technik, der Terminus kapitalistisch nur die sozialen Verhältnisse, Kapitalismus und Sozialismus seien und blieben insofern einerseits gegensätzlich, andererseits, hinsichtlich der industriellen Entwicklung, seien sie aber tendenziell identisch.

Alle diese Unterscheidungen, die wir gegen MARX wenden, beteuert BELL, haben wir letztlich von ihm. Wir orientieren uns in der Frage des sozialen Wandels notwendig an MARX. Die Sozialwissenschaften haben sich überhaupt nur als ständiger Dialog mit MARX entwickelt, wir sind alle „*Nachmarxisten*“.¹⁸

Bei dem Versuch, der Konsequenz des Sozialismus und Kommunismus auszuweichen, die sich aus der MARXschen Analyse der kapitalistischen Produktionsweise ergibt, gerät BELL nun aber immer wieder in eine für ihn bedenkliche Nähe zu MARX. Die in ihren Auswirkungen auf die Allgemeinheit sich zunehmend negativ auswirkenden Begleiterscheinungen privaten Tuns und Treibens, so argumentiert er, machen Fragen wie saubere Luft, sauberes Wasser und Massenverkehr zu öffentlichen Problemen, die immer dringender nach gesellschaftlicher Regelung und Kontrolle verlangen. Die Bedürfnisse nach höherer Bildung und besserer Lebensqualität lassen dem Staat erheblich mehr Aufgaben zukommen. Als entscheidende Notwendigkeit ergebe sich daher heute die Unterordnung der Ökonomie unter die Politik. Die neuentstehende Gesellschaft – BELL nennt sie auch „kommunale“ Gesellschaft – könne nur eine Planungsgesellschaft sein, das Privateigentum werde in ihr den sozialen Zweck verloren haben, den es einmal hatte. Und nicht mehr zwischen Eigentümern der Produktionsmittel und

¹⁷ D. BELL, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg 1979, S. 119.

¹⁸ Ebenda, S. 62.

Arbeitern sieht BELL in dieser Gesellschaft den bestimmenden Gegensatz, sondern zwischen Menschen mit und solchen ohne Entscheidungsbefugnisse. Die erhöhte aktive Beteiligung der Bürger am öffentlichen Leben mache einen Konsens hinsichtlich der Entscheidungsprioritäten immer schwieriger. Es sei daher statt der bisherigen Trial-and-error-Methode ein systematisches theoretisches Wissen nötig, das die Neuerungen steuere und die Formulierung [324] der Politik bestimme. Mit anderen Worten: Die kommunale Gesellschaft, die BELL vor Augen steht, wäre, recht auf den Begriff gebracht, vom Kommunismus nicht mehr zu unterscheiden. Um dies gleichwohl nicht einsehen zu müssen, verzichtet BELL für sich selbst auf die Theorie, die er dem bloßen positivistischen Empirismus gegenüber für erforderlich hält, und bedauert statt dessen die Lückenhaftigkeit unserer sozialwissenschaftlichen Kenntnisse, die es nicht erlaube, die anstehenden Probleme auch wirksam anzupacken. So gibt er sich denn auch mit dem konstatierten Paradox zufrieden, daß in den einzelnen Ländern die Wirtschaftsordnung sich zunehmend politischen Entscheidungen unterordnen müsse, in der Welt sich aber die kapitalistische Wirtschaft ausbreite. Wenn er sich unter dieser Voraussetzung für einen weltumspannenden Gesellschaftsvertrag ausspricht, der die Koexistenz aller ermöglichen solle, so redet er damit – gewollt oder ungewollt – doch wieder der unbegrenzten Diktatur des Monopolkapitals unter welcher politischen Form auch immer das Wort.

Idee humaner Welteinheit und Subjektivismus der Geschichtlichkeit

Die Staaten Westeuropas haben die Schrittmacherfunktion, die sie von der klassischen Antike und dem europäischen Feudalismus herkommend mit dem Kapitalismus für die ganze Menschheit innehatten, mit der Entstehung einer sozialistischen Gesellschaftsformation an die Sowjetunion und die ihr verbündeten sozialistischen Staaten abgeben müssen. Dem *bürgerlichen Geschichtsdenken Europas* verbindet sich daher der gesellschaftliche Aufstieg der Arbeiterklasse und also der Niedergang der bürgerlichen Kultur mit der Abschüttelung der europäischen Vormundschaft durch die einstigen Kolonien und jetzigen Entwicklungsländer und also der Zusammenbruch der Vorherrschaft des europäischen Kapitalismus in der Welt zur Schreckvorstellung vom „Untergang des Abendlandes“. Die Globalstrategie der Vereinigten Staaten von Nordamerika hat da nur noch die Bedeutung einer Reaktion des Monopolkapitals auf den gesellschaftlichen Fortschritt der Menschheit, die aber der Bourgeoisie die Alleinherrschaft in der Welt nicht zurückbringen kann, so wie der Faschismus in Europa bei dem Versuch scheiterte, von einem einzigen, zum „Reich“ erweiterten Staat aus die einstige europäische Dominanz in der Welt zu restaurieren. Objektiv ist der Internationalismus der Arbeiterklasse der Garant einer weltweit geeinigten menschlichen Gesellschaft, die weder die Herrschaft von Menschen über Menschen noch von einem Staat oder einer Kultur über andere kennt.

In Reflexion hierauf haben nach dem zweiten Weltkrieg bürgerliche Intellektuelle gerade in der Überwindung der eurozentrischen, US-Amerika schließlich miteinbefassenden Tradition, gemeint, sich von einer das ganze Menschengeschlecht umschließenden Welteinheit eine Chance für die Humanität noch erhoffen zu dürfen. Sofern sie aber nicht gleichzeitig sich die Theorie des Marxismus-Leninismus aneigneten, indem sie zu seiner Praxis übergingen, konnten sie die Idee der Welteinheit auch nur in Abstraktion von den praktischen, aus den geschichtlichen Zeitläuften entstandenen Verwirklichungsbedingungen fassen, wie sie sich in den Entwicklungsnotwendigkeiten der ökonomischen Gesellschaftsformationen und ihrer Aufeinanderfolge darstellen.

Der Fortschrittsbegriff, so äußerte E. BLOCH in den sechziger Jahren, brauche statt der Einlinigkeit ein Multiversum. Im Blick auf das noch nicht manifeste, noch herauszuprozessierende konkret-utopische Humanum, auf das hin als das Eschaton im Zielpunkt des Fortschritts die verschiedenen Geschichtsverläufe angeordnet seien, könnten sämtliche Kulturen auf der Erde seit jeher nur als Experimente angesehen werden (*Tübinger Einleitung in die Philosophie* 1963).

Im Unterschied zu BLOCH hat K. JASPERS die objektive, fortschrittsverbürgende Funktion der Arbeiterklasse nicht einmal wahrgenommen, dennoch hat ihm seine Kritik an der technischen Daseinsweise, in der er den Kapitalismus aufgehen ließ, schon in den dreißiger Jahren den Blick auf die humanen Möglichkeiten der modernen Technik nicht ganz versperrt. Indem der Mensch die ganze Erde in das Netz seiner technischen Apparaturen eingesponnen habe, so bemerkt er, habe zum ersten

Male eine wirkliche Naturbeherrschung durch die Menschheit und damit deren Universalgeschichte begonnen. Die Perspektive einer Verwandlung des Planeten in eine ein-[325]zige Fabrik zur Ausnutzung seiner Stoffe und Energien werde sichtbar. Zum erstenmal sei die Erde der eine umfassende Wohnplatz des Menschen. Was sich anbahne, so schreibt JASPERS nach dem zweiten Weltkrieg, sei das ungeheure gemeinsame Schicksal, die Welteinheit, die nun infolge der technischen Realitäten uns so gewiß bevorstehe, wie den Mittelmeervölkern einst das Römische Reich. In einer eigenen, zu großem Einfluß gelangten Geschichtsansicht, hat JASPERS diese Auffassung zu unterbauen gesucht. Er nimmt vier tiefgreifende Einschnitte in der Geschichte an. Den dritten, den er für die Zeit zwischen 800 und 200 v. u. Z. ansetzt, bezeichnet er als Achsenzeit, weil in dieser Zeit die bis heute gültige geistige Grundlegung der Menschheit erfolgt sei, und zwar in verschiedenen Regionen der Welt nahezu gleichzeitig: KONFUZIUS und LAOTSE, BUDDHA und die Upanishaden, ZARAHUSTRAS, die jüdischen Propheten, die griechischen Dichter und Philosophen – sie alle sind in diesem Sinne Zeitgenossen gewesen. Aus diesem geistigen Multiversum läßt JASPERS den Typus des modernen Menschen hervorgehen, der sich nicht mehr einer geschlossenen Welt eingefügt sehe, sich vielmehr seiner selbst gewiß der Welt innerlich gegenüber und als einzelner auf sich selbst gestellt habe und dadurch für neue, grenzenlose Möglichkeiten aufgeschlossen sei. JASPERS fragt sich, ob unser wissenschaftlich-technisches Zeitalter nicht einen neuen Anfang setzt, von dem aus wir auf eine zweite, noch sehr ferne Achsenzeit der eigentlichen Menschwerdung zugehen. Die Gegenwart allerdings sieht er als die Zeit furchtbarster Katastrophen an. Es scheine, als solle alles Überkommene eingeschmolzen werden, und doch sei der Grund eines neuen Baues noch nicht überzeugend sichtbar.

Wir erleben aber, so wendet der Philosoph gegen sich selbst ein, überall die Lust an der Macht, die Verführbarkeit der Massen zu Kriegen, die unaufhebbare Ungerechtigkeit der Institutionen. Und so bleibt uns doch nur, uns aus der Welt, die vielleicht doch nicht von Gott, sondern vom Teufel regiert wird, aufzuschwingen in die Region der Transzendenz und damit alle Geschichte zu überwinden. Für das transzendente Bewußtsein der Existenz nämlich verschwindet die Geschichte in ewiger Gegenwart. JASPERS entlastet sich von der Überlegung, wie die Einheit der Menschheit denn konkret herzustellen wäre, indem ihm diese Menschheit gar nicht sosehr als die reale Gesellung aller Menschen in der Welt wichtig ist, sondern mehr als eine in der „Eintracht der Seelen“ sich darstellende Wesenseigenschaft jedes einzelnen, die ihm von jeher zugekommen ist und in den vereinzelt großen Individuen auch immer wieder hervortrat. Die Geschichtlichkeit ist dem Menschen wesenseigen, insofern sein Wesen nur in der Geschichte hervortreten kann, dies Wesen selbst aber ist an sich der Geschichte transzendent. So kann der Blick des Philosophen zuletzt doch immer von den Anforderungen der humanen Praxis absehen, weil er nun einmal aufs Wesen konzentriert ist und daher genug damit zu tun hat, in Betrachtung der gesamten Geschichte und durch sie hindurch die Chiffren der Transzendenz zu berätseln. Und nur weil er sich vor aller praktischen, über die bürgerliche Welt notwendig hinausführenden Konsequenz bewahrt weiß, darf er sich an die künftige humane Weiteinheit doch wieder so unbefangen hingeben.¹⁹

Das Jenseits des Absoluten, von der mittelalterlichen Theologie als persönlicher Gott dem irdischen Sein scharf kontrastierend gegenübergestellt, durch die klassische bürgerliche deutsche Philosophie versöhnend in die Weltimmanenz hereingeholt, im *spätbürgerlichen Historismus* als vage Ortschaft überzeitlicher Wesenheit wiederum angepeilt – bei JASPERS tritt es mit dem Versuch, die reale Weltgeschichte der Menschheit in den Griff zu bekommen, als der einigende allgemeine Bezugspunkt in namen- und begriffloser Transzendenz unter der Metapher oder „Chiffre“ Gott, bzw. Gottheit wieder hervor. Erst M. HEIDEGGER (1889–1976) hat sich erkühnt, innerhalb der idealistischen Tradition der europäischen Philosophie verbleibend, diese von innen her gänzlich zu destruieren und jegliche Jenseitigkeit von der Sache her auszuschließen, indem er die vollkommene Identität von geschichtlich Einzelem und Allgemeinem radikal zu Ende zu denken suchte. Die Dinge – so etwa der rationale Kern seiner in den frühen Schriften noch nicht durch sprachliche Manierismen überwucherten Gedanken – sind allgemein Seiende, ihr Wesen, wenn es nichts [326] jenseitig Apartes sein soll,

¹⁹ K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949; K. JASPERS, Einführung in die Philosophie, Darmstadt 1953.

kann allgemein nichts anderes sein als eben dies: Sein. Dieses kommt im einfachen Sagen der Dinge immer schon, wenngleich unausdrücklich, zur Sprache. Das geschieht vermöge dessen, daß der Mensch nicht bloß ein Vorhandenes ist, sondern sich zu seinem Sein auch verhält und damit zum Seinsverständnis gelangen kann, indem er nämlich sich seiner selbst als ganz dem Sein gehörig und doch als Ek-sistenz, als eigenständiges Hinausstehen, als bestimmtes Sein, als Da-Sein bewußt wird. Es ist aber, so die Behauptung HEIDEGGERS, das Geschick des abendländischen Denkens vom Ausgang der *frühgriechischen Philosophie* bis hin zu NIETZSCHE, mit der Ausbildung der Metaphysik das Wesen gegenüber der Existenz, das Allgemeine gegenüber dem Einzelnen vergegenständlichend isoliert zu haben, sei es als Gott, als absoluter Geist oder als Welt-Wille und damit in Seinsvergessenheit geraten zu sein.

Insoweit hält sich die HEIDEGGERSche Metaphysikkritik dem Anschein nach im Zuge einer von allen Idealismen sich entschälenden materialistischen Weltauffassung. Die Dichotomie eines Wesens, das als ein von sich her Anderes mit dem sinnlich Existierenden mehr oder weniger nur zusammenkommt, die Unterstellung eines stofflichen Seins, dem seine Form erst eingeprägt wird, oder auch die Absonderung einer tragenden Substanz von ihren ihr anhängenden Eigenschaften bestimmt auch das wissenschaftliche Denken noch bis in unsere Tage hinein. Es wird aus der Praxis der modernen Wissenschaft heraus zunehmend aufgehoben, mit dem *dialektischen Materialismus* hat es zum erstenmal seine philosophische Verallgemeinerung erlangt. Der *materialistischen Dialektik* gilt die Materie von vornherein als Materiestruktur, der ihre Bestimmtheit nicht von irgendwoher gegeben werden muß, die vielmehr ihre Form in sich selbst als mit dem Inhalt identisch hat und allein aus sich heraus sich selbst organisiert – so als Natur, so aber auch als menschliche Gesellschaft. Der dialektische ist in Konsequenz auch historischer Materialismus. Dieser aber begreift die gesamte Weltgeschichte als ein durch die beteiligten Individuen selbst vollzogenes Weitertreiben der Selbstorganisation der Materie, die sich darstellt in einer Abfolge von ökonomischen Gesellschaftsformationen, die die Richtung ihrer Entwicklung als eine naturgesetzliche Notwendigkeit strukturell in sich haben.

HEIDEGGER hat den in der wissenschaftlichen Weltanschauung des Marxismus-Leninismus sich bekundenden Epochenbruch wie wohl kein anderer spätbürgerlicher Philosoph begrifflos hinschauend wahrgenommen, er konnte der „marxistischen Anschauung von der Geschichte“ sogar attestieren, sie reiche in eine wesentliche Dimension der Geschichte hinein, die sie der übrigen Historie überlegen mache (*Brief über den Humanismus* 1947), dennoch aber hat er, wie alle anderen spätbürgerlichen Philosophen auch, die gesellschaftliche Wirklichkeit der monopolkapitalistischen Gesellschaft nur als die technische Apparatur erfahren, die das frei sich meinende Individuum ins Gehäuse der Hörigkeit zwingt, ohne in der Arbeiterklasse auch den Totengräber dieser Gesellschaft am Werke zu sehen.²⁰ Wollte er das menschliche Dasein dieser in ihrer Bedrohlichkeit undurchschauten Faktizität nicht unabänderbar ausgeliefert meinen, so blieb ihm nur, dem Sein überhaupt materielle Wirklichkeit und damit naturgesetzliche Verbindlichkeit abzusprechen. Nur ein radikaler Subjektivismus konnte den moralischen Anspruch der gesellschaftlichen Realität an ein derart weit bis zu den Wurzeln dieser Realität vorgedrungenes bürgerliches Denken noch paralisieren. Nur mit der Erhebung der Subjektivität zur Totalität konnte der Seinsdenker die Aufhebung der Isolation des Subjekts gegenüber einer ihm fremd erscheinenden Außenwelt, nur als innersubjektives Geschehen konnte er die Überwindung des Subjektivismus zu denken sich getrauen.

So wie nach MARX das in Aktiengesellschaften sich vergesellschaftende Kapital bereits die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise vollzieht – jedoch auf dem Boden und im Rahmen dieser Produktionsweise und so zugleich auch als seine letztmögliche Befestigung, so kann entsprechend das HEIDEGGERSche „Andenken“ des „Seins“ als zu Ende geführte Selbstaufhebung der spätbürgerlichen Philosophie in Gestalt dieser Philosophie und damit als eine letzte Bastion gegen den dialektischen Materialismus angesehen werden, der in der totalen Inhaltslosigkeit dieses Denkens [327] als dessen einzig noch mögliche Erfüllung gerade durch seine Abwesenheit, und zwar in total ungesellschaftlicher Nacktheit, „anwest“.

²⁰ M. HEIDEGGER, Über den Humanismus, Frankfurt am Main 1949, S. 27.

Dasein, so dekretiert HEIDEGGER bereits in seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927), ist immer schon In-der-Welt-sein. Damit erledigt sich für ihn die Frage nach der Realität der Außenwelt, die er als Frage schon für verfehlt hält. Welt soll nun aber nichts anderes sein als ein Moment, als eine Erstreckung des menschlichen Daseins. Welt ist nur so lange und so weit, wie Dasein ist. Welt-Geschichte ist daher auch nur das Geschehen des Daseins als In-der-Welt-Seins. Insofern ist sogar die Natur geschichtlich, weil sie als Landschaft, Ansiedlung, Ausbeutungsgebiet, Schlachtfeld, Kulturstätte usw. der Welt des Menschen zugehört. Die Geschichtswissenschaft, die Historie, im Sinne einer so verstandenen Welt-Geschichte betrieben, ist nach HEIDEGGER nicht Nacherzählen eines einmaligen Hergangs, auch nicht Aufdeckung von allgemeinen Gesetzen, vielmehr enthüllt sie wiederholend das dagewesene Dasein in seiner Möglichkeit, und damit hat sie auch schon im Einmaligen das Allgemeine offenbar gemacht. Das Dasein ist geschichtlich, weil es überhaupt nur existiert, indem es sich die gewesenen Möglichkeiten als ein Erbe erschließt. Was es in Zukunft sein kann, bestimmt sich vom Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins her, wie umgekehrt der Entwurf auf zukünftige Möglichkeiten, der sich im Widerruf des heute sich als Vergangenheit Auswirkenden vollzieht, erst festlegt, was als faktische Geschichte gelten darf. Die historische Erschließung der Geschichte ist also an ihr selbst in der Geschichtlichkeit des Daseins verwurzelt. Geschichtlich ist das Dasein, weil es zeitlich ist, das heißt, weil es die Gegenwart nur innehat, indem es sich auf seine wesentliche Vergangenheit, seine Gewesenheit als auf seine Zukunft hin entwirft. Wenn aber Dasein nur das Da des Seins ist, dann muß auch Sein als solches eine Geschichte haben, wofern nicht Sein und Seinsgeschichte überhaupt identisch sind.²¹ Es wäre dann auch die gegenwärtige Seinsvergessenheit als ein Ereignis der Seinsgeschichte hinzunehmen, das nicht weiter rational erklärt werden kann, vielmehr könnte diese Vergessenheit sich gerade mit dem Willen des neuzeitlichen Menschen ergeben haben, sich der ganzen Welt zu bemächtigen, indem er sich die Dinge in der Technik zum Gegenstand seiner Bearbeitung und in der Wissenschaft zum Gegenstand seines Wissens machte und dadurch zum Stehen brachte. Im Zeitalter der Technik, meint HEIDEGGER, gebe es keine in sich beruhenden Dinge mehr, sondern nur noch Bestandstücke einer herrisch auszubeutenden Natur; auch der Mensch bestehe als „Angestellter“ und sei, wie jedes Bestandstück, ersetzbar und auswechselbar. Der Mensch sei heimatlos geworden, dieses sein Weltgeschick treibe auf die Weltkatastrophe zu. Doch könne gerade mit dem Erreichen der Weltzivilisation als dem Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt die Rettung sich ergeben. Dies sei jedoch Sache des Seins selbst. Dem Menschen komme es lediglich zu, Hüter der Wahrheit des Seins zu sein.²²

Antihistorischer Szientismus

Die Bourgeoisie kommt aus diesem Dilemma nicht heraus: Einerseits muß sie angesichts der Wandlungen in der bürgerlichen Gesellschaft und des offensichtlichen weltweiten Aufstiegs des Sozialismus sich und andere immer wieder der Letztgültigkeit der kapitalistischen Produktionsweise versichern und daher schon den Gedanken an die Möglichkeit einer wissenschaftlich begreifbaren und also in ihrem Entwicklungsgang durch objektive Gesetze bestimmten Geschichte unterdrücken, andererseits aber bedarf sie, um die gesellschaftlichen Strukturänderungen als bloße Modifikation des Bestehenden ausgeben zu können, und aber auch, um praktisch regulierend in sie eingreifen zu können, doch wieder einer Reflexion auf die Geschichte.

Kritischer Rationalismus: Poppers Antihistorizismus. K. R. POPPER (1902) war in seiner Jugend wie andere Neupositivisten auch von der Idee des Sozialismus angetan, doch brachte er es nie zu einem Nachvollzug des revolutionären Klassenbewußtseins der Arbeiterklasse, sondern nur zu jenem gutbürgerlichen Mitleid mit den Schlechtweggekommenen, für das SCHOPENHAUER die weltanschauliche Grundlage bereitgestellt hatte. POPPER spricht der Weltgeschichte jeglichen Sinn ab, damit auch der Gesellschaft naturnotwendige Erfordernisse zu ihrer umwälzenden Änderung. Die [328] politische Geschichte erscheint ihm samt und sonders als „Geschichte internationaler Verbrechen und

²¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 372 ff.

²² M. HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962.

Massenmorde“,²³ und in einem vom Bewußtseinsstand der modernen Wissenschaft längst überwundenen positivistischen Nominalismus reinsten Wassers leugnet er die Möglichkeit einer Geschichte der Menschheit allein schon aus dem Grunde, daß sie die Geschichte der Summe aller Menschen sein müßte, da der eine Mensch so wertvoll sei wie der andere. Und zwar müßte sie die Geschichte ausnahmslos aller menschlichen Hoffnungen, Streitigkeiten und Leiden sein. POPPER konstatiert, daß eine solche Geschichte nicht geschrieben werden könne, da wir immer Abstraktionen vornehmen, auswählen und vernachlässigen müssen. Und so werde hier notwendig dies berücksichtigt, dort jenes, es gebe somit nur unterschiedliche Geschichten, aber nicht schlechthin die Geschichte. Ausdrücklich auf KIERKEGAARD sich berufend, macht er sich die Sicht der tradierten Religion, des Christentums, zu eigen für die wichtiger als die Taten der mächtigen römischen Eroberer das sei, was einige Fischer der Welt gegeben hätten. Und im Anschluß an KIERKEGAARDs HEGEL-Kritik sucht er das Christentum von jener Auffassung eines festgelegten Ganges der Geschichte freizusprechen, die er als *Historizismus* bekämpft.²⁴ Er verlegt die Utopie eines paradiesischen Zustandes, die er MARX unterstellt, wieder in den Himmel, wohin sie auch gehört, wirft MARX und allen sogenannten Historizisten vor, sie maßen sich an, den konkreten Verlauf der Geschichte in groben Zügen voraussagen zu können. Sodann wird nicht nur mit fragwürdigen Argumenten gegen dieses Phantom angegangen, sondern auch in christlicher Bescheidung konstatiert, daß wir nicht Gewißheit, sondern nur Hoffnung brauchen und haben dürfen. Sein Hauptargument gegen besagten Historizismus hat den Vorzug umwerfender Simplizität: In der Geschichte ist Wissen ein wesentlicher Wirkfaktor, die Entstehung neuen Wissens läßt sich nicht vorhersagen, und also kann man auch über die Zukunft nichts aussagen. Im übrigen erledigt er die wissenschaftliche Geschichtsauffassung so wie die anderen *Neupositivisten* auf dem Felde der Naturwissenschaft: Indem er für diesen Bereich die Objektivität der Gesetze negiert, kann er sich sogar über die Anwendung des nunmehr subjektivistisch gehandhabten Gesetzesbegriffes auf die Geschichtsschreibung ernsthaft wieder Gedanken machen. Diese Überlegungen sind in der *neupositivistischen* Tradition sehr folgenreich gewesen.

Logischer Positivismus: Das Popper-Hempel-Schema. Direkt an POPPER anknüpfend, hat C. G. HEMPEL (1905) als Bedingung für eine wissenschaftliche Erklärung vor allem festgelegt, daß man das zu erklärende Ereignis (explanandum) logisch aus einem allgemeinen Gesetz in Verbindung mit den Anfangsbedingungen (explanans) müsse deduzieren können. Wenn auch eine solch strenge Deduktion in der Geschichte nicht in Frage komme, so meinte er doch, daß man von allgemeinen Gesetzen ausgehend immerhin zu einer erläuternden Skizze (explanation sketch) gelangen könne. Diese Theorie des *umfassenden Gesetzes* (covering law) ist als *Popper-Hempel-Schema* bzw. als *Hempel-Oppenheimer-Schema* immer wieder diskutiert worden. M. MANDELBAUM und andere haben eingewandt, daß diese Gesetzesauffassung für die Geschichtswissenschaft unzureichend sei, da sich niemals ein Einzelfall aus einem allgemeinen Gesetz mechanisch deduzieren lasse. Immerhin ist hier mit der neupositivistischen Ablehnung der neukantianischen Entgegensetzung von nomothetischer Naturwissenschaft und individualisierender Geschichtswissenschaft Ernst gemacht worden.

Die Geschichte, um die sie sich sonst nicht sonderlich kümmerten, kam den Neupositivisten des *Wiener Kreises* jedoch auf eine andere ungeahnte Weise in die Quere. Indem sie auf ihrem ureigensten Gebiet, der Physik, ganz sicher gehen wollten und daher anfänglich nur das unmittelbar Erlebte und in Protokollsätzen Aufbewahrte gelten ließen, fiel ihnen auf, daß jeder Protokollsatz sogleich nach seiner Formulierung schon auf ein Erleben sich bezieht, das in der Vergangenheit liegt. Die Möglichkeit von Wissenschaft schien vielen nunmehr davon abzuhängen, ob Sätze über Vergangenes empirische Relevanz haben können. Aus solchen Sätzen aber besteht die Geschichte. So wurde nicht irgendeine Gesetzeswissenschaft der Geschichte, sondern die einfache Geschichtsschreibung schon zum Problem der zu einem eigenen Zweig des Neu-[329]positivismus sich ausbildenden *philosophischen Sprachanalyse*. Die *analytische Geschichtsphilosophie* versteht sich daher als Wissenschaftstheorie der Arbeit der Historiker.

²³ K. R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., München ⁶1980, hier Bd. 2, S. 334.

²⁴ K. R. POPPER, *Das Elend des Historizismus* (1944–1945), Tübingen 1965.

Analytische Geschichtsphilosophie. Ist ein Satz wie „Cäsar ist gestorben“ als historische Feststellung überhaupt möglich? Fragen dieser Art haben ein ganzes Heer von Sprachanalytikern beschäftigt. Ein solcher Satz, so antwortet z. B. C. I. LEWIS, hätte für uns nur Beweiskraft, wenn wir den Tod Cäsars wirklich auch miterlebt hätten. Nicht einmal das trifft zu, erwidern die Vertreter des *Phänomenalismus*. Auch ein Brutus hätte sich nicht auf den Tod Cäsars beziehen können, sondern lediglich auf mit dem Tod Cäsars zusammenhängende Ereignisse. Aus dieser Fatalität für alles wissenschaftliche Denken suchte A. J. AYER herauszukommen, indem er die Problemlage diametral umwendete und erklärte, es gäbe, auf ihre Bedeutung gesehen, überhaupt keine Sätze über Vergangenes. Der Tatsachegehalt in den Sätzen „Cäsar ist gestorben“ und „Cäsar wird sterben“ sei genau derselbe. Ob Aussagen über Ereignisse sinnvoll seien, hänge nicht vom Zeitverhältnis ab.

Mit solchen Varianten einer spätbürgerlichen Scholastik sich gewissenhaft auseinandersetzend, hat A. C. DANTO, der sich selbst den Sprachanalytikern zurechnet, deutlich gemacht, daß auf diese Weise nicht einmal eine simple Geschichtsschreibung möglich wäre.²⁵ Diese habe immer den Charakter einer Erzählung, das heißt der Darstellung eines Kontinuums von mehreren Ereignissen. Damit sei sie aber auch schon Erklärung, nämlich Feststellung von Kausalität, womit im Sinne HUMEs nur konstante Verbindungen gemeint sein könnten. Kausalerklärungen hätten ausnahmslos die Form von Geschichten. In der Erzählung der Historiker geht es nach DANTO wesentlich um Veränderungen. Vor allem sollen die großen epochalen Veränderungen erklärt, will sagen, erzählt werden. Damit werden wir aber notwendig auf den Begriff der *sozialen Individuen* geführt, womit soziale Systeme gemeint sind, die die einzelnen Individuen als Teile in sich enthalten. Zwei mögliche Auffassungen sieht DANTO hier sich einander gegenüberstehen: 1. den *methodologischen Individualismus*, von einem seiner Vertreter, J. W. WATKINS, so genannt, und 2. die Position, die DANTO selbst als *methodologischen Sozialismus* bezeichnen möchte. Beide Seiten gehen davon aus, daß die Geschichtsschreibung ohne den Begriff des sozialen Systems, sei es auch nur im Sinne einer theoretischen Hilfskonstruktion, nicht auskommt. Der eigentliche, wesentliche Unterschied bestehe darin, daß für den methodologischen Individualisten die einzelnen Menschen, für den methodologischen Sozialisten aber umgekehrt die sozialen Individuen das Ursprüngliche, Elementare und daher Ausschlaggebende seien. Für den einen seien die sozialen Systeme kausal unabhängig vom Verhalten der einzelnen Menschen, für den anderen gelte das genaue Gegenteil.

Den Grund für die Position des methodologischen Individualismus, den er unter anderem durch den Psychologismus oder aber durch POPPER repräsentiert sieht, vermutet DANTO in der Furcht, daß wir von den sozialen Individuen gleichsam fortgerissen werden und nicht unser selbst Herr sein könnten. Dagegen wendet DANTO ein, daß wir gerade mit der Entdeckung von Theorien sozialer Systeme in den Stand versetzt würden, unser Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen. Er erklärt das positivistisch-empiristische Gegenargument für falsch, daß nur das individuell-menschliche Verhalten im Bereich der Erfahrung liege, nicht aber das Funktionieren von Gesellschaften. Zur Erklärung verweist er auf die Thermodynamik. Die Makroeigenschaften der Gase sind wahrnehmbar, nicht aber die Mikro-eigenschaften. Dennoch erfolgt die wissenschaftliche Erklärung aus dem Verhalten der uns nie in den Blick gelangenden Moleküle zueinander. Warum sollte es da von vornherein ausgeschlossen sein, daß wir hinsichtlich Gesellschaft und Geschichte ebenfalls vom Beobachteten auf das Unbeobachtbare schließen, nur daß in diesem Falle das Verhältnis umgekehrt wäre: der nichtbeobachtbare Erklärungsgrund wären hier die Makroeigenschaften von Gesellschaften, die sozialen Systeme, vermöge derer wir das vor Augen Liegende, die konkreten Individuen, in ihrem Verhalten nur erkennen könnten. Steht es mit der Feldtheorie der modernen Physik nicht ebenso?

Dennoch, so das überraschende Eingeständnis DANTOs, könne er sich zwischen den beiden Positionen nicht entscheiden. Seine Begründung: Wir sind grundsätzlich nicht in der Lage, unsere soziale Gegenwart so zu kennen, daß wir – worauf es doch ankäme – durch Operationen auf der Mikroebene, also durch Beeinflussung der einzelnen Menschen, auch die umfassenden sozialen Prozesse auf der Makroebene kontrollieren könnten. Denn dazu müßten wir auch der geschichtlichen

²⁵ A. C. DANTO, *Analytische Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1980.

Herkunft dieser Gegenwart gewärtig sein. Die Geschichte vollständig darzustellen, wäre uns jedoch nur möglich, wenn wir auch die Zukunft vollständig darstellen könnten. Erst von dieser her bestimmt sich nämlich, was die Vergangenheit ausmacht. Die einfache historische Erkenntnis z. B., daß mit PETRARCA die Renaissance beginnt, wäre zu seinen Lebzeiten nahezu sinnlos gewesen. Und so sieht DANTO sich vor dem Paradox, daß der Geschichtsverlauf keineswegs unausweichlich ist, wir ihm aber doch hilflos gegenüberstehen, weil wir immer erst in der Zukunft, also dann, wenn es zu spät ist, noch etwas auszurichten, die Gegenwart begreifen können.

Daß die Zukunft im Vorhinein schon wie ein Vergangenes erzählbar sei, ist nach DANTO die Hauptthese der *substantialistischen Geschichtsphilosophie*, womit er vornehmlich den Marxismus meint. DANTO hat es leicht, den Widersinn einer solchen angeblich marxistischen Erzählfreudigkeit nachzuweisen. So hat auch der methodologische Sozialismus, zu dem er an sich hinneigt, für ihn letztlich keine Beweiskraft. Mit Beweisen ist hier nichts zu machen, der Streit bleibt unentschieden, folgert er, und plädiert deshalb für „logische Abrüstung und friedliche philosophische Koexistenz“ zwischen den beiden gegensätzlichen Positionen.

Strukturalismus. In der von DANTO vorgenommenen mechanischen Entgegensetzung von methodologischem Individualismus und methodologischem Sozialismus wiederholt sich die klassische bürgerliche Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit, wonach entweder die Individuen frei sind, insofern sie keinen Gesetzen in Natur und Gesellschaft unterliegen, oder aber die als gegeben angenommene Naturnotwendigkeit die Individuen zu Marionetten des Natur- wie Gesellschaftsprozesses herabsetzt. Diese Antinomie hat sich unter den Bedingungen des Monopolkapitalismus der Gegenwart für das bürgerliche Bewußtsein derart nach der Seite der Notwendigkeit hin aufgelöst, daß gegenüber den Zwängen des Gesellschaftssystems eine Eigenständigkeit oder gar Autonomie des Individuums in keiner Weise mehr denkbar scheint. Die gesellschaftliche Manipulation reicht in dieser Sicht so weit, daß sich die Menschen nicht einmal mehr als Subjekte ihres eigenen Denkens verstehen können. Der Neupositivismus hat der gesellschaftlichen Realität ihre Zwanghaftigkeit zu nehmen gesucht, indem er den Gesetzen, ohne die Wissenschaft nicht auskommt, allein die Dignität von grundsätzlich revidierbaren Sätzen zusprach, die samt dem, was sie aussagen, lediglich einer der Realität gegenüberstehenden Theorie angehören. Damit gab er der *Lebensphilosophie* den Raum frei, in der Realität selbst eine der Rationalität wissenschaftlicher Erkenntnis entzogene indeterminierte Freiheit der Individuen zur Entscheidung über sich anzusetzen. Die Lösung des Problems liegt seit MARX und ENGELS auf der Hand. Mit dem dialektischen Materialismus begründeten sie die theoretische Seite einer davon unlösbaren Praxis, die im realen Sozialismus ihre angemessene Gestalt hat. Die spätbürgerliche Philosophie drängt es daher einerseits mit der Zuspitzung ihrer Konflikte mehr und mehr auf den Marxismus hin, sie sieht sich andererseits aber, solange sie der Direktive des Antikommunismus verpflichtet bleibt, genötigt, den Marxismus, soll er ihr akzeptabel werden, aus seinen praktischen Zusammenhängen herauszulösen und damit zu einem Moment bürgerlicher Ideologie umzufunktionieren. Diese Inanspruchnahme des Marxismus für die Diskussion der Probleme bürgerlicher Existenz vollzog sich um die Jahrhundertwende innerhalb der Arbeiterbewegung mit der Entgegensetzung von mechanistischem Determinismus der Zusammenbruchstheorie auf der einen und neukantianisch-ethischer bzw. hegelianischer Abwehr der Dialektik der Natur auf der anderen Seite. Durch die *Kritische Theorie* Schritt für Schritt aus der Arbeiterbewegung herausgetrieben, hat sie nach dem zweiten Weltkrieg in *Frankreich* und darüber hinaus mit der Diskussion um den *Strukturalismus* ihren erneuten Höhepunkt eindeutig im bürgerlichen Lager selbst gefunden. Damit tritt hervor, daß nicht mehr nur die bürgerliche Ideologie in hohem Maße [331] bei der Arbeiterklasse der kapitalistischen Länder Eingang gefunden hat, sondern daß andererseits diese bürgerliche Ideologie ohne Marxismus nicht mehr zu Rande kommt. Im Kern der Auseinandersetzung geht es um das Verständnis der Geschichte und damit um die Relevanz des historischen Materialismus.

Die Determinanten, denen die Menschen ausgeliefert sind, so die Überzeugung der *Strukturalisten*, kommen ihnen nicht einfach von außen zu, sie liegen vielmehr schon in ihnen, sie sind mit dem Faktum der Sprache bereits gegeben, und sie sind so total, daß von eigenständiger Subjektivität überhaupt nicht mehr gesprochen werden kann. Verstehen wir unter Sprache einen Kommunikationscode,

so müssen wir feststellen, daß dieser aus dem Unbewußten heraus von vornherein festlegt, was die Individuen, die der Sprache sich bedienen, in ihr überhaupt zu äußern in der Lage sind. Es sind nicht zuerst Empfindungen oder Erfahrungen da, für deren Ausdruck dann die angemessenen sprachlichen Mittel zu suchen wären, sondern die Sprache steht mit ihrer Struktur bereits fest, und die Individuen haben nur die Möglichkeit, zwischen den ganz bestimmten Äußerungsformen, die sie bereithält, auszuwählen, ja, ihre Empfindungen finden bereits in der Art statt, die die Sprache vorschreibt, denn auch das Unbewußte ist wie eine Sprache strukturiert (J. LACAN 1901).²⁶ Eine Genese der sprachlichen Gestalt aus der Erfahrungswirklichkeit der Menschen gibt es nicht, daher auch keine Abbildungsbeziehung. Sprache rührt geschichtlich immer schon von Sprache her, sie ist eine Entität sui generis. Sie wechselt auch nur von Land zu Land oder von Epoche zu Epoche in ihrer Besonderung, ihre allgemeine Struktur ist sich gleichbleibend von Ewigkeit (L. SEBAG). Nicht anders steht es mit den nicht unmittelbar sprachlichen Verhaltensweisen, wie vor allem C. LÉVI-STRAUSS (1908) für den Fall der Verwandtschaftsverhältnisse und Heiratsbräuche in primitiven Gesellschaften dargetan hat. M. SERRES (1930) hat dementsprechend die Einheit aller jeweils existierenden Kulturformen in den verschiedenen Zeitaltern nachzuweisen gesucht und erinnert damit an SPENGLERs Theorem der Kulturseele, jedoch mit dem gravierenden Unterschied, daß die *kulturellen Formationen* nicht – gemäß dem relativistischen Historismus DILTHEYs – als der Ausdruck einer Erlebnisrealität gelten, sondern nur formale Äquivalenzen darstellen. Und allerdings haben in strukturalistischer Sicht alle Kulturen, alle Gesellschaften, so unverbunden sie in Zeit und Raum einander gegenüberstehen, doch dieses gemeinsam, daß ihnen allen ein und dieselbe allgemeine Möglichkeit zugrunde liegt, aus der jede, wie M. FOUCAULT (1926) sagt, durch eine anfängliche Entscheidung, eine erste Teilung, auf eine bestimmte Variante unter nur begrenzt vielen sich festgelegt hat. Dennoch wird in der Geschichte eine Art Entwicklung ausgemacht, die sich jedoch im wesentlichen auf einen großen Umschlag, einen Bruch beschränkt, der durch die Pole der zum Teil bis heute noch existierenden Gesellschaften und der modernen Zivilisation fixiert werden kann.

Während nach LÉVI-STRAUSS die Primitiven im Mythos als dem Diskurs der Gemeinschaft, vor allem auch in der rituellen Wiederholung des Gründungsmythos sich ihres Einvernehmens versichern konnten, gelingt dies der modernen Gesellschaft mit ihren politischen Ideologien, die dem Mythos entsprechen, nicht mehr. Die moderne Gesellschaft bringt die Integration jener Erfahrungen in die gemeinsame Ordnung nicht mehr zustande, die nicht in den herrschenden Code passen und sich daher zunächst als Störungen, als Nicht-Sinn bemerkbar machen. Dieser festgestellte Mangel macht die Strukturalisten zu vehementen Gesellschaftskritikern und läßt sie zu Geschichtsphilosophen eigener Art werden. Sie werfen der neuzeitlich europäischen Kultur nämlich vor, in ihren Ursprüngen eine Identität der ratio konstituiert zu haben, die eine strenge Grenze zwischen Vernunft und Unvernunft festgelegt habe. Die dialektische Vernunft HEGELschen Typs, so argumentiert FOUCAULT, meinte alles miteinbeschlossen zu haben, sogar das Nichts. Die Entscheidung für die Vernunft war zugleich eine für die Geschichte, das heißt dafür, daß der Mensch sich selbst auf einen gesetzten Endzweck hin mache, daß seine Praxis die Realität bestimme und alle Reden und Gebärden abgewiesen werden, die in diesem Sinne keine positive Bedeutung haben. Die Geschichte, sagt FOUCAULT, ist der abendländische Mythos. Das aus Geschichte und ratio Ausgeschlossene [332] meldet sich aber gleichwohl zu Wort, und zwar heutigentags unüberhörbar und mit zerstörerischer Kraft. In der Tradition unserer Gesellschaft werde es als Wahnsinn abgetan und der Psychiatrie überliefert.

Das praktische Interesse des Strukturalismus ist, ähnlich der *struktural-funktionalen Systemanalyse* eines T. PARSONS (1902–1979), auf die Stabilisierung der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft gerichtet, er beinhaltet den Versuch, die Vernunft so sehr auszuweiten und zu wandeln, daß sie auch den rebellierenden Wahnsinn in Gestalt eines schrankenlosen Anarchismus noch in sich einzubefassen vermag, und drückt zugleich die Verzweiflung darüber aus, daß die Zwänge der monopolkapitalistischen Gesellschaft diesem Reich der Freiheit entgegenstehen. Verzweifelt aber wird auch die sich aufdrängende marxistische Alternative des Sozialismus mit seiner Vernunft einer Freiheit und

²⁶ Vgl. V. DESCOMBES, Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978, Frankfurt am Main 1981, S. 91 ff.

Notwendigkeit in Einheit zusammenschließenden demokratischen Zentralismus abgewehrt. Der Strukturalismus, sagte SARTRE insofern zu Recht, sei die letzte Barriere, die das Bürgertum noch gegen MARX errichten könne. Gleichwohl hat vor allem L. ALTHUSSER (1918) versucht, den Strukturalismus mit der marxistischen Theorie zu verbinden. Einerseits soll das in letzter Instanz die Gesellschaft Determinierende nach wie vor die Ökonomie sein, wie sie nicht anders als aus der produktiven Tätigkeit der empirisch wirklichen Menschen hervorgehend gedacht werden kann, andererseits, und für die gesamte Sichtweise entscheidend, sind die gesellschaftlichen Verhältnisse als eine strukturelle Totalität angesehen, die in sich selbst ihren Bestand hat und empirischer Begründung und Herleitung nicht fähig und nicht bedürftig ist.

J.-P. SARTRE (1905–1980), der den Strukturalismus als Reaktion auf seinen Existentialismus selbst auch provoziert hat, hat später gerade auch an ALTHUSSER Kritik geübt und ihm, der MARX hauptsächlich als den Begründer einer wirklichen Wissenschaft der Geschichte feiert, vorgeworfen, daß er in Wirklichkeit die Geschichte liquidiere. Nach ALTHUSSER sei die Geschichte in den Strukturen gefangen, das Wesentliche sei aber nicht, was man aus dem Menschen gemacht habe, also die Strukturen, sondern was er selbst daraus mache. Das aber geschehe als Geschichte, als wirkliches Überschreiten dieser Strukturen in einer totalisierenden Praxis. Der Mensch sei noch durch etwas anderes bestimmt als durch die Strukturen, die ihn bedingen, er sei immer schon über sie hinaus, stehe zu ihnen in beständigem Widerspruch und vermöge deshalb, sie zu dekomponieren und dadurch neue Strukturen zu produzieren.

Bei allem Verständnis für die marxistische Dialektik setzt SARTRE letztlich doch wieder die Freiheit des individuellen Menschen als das Wesentliche den gesellschaftlichen Determinationen undialektisch entgegen. Dieser Charakter einer als marxistisch sich verstehenden Strukturalismuskritik, die aber doch in den Bahnen eines bürgerlichen Freiheitsirrationalismus verbleibt, tritt deutlicher noch bei A. SCHMIDT (1931) hervor. SCHMIDT gibt vom Standpunkt der *Kritischen Theorie* aus dem Strukturalismus die gesellschaftliche Determination zu, aber nur für die gegenwärtige, dem Wertgesetz unterworfenen Gesellschaft. ADORNOs ominöse „andere“ Gesellschaft, die SCHMIDT nun wieder eindeutiger als sozialistisch bezeichnet, bedürfe zwar auch einer materiellen, das Bewußtsein tragenden Basis. Doch werde in ihr die Vernunft über die Beziehungen der Individuen zueinander sich selbst bestimmen, und so die Idee menschlicher Autonomie doch noch verwirklichen. Eine Determination des Überbaus durch die Basis werde es dann nicht mehr geben, eine ökonomische Wissenschaft werde nicht mehr nötig, der historische Materialismus werde aufgehoben sein. Der materialistischen Geschichtsauffassung kommt somit selbst nur eine historisch vergängliche Rolle zu, der MARXsche Materialismus sei eine Theorie auf Widerruf.²⁷

Es kennzeichnet überhaupt den *gegenwärtigen Problemstand spätbürgerlicher Philosophie*, daß auf ihren beiden Polen, dem *lebensphilosophischen* wie dem *positivistischen*, die Thematik der Geschichte in den Vordergrund tritt und diese ohne Anleihen bei der marxistischen Theorie nicht mehr zu bewältigen ist. Außerordentlich weit geht hier in jüngster Zeit J. HABERMAS (1929). Er scheut auch vor einer Adaption der Theorie der ökonomischen Gesellschaftsformationen und ihrer Aufeinanderfolge nicht zurück. Doch glaubt er eine [333] *Rekonstruktion des historischen Materialismus* vornehmen zu müssen, indem er in einer *Theorie kommunikativen Handelns* die Ebenen des „Gesellschaftssystems“ und des „Persönlichkeitssystems“ zusammenzubringen sucht, um die soziale Evolution der Menschengattung erklären zu können, und zu diesem Zweck *Kritische Theorie*, *positivistische Systemtheorie* und *Marxismus* zu einem komplizierten Synkretismus vermischt, der letzten Endes jedoch auf den Primat der „moralisch-praktischen Bewußtseinsstruktur“ hinausläuft. Das „Marx-sche Konzept der gesellschaftlichen Arbeit“ treffe nicht die spezifisch menschliche Reproduktion des Lebens, so HABERMAS,²⁸ das Menschliche an der Geschichte der Menschen sei vielmehr deren Fähigkeit zu sprachlicher Kommunikation. Damit ist aus der beabsichtigten „Rekonstruktion“ vollends eine Destruktion geworden.

²⁷ A. SCHMIDT, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München/Wien 1979, S. 100 ff.

²⁸ J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, S. 149.

Alle Annäherung an den Marxismus hilft der spätbürgerlichen Philosophie so lange nicht auf die Beine, wie sie sich doch nur in einem Gestrüpp diffiziler logischer Distinktionen verfängt und nicht auf den Boden jener einfachen Einsichten gelangt, von denen MARX meinte, daß sie auch einem Kind schon einleuchten müßten. Die Basis der ganzen Geschichte der Menschen, heißt es im Brief an ANNENKOW (vom 28.12.1846), sind die Produktivkräfte. Diese sind das Resultat der angewandten Energie der Menschen, doch die Energie selbst ist begrenzt durch die Umstände, in die sich die Menschen versetzt finden. Die materiellen Verhältnisse sind die Basis aller ihrer Verhältnisse. Dadurch, daß jede Generation an das von der vorhergehenden Erarbeitete anknüpft, entsteht ein Zusammenhang in der Geschichte der Menschen, entsteht die Geschichte der Menschheit. Um des erzielten Resultats nicht verlustig zu gehen, so MARX weiter, „um die Früchte der Zivilisation nicht zu verlieren, sind die Menschen gezwungen, sobald die Art und Weise ihres Verkehrs ... den erworbenen Produktivkräften nicht mehr entspricht, alle ihre überkommenen Gesellschaftsformen zu ändern“.²⁹ Nicht intellektuelles Unvermögen, sondern diese praktische Konsequenz ist es, die die spätbürgerliche Philosophie aus der Befangenheit in ihren eigenen Ungereimtheiten und damit aus ihrer Bindung an das herrschende imperialistische Klasseninteresse, an den Antikommunismus, nicht herauskommen läßt.

[334]

²⁹ K. MARX an P. W. ANNENKOW vom 28.12.1846, in: MEW, Bd. 27, Berlin 1963, S. 453.

Rationalität – Geschichte – Philosophie

András Gedő

I. Posthistoire-Gedanke – Nachgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft: Tocqueville. II. Zerfall der Begriffe Rationalität, Geschichte und Philosophie: Comte, Nietzsche. III. Zum-Stillstand-Kommen oder Überwindung der Geschichte: Cournot, John Stuart Mill, Lorenz von Stein, Junghegelianer. IV. Wandel der Zivilisationskategorie: Saint-Simon, Guizot, Fourier. V. Überwindung der Posthistoire-These durch die materialistische Dialektik.

I. Posthistoire-Gedanke – Nachgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft: Tocqueville

Mit dem Gedanken der *Nachgeschichte* (obgleich dieser immer die Projektion einer je gegebenen gesellschaftlichen Konstellation ist) umschrieb TOCQUEVILLE schon Mitte der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts die universelle Perspektive der bürgerlichen Gesellschaft: seiner Voraussage nach rufe die „Gleichheit“ eine Situation hervor, die „die Gesellschaft mehr stationär machen werde, als sie in unserem Westen jemals war“.¹ Diese Prognose wies auf seine Eindrücke von der Demokratie in Amerika hin, besonders auf seine Beobachtung, daß durch die ständige Erneuerung des Sekundären, durch die bewegliche und wechselnde Oberfläche in Wahrheit nur die Unantastbarkeit des Wesentlichen verhüllt werde und hinter der großen Mobilität menschlicher Handlungen „die sonderbare Festigkeit gewisser Prinzipien“ liege. „Die Menschen bewegen sich rastlos, der menschliche Geist scheint aber fast unbeweglich.“²

Es zeigt die unbeabsichtigte Achtung des liberalen Kritikers der französischen Revolutionen vor der noch lebendigen bürgerlich-revolutionären Vergangenheit vom Ende des 18. Jahrhunderts und vor der schon geahnten, obgleich als vermeidbar betrachteten proletarisch-revolutionären Zukunft; es zeigt also die Achtung vor diesen Revolutionen, daß TOCQUEVILLE das Zu-Ende-Kommen der Geschichte (die Nachgeschichte) deshalb für möglich hielt, weil ihm weitere Revolutionen unmöglich (mindestens aber unwahrscheinlich) schienen.

Diese *Posthistoire-Perspektive* der bürgerlichen Gesellschaft war doppeldeutig, wie TOCQUEVILLES Geschichtsanschauung insgesamt und seine Zeitdiagnose, die aus dieser folgte: Sie war Verheißung und Trost – Hoffnung darauf, daß jene, die bürgerliche Gesellschaft bedrohenden neuen „großen intellektuellen und politischen Revolutionen“³ ausbleiben werden, *und* sie war zugleich Angst-Bildvision des Vorherrschend-Werdens der fatalen „Gleichheit“. Die Verheißung und die Hoffnung konnten aber die Vision nicht kompensieren, weil die Annahme, Revolutionen seien künftig unwahrscheinlich, vom Bewußtsein des unaufhaltbaren, schicksalhaften Umsichgreifens der „Gleichheit“ herrührte. TOCQUEVILLES Impressionen, die den Posthistoire-Gedanken authentisierten, gestalteten sich auf Grund einer lückenhaften, in manchen Zügen eher skizzenhaft als kohärent aufgebauten geschichtsphilosophischen Konzeption. Letzten Endes waren durch diese Konzeption sowohl die Selektion und die Deutung seiner amerikanischen Beobachtungen, das Maß und die Hierarchie ihrer Geltung bestimmt, als auch die Prämissen des Posthistoire-Gedankens: die Mißbilligung der an „die individuelle Anstrengung der Vernunft“ appellierenden Philosophie von BACON und DESCARTES bis VOLTAIRE, die Ansicht, der zufolge die Demokratie – die nivellierende „Gleichheit“ – allgemeinen Ideen zustrebe, der Geschichte und der historischen Erkenntnis aber abgeneigt sei. Schon zur Zeit seiner Entstehung galt der Posthistoire-Gedanke als „Kulturkritik“ der Demokratie (nur der Terminus „Kulturkritik“ ist späteren Datums, das Phänomen trat bereits um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ins Dasein), und dieser anfänglichen und rudimentären „Kulturkritik“ waren auf implizite [335] Weise bereits Tendenzen des „negativen Denkens“⁴ immanent.

¹ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, T. III, Paris 1868, S. 419.

² Ebenda, S. 417 ff.

³ „Wenn die Geschichte sich jemals in der Welt allgemein und permanent befestigt, dann werden die großen intellektuellen und politischen Revolutionen recht schwierig und seltener, als man es vermutet.“ (Ebenda, S. 428)

⁴ Der Terminus „negatives Denken“ kennzeichnete früher den philosophischen Prozeß von NIETZSCHE bzw. von KIERKEGAARD bis ADORNO (vgl. z. B. LYOTARDs *Reflexion*, in: *Nietzsche aujourd'hui?*, T. I, Paris 1973, S. 179), später

II. Zerfall der Begriffe Rationalität, Geschichte und Philosophie: Comte, Nietzsche

Bei TOCQUEVILLE blieb der Zusammenhang der Posthistoire-Idee mit dem „negativen Denken“, mit der Umwertung, dem Abbau und dem Zerfall der Begriffe von Rationalität, Geschichte und Philosophie im Kontext des „negativen Denkens“ noch fragmentarisch und meistens latent, wie auch die philosophischen Prämissen und Konsequenzen seiner Auffassung – ohne ausgeprägte Fragestellungen und Durchführung – im Zwielficht des halb Geahnten und halb Konzipierten schwebten. In der *Genesis von Positivismus und Lebensphilosophie* verflocht sich aber der Posthistoire-Gedanke mit der Destruktion und der Umdeutung der Begriffe Rationalität, Geschichte und Philosophie. Diese Destruktion und Umdeutung enthielt die Voraussetzung eines Abbruchs und Endes der Geschichte, der Restriktion und Ausschaltung der Geschichtlichkeit.

In den Konzeptionen von COMTE und NIETZSCHE zeichneten sich die philosophischen Konturen des Posthistoire-Gedankens ab. In seinen gesellschaftlichen Beziehungen war der Posthistoire-Gedanke bei diesen jedoch weniger greifbar, verblieb er mehr im Nebel der einer universellen Religiosität untergeordneten Wissenschaftsfetischisierung bzw. des Mythisierens, als in TOCQUEVILLES Prognose.

Das „positive“ – „allein ganz normale“ – Stadium gilt COMTEs Auffassung zufolge als „endgültige Einrichtung der menschlichen Vernunft“, als „endgültiger Zustand der rationalen Positivität“⁵, womit und wodurch die Geschichte sich eigentlich abschließt⁶. In COMTEs Vereinigung von „Ordnung“ und „Fortschritt“ dominierte die unbeweglich-statische „Ordnung“: „Das positivistische Dogma setzt überall eine strenge Unveränderlichkeit in der grundlegenden Ordnung voraus, deren spontane oder künstliche Veränderungen immer sekundär und vorübergehend sind.“⁷ COMTE band diese unwandelbare und endgültige „Ordnung“ an eine völlig ahistorisierte Vernunft (obgleich seine frühen Schriften – von SAINT-SIMONS Ideen angeregt – sich gewissermaßen für die Geschichtlichkeit der Erkenntnis interessierten). Die Rationalität als Element des „positiven Glaubens“ reduzierte sich auf das gedankliche Fixieren „ständiger Relationen“, die in der „Aufeinanderfolge und Ähnlichkeit beobachtbarer Erscheinungen“ zu konstatieren seien; das „metaphysische Stadium“ überwindend, verschloß sie sich programmatisch der Erforschung von Ursachen: sie büßte ihre Universalität und ihre revolutionär-kritische Bestimmung ein⁸. Dergestalt entleert und erstarrt, wurde sie der „universellen Religion“ subsumiert. „Das grundlegende Dogma der universellen Religion besteht in der festgestellten Existenz einer unwandelbaren Ordnung, der die Ereignisse aller Art unterworfen sind.“⁹ Die positivistische Philosophie – der gemeinsame Inbegriff der degradierten Vernunft und des „subjektiven Prinzips“, das den Primat des „Herzens“ verkündete – repräsentierte den nachgeschichtlichen und außergeschichtlichen Zustand, den sie in der Welt zu definieren bzw. herzustellen vermeinte.

In dieser Auffassung COMTEs lebte mehr die Attitüde fort; selbst sein Grundgedanke war nur zusammen mit TOCQUEVILLES historisch-soziologischer Prognose gepaart zu erneuern. NIETZSCHEs Posthistoire-Idee – mit und hinter ihr die Überwindung von Geschichte und Geschichtlichkeit, die pragmatisch-instrumentalistische Deutung und Degradierung der wissenschaftlichen Rationalität, die

schloß er im gewissen Sinne auch die positivistische Tradition und Max WEBERs Auffassung ein (vgl. u. a. M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sul pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976. – M. CACCIARI, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1977).

⁵ A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, in: A. COMTE, *La science sociale*, éd. par A. KREMER-MARIETTI, Paris 1972, S. 219 ff. Vgl. auch A. COMTE, *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, T. I, Paris 1890, S. 33.

⁶ „Comte dachte ..., daß in der industriellen Menschheitsgesellschaft das ‚Ende der Geschichte‘ erreicht werde ... Die Geschichte wird in der Geschichte beendet. Die industrielle Gesellschaft wird die erste ‚geschichtslose Gesellschaft‘ sein.“ (J. MOLTSMANN, *Der Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Stuttgart/Berlin (West) 1971, S. 48 f.) – MOLTSMANNs Kritik am Posthistoire-Gedanken des Comteschen Positivismus gründet auf der „Theologie der Hoffnung“, die nicht weniger, nur auf andere Weise ahistorisch ist als der Positivismus.

⁷ A. COMTE, *Système de politique positive ...*, T. I, S. 54.

⁸ „Die empörerischen Gewohnheiten der modernen Vernunft geben noch keine Ermächtigung, ihr einen revolutionären Charakter zu unterstellen, wenn schon ihre legitimen Forderungen reichlich befriedigt wurden.“ (Ebenda, S. 20)

⁹ A. COMTE, *Catéchisme positiviste*, Paris 1966, S. 66.

lebensphilosophische Antiphilosophie – gilt als unmittelbarer Bezugspunkt des Ahistorismus im [336] spätbürgerlichen Denken. Diese Momente treten zutage oder reproduzieren sich auch in solchen Varianten spätbürgerlichen Philosophierens, die NIETZSCHEs Erbe nicht übernehmen. Der Posthistoire-Gedanke waltete als ständiges Motiv in NIETZSCHEs Werken: Seit der *Geburt der Tragödie* und den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* haben ihn die Wiederherstellung des tragischen Mythos, der Gedanke der unaufhebbaren Spannung zwischen Leben und Geschichte in ihrem Bann gehalten. Er polemisierte gegen das „Übermaß von Histoire“, das „nicht mehr erlaubt, *unhistorisch* zu empfinden und zu handeln“; er war gewillt, „die Gegenmittel gegen das Historische“, „das Unhistorische und das Überhistorische“ aufzufinden.¹⁰ In der *Zarathustra-Vision* wurde die Geschichte durch Gottes Tod, den Verfall des in den Abgrund stürzenden Menschen und das Prinzip der ewigen Wiederkehr des Gleichen gebannt. In seinem letzten Brief an Jakob BURCKHARDT schlug in den Paroxysmus des Wahnsinns um – „daß im Grund jeder Name in der Geschichte ich bin“¹¹ –, was früher die Illusion des Ichs gewesen war, das geglaubt hatte, die Geschichte seinem irrationalen Willen unterjochen zu können, sie im tragischen Mythos zum Abschluß zu bringen und in einen tragischen Mythos zu verwandeln.

In NIETZSCHEs wechselnden und sich radikalierenden Varianten des Posthistoire-Motivs nahmen die Empörung gegen die *Ratio* und die ersehnte Aufhebung der Geschichte die Form einer *Zivilisationskritik* an. Es kam auch das ideologische Gebilde zum Vorschein, in dem auf der einen Seite „die *auflösenden* und *notwendig zur décadence treibenden Mittel* der Zivilisation“ standen, auf der anderen die „Kultur“¹², wobei sich die Ablehnung der wissenschaftlichen Rationalität mit dem Antitechnizismus verschränkte. Der Posthistoire-Gedanke kulminierte im philosophischen Setzen des *Nihilismus* und in der nihilistischen Überwindung dieses Nihilismus: Der Zwiespalt, in dem sich der Nihilismus zum absoluten Prinzip steigerte, war das Novum von NIETZSCHEs philosophischer Einstellung.

An diese Einstellung (und nicht unbedingt an die spezifischen Inhalte von NIETZSCHEs Auffassung dieser Ambiguität) lehnten sich – aus unterschiedlichen Beweggründen und mit divergierendem geistigem Charakter – nicht nur SPENGLER und Ernst JÜNGER, KLAGES und HEIDEGGER, sondern auch ADORNO und Arnold GEHLEN an. Und sie wird in Daniel BELLs oder Peter L. BERGERs neokonservativer Kritik an der „Moderne“ und DELEUZEs, LYOTARDs oder FOUCAULTs „post-strukturalistischer“ NIETZSCHE-Renaissance heraufbeschworen. [337]

III. Zum-Stillstand-Kommen oder Überwindung der Geschichte: Cournot, John Stuart Mill, Lorenz von Stein, Junghegelianer

Die ursprünglichen Varianten des Posthistoire-Gedankens, durch TOCQUEVILLE, COMTE und NIETZSCHE formuliert, stellten schon zu ihrer Zeit Ansätze oder ausgeprägte Phänomene einer allgemeineren Geistigkeit dar, die damals eher einen diffusen Ahistorismus bzw. Antihistorismus vertrat, indem sie sich der positivistischen Geschichtsanschauung und Erkenntniskonzeption gegenüberstellte oder sich mit ihr verflocht. Unter dem unmittelbaren oder vermittelten Einfluß von TOCQUEVILLE, COMTE und NIETZSCHE bzw. unabhängig von diesen schimmerte – oder dämmerte – die latente oder offen ausgesprochene Idee (oder das Ideenfragment) eines Zu-Ende-Kommens der Geschichte, einer nachgeschichtlichen Situation, eines stationären Zustandes durch verschiedene Abstufungen des Spektrums des bürgerlichen Denkens. Zu dieser Zeit erschien die Revolution nicht nur in der

¹⁰ F. NIETZSCHE, Werke, hrsg. von K. SCHLECHTA, München 1969, Bd. I, S. 276 ff.

¹¹ Ebenda, Bd. III, S. 1351.

¹² Ebenda, S. 810. – NIETZSCHEs Kulturbegriff nahm später antinomische Inhalte auf; er verwickelte sich in den Zwiespalt der Kritik an der Dekadenz *und* ihrer Vertretung, der Überwindung der Philosophie *und* ihrer Fetischisierung, des lebensphilosophischen Ästhetisierens *und* Biologisierung, wobei der Antihistorismus nicht aufgehoben, sondern an die grundlegenden Momente des „negativen Denkens“ gebunden und auf solche Weise intensiviert wurde. In seinem späten NIETZSCHE-Aufsatz („Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung“) konstatierte Thomas MANN, NIETZSCHE hat „eigentlich sein Leben lang nur *einen* überall gegenwärtigen Gedanken variiert, ausgebaut, eingepägt“, den Gedanken, „Kultur, das ist die Vornehmheit des Lebens, ... während als Todfeinde und Zerstörer von Kultur und Leben Bewußtsein und Erkenntnis, die Wissenschaft und endlich die Moral figurieren ...“ (Th. MANN, Gesammelte Werke, Bd. IX, Frankfurt am Main 1960, S. 685)

Gedankenwelt der Restauration, sondern auch im Bewußtsein mancher verspäteter Anhänger der bürgerlichen Revolution als Abbruch und Ende der Geschichte. Dieser ging infolge des Zerrinnens der Illusionen der bürgerlichen Revolution, ihrer verblaßten Nachblüte und ihres neuerlichen Zerrinnens anhand der Erfahrungen der französischen Revolutionen von 1830 und 1848 rasch in den anderen Schein über, wonach selbst die Revolutionen die Konstanz der Geschichte kaum verändern können.¹³

Dieser zweifache Schein implizierte den Gedanken des Zum-Stillstand-Kommens der Geschichte bzw. ihrer Überwindung. In den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts traten auch der Terminus der Posthistoire (in COURNOTs geschichtsphilosophischem Schema) und der Begriff von einem stationären Wirtschaftszustand (in John Stuart MILLS politischer Ökonomie) in Erscheinung. Der zum Hegelschen Zentrum gerechnete Lorenz VON STEIN vermeinte 1850 zu konstatieren, was die Abarten der Posthistoire-Idee ein Jahrhundert später für die neue *differentia specifica* der derzeitigen nachgeschichtlichen Situation halten sollten: „Ich glaube, daß die Zeit der sozialen Theoreme vorbei ist ... Es ist möglich und wahrscheinlich, daß noch allerlei Systeme entstehen; allein sie werden weder große innere Originalität noch auch eine historische Bedeutung haben, die der, welche die bisherigen Systeme hatten, auch nur annähernd gleich kommt. Diese Zeit ist vorbei.“¹⁴ In dieser Vorstellung Lorenz VON STEINs vereinigten sich das Adaptieren des damaligen französischen bürgerlichen Denkens und die Kritik an den sozialistischen und kommunistischen Doktrinen mit der den Schulen des Hegelianismus mehr oder minder gemeinsamen Attitüde, dem Setzen einer Posthistoire der mit HEGEL abgeschlossenen Philosophie.

Lorenz VON STEINs Diagnose folgte aber nicht notwendigerweise aus der Idee des Zu-Ende-Kommens der Philosophiegeschichte. CIESZKOWSKI und nach ihm die *Junghegelianer* (besonders Moses HESS) zogen aus dem angenommenen Posthistoire-Zustand der Philosophie eine entgegengesetzte Konklusion: die Aktualität auf die Zukunft hinzielender Taten, neuer politischer Ziele, Programme und Auffassungen. Und das Erwägen von Aussichten des politischen Handelns, das Suchen nach Richtungen einer solchen Tätigkeit konnten Ende der dreißiger, Anfang der vierziger Jahre in Deutschland weder die Auseinandersetzung mit der Geschichte der französischen Revolutionen und den Vergleich von französischer Vergangenheit und Möglichkeiten deutscher Zukunft¹⁵, noch die Kritik am Konservatismus der „historischen Rechtsschule“, ihrer „Opposition mit der Geschichte gegen die Geschichte“ vermeiden. „Die Erkenntnis der Geschichte ist aber sogleich selbst Philosophie und das Prinzip der Geschichte, die Entwicklung oder die lebendige Dialektik, auch das Prinzip der Philosophie. Die Geschichte kann also wohl von der Philosophie, die Philosophie aber nicht von der Geschichte sich trennen ...“¹⁶ Trotz des Illusorischen seiner Ansichten appellierte der *Junghegelianismus*, sich zur „Philosophie der Tat“ bekennend, mehr an ein idealistisch verstandenes historisches Bewußtsein als an den Posthistoire-Gedanken. Zwar erwartete RUGE von der philosophischen und politischen Tätigkeit der Hegelschen Linken, daß die Rationalität sich geltend mache – „Der Rationalismus aber und seine Methode wird sich durchsetzen, er ist das Leben des Zeitgeistes selbst“¹⁷ –, doch ist die HEGELsche Einheit von Vernunft, Geschichte und Philosophie auch hier in Zerfall geraten.

Schon CIESZKOWSKI hat das Sich-Verschließen der HEGELschen Philosophie vor der Zukunft so kritisiert, die Zukunftsdimension der Geschichte ins philosophische „absolute Erkennen“ so eingeführt, daß er dem Prinzip des *Willens* den Vorrang zuschrieb. Er glaubte, daß „Hegels Freiheit noch mit der Notwendigkeit behaftet ist“, daß auf der Stufe der „notwendigen Freiheit“ „die Vernunft das Leitende und das Objectiv-Wahre der Geschichte“ ist, daß der „notwendigen Freiheit“ die „freie

¹³ Nach Lorenz VON STEIN „ist die letzte Revolution eine sociale gewesen. Sie hat in der Gesellschaft nichts geändert; sie hat die Klassen derselben nicht gestürzt; sie hat keine gesellschaftliche Unabhängigkeit erzeugt; sie hat Niemand reicher, Tausende ärmer gemacht ...“ (L. VON STEIN, *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich*, Bd. I: *Der Begriff der Gesellschaft und die sociale Geschichte der französischen Revolution*, Leipzig 1850, S. VI)

¹⁴ Ebenda, S. III.

¹⁵ Vgl. u. a. M. HESS, *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837–1850*. Eine Auswahl, hrsg. von W. MÖNKE, Berlin 1980, S. 150 ff.

¹⁶ A. RUGE's sämtliche Werke, Bd. II, Mannheim 1847, S. 103.

¹⁷ Ebenda, Bd. IV, S. 33.

Freiheit“¹⁸ folge, wo der Grundsatz des Tuns, des Willens vorherrscht, daß also „das Denken ein bloß integrales Moment des Willens“ ist¹⁹ Und die politisch oppositionell geladene Philosophie der Tat des Moses HESS übernahm und entfaltete CIESZKOWSKI'S Idee.

Diese historisch nicht unbegründete Kritik und Korrektur der HEGEL'schen Philosophie stellten aber nicht nur subjektivistische, von HEGEL schon überwundene Gedanken wieder her. War das Prinzip des Willens bei CIESZKOWSKI und der Hegelschen Linken weder in seinem philosophischen Gehalt noch in seiner gesellschaftlichen Tendenz der (damals noch ohne Wiederhall, im Dunkel der Unbekanntheit gebliebenen) lebensphilosophischen Willensmetaphysik von SCHOPENHAUER verwandt, so lag in jenem Prinzip dennoch die Möglichkeit einer Fortsetzung auf die Lebensphilosophie hin²⁰, eine Möglichkeit, die sich in STIRNER'S geistiger Laufbahn aktualisierte.

IV. Wandel der Zivilisationskategorie: Saint-Simon, Guizot, Fourier

Auf die Trennung und Umgestaltung der Begriffe von Rationalität (Vernunft), Geschichte und Philosophie weist auch das Geschick der Kategorie Zivilisation nach der Französischen Revolution hin. Diese Kategorie wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem Knotenpunkt der Gedankenwelt der englischen und französischen Aufklärung. In ihr manifestierten sich das Durchsetzen der Ratio, der historische Fortschritt der universellen Menschheit, kam die antifeudale Gesellschaftskritik zum Tragen, verschmolz sich der erkenntnistheoretische Optimismus mit dem geschichtsphilosophischen²¹ (ohne in oder durch sich selbst die Spannung zwischen der Idee der Geschichtlichkeit und dem Begriff der die Geschichte vor sich zitierenden Vernunft, oder zwischen der als geschichtsphilosophische und erkenntnistheoretische Instanz verstandenen Figur des „bon sauvage“ und dem Gedanken des historischen Fortschritts aufzulösen). SAINT-SIMON konfrontierte den wissenschaftlich-industriellen Aspekt der Zivi-[339]lisationskategorie mit der bürgerlichen Gesellschaft, er berief sich auf die uneingelösten Versprechen des Fortschritts in der Kritik jener nachrevolutionären Realität, von der die Aufklärung die Verwirklichung der Ratio, die Vollendung des Fortschritts erhoffte.

Hielt aber zeitweilig das *nachrevolutionäre bürgerliche Denken* mittels der Zivilisationskategorie den formalen Rahmen der früheren Einheit des Geschichts- und Vernunftbegriffs aufrecht, bejahte es anhand dieser Kategorie den Kapitalismus, so haben sich die begrifflichen Inhalte innerhalb des verharrenden formalen Rahmens gewandelt, aufgelöst und entleert, so daß ihnen die kritische Spitze genommen wurde. In GUIZOT'S Vorlesungen über *Die allgemeine Geschichte der europäischen Zivilisation* – Ende der zwanziger Jahre war die Zivilisation mit dem „allgemeinen Los der Menschheit“

¹⁸ A. CIESZKOWSKI, Prolegomena zur Historiosophie, Berlin 1838, S. 95 ff., 120 ff.

¹⁹ Ebenda, S. 124. – CIESZKOWSKI'S „Philosophie der Praxis“ hat die Universalität der Vernunft, den Gedanken der Verbundenheit von Geschichte und Ratio, sowie die Einheit der die Geschichte begreifenden Philosophie preisgegeben: Sie ordnete der Idee eines über die Geschichte Recht sprechenden Gottes den fichteisierenden Kult der Tat unter. So wich sie in dieser Hinsicht von HEGEL und FICHTE zum Vorrang des theologischen Prinzips, von AUGUSTIN und BOSSUET zurück: „Wie die Weltgeschichte das Weltgericht ist, so wie der Gott der Richter der Weltgeschichte ...“ (Ebenda, S. 69)

²⁰ LANDGREBE verabsolutiert diese Möglichkeit, indem er die Hervorkehrung des Willens an den Gedanken der „restlosen Emanzipation“ des Menschen knüpft, um eine Kontinuität zwischen der HEGEL-Kritik der Junghegelianer, FEUERBACH'S und MARX' einerseits und dem „deutschen Irrationalismus“ und dem Nihilismus [andererseits] zu stiften. (vgl. L. LANDGREBE, Zur Überwindung des europäischen Nihilismus, in: Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts, hrsg. von D. ARENDT, Darmstadt 1974, S. 31 f.) In dieser Auffassung wird der Nihilismus mit dem Verlust des religiösen Glaubens gleichgesetzt, erscheint das Selbstvertrauen der Vernunft als „ein Ersatz für den verlorengegangenen religiösen Glauben“ (ebenda, S. 30); dieser Konzeption zufolge beging das neuzeitliche Denken die Stationen des Nihilismus. LANDGREBE behauptet, daß „die neuzeitliche Emanzipation des Menschen in ihrem Endergebnis eine Befreiung in das Nichts ist“. (S. 32)

²¹ In diesem Zivilisationsbegriff trat „nicht nur die historische Auffassung der Gesellschaft“ zutage, sondern „manifestierte sich auch die optimistische und ausgeprägt nicht-theologische Deutung ihrer Entwicklung“. (E. BENVENISTE, Civilisation: Contribution à l'histoire du mot, in: Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre, Vol. I, Paris 1953, S. 51) – Zum Schicksal von Terminus und Begriff der Zivilisation vgl. auch L. FEBVRE, Pour une Histoire à part entière, Paris 1962, S. 481 ff. – G. GUSDORF, Les sciences humaines et la pensée occidentale, Vol. IV: Les principes de la pensée au Siècle des Lumières, Paris 1971, S. 333 ff. – Zum historischen Verhältnis von Begriffen der Zivilisation und der Kultur vgl. H. P. THURN, Kultursoziologie – Zur Begriffsgeschichte der Disziplin, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, H. 3, 1979.

identifiziert – galt Fortschritt als Grundidee der Zivilisation, deren Gliederung durch die Unterscheidung der „Produktion von Mitteln der Kraft und des Wohlstands in der Gesellschaft“, der „sozialen Verhältnisse“ und des „individuellen Lebens“ des „inneren Lebens“ des Menschen bestimmt wurde. Der Fortschritt hat sich aber hier schon zur „Perfektionierung des bürgerlichen Lebens (vie civile)“ verharmlost. Nur konzipiert, aber nicht beantwortet hat GUIZOT die Frage, „auf die man am Ende der Zivilisation stößt; schöpft sich die Geschichte der Zivilisation aus, kann sie schon über das wirkliche Leben nichts sagen, dann stellt sich der Mensch unvermeidlich die Frage, ob alles ausgeschöpft, ob er am Ende von allem ist“. ²² GUIZOT nahm aber die Posthistoire-These nicht nur mit diesem Gedanken vorweg, sondern auch – und noch eher – mit seiner Auffassung, die die nachrevolutionären bürgerlichen Zustände als Realisierung von Gerechtigkeit, Legalität, Öffentlichkeit und Freiheit betrachtete und welcher der Kapitalismus als unüberwindbares Ergebnis der Geschichte der Zivilisation erschien.

Diese Betrachtung hat FOURIERs Polemik entzündet (die auch der Theorie SAINT-SIMONS galt): „die Zivilisation“ sei „das Idol aller philosophischen Richtungen“, „in ihr glaubt man die höchste Vollendung zu erblicken“, obwohl sie tatsächlich einen vorübergehenden Zustand, eine Verirrung darstellt, indem „das Industriesystem eine verkehrte Welt ist“. ²³ FOURIERs Urteil über die Zivilisation beinhaltete eine direkte Kritik am Vernunftbegriff, die Überwindung der Zivilisation, die Hoffnung auf eine neue Gesellschaftsordnung konnten sich aber auf den Vernunftbegriff berufen. Die allgemein gesetzte Einheit von Geschichte und Ratio zerfiel, indem sich die Möglichkeit des Gedankens von der Geschichtlichkeit des Kapitalismus, einer über die bürgerliche Gesellschaft hinausgehenden Geschichte eröffnete. FOURIER stellte von der Rationalität einer imaginär-kommenden Geschichte – bzw. der aus der Geschichte ausscheidenden *Utopie* – her die Spaltung zwischen Ratio und bisheriger Geschichte fest. Die Auflösung der früheren, im klassischen bürgerlichen Denken hergestellten Verbindung von Rationalität, Geschichte und Philosophie und das Bestreben, sie, wenn auch nur partiell und provisorisch, aufs neue zu verknüpfen, begleitete den Wandel der vormarxistischen und kommunistischen Lehren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Selbst der französische (und deutsche) „Arbeiterkommunismus“ war bestrebt, in dem der klassischen bürgerlichen Philosophie entlehnten – und dann modifizierten – Vernunftbegriff ²⁴, im Gedanken eines rationalen Zustandes Halt zu finden. [340]

V. Überwindung der Posthistoire-These durch die materialistische Dialektik

Die Entstehung und Gestaltung der materialistischen Dialektik fiel im großen und ganzen mit der Genesis der Posthistoire-Idee zusammen. Was sich im bürgerlichen Denken als Beschränkung und/oder Relativierung der Geschichte, als Verbreitung des Ahistorismus und Antihistorismus, als Absage an die Kategorie der Rationalität und/oder ihr positivistisches Verwelken widerspiegelte und sich in der Posthistoire-These, letztlich im Verkünden oder Implizieren des philosophischen Nihilismus und der nihilistischen Philosophie niederschlug, war in der historischen Realität die Wende der Bourgeoisie, ihr Rollenwechsel, das unwiderrufliche, in den sozialen Auseinandersetzungen entscheidende In-Erscheinung-Treten des Proletariats. Auf dieselbe Realität reflektierte der *Marxismus* vom Klassenstandpunkt des Proletariats durch die dialektisch-materialistische Erneuerung von Geschichtsbegriff, Rationalitätsidee und Philosophiekonzeption. Diese dialektisch-materialistische Erneuerung hielt die Einheit, in die das klassische bürgerliche Denken jene Begriffe unter dem Primat der Rationalitätsidee verknüpfte, nicht aufrecht (der Primat des Vernunftbegriffs verlieh dem Geschichtsbegriff und der Philosophiekonzeption sowie ihrer Einheit mit der Rationalitätsidee selbst in materialistischen Auffassungen eine idealistische Färbung). MARX' und ENGELS' Kritik an HEGEL begegnete in dieser Hinsicht ihrer Auseinandersetzung mit der klassischen bürgerlichen

²² G. GUIZOT, *Histoire générale de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Revolution Française*, Bruxelles/Livourne/Leipzig 1854, S. 24.

²³ Ch. FOURIER, *Ökonomisch-philosophische Schriften. Eine Textauswahl*, hrsg. von L. ZAHN, Berlin 1980, S. 9, 15 ff., 62 ff.

²⁴ „Aus dem bürgerlichen Rock schlüpft die Vernunft in die proletarische Bluse, und vor dem Richterstuhl dieser proletarischen Vernunft müssen nunmehr alle gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen ihre Daseinsberechtigung verteidigen. Wie die proletarischen Bedürfnisse und Bestrebungen als die naturgemäßen schlechthin, so erscheinen sie auch als die einzig vernünftigen.“ (J. HÖPPNER/W. SEIDEL-HÖPPNER, *Von Babeuf bis Blanqui*, Bd. I, Leipzig 1975, S. 411)

Ökonomie, besonders RICARDOs Theorie. HEGEL stieß im rationalen Begreifen der Geschichte und der Historisierung der Ratio bis zur äußersten Grenze der Möglichkeiten der bürgerlichen Philosophie vor. Die idealistische Dialektik von Vernunft, Geschichte und Philosophie beruhte dennoch auf dem absoluten Primat der Vernunft. Die ahistorische Anschauung des Kapitalismus war in RICARDOs politischer Ökonomie durch die abstrakte Rationalität des homo oeconomicus vermittelt, der sie die Geschichte subsumierte. Die *nietzscheanischen* und *heideggerianischen Interpretationen*, die MARX zum Denker der Posthistoire umstilisieren möchten, unterstellen MARX einen den Lehren von SAINT-SIMON und HEGEL entnommenen Begriff der allmächtigen Vernunft²⁵ oder erklären die dialektisch-materialistische Umgestaltung und Ausdehnung der Idee der Geschichtlichkeit, den Gedanken einer über den Kapitalismus hinausgehenden Geschichte – die Aufhebung sowohl des klassischen bürgerlichen Historismus als auch des Utopismus – zur Posthistoire: Die „revolutionäre Veränderung der Klassen-Gesellschaft“ bedeute bei MARX das Ende der Geschichte. „Die Notwendigkeit dieses Endes aus der Eigenart des Kapitals ... zu beweisen, ist die Hauptabsicht der marxischen Wissenschaft. Es ist das Ende der Geschichte ...“²⁶

Die *materialistische Dialektik* stellt dem klassischen bürgerlichen Denken nicht die Subjektivierung oder Mythisierung des Geschichtsbegriffs (bzw. seine Entwertung zugunsten des außergeschichtlichen Mythos), nicht den Abbau und die Enthöhlung der Rationalitätsidee, nicht den Lehrsatz vom Ende der Philosophiegeschichte entgegen. Die Kategorien Rationalität, Geschichte und Philosophie liegen im Marxismus nicht als membra disjecta nebeneinander, die als Begriffstrümmer die Posthistoire verkünden, das Kommen eines historischen und geistigen Nihil suggerieren. In dem ihr eigenen *neuen* Kontext wandelt die materialistische Dialektik diese Kategorien um, gestaltet sie ihre neue Einheit. In dieser Einheit gilt das Begreifen der Geschichte, vor allem der Materialität der Geschichte der Gesellschaft und der Natur als bestimmend, wird die Rationalität in der *Dialektik des historischen Prozesses* der Realität (die Praxis mit inbegriffen) und der Geschichte der Widerspiegelung, der geistigen Aneignung dieser Realität aufgefaßt, versteht sich die Philosophie weder als Symptom und Argument eines kulturellen Relativismus noch als philosophia perennis, sondern als Moment der Geschichtlichkeit, als wissenschaftliche Erkenntnis sui generis.

[341]

²⁵ Vgl. H. LEFÈBVRE, *Une pensée devenue monde. Faut-il abandonner Marx?*, Paris 1980, S. 33 f., 112 ff.

²⁶ H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/München 1980, S. 694.

Ethik

Friedrich Tomberg

I. Zur Entstehung der bürgerlichen Ethik. II. Subjektivistischer Moralismus: 1. Kierkegaard. 2. Nietzsche. 3. Sartre. III. Psychoanalytischer und empiristischer Eudämonismus. IV. Versuchte Synthese von Lustprinzip und Tätigkeitsprinzip: 1. Wille zur Macht. 2. Triebstruktur und Gesellschaft. V. Restauration eines ethischen Apriorismus 1. Neukantianismus. 2. Phänomenologie und materiale Wertethik. VI. Ethik-Ansätze im Minimalprogramm sprachlicher Kommunikation 1. Sprachanalytische Metaethik. 2. Hermeneutische Konfliktbewältigung.

I Zur Entstehung der bürgerlichen Ethik

Der Ausdruck Ethik läßt sich, wie wir von ARISTOTELES, dem Begründer dieser philosophischen Disziplin, erfahren, von *ethos* ableiten, was soviel wie Sitte, Herkommen, aus dem Zusammenwohnen entstandene Lebensgewohnheit bedeutet. Eine ausdrückliche Ethik wurde erst dann notwendig, als die Einfügung in die althergebrachten Sitten nicht mehr selbstverständlich war, sondern durch eine besondere rationale Begründung gegenüber Tendenzen des Sittenverfalls gerechtfertigt werden mußte. Die Entstehung der Ethik in der altgriechischen Philosophie ist also eher auf eine konservative Motivation zurückzuführen.

Im Unterschied hierzu hat das *progressive Bürgertum*, das sich unter den feudalen Herrschaftsverhältnissen als Klasse konstituierte und sich anschickte, den Feudalismus durch eine neue, die kapitalistische, Produktionsweise zu unterlaufen und damit auch eine neue Gesellschaft, eben die bürgerliche, auszubilden, alle Kraft rationalen Denkens darauf verwenden müssen, die Überlebtheit und Unzulässigkeit der mittelalterlichen Lebensanschauung und so mancher daraus überkommenen Sitten darzutun. Die *Aufklärung* hat viel Mühe und Fleiß auf den empirischen Nachweis verwendet, daß die sozialen Verbindlichkeiten bei den verschiedenen Völkern äußerst verschieden, ja oft völlig gegensätzlich sind, so daß keine der überkommenen Normen, so selbstverständlich sie auch scheinen mag, das Recht für sich beanspruchen kann, wie eine Naturgegebenheit unbefragt zu gelten. Das Soziale ist nicht natürlich, ist nicht dem geschichtlichen Wandel enthoben, erkannten die Ideologen der aufsteigenden Bourgeoisie, und sie zogen daraus den Umkehrschluß, daß das Natürliche nicht sozial sei. Unter allen wechselnden sozialen Formen und innerhalb der geschichtlich sich wandelnden Verhältnisse bleibt der Mensch, so hoben sie hervor, in seiner Natur sich immer gleich, in ihr hat er daher sein Wesentliches, das ihn mit allen anderen gleichsteht, ihn aber auch von den gesellschaftlichen Verbindlichkeiten gegenüber diesen anderen befreit bzw. diese als bloß äußerliche, wechselhafte bestehen läßt, soweit nicht seine eigene Natur ihn dazu nötigt, bestimmte gesellschaftliche Beziehungen um seiner selbst willen als unerläßlich anzusehen. Er bleibt dann immer noch derjenige, der sich zu diesen Verbindlichkeiten selbst bestimmt, aus seiner Natur heraus oder aber vermöge der besonderen Kraft zur Bestimmung über sich selbst, die er sich als Mensch zuschreiben darf, der Kraft seines geistigen Willens, der ratio, der Vernunft.

Die rationalistischen Philosophen haben dem Denken, die Empiristen der sinnlichen Natur den Vorzug gegeben, sie kamen aber alle darin überein, daß dann, wenn jeder einzelne der Notwendigkeit seines Inneren folge, auch das Zusammenleben aller, die Gesellschaft, sich auf das beste ordnen werde. KANT (1724–1804) verwandelte die Moral aus einer gesellschaftlichen Norm in eine menschliche Wesensbestimmung, in Moralität, verwandelte die äußere Nötigung der Sitten in eine innere Notwendigkeit, ins *Sittengesetz*. Und aus diesem ging hervor, daß um der eigenen Freiheit willen die Freiheit der anderen genauso zu achten sei und jeder einzelne sich daraus die [342] gleichen Beschränkungen aufzuerlegen habe. A. SMITH (1723–1790), der Freund des skeptizistischen Empiristen D. HUME (1711–1776), war überzeugt, daß die Wohlfahrt der Gesellschaft sich von selbst ergebe, wenn ein jeder nur mit Bedacht seinem eigenen *materiellen Interesse* nachgehe.

Mit der *industriellen Revolution* Anfang des 19. Jahrhunderts erwies die Realität selbst diese Vorstellungen als unhaltbar. HEGEL (1770–1831) schon stellte mit Verwunderung fest, ohne zu den wirklichen Ursachen vorstoßen zu können, daß die Gesellschaft, je mehr an Reichtum sie auf der einen Seite produziere, um so mehr auf der anderen Seite die Armut vergrößere. Mit seinen Widersprüchen

brachte der Kapitalismus jedoch auch deren mögliche Lösung hervor. Es waren die *utopischen Sozialisten*, denen aufging, daß die kapitalistische Anarchie durch eine gesamtgesellschaftliche Regelung der Produktion und entsprechende soziale und politische Verhältnisse abgelöst werden müsse, wenn die Menschen vernünftig zusammenleben und gleichermaßen an der allgemeinen Wohlfahrt teilnehmen sollten. Aber erst MARX und ENGELS erkannten in der Arbeiterklasse jene reale gesellschaftliche Kraft, der es objektiv aufgegeben war, die sozialistische Gesellschaft im Klassenkampf wirklich auch herbeizuführen.

Wenn die frühbürgerlichen Ideologen in der privaten Warenproduktion freie Individuen gesehen hatten, die anderer lediglich bedurften, um ihre Produkte nach gleichem Wert gegeneinander auszutauschen, so wiesen MARX und ENGELS nach, daß sie damit einem Schein erlagen, den MARX später als Warenfetischismus bezeichnete: Gesellschaftliche Produktion unterliegt immer bestimmten, aus der Natur der Verhältnisse selbst hervorgehenden Notwendigkeiten, denen sich alle zu fügen haben. In der kapitalistischen Gesellschaft ist die Privatproduktion nur die besondere, dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte entsprechende Form, in der sich die gesellschaftliche Notwendigkeit durchsetzt. Die Menschen können nicht anders zur Wirklichkeit ihres eigenen Wesens gelangen, als daß sie sich, gemäß den historisch gewordenen Notwendigkeiten ihrer gesellschaftlichen Existenz, die Natur aneignen, und das heißt: indem sie den Naturstoff durch Arbeit ihren Zwecken gemäß umformen. Dieses in der materiellen Produktion sich gründende *gegenständlich schöpferische Verhalten* gegenüber der Natur ist eine Notwendigkeit für die Menschen, solange sie existieren. Im einsichtigen Vollzug dieser Notwendigkeit gelangen sie zur Übereinstimmung mit sich und der Welt und haben darin ihre Freiheit. Das Bedürfnis nach dieser Freiheit, nach dieser *produktiven Bemächtigung* ihrer Realität in *gesellschaftlicher Kooperation* ist daher den Menschen von Natur aus eigen und von ihrer lebendigen Existenz gar nicht abtrennbar.

Von Anfang an lag den klassischen bürgerlichen Philosophen die menschliche Natur an sich nicht anders vor Augen. Aber sie sahen sich einer gesellschaftlichen Notwendigkeit konfrontiert, die die einzelnen nötigte, die gegebenen gesellschaftlichen Bindungen des Feudalsystems möglichst zu durchbrechen, um sich ganz auf sich selbst zu stellen, es entstanden daraus aber wiederum gesellschaftliche Beziehungen, die als Sachzusammenhänge in Erscheinung traten und sich unfaßbar wie eine fremde Macht gegen die Individuen auswirkten. Nicht Freiheit, sondern Ausgeliefertsein an ein blindes Schicksal war das Resultat der materiellen Produktivität der Menschen. Und dennoch folgten sie allein mit der Herstellung dieses bedrückenden Zustandes den Erfordernissen des gesellschaftlichen Fortschritts. Die Durchbrechung der unerträglich gewordenen Zwänge des Feudalsystems, die sie auf diese Weise bewirkten, lag offensichtlich im Menschheitsinteresse, im Interesse also der Selbstproduktion der menschlichen Gesellschaft und durfte daher *vernünftig* heißen.

Die frühbürgerlichen Philosophen haben auch noch, als der gegenteilige Anschein sich ihnen mit dem aufbrechenden Kapitalismus aufdrängte, mit Recht an dem Gedanken der Vernunft festgehalten, aber sie haben nunmehr das Wesen des Menschen nicht mehr einfach nur als *ungesellschaftliche Natur* ansetzen können, sondern sie haben es auf die reine, *naturlose Vernunft* reduzieren müssen, in dieser Reduktion ihm aber wieder zusprechen dürfen, was in der sinnlich-gegenständlichen Welt nicht auszumachen war: das produktive Verhältnis des Menschen zur Welt in gemeinschaftlich realisierter gesellschaftlicher Existenz. Der HEGELsche Weltgeist, dem der einzelne durch die geistige Aneignung der Realität als seiner ihm wesentlichen Allgemeinheit angehört, im gesellschaftlich produzierenden Menschen, wie er als ein zu sich selbst gekommener zu denken wäre, hat er seinen realen Gehalt; dieser ist das Ungewußte, das verborgene Wissen im hypostasierten „absoluten Wissen“, der heimliche Materialismus in der Verkehrung des idealistischen Systems.

II. Subjektivistischer Moralismus

Wer im 19. Jahrhundert angesichts der revolutionär hervortretenden Arbeiterklasse und der offen aufgebrochenen Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft es dennoch nicht vermochte – aus welchen Gründen auch immer –, den bürgerlichen Klassenstandpunkt zu verlassen, gleichwohl aber in dem Bemühen, die Wahrheit zu erkennen und gemäß der Wahrheit zu leben, nicht nachließ, geriet in eine unauflösbare Aporie. Er war einerseits objektiv nicht mehr imstande, der kapitalistischen

Produktion historische Notwendigkeit und daher Vernunft zuzusprechen, durfte also das Wesen des Menschen auch nicht mehr in diese Vernunft verlegen. Andererseits war ihm aber subjektiv verwehrt, die Befreiung der materiellen Produzenten in ihrer gesellschaftlichen Selbstbestimmung als einzig noch vernünftig, weil aus der Notwendigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung folgend, zu erkennen. Er konnte das Wesen des Menschen also weder in die materiell-gesellschaftliche, noch in die geistig-ideale Produktivität setzen, er konnte den Menschen überhaupt nicht mehr als ein sich selbst gesellschaftlich produzierendes und in dieser Produktivität seine Wirklichkeit herstellendes Wesen begreifen – auch nicht bei Reduktion des Gesellschaftlichen aufs Geistige.

Andererseits stellte sich eben jetzt die Bestimmung des Menschen zu einem gesellschaftlich produktiven Dasein mit der Arbeiterklasse und der Legitimation ihres Anspruchs auf die politische Macht unverhüllt dar, sie erwies sich – mit einem Wort von MARX – als „praktisch wahr“. Das Wesen, das da leibhaftig *geschaut* wurde, auch zu *begreifen*, hätte um der Wahrheit willen den Übergang auf die Klassenposition des Proletariats zur Folge gehabt. Der *bewußte* Verzicht darauf, es zu begreifen und dadurch die Rechtfertigung des bürgerlichen Klasseninteresses weiter aufrechtzuerhalten, hätte die philosophische Haltung zu bloßer ideologischer Apologetik erniedrigt, und kam für ernstvollende Philosophen moralisch nicht in Betracht. Der aus bürgerlicher Befangenheit heraus gleichwohl wahrhaft Denkende geriet so mit seiner Existenz selbst in eine Unlogik, einen Widersinn, der um so unerträglicher sein mußte, je mehr der Wille zur Wahrhaftigkeit den so Existierenden bestimmte. Für ihn und gerade für ihn war der zerreißende Zwiespalt nur auszuhalten, wenn sein natürlicher Trieb zur Selbsterhaltung ihm gewissermaßen hinterrücks, ohne daß er sich dessen bewußt werden mußte, den Blick derart trübte, daß er das angeschaute Wesen *unbegriffen* zur Kenntnis nahm und ihm nicht mehr weiter nachforschte, weil ihm die Unbegreiflichkeit *allen* Wesens in seiner Selbstblendung zur Evidenz geworden war. Mochte mit dem Sachverhalt nun zwar auch die Aporie aus dem Blick verschwinden, der Vorgang der Selbsttäuschung konnte da, wo er stattfand, im eigenen Bewußtsein, jedenfalls nicht unbemerkt bleiben. Das ins Unbewußte abgedrängte Wissen um die wesentliche Wirklichkeit wandelte sich zu einer begriffslosen Empfindung selbstverursachter Verstellung der Wirklichkeit, die als ein allein mit der Existenz schon gegebener undurchschaubarer Zwang, als das Gefühl einer unvermeidbaren Schuld gegen die Wahrheit sich geltend machte.

Immer wieder haben sich in der spätbürgerlichen Gesellschaft Individuen gefunden, die in die Aporie zwischen ihrer bürgerlichen Klassengebundenheit und ihrem unbedingten Wahrheitswillen gerieten, daraus in eine *existentielle Verblendung* getrieben wurden und in der Ahnung ihres Nichtwissens und Nichtwissen-Dürfens dennoch mit um so größerer Entschiedenheit gegen jede bewußte Täuschung ihrer selbst sich zur Wehr zu setzen suchten. Es ging von diesem *Rigorismus* einerseits ein moralischer Appell an die ebenfalls ernstdenkenden Angehörigen der bürgerlichen Klasse aus, andererseits sahen sie eben darin aber auch ihre Klassenexistenz ideologisch gerechtfertigt.

[344] Sosehr die subjektive Haltung dieser moralischen Rigoristen sich ähnelt, so verschieden ist aber der Gegenstand ihrer Intentionen. In ihnen widerspiegelt sich der Wechsel der wesentlichen Determinanten für alles ethische Denken in der spätbürgerlichen Philosophie gemäß den Stufen der Entwicklung, die der Kapitalismus im 19. und 20. Jahrhundert durchlaufen hat. Dies sei an drei herausragenden spätbürgerlichen Moralisten, an KIERKEGAARD, NIETZSCHE und SARTRE, deutlich gemacht.

1. Sören Kierkegaard

In aller christlichen Strenge erzogen und von früh an für die Theologie bestimmt, hat KIERKEGAARD (1813–1855) die Diskrepanz zwischen der Form und dem Inhalt einer noch ganz durch das Christentum bestimmten bürgerlichen Lebensweise immer mehr empfunden, und er hat sie daher immer schärfer bekämpft, ohne sich aber von seiner inneren Bindung an sie je lösen zu können. Sie war ihm tiefinnerlich durch die übermächtige Autorität seines Vaters eingeprägt. Aus der normalen gesellschaftlichen Lebensform der bürgerlichen Gesellschaft also, aus der Familie, hatten sich ihm die gesellschaftlichen Normen vermittelt, und die Gründung einer Familie und damit die Einfügung in die Normalität der bürgerlichen Gesellschaft wurde ihm auch zum zentralen Problem seines Lebens, damit zugleich seiner philosophischen Ethik, die, wie sein ganzes Werk, nur Ausdruck der ihn

unmittelbar persönlich, aber im Bewußtsein der Repräsentanz für die gesamte Menschheit bedrängenden Probleme ist.¹

Vor dem Engagement für die als heuchlerisch erkannte, aber als unaufhebbar angesehene christlich-ordentliche Bürgerlichkeit bot sich als Ausweg an, in ein Leben des unmittelbaren, unbekümmerten und unverbindlich- Augenblicklichen Daseinsgenusses zu flüchten. KIERKEGAARD hat selbst dieses Leben eine Zeitlang durchexerziert, und es haben sich von dieser Lebensform in der bürgerlichen Welt bis in die heutige Zeit zahlreiche Modifikationen eingestellt. Sie findet sich wieder im einstigen Dandytum der Literaten und Künstler, in Verhältnissen am Rande des alltäglichen Lebens, die von den Beteiligten gern als Bohème tituliert wurden, bis hin zur Hippiebewegung und manchen Varianten der sogenannten alternativen Kultur in der Gegenwart. KIERKEGAARD ist aber auch einer der schärfsten Kritiker dieser Existenz gewesen, die er die *ästhetische* nannte. Er erkannte, daß das wirklich reflexionslose, selbstvergessene Leben nicht in dieser ästhetischen Existenz, sondern in der bürgerlichen Normalität vorliege. Die in altgewohnter Christlichkeit versammelten Bürger wurden durch keine substantiellen Werte mehr zusammengehalten, sie bildeten daher keine Gemeinschaft mehr, keine Gemeinde, kein Volk, sondern waren – unter der alten Hülle verbindlicher Gemeinsamkeit – faktisch zu einer gleichgültigen Ansammlung von gesichtslosen Individuen geworden, zu einer bloßen Menge, zu einem „Publikum für Presseerzeugnisse“, das nach Belieben Meinungen konsumieren und äußern durfte, da es für Entscheidungen nicht geradestehen brauchte und die Verantwortung für sich selbst nur bei dem hatte, was alle tun. Dieses Tun aber war abgedeckt und überdeckt durch die Ehrwürdigkeit und Unanfechtbarkeit der Tradition, innerhalb derer es sich hielt. In der Menge war der eine gleich dem anderen, im allgemeinen Strome mitschwimmend wurde der einzelne ungreifbar, auch für sich selbst, hier waren sie alle austauschbar in ihrer gedankenlosen Unverantwortlichkeit. Sollte überhaupt wieder Wahrheit und Wahrhaftigkeit in dieses Leben kommen, so mußte sie ausdrücklich gewollt werden, dazu waren aber die vielen in ihrer bloßen Anhäufung nicht fähig. Ein wahres, unverfälschtes Leben zu führen, konnte nur die Entschließung eines jeden einzelnen sein, er mußte, wenn er für sich selbst und seine Tat geradestehen wollte, selbst überhaupt erst wieder ein Jemand, ein Unterschiedener, Ausmachbarer, Feststellbarer sein wollen. Dies konnte er aber nach KIERKEGAARDs Überzeugung nur in Gegenstellung zu der Institution, die sich da mit Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit etabliert hatte. Für den Theologen KIERKEGAARD war das die Einheit von Staat und Kirche, wie sie sich ihm in der Staatskirche seines Landes darstellte.

Schon die ästhetische Existenz – in ihrer Zentrierung auf die durch die herrschende Moral verpönte Sinnlichkeit – ist in den Augen KIERKEGAARDs eine Negation des Falsch-Offi-[345]ziellen. Wo sie daher als eine solche bewußt gewählt wird, hat sich damit in ihr bereits eine Entscheidung des einzelnen für sich selbst vollzogen, bedeutet sie den Sprung in eine Existenz, die KIERKEGAARD die *ethische* nennt. Wo aber die ethische Existenz wahrhaft gewählt wird, ist mit ihr die ästhetische Existenz nicht mehr vereinbar, beide stehen im Widerspruch zueinander. Mit dem Gedanken der ethischen Existenz stellt sich für KIERKEGAARD nämlich das Problem gesellschaftlicher Verbindlichkeit und der positiven Einfügung in die Gesellschaft. Auch darum hat er sich Jahre hindurch bemüht. Sein Scheitern dokumentierte sich in dem äußerlich völlig mutwilligen Bruch einer Verlobung, an der ihm alles lag, und dem lebenslangen Versuch, diesen Schritt bei sich selbst zu begreifen und zu rechtfertigen. Da eine Änderung der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse außerhalb seines Horizontes lag, war für KIERKEGAARD das Ernstnehmen des Ethischen von der Bejahung der bürgerlichen Gesellschaft untrennbar. Es war aber gerade die Empfindung der historischen Illegitimität eben dieser Gesellschaft, die um ihrer notwendigen Verneinung willen die ethische Haltung bedingte.

Der Entschluß zu einem wahrhaften Leben führte also dazu, das als unwahr Empfundene dennoch als das einzig mögliche Wahre praktisch hinzunehmen. Damit aber wurde für den Wahrheitssucher KIERKEGAARD die Situation ausweglos. Unser wahres (= bürgerliches) Leben, ahnt er, ist notwendig ein

¹ Zum Zusammenhang von Leben und Werk sowie zum Stand der jüngeren Forschung (vornehmlich in der BRD, Dänemark, Frankreich und den USA) vgl. M. THEUNISSEN und W. GREVE (Hrsg.), Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards, Frankfurt am Main 1979; weiter zurückreichend auch H.-H. SCHREY (Hrsg.), S. Kierkegaard, Darmstadt 1971; außerdem: P. P. ROHDE, S. Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1959.

Leben der Unwahrheit. In dieser Paradoxie reflektiert sich die unbegriffene Wahrnehmung, daß gerade der Entschluß, das bürgerliche Leben in seinem Wesen ernst zu nehmen, der Versuch also, in dieser Weise wesentlich zu existieren, die historisch nunmehr allein wesentlich gewordene Klassenexistenz des Proletariats verfehlen muß.

Aus der Aporie der ethischen Existenz, die sich kundtut im Bewußtsein einer mit dem Dasein selbst gegebenen Schuld und einer aus dem Gefühl einer Bodenlosigkeit aufsteigenden unbestimmbaren Angst, ist auf keine rationale Weise herauszukommen, es bleibt nur die *Irrationalisierung der Wirklichkeit* zu einem ontologisch in sich nicht Zusammenpassenden und damit die *Absage an die Vernunft* als einer weltbewältigenden menschlichen Kraft. KIERKEGAARD vollzieht sie, gemäß der religiösen Vorstellungswelt, in der er sich bewegt, als Sprung in den Abgrund des christlichen Glaubens, als Wechsel von der ethischen zur *religiösen* Existenz. Er nimmt die Schuld, die doch gar nicht selbstverschuldet sein kann, als eigene auf sich und kann sich Lösung und Erlösung nur noch von der Gnade ebendieser unbegreiflichen Übermacht erhoffen, die allein ihn in die Absurdität seiner Existenz hineingeführt haben kann. Sie stellt die christliche Tradition unter dem Namen Gott vor.

Mit den drei möglichen Existenzweisen, zwischen denen der Mensch wählen muß – der ästhetischen, ethischen und religiösen –, wiederholt KIERKEGAARD die klassische Einteilung der Lebensformen aus der Ethik des ARISTOTELES. ARISTOTELES sprach vom Leben der Lust, vom politischen und vom theoretischen oder philosophischen, der geistigen Schau gewidmeten Leben. Unter den Modifikationen, die KIERKEGAARD vornimmt, ist eine entscheidend: An die Stelle der politischen tritt bei ihm die ethische Existenz, die lediglich durch die Bezugnahme auf die Eheschließung ihren gesellschaftlichen Gehalt noch durchschauen läßt, im übrigen aber den Akzent ganz auf die subjektive Haltung, in welchen gesellschaftlichen Zusammenhängen auch immer, legt.

Damit ist die politische Entscheidung, um die es zu gehen hätte, als Thema von vornherein ausgeschlossen, obgleich sie als das wesentliche Erfordernis im Hintergrund verbleibt. KIERKEGAARD ist sich sehr wohl bewußt, daß es da nur um den Kommunismus gehen kann. Auch er nimmt ihn als ein Gespenst zur Kenntnis, das durch Europa geistert. Und auch nur in dieser gespensterhaften Gestalt steht er ihm vor Augen: als Utopie einer radikalen Gleichmacherei, wie sie von manchen Utopisten vertreten wurde.² Aus der Erfahrung der sozialen Not heraus, die er in seinem Lebensbereich unmittelbar mitempfand, wurde ihm dieser Kommunismus zu intensiver Verlockung, in der vollendeten Gleichheit sah er den schönsten Traum aller Politik, zugleich aber in der versuchten Realisierung dieses Traums ein äußerstes Verhängnis. Denn wenn die Arbeiterklasse, KIERKEGAARD sprach da vom vierten Stand, sich wirklich daranmachen würde, das Unrecht sozialer Unterscheidung aufzuheben, so würde sie die Menschheit voll-[346]ends in eine Menge gleichgeltender Individuen auflösen, deren Selbstverantwortung damit auch in einer allgemeinen Gleichgültigkeit verschwimmen würde. Der Kommunismus wolle, meint KIERKEGAARD, indem er die Menschen alle gleichzumachen suche, sie auch von aller Herrschaft befreien, sogar von der Tyrannei des Geldes, aber er erreiche damit eine nur noch größere Tyrannei, nämlich die Tyrannei der Menschenfurcht, der Furcht vor der Menge, vor der Mehrheit, dem „Publikum“.

In der Idee des Kommunismus ist nach KIERKEGAARD zwar Wahrheit, aber es ist eine religiöse Wahrheit, nur vor Gott ist Gleichheit der Menschen. Es sei die Verfehlung des Kommunismus, weltlich verwirklichen zu wollen, was nur religiös denkbar sei. Mit seiner Zuwendung zur Herausforderung des Kommunismus sieht KIERKEGAARD nun gerade seine religiöse Entscheidung gerechtfertigt. Die Sympathie für die kommunistische Intention begründet einen ausdrücklichen *Antikommunismus im Politischen*, der sich selbst als apolitisch versteht. KIERKEGAARD entwickelt so ein antikommunistisches Argumentationsmuster, das auf geradezu klassische Weise ethische Gesinnung und antikommunistische Praxis miteinander verbindet und bei vielen Generationen spätbürgerlicher Ideologen nach ihm wiederkehrt.

² Vgl. A. HÜGLI, Kierkegaard und der Kommunismus, in: M. THEUNISSEN und W. GREVE (Hrsg.), Materialien a. a. O., S. 511 ff.

2. Friedrich Nietzsche

Auf den ersten Blick scheint kaum ein größerer Gegensatz denkbar als der zwischen dem christlichen Moralismus KIERKEGAARDS und dem erklärten antichristlichen Amoralismus des um einige Jahrzehnte jüngeren NIETZSCHE (1844–1900). Aber schon der Stein des Anstoßes erweist sich für beide als ein und derselbe: Es ist immer noch die christlich sich gebende und humanistisch gebildete Bürgerwelt, deren verlogene und entleerte Existenz der junge NIETZSCHE, ihr selber angehörend, als unerträglich empfindet. Anders als KIERKEGAARD hat er, wenn auch aus weiter Entfernung, nun schon die Alternative klar vor Augen, die Arbeiterklasse. Aber die Ideologie der Arbeiterklasse sieht er – in völliger Unkenntnis des Marxismus – nicht anders an, als KIERKEGAARD schon der Kommunismus erschienen war: die Sozialisten, meint er, suchen in den Arbeitern eine Begehrlichkeit anzustacheln, die sie nach Gleichheit mit den Bürgern verlangen läßt, mit jener amorphen Menge von Bildungsphilistern, die durch den Liberalismus der bürgerlichen Demokraten gänzlich zu einer folg-samen, friedlich-stumpfsinnigen Herde von Wohlstandskonsumenten herabgebracht werden soll. Statt sich aber, wie KIERKEGAARD, die Idee einer wahren Gleichheit für das christliche Jenseits zu retten, erklärt NIETZSCHE die Gleichheitsmoral des Christentums zum Hauptschuldigen an der gegenwärtigen Dekadenz. Die aus der christlichen Tradition herrührende Wertetafel umzustürzen, wird zur leidenschaftlich verfolgten Absicht seiner letzten bewußten Jahre. Der christlichen Ausflucht in eine zweite Welt und auch noch ihrer säkularisierten Fassung durch SCHOPENHAUER hält NIETZSCHE das aktuelle materielle Dasein als einzige Wirklichkeit des Menschen entgegen; in der vollen Entfaltung, Steigerung und Abrundung dieser diesseitigen Existenz sieht er den einzig möglichen Sinn des Lebens, auf den hin die Menschen zu erziehen wären, oder vielmehr wäre ein Menschentypus erst heranzuzüchten, der, gemessen am gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechts, als Übermensch erscheinen müßte.

Wie einst in der Antike kann dieses Ziel, so glaubt NIETZSCHE der Geschichte entnehmen zu müssen, aber nur von wenigen erreicht werden, viele Millionen müssen dafür geopfert werden, werden als moderne Sklaven existieren müssen, damit überhaupt eine von den großen Einzelnen getragene Kultur und so ein überhaupt lebenswertes Dasein für alle möglich ist. Soll die Erneuerung der Kultur gelingen, so ist vor allem von der Natürlichkeit des Menschen der Makel des Bösen zu nehmen, den das Christentum ihr aufgeprägt hat. Nicht unterdrückt, sondern gebildet werden sollen die Leidenschaften, frei von allem Moralisieren soll die tierische Natur des Menschen auch in ihrer grausamen Wildheit als der Fundus hingenommen werden, aus dem allein eine diesseitige, heidnisch-freie Kultur sich speisen kann. In ohnmächtigem Einzelkampf gegen die christliche Moral, die allein all dies zu verhindern schien, hat NIETZSCHE sich mehr und mehr in den Lobpreis all dessen hineingesteigert, was der herrschenden Reli-[347]gion, was aber auch dem unter ihrem Einfluß in der Geschichte entwickelten Humanitätsempfinden entsprach, er ist damit unversehens zum Lobredner einer Skrupellosigkeit geworden, die nur zu sehr dem Profitstreben des eben aufkommenden Imperialismus entgegenkam. Unfähig, diese sozialen und politischen Implikationen zu durchschauen, war NIETZSCHE nahezu besessen von dem Willen, gegen alle Lüge, alle Unredlichkeit anzurennen und auch mit sich selbst unnach-sichtig ins Gericht zu gehen; eben dieser von ihm so hochgehaltene und an seinem hohen Vorbild GOETHE gepriesene Realismus, der darauf aus ist, die Dinge völlig ungeschminkt zu sehen, wie sie sind, trieb ihn aber um so mehr in den schneidenden Widerspruch zwischen der Wahrnehmung der sein Mitleid wachrufenden Situation einer ihrer Selbstbestimmung beraubten Arbeiterklasse und der vermeintlich erkannten Naturnotwendigkeit einer Versklavung eben dieser Klasse im höheren Menschheitsinteresse, die kein Mitleid erlaubte. Eine Verblendung, die er zwar nicht durchschaute, aber verspürte und in der philosophischen Verallgemeinerung, daß eben alles Leben nur sich durch Lüge gegen sich selbst erhalten könne, sich erträglicher zu machen suchte. So liegt auch bei NIETZSCHE ein Denken vor, das zum Argumentationsmuster weiter Bereiche spätbürgerlicher Ideologie wurde.³

³ NIETZSCHEs moralischer Rigorismus, oft genug in der Form seines Gegenteils, eines quasi-sozialdarwinistischen Amoralismus, sich äußernd, durchzieht vor allem seine letzten Schriften; symptomatisch dafür ist seine Autobiographie:

3. *Jean-Paul Sartre*

Philosoph und Literat gleichermaßen, setzt SARTRE (1905–1980) die Reihe jener zahlreichen französischen bürgerlichen Intellektuellen fort, die sich, wie etwa VOLTAIRE oder ZOLA, nicht scheuten, ihre ganze Existenz einzusetzen, wenn sie sich gefordert sahen, sich in Gesellschaft und Politik für den Kampf gegen erfahrene Unrecht zu engagieren. Im 20. Jahrhundert war nicht mehr zu übersehen, daß inzwischen die Arbeiterklasse zum Kampf gegen das Unrecht kapitalistischer Ausbeutung angetreten war und daß sie ihre revolutionäre Aktion mit einer eigenen wissenschaftlichen Theorie zu begründen wußte. Es bedurfte aber noch der unmittelbaren Erfahrung des gemeinsam durchgehaltenen Widerstandes gegen den Faschismus, damit sich SARTRE den Kommunisten und ihrer marxistischen Anschauung zuwandte. Er lernte in den Arbeitern jene Klasse zu erkennen, die durch den Kapitalismus sich selbst entfremdet ist und daher, um frei zu sein, die kapitalistische Produktionsweise aufheben muß. Es war ersichtlich, daß dieser Entfremdung auch andere Gruppen unterlagen, so die Intellektuellen, denen SARTRE sich selbst zugehörig wußte, so daß die proletarische Revolution in ihrer aller Interesse lag. SARTRE begriff aber nicht, daß die Arbeiterklasse nicht nur die am meisten leidende und zur Revolution objektiv auch befähigte Klasse ist, sondern daß sie auch die entscheidende Produktivkraft der kapitalistischen Gesellschaft darstellt und mit ihrer Existenzweise der gesellschaftlichen Produktion bereits den Keim der neuen Gesellschaft darstellt, die daher auch nur aus dieser Arbeiterklasse hervorgehen und eben in ihrem Kern nur als die zu ihrer Selbstbestimmung befreite Arbeiterklasse angesehen werden kann. Vielmehr vermochte er sich mit der Arbeiterklasse nur so weit zu identifizieren, wie er in der Lage war, sie aus dem gemeinsamen Willen zur Aufhebung der kapitalistischen Entfremdung in revolutionärer Aktion handeln zu sehen. Wo ihm Wille oder Aktion zu fehlen oder mißraten zu sein schienen, war er so „frei“, nach anderen Partnern zu suchen.

Die Unfähigkeit SARTREs, die objektive gesellschaftliche Realität in ihrer materiellen historisch bestimmten Konkretion zu erkennen, rührt wohl daher, daß auch er aus dem fundamentalen Widerspruch, der ihn zum Philosophen, und zwar zum Existenzphilosophen hatte werden lassen, nicht herauskam: Dem gebildeten Bürgertum angehörend, zerfiel er schon früh mit seiner Klasse, weil er den Anachronismus ihrer Existenz als eine Unstimmigkeit des Verhaltens wahrnahm, gegen die sich sein Innerstes aufbäumte. Die Erfahrung des Faschismus lehrte ihn sodann, daß die Bourgeoisie auch zur äußersten Barbarei und entschiedenen Unterdrückung der revolutionären Arbeiterklasse bereit ist, sobald sie nur ihre Existenz ernsthaft bedroht sieht. Aber ihn beschäftigte der Klassenantagonismus, der zur Entscheidung im Kampf nötigte, immer doch mehr von seinen Auswirkungen auf die Bourgeoisie, als das ihre moralische Substanz zersetzende bzw. diese Zersetzung bloßlegende Moment; und wenn ihm auf Grund seiner Herkunft die Bürgerwelt für die Welt [348] schlechthin gegolten hatte, so vermochte er sich auch später nicht von jener philosophischen Anschauung zu lösen, die sich ihm aus seiner Identifikation von Untergang des Bürgertums und Bankrott der gesamten Menschheit gebildet hatte. Der Existenzphilosoph SARTRE zog die letzten Konsequenzen aus jenem Nihilismus, den NIETZSCHE schon als das Schicksal Europas: was heißt seiner herrschenden Klasse, vorausgesehen hatte. Die Wertetafel, die NIETZSCHE umzuwerten gesucht hatte, galt für SARTRE nicht mehr, sie war zertrümmert, und eine andere vermochte er nicht auszumachen. Es gibt nichts Übergreifendes, das den Menschen von vornherein bindet, lehrte er deshalb. Der Mensch ist in der Welt eine ganz unnütze Angelegenheit und insofern frei. Dese Freiheit steht ihm aber nicht frei, zu ihr ist er vielmehr genötigt, in ihr hat er seine Existenz. Immer wieder wird sie durch ein objektives, seiner Bestimmung entzogenes Sein bedroht. Zwar vermag er die äußeren Bedingungen seiner Existenz nicht aufzuheben, wohl aber hat er die Möglichkeit der Wahl, er kann Bestimmungsmomente der Realität zu Momenten seiner Selbstbestimmung erheben, und nur in dem Maße ist er frei, wie er sein Handeln auch als seine eigene Tat ausdrücklich anzuerkennen vermag, und umgekehrt ist ihm von allem, was er tut, nur das nicht äußerlich, sondern ihm selbst eigen, mit dem er sich wirklich auch

Ecce homo, 1908. Zur Widersprüchlichkeit in der Denkweise NIETZSCHEs ist von marxistischer Seite aus immer noch am besten durch F. MEHRINGs Aufsatz: Über Nietzsche, 1899, Zugang zu finden. Auch H. GÜNTHER (Der Fall Nietzsche, in: Der Herren eigener Ethik Geist, Berlin und Weimar 1981) sucht besonders den Widerspruchscharakter herauszuarbeiten. Inwiefern NIETZSCHE der innerbürgerlichen Rebellion zugerechnet werden kann, hat H. H. HOLZ näher ausgeführt (Die abenteuerliche Rebellion, Darmstadt und Neuwied 1976, S. 31 ff.)

identifiziert. So vermag er selbst zu bestimmen, was er wesentlich sein will. Er selbst erst schafft sich sein Wesen.

Mit dieser Freiheitslehre, die in den Satz gefaßt werden kann, daß die Existenz dem Wesen vorausgeht, registriert SARTRE aus begriffsloser Empfindung heraus die mit dem gegenwärtigen Kapitalismus an ihr Ende gelangte Zersetzung aller naturwüchsigen Bindungen, die die Individuen ganz auf sich selbst stellt, losgelöst von der Verbindlichkeit irgendwelcher vorgegebenen Norm, worin schon die Notwendigkeit liegt, daß nunmehr die Individuen gemeinsam aus eigenem Willen, gemäß eigener Erkenntnis der Realität, ihr Geschick in die Hand zu nehmen haben. In der Abstraktion von aller konkret-geschichtlichen Bestimmtheit vermag SARTRE diese Notwendigkeit aber nur so aufzunehmen, daß er die Wahl der eigenen Tat zugleich als verbindlich bezogen auf alle Menschen erklärt, jeglicher individuellen Entscheidung also den Rang einer Festlegung für die Menschheit zuerkennt und damit die Menschheit gewissermaßen zum Moment der Subjektivität des einzelnen macht, so daß umgekehrt jegliches gesellschaftliche Engagement auch nur zu einem Mittel der Selbstbestimmung des an sich isoliert bei sich selbst bleibenden Individuums wird. Damit ist gewährleistet, daß in aller politischen Organisation die individuell-private Freiheit dennoch nicht tangiert wird, für den einzelnen objektiv verbindliches kollektives Handeln ist auf diese Weise von vornherein ausgeschlossen, die gesellschaftlichen Kräfte und damit auch die Arbeiterklasse, der es historisch aufgegeben ist, jene menschliche Selbstbestimmung gesellschaftlich zu realisieren, bleiben letztlich auswechselbare Spielmarken, die dem Belieben einer ungebundenen Individualität unterliegen.

Ohne – wie KIERKEGAARD – eine übermenschlich richterliche Instanz noch anzuerkennen, hat SARTRE gleichwohl aber seine Existenz, die er als die typische Existenz eines bürgerlichen Intellektuellen durchschaute, doch als eine Schuld empfunden, als ein nicht eigentlich wirklich-sein-könnendes und daher unfreies Dasein, das er selbst aber im Bewußtsein seiner Überlebtheit dennoch glaubte so zu Ende leben zu müssen, wie er es begonnen hatte – damit gewollt oder ungewollt bestätigend, daß Freiheit eben doch eine Frage der Einsicht in die Notwendigkeit und des Vermögens zu ihrer Verwirklichung ist.⁴ [349]

III. Psychoanalytischer und empiristischer Eudämonismus

Das Beispiel SARTRE lehrt, daß es bürgerlichen Philosophen bis in die Gegenwart hinein trotz der Zerfallenheit mit ihrer Klasse, bei aller unbezweifelbaren Entschiedenheit der moralischen Gesinnung, dennoch oft nicht gelingt, auf die Position der Arbeiterklasse überzugehen, selbst wenn es nicht einmal an ausdrücklichem Willen dazu gebricht. Wir wissen noch zu wenig über die Prozesse individueller Bewußtseinsbildung, um über die hier wirkenden Determinanten befriedigende Auskunft geben zu können. Niemand hat wohl bisher intensiver darüber nachgedacht, als jene spätbürgerlichen Philosophen selbst, die ihre Schranken zwischen den Klassenpositionen nicht als solche, sondern als eigene, innere Zerrissenheit wahrnahmen, die sie dazu nötigte, auf irgendeinem Wege mit sich ins reine zu kommen. Da ihnen die Mittel marxistischer Analyse der objektiven gesellschaftlichen Determinanten noch entzogen waren, blieb ihnen nichts anderes, als die Ursachen in ihrem Bewußtsein selbst aufzuspüren. Sie entwickelten eine außerordentliche Sensibilität für innerpsychische Prozesse, die sie zwar nicht in wissenschaftliches Begreifen umzusetzen, wohl aber in verschiedenen literarischen Formen zu dokumentieren vermochten. Bei den genannten Autoren spannt sich der Bogen etwa von den Tagebüchern KIERKEGAARDs über die Aphorismen NIETZSCHEs bis zu den Romanen und Dramen SARTREs.

Die Selbstanalyse der Philosophen hinsichtlich der unbewußten Bestimmungsmomente ihres Bewußtseins, von ihnen gern schon auf andere projiziert, als allgemein menschlich verstanden und als „allzumenschlich“ der Kritik unterworfen, ging mit der Psychoanalyse S. FREUDs (1856–1939), der

⁴ Die hier angedeutete Spannung im philosophischen Denken und politischen Handeln SARTREs kann in marxistischer Darstellung ersehen werden aus den beiden Abhandlungen T. M. JAROSZEWSKI, Der „verlassene“ Mensch Jean Paul Sartres, Berlin 1975; und V. VON WROBLEWSKY, Jean-Paul Sartre. Theorie und Praxis eines Engagements, Berlin 1977. Im Werk SARTREs tritt der rigoros-moralische Duktus seines Denkens besonders deutlich in seinen Dramen sowie in seinen autobiographischen und politischen Äußerungen hervor. Vgl. vor allem J.-P. SARTRE, Die Wörter, Hamburg 1982, und auch Sartre über Sartre, Hamburg 1977, sowie Marxismus und Existentialismus, Hamburg 1964.

von den Philosophen aber kaum Kenntnis genommen hatte, in eine bewußt als wissenschaftlich sich verstehende Verfahrensweise über. Obgleich es FREUD – ungeachtet seiner schließlich weit ausgreifenden Reflexionen – vorrangig nur um die Therapie von psychisch erkrankten Alltagsmenschen ging, von der auch seine Theorie in ihrem instrumentalen Sinn gar nicht ablösbar ist, gelang es ihm doch, den kategorialen Raum wissenschaftlichen Denkens so zu erweitern, daß nunmehr unbewußte Mechanismen, ohne die die Doppelbödigkeit des Bewußtseins, die schon bei jeglicher Ideologiebildung in der Klassengesellschaft auftritt, nicht zu erklären ist, als ein legitimer Forschungsgegenstand gelten dürfen. So unerläßlich aber auch die Instrumentarien sind, die FREUD für die Erkundung auch der Verblendungszusammenhänge spätbürgerlicher Philosophie bereitgestellt hat, so ist es doch gerade seine Psychoanalyse, die eben jene Verblendung durch den Anschein ihrer wissenschaftlichen Fundierung um so mehr verfestigt hat. Er brachte sie gewissermaßen erst auf den Begriff und legte damit entscheidend fest, was in spätbürgerlicher Sicht der Mensch ist, sein kann und sein soll.⁵

Die *Psychoanalyse* wurde so zu einer Art Grundlagenwissenschaft der bürgerlichen Ethik im 20. und rückwirkend auch schon für das 19. Jahrhundert. Denn da FREUD mit seinem streng auf die Beobachtung der einzelnen Psyche bzw. ihrer Äußerungen gerichteten Verfahren die sozialen Wesensbestimmungen des Menschen so gar nicht in den Blick bekommen konnte, stellte sich seinen ausdrücklich von aller Philosophie sich freihaltenden Forschungen eben jene für die Situation der nachklassischen Bourgeoisie typische Weise der Realitätsempfindung als die menschliche Psyche schlechthin dar, der die spätbürgerliche Philosophie schon mit der Lehre eines ihrer maßgeblichen Begründer nämlich A. SCHOPENHAUERS (1788–1860), zum Auftakt ihrer Entwicklung einen bis in die Gegenwart [350] hinein gültigen Ausdruck verliehen hatte.

SCHOPENHAUER selbst wuchs noch im Milieu der Klassik auf. Das Proletariat hatte sich in seiner Eigenständigkeit als Klasse noch kaum bemerkbar gemacht. Dennoch nahm der junge SCHOPENHAUER das Leid der arbeitenden Menschen deutlich wahr, und es weckte sein ausdrückliches Mitleiden. SCHOPENHAUER sah eben hierin aber eine Bestätigung, wenn nicht gar wesentliche Begründung für die *Destruktion des Menschenbildes*, mit der er der gesamten spätbürgerlichen Philosophie voranging: Er schon begriff den Menschen nicht mehr als ein von Natur aus produktiv die Welt gestaltendes Wesen, sondern als eine wesentlich leidende, den Bedrückungen der Realität ausgelieferte Existenz. Seine Ethik steigerte er sogar zu der Hauptforderung, daß der Wille zum Leben überhaupt zu verneinen sei.⁶ Er selbst verspürte aber wenig Neigung, den Weg der einzig möglichen Erlösung, den seine Lehre zuließ, selbst auch zu gehen und in einem heiligmäßigen Dasein den Lebenswillen absterben zu lassen, sondern er entwarf für alle die, die gleich ihm vom Leben nicht lassen wollten, eine zweite Ethik, die Philosophie als Lebensweisheit lehren wollte und dazu an die ethische Tradition der Antike, vor allem an stoische und epikuräische Auffassungen angeschlossen.⁷ Sollte das Leben schon hingenommen werden, so hing alles an der Frage, ob es einem zur Lust oder zur Qual werden könne. Der Weise, meinte SCHOPENHAUER, wird freilich weniger auf Lust aus sein, als vielmehr möglichst Schmerz und Unlust zu vermeiden suchen. Es steht auch hinter dieser Weisheitslehre der *Pessimismus*, daß sich in der Welt kein umgestaltendes Wirken lohne, und vielen galt gegen Ende des Jahrhunderts, in der Endzeitstimmung des *Fin de siècle*, über die sinnlich unmittelbare Befindlichkeit hinaus ein produktives Leben nach irgendwelchen übergreifenden Idealen faktisch für nichts. Kein Wunder, daß FREUD zu eben jener Zeit das *Lustprinzip* in aller wissenschaftlichen Akribie als das von Grund aus und wesentlich Treibende bei seinen Patienten entdeckte, um diese Entdeckung aus der Stimmung der Zeit heraus sodann zu einem Charakteristikum der menschlichen Natur schlechthin zu erheben.⁸

⁵ FREUDs Theorie geht, soweit sie hier interessiert, zur Genüge aus seiner Selbstdarstellung in: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Leipzig/Wien 1916–1917, hervor.

⁶ Die ethischen Konsequenzen seiner Lehre legt SCHOPENHAUER dar in seinem Hauptwerk: Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig 1818, Bd. I, 4. Buch (und entsprechend in Bd. 2), sowie in: Die beiden Grundprobleme der Ethik, Frankfurt am Main 1841.

⁷ A. SCHOPENHAUER, Sämtliche Werke, hrsg. von W. VON LÖHNEYSEN, Bd. IV, Leipzig 1979, S. 373 ff.

⁸ Das Lustprinzip ist von FREUD zum erstenmal und zugleich besonders eindringlich in: Formulierungen über die zwei Principien des psychischen Geschehens, 1911, begründet worden.

FREUD hat damit auch in den deutschsprachigen Ländern eine Denkweise gegen die herrschende KANTsche, auf dem Vorrang von Pflicht und Vernunft vor sinnlicher Neigung und Natur beruhende Tradition zur Geltung gebracht, die in *England* längst gang und gäbe war. Hier bestimmte nicht nur in der Erkenntnistheorie, sondern auch in der Ethik die Lehre HUMEs die Prämissen der spätbürgerlichen Philosophie. Wo der Mensch in den sinnlichen Empfindungen erkennend die Wirklichkeit schon hat, so daß der Verstand allein ordnend noch hinzutritt, da kann sich im praktischen Leben rationale Bemühung auch nur darauf richten, den lustvollen vor den unlusthaften Empfindungen den Vortritt zu sichern. Um was sonst – so fragten die englischen Empiristen – soll es denn dem einzelnen Menschen in seinem Leben gehen, als um sein Glück, und wie anders als von der Lust her wäre Glück wohl zu verstehen?!

Dieser *Eudämonismus* schreibt sich schon von ARISTOTELES und anderen *griechischen* und *hellenistischen Philosophen* her. Im England des 19. Jahrhunderts bestimmt er in der Form des *Utilitarismus* den Geist der Zeit. Begründet wurde der Utilitarismus von J. BENTHAM (1748–1832), fortgesetzt von J. MILL (1773–1836), vor allem aber von seinem Sohn, J. St. MILL (1806–1873), dessen Schrift *Utilitarianism* (1863) im angelsächsischen Sprachraum bis in die Gegenwart als klassischer Text der Ethik gilt, sowie von H. SPENCER (1820–1903), dem einflußreichsten englischen Philosophen des 19. Jahrhunderts, der den Utilitarismus mit dem Entwicklungsgedanken verband und ihn im Kontext seines gesamten philosophischen Systems weiter popularisierte.

Die Natur, lehrt BENTHAM, hat den Menschen unter die Herrschaft des Vergnügens und des Schmerzes gestellt. Von daher rühren alle unsere Ideen her, auf sie beziehen wir alle unsere Urteile, alle Festlegungen für unsere Lebenspraxis. BENTHAM suchte die Ethik als eine Naturwissenschaft zu begründen, indem er die Prinzipien der NEWTONschen Mechanik auf sie übertrug.⁹ Er verstand Vergnügen und Schmerz, Lust und Unlust gemäß den Anziehungs- und Abstoßungskräften und glaubte, daß Lust quantifizierbar und daher berechenbar sei. Er arbeitete einen Kalkül aus, den das Individuum zu beachten hatte, wenn es ein [351] Höchstmaß an Lust erreichen wollte. Vor allem Intensität, Dauer, Grad der Gewißheit und zeitliche Distanz waren gegeneinander abzuwägen, so daß jeweils nicht jener Zustand zu wählen war, der unmittelbar das größte Vergnügen bereitete, sondern der, der zum Gesamthaushalt eines befriedigten Lebens am meisten beitrug, wenn er auch selbst vielleicht sogar mit Schmerz verbunden war. Es war also im einzelnen immer der Gesichtspunkt der Nützlichkeit (lat: utilitas) für dies beständige Glück anzulegen.

Dieser Utilitarismus ist aber bei BENTHAM wie bei seinen Nachfolgern sogleich *sozialer Utilitarismus*. Es ist die allgemeine Überzeugung, daß es dem Menschen von Natur aus Freude bereitet, sich um das Wohl der anderen zu kümmern, so daß das Bestreben der Individuen natürlicherweise auf das Gemeinwohl gerichtet ist, das im größten Glück der größten Zahl zu sehen wäre. Daraus ergibt sich, daß der einzelne gegebenenfalls sogar sein Leben opfern müßte, wenn dies nach dem obersten moralischen Maßstab der Nützlichkeit für die Gesellschaft sich als notwendig erweisen würde. Die utilitaristische Ethik geht jedoch, im Anschluß an A. SMITH, von der Voraussetzung aus, daß dann, wenn ein jeder wohlkalkuliert das für sein Glück Nützliche verfolgt, das Gemeinwesen auch am besten gedeiht. J. St. MILL hat den Hauptteil seiner Lebensenergie darauf verwendet, sich für die Emanzipation der sozial benachteiligten, sowohl der Arbeiter wie der Frauen, einzusetzen; das Ziel, das als durchaus erreichbar angesehen wurde, war eine Demokratie, in der jedem Individuum größtmögliche Freiheit zu seiner Selbstentfaltung gewährt sein sollte. Im Unterschied zu A. SMITH schrieb MILL dem Staat eine größere fördernde und lenkende Funktion zu, er auch sollte gewährleisten, daß sich die menschlichen Bestrebungen nicht auf eine schrankenlose Expansion der Wirtschaft, sondern auf die gerechte Verteilung des Vorhandenen und die Ermöglichung einer hohen Kultur richteten.

Dieses Idealbild einer „sozialen“ Demokratie auf der Grundlage eines Kapitalismus, der aber nicht als solcher erscheinen sollte, suchte H. SPENCER mit seiner Evolutionstheorie noch naturwissenschaftlich zu unterbauen, indem er die bürgerliche Gesellschaft als notwendiges Produkt eines

⁹ J. BENTHAM, Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789) (deutsch: Prinzipien der Gesetzgebung, Köln 1883 – Reprint Frankfurt am Main 1966).

biologischen Entwicklungsprozesses verstand, die dann auch zu einer inneren Ausglei chung aller Gegensätze gelangen konnte, wenn das Grundgesetz allen Lebens, das „Überleben des Bestangepaßten“, das aus dem „Kampf ums Dasein“ hervorgehe, zum obersten Prinzip aller Moral gemacht werde.¹⁰

IV. Versuchte Synthese von Lustprinzip und Tätigkeitsprinzip

1. *Wille zur Macht*

FREUD hat gemeint, neben dem Trieb nach sinnlicher Lust, der Libido, auch noch einen entgegengesetzten Trieb, einen Todestrieb, bzw. ein und denselben Trieb in dieser Entgegensetzung annehmen zu müssen; umgekehrt ließe sich sagen, daß SCHOPENHAUERS Prinzip der Verneinung des Willens zum Leben auch nur der in sich verkehrte Ausdruck eines eigentlich gemeinten Lustprinzips sei. Der junge NIETZSCHE hat daher die SCHOPENHAUERSche Willensmetaphysik sogleich schon im Sinne einer unbedingten Bejahung des Willens zum Leben übernehmen können. Wenn er dennoch sehr bald mit der SCHOPENHAUERSchen Philosophie entschieden brach, so deshalb, weil sie in seinen Augen den Menschen, ob in Lust oder in Leid, als ein passives, kontemplatives Wesen haben wollte und daher in Konsequenz, wie NIETZSCHE meinte, als ein Herdentier, das zufrieden war, wenn es irgendwo ungestört weiden und sich sättigen [352] durfte, nicht aber als aktiven Gestalter seines Schicksals, der sich alles anderen zu bemächtigen sucht, um als Herr über andere auch Herr über sich selbst sein zu können. NIETZSCHE sieht daher in den Anschauungen der englischen Positivisten seine eigentlichen ethischen Antipoden. Im Auge hat er vor allem J. St. MILL, H. SPENCER und Ch. DARWIN (1809–1882), die er als achtbare, aber mittelmäßige Engländer tituliert.¹¹ Er wirft ihnen vor, sie hätten in demokratischer Idiosynkrasie gegen alles, was herrscht und herrschen will, aus der Lehre vom Leben einen ihrer Grundbegriffe, den der eigentlichen Aktivität, eskamotiert. Statt dessen stelle man eine Aktivität zweiten Ranges, eine bloße Reaktivität, nämlich die „Anpassung“ in den Vordergrund und definiere gar das Leben selbst als eine immer zweckmäßigere innere Anpassung an äußere Umstände, damit sei aber das Wesen des Lebens verkannt, dieses sei Wille zur Macht, was bedeute, daß in ihm die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte, auf deren Wirkung die Anpassung erst folgt, den Vorrang haben.¹² Er meint in dieser Moral, die mit dem Christentum zur Herrschaft gekommen sei, das Ressentiment von einst Unterdrückten zu erkennen, die sich nunmehr für ihre Schwäche rächen möchten, indem sie auch die Starken auf das Niveau ihrer Mittelmäßigkeit herabzuziehen suchen. Dieser „Sklavenmoral“ setzt NIETZSCHE die „Herrenmoral“ entgegen, die Moral der Vornehmen, die das Glück – verstanden als Frieden der Seele, als „englisch-engelhaftes Krämertum à la Spencer“ – vornehm der größten Zahl überlassen¹³ und es durchaus als einen Fortschritt ansehen würden, wenn die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Spezies Mensch geopfert würde.¹⁴ So sehr sich in der Kraftmeierei und hemmungslosen Verherrlichung des Machtmenschen, zu der sich NIETZSCHE in seiner letzten auf den Wahnsinn zusteuern den Produktion steigert, die Gesinnung des aufkommenden Imperialismus ankündigt, so ist doch andererseits in der Lehre vom Willen zur Macht auch das produktive Wesen des Menschen ausgesprochen, der nur in Bemächtigung seiner Welt existieren kann. NIETZSCHE hat daher auf alle jene Intellektuellen bedeutend eingewirkt, die in der scheinbaren Befriedung der kapitalistischen Welt Europas um die Jahrhundertwende nur den Verfall der Kultur, den „Untergang des Abendlandes“ erlebten und mit den Mitteln von Literatur und Kunst eine moralische Erneuerung und Aktivierung der schöpferischen Potenzen der Menschheit erstrebten. Zugleich durchbrach NIETZSCHEs Theorem vom Willen zur Macht die gewohnte Entgegensetzung von Geist und Macht und ließ die Gesellschaft, entgegen aller liberalistischen Verbrämung, als ein Kampffeld erscheinen, in dem es Position zu beziehen galt. Dies geschah nach völlig entgegengesetzten Seiten hin. Während die einen aus einem pervertierten, moralisch entleerten Erneuerungs-Idealismus heraus

¹⁰ H. SPENCER, *The Principles of Ethics*, London/New York 1879.

¹¹ F. NIETZSCHE, *Werke*, hrsg. von K. SCHLECHTA, München ⁶1969, Bd. II, S. 720.

¹² Ebenda, Bd. II, S. 819.

¹³ Ebenda, Bd. III, S. 796.

¹⁴ Ebenda, Bd. II, S. 819.

auf faschistische Bahnen gerieten, wandten sich andere dem Sozialismus zu, indem sie im revolutionären Klassenbewußtsein der Arbeiterklasse den historisch legitimen Machtanspruch erkannten, ohne den alle gesellschaftliche Veränderung Utopie bleibt.

NIETZSCHE selbst ist über die vage Konzeption einer „großen Politik“,¹⁵ getragen von einer europäischen „Herrenrasse“,¹⁶ nicht weit hinausgelangt, die humanistisch inspirierte Idee des schöpferisch tätigen, seiner selbst mächtigen Individuums verschwamm ihm schließlich mit dem Lobpreis jeglicher Herrschaft, wie sie auch aussehen mochte, wesentlich daran war ihm das Gefühl der Lebenssteigerung, das damit verbunden war, an der Macht lag ihm ernsthaft gar nicht um ihrer selbst willen – sah er den Geist letztlich doch immer noch als Antipoden zu ihr –, sondern um der Lust willen, die mit ihrem Gebrauch verbunden war und nach der er angesichts einer als unendlich grausam erfahrenen Realität selbst düsterte. So hat NIETZSCHE dem Leidwesen der Welt, wie SCHOPENHAUER es ihm offenbart hatte, bei allem Bemühen, das Wesen des Menschen in seine Tätigkeit zu setzen, letztendlich nur das Lustprinzip entgegensetzen und damit, im SCHOPENHAUERschen Denken doch noch verbleibend, lediglich dessen einen Pol akzentuiert.

2. *Triebstruktur und Gesellschaft*

Die revolutionären Kämpfe der Arbeiterklasse nach dem ersten Weltkrieg haben viele bürgerliche Intellektuelle dazu gebracht, im politischen Kampf für eine sozialistische Gesell-[353]schaft ihre Aufgabe zu sehen. Einige von ihnen, die meinten, daß es für eine erfolgreiche Politik erst noch weiterer Forschung in Anwendung der MARXschen Theorie bedürfe, gründeten das *Frankfurter Institut für Sozialforschung*, das sich zunächst vor allem um M. HORKHEIMER (1895–1973), später auch um Th. W. ADORNO (1903–1969) konzentrierte. Beide zusammen arbeiteten eine „Kritische Theorie der Gesellschaft“ aus, die mehr und mehr auch auf FREUDs Psychoanalyse rekurrierte, um das subjektive Zurückbleiben der Individuen hinter den objektiven Erfordernissen der Gesellschaftsänderung sozialpsychologisch erforschen zu können.¹⁷ Es ergab sich, daß nicht nur im Faschismus ein Versagen der Arbeiterklasse gesehen wurde, sondern ebenso im realen Sozialismus wie im restaurierten Nachkriegskapitalismus, und es wurden auch nicht mehr die Arbeiter als Opfer der Verhältnisse angesehen, sondern schlechthin die Menschen. SCHOPENHAUERs pessimistische Identifikation von Leben und Leiden, von der HORKHEIMER ursprünglich ausgegangen war, verband sich in der *Kritischen Theorie* in der Art mit FREUDs Lustprinzip, daß den Menschen als wesentliche Motivation ein Glücksverlangen zugeschrieben wurde, das sich, gemäß der Theorie von MARX, jedoch nur gesellschaftlich, nämlich in der Zugehörigkeit zu einer klassenlosen Gesellschaft, die Herrschaft und Unterdrückung nicht kennen würde, sollte erfüllen können. Da auch die revolutionären Aktivitäten der Arbeiterklasse, die natürlich der organisatorischen Disziplin einer Partei bedürfen, auf die Seite der Repressionen gegen die freie Entfaltung der Natur im Menschen verrechnet wurden, verblaßte die MARXsche Revolutionstheorie zur Utopie einer „anderen“ Gesellschaft, die alle politische Praxis von vornherein als vergeblich erscheinen lassen mußte.¹⁸

In gewissem Unterschied zu HORKHEIMER und ADORNO engagierte sich H. MARCUSE (1898–1979) für die revolutionäre Praxis, die er freilich nur als „große Weigerung“ verstand. Ausgehend von den MARXschen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* faßte er die Arbeit als eine positive Wesensbestimmung des Menschen, die er mit dem FREUDschen Lustprinzip zu verbinden suchte. In der zukünftigen klassenlosen Gesellschaft sieht er – auf Grund des Entwicklungsstandes der materiellen Produktion – die Möglichkeit, daß die Realität mit ihrem Leistungsprinzip dem Lustprinzip nicht mehr entgegenstehen muß, sondern daß nunmehr die Triebstruktur des Menschen sich frei von Unterdrückung entfalten kann, insofern als das, was an Arbeit noch notwendig ist, im

¹⁵ Ebenda, Bd. II, S. 672.

¹⁶ Ebenda, Bd. III, S. 521.

¹⁷ M. JAY, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*, Frankfurt am Main 1973, S. 113 ff. (Kap. III: Die Integration der Psychoanalyse).

¹⁸ Aus dieser pessimistischen Sicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit resultiert eine harsche Kulturkritik, in der sich letztlich nicht weniger als bei KIERKEGAARD oder NIETZSCHE ein rigoroser Moralismus ausdrückt, wie besonders ADORNOs *Minima Moralia*, 1951, erweisen.

wesentlichen wie ein Spiel betrieben werden kann, als freie Betätigung der schöpferischen Kräfte des Menschen, die dem Bedürfnis nach der Lust eines glücklichen Lebens nicht entgegensteht, vielmehr den Menschen sein ganzes körperlich-geistiges Sein als Lust empfinden läßt, und den Eros, der in der kapitalistischen Leistungsgesellschaft sich nur als verkümmerte Sexualität geltend machen konnte, auf die Gesamtpersönlichkeit in all ihren Äußerungen ausdehnt.¹⁹

Die philosophischen Voraussetzungen und Implikationen dieser Konzeption MARCUSEs werden aus den Schriften L. KOFLERs (1907) besonders deutlich. KOFLER hält es für notwendig, der historisch-materialistischen Gesellschaftstheorie eine Anthropologie vorausgehen zu lassen, die das Wesen des Menschen a priori nicht nur wie bei FREUD aus einem, sondern aus zwei Grundtrieben versteht; der eine ist der Eros, die Vielfalt von Trieben, die gemäß dem Lustprinzip auf Lebensgenuß und Lebenserfüllung aus sind, der andere ist der Drang nach Bewältigung und Veränderung der Welt, der uns von einem Tätigkeitsprinzip sprechen läßt. Obgleich beide gleichberechtigt sind und der Tätigkeitsdrang sogar als der höchstentwickelte Trieb angesehen werden muß, erfüllt sich das Leben nach KOFLER jedoch im Eros, in der Lust eines glücklichen Daseins. Der letzte Sinn aller menschlichen Tätigkeit besteht daher in der Befriedigung aller der Lebensverwirklichung dienlichen, das heißt also der erotischen Bedürfnisse und soll sogar schließlich mit dem Erotischen identifiziert werden, das Handeln ist nur Mittel dazu. Die Unterscheidung NIETZSCHEs aus der *Geburt der Tragödie* ausdrücklich aufnehmend, bezeichnet KOFLER das Tätigkeitsprinzip auch als das Apollonische, das dem zum Anarchischen neigenden Lustprinzip, dem Dionysischen, Maß und Ordnung aufzwingt, deren dieses bedarf, um sich nicht selbst in anarchischer Aggressivität zu vernichten. Wenn daher der Mensch einerseits auch durch [354] den Geist definiert ist, weil er sich durch ihn vom Tier unterscheidet, so wird diesem Geist aber doch nur ein Knechtsdasein in der Dienstbarkeit am libidinösen Lebensgrund zuerkannt. Geschichte kommt hiernach auch nur aus dem Drang nach libidinös-freieitlicher Verwirklichung des Lebens zustande, indem der Mensch in immer wieder neuen Anläufen versucht, seiner auf libidinöse Freiheit orientierten Natur zum Durchbruch zu verhelfen. Ohne Hoffnung, daß dies gegenwärtig endlich ganz gelinge, will KOFLER, im Unterschied zum schließlich mehr oder weniger resignierenden MARCUSE, dennoch nicht aufgeben.²⁰

Trotz aller Adaption des historischen Materialismus bleibt bei MARCUSE wie bei KOFLER das Lustprinzip letztlich maßgebend. Wo die Individuen nicht aus ihrer materiellen Existenz, sondern primär aus ihrem Empfinden heraus verstanden werden, ist es unausbleiblich, daß ihr Wesen auch in ihr Empfinden und ihre gewünschte oder gesollte Wirklichkeit, ihr höchstes Gut auch in das gute Empfinden gesetzt wird, das sich als Lust oder mindestens als Abwesenheit von Unlust äußert.

V. Restauration eines ethischen Apriorismus

1. Neukantianismus

Ethik und Moralphilosophie drücken in einer Klassengesellschaft, so allgemeinmenschlich sie auch gehalten sein mögen, immer die Interessen der einen oder anderen Klasse aus. Das gilt auch für die Ethik KANTs, die sich in einem gänzlich formalen, aller gesellschaftlichen Bestimmtheit entleerten kategorischen Imperativ zu gründen sucht, der lediglich das sittliche Sollen als solches ausspricht. Sobald aber KANT zum Zwecke der Erläuterung und Anwendung sich doch konkreter beziehen muß, erscheint auch bei ihm die Einheit von bürgerlicher Gleichheit und Freiheit, die das Bürgertum gegen den Feudalismus durchzusetzen suchte, als die alle Vernunftwesen bestimmende Norm. Und sie war dies in dieser historischen Periode, in der das Menschheitsinteresse an den Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft gebunden war, auch zu Recht. In der *spätbürgerlichen Gesellschaft* des 19. Jahrhunderts jedoch wurde offensichtlich, daß das nach den Regeln des Warentausches gleichberechtigte Verhältnis des nominell freien Lohnarbeiters zum Kapitalisten unmittelbar auch sein Gegenteil, eine fundamentale Ungleichheit und Unterdrückung, bedeutete. Die Behauptung einer möglichen Gleichheit und Freiheit aller Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft wurde nunmehr zur übertünchenden Apologie.

¹⁹ H. MARCUSE, *Eros and Civilization*, Boston 1955 (deutsch: *Triebstruktur und Gesellschaft*. Ein philosophischer Beitrag zu S. Freud, Frankfurt am Main 1965).

²⁰ L. KOFLER, *Der asketische Eros*, Wien/Frankfurt am Main/Zürich 1967.

NIETZSCHE, diese Unehrlichkeit spürend, griff deshalb die „Gemeinheit“ J. St. MILLS heftig an, der den menschlichen Verkehr auf Gegenseitigkeit der Leistung begründen wolle, damit die Äquivalenz der Werte von Handlungen voraussetze, so daß jede Handlung als eine Art Abzahlung erscheine.²¹ Mit seinem Pathos der Ungleichheit und seinem zur Schau getragenen Immoralismus beseitigte NIETZSCHE jedoch nur die moralischen Hemmungen, die der bürgerliche Rechts- und Gleichheitsgedanke für das Monopolkapital allenfalls noch darstellte, begründen ließ sich die Ethik des zur Formalität eines kategorischen Imperativs erhobenen Willens zur Macht letztlich aber nur aus der resignativen Einsicht des Bürgertums in den Verlust der menschlichen Allgemeinverbindlichkeit all seiner gesellschaftlichen Normen, in den von NIETZSCHE so benannten Nihilismus, der nur den Rekurs aufs Lustprinzip noch übrigließ, wie sehr NIETZSCHE und manche seiner Nachfolger sich dieser Konsequenz auch zu wehren suchten.

[355] Die *positivistische Tatsachenforschung* samt ihrer Variante, dem *Psychologismus*, der sich auf die psychischen Gegebenheiten beschränkte, tat ein übriges, indem sie aus der Vielfalt gegensätzlicher Normen in der Welt den Schluß nahelegte, daß Moral sich als empirische bzw. innerpsychische Gegebenheit nur beschreiben, nicht aber in ihrem Anspruch und schon gar nicht als eine allgemeinemenschliche Verbindlichkeit begründen lasse. Ohne eine solche Allgemeinheit ihrer Ordnungsprinzipien konnte aber die Bourgeoisie ihre Herrschaft gegenüber dem Volk und den Völkern nicht mehr legitimieren. Der Ruf „Zurück auf Kant“ kam daher nicht von ungefähr. Noch einmal, wie KANT, auf eine substantielle reine Vernunft sich zu berufen, die jeden in die Pflicht zu nehmen vermochte, erschien unter den Bedingungen des expandierenden Kapitalismus jedoch allzu kühn. Doch ließ sich in Weiterführung und Modifikation der Erkenntnistheorie KANTs begründen, daß alle angeschaute, scheinbar empirisch vorgegebene Realität schon eine nach allgemeinen Verstandesregeln gedachte und insofern durch Denken erst hergestellte sei. Und da die Wissenschaft, in der uns die Realität als erkennbar vorliegt, selbst als unbezweifelbare Realität angesehen werden durfte, mußte auch die Methode etwas Reales sein, nach der allein Wissenschaft praktiziert werden konnte. KANTs Begriff der Realität schlechthin, des Dinges an sich, wurde, weil als unerkannt und unerkennbar gefaßt, zum Ausdruck für die unendliche Aufgabe, die Realität immer noch weiter erkennend zu konstituieren.

Es liegt hiernach also im Erkennen eine Sollensvorschrift, wie sie sonst nur für den Bereich der Ethik konstatiert wird. W. WINDELBAND (1848–1915) bezeichnet deshalb die Lehre von den richtigen Formen des Denkens, die Logik, sogar als *Ethik des Denkens*.²² H. COHEN (1842–1918) spricht umgekehrt in Analogie zur Logik der reinen Erkenntnis, die er den mathematischen Naturwissenschaften als ihre Grundlegung zuschreibt, von einer *Ethik des reinen Willens*, die er den Geisteswissenschaften, ausgehend von der Rechtswissenschaft, als ihre Logik vorordnet.²³ So wie es die Aufgabe des Denkens ist, die subjektive Empfindung in ein Gedachtes und damit Objektives, Allgemeingültiges zu verwandeln, so hat nach COHEN der ethische Wille das konkrete gesellschaftliche Sein gemäß praktischer Vernunft umzuwandeln und in Gestalt des Rechtsstaates die Idee sozialer Gerechtigkeit zu verwirklichen. COHEN hat mit dieser Intention, dieser „Logik“, die er selbst als Sozialismus verstand, den Revisionismus in der Arbeiterbewegung befördert, der die bürgerliche Gleichheitsidee doch noch zu bewahrheiten meinte, indem er den Klassenkampf dadurch zu liquidieren suchte, daß er die Arbeiter alle auch zu designierten Bürgern erhob.

Wenn aber die Logik unseres Denkens und Handelns nicht mehr aus einem jenseitigen Sein, und also auch nicht aus der KANTschen Vernunft, in der sich das gesellschaftliche Sein des Bürgertums in seiner Notwendigkeit widerspiegelt, abgeleitet werden darf, oder wenn, wie WINDELBAND es sieht, es für die Feststellung der Naturgesetze zwar eine psychologische Notwendigkeit gibt, das Sein der Werte, die im sittlichen Handeln verwirklicht werden sollen, aber nur in ihrem „Gelten“ besteht, dann bleibt offen, woher sich dieses Gelten begründen könnte. Die *Neukantianer* wissen diese Frage nur zu beantworten, indem sie sich mehr oder weniger verschämt doch wieder auf die empirische

²¹ F. NIETZSCHE, Werke, Bd. III, a. a. O., S. 670.

²² W. WINDELBAND, Über die Gewißheit der Erkenntnis, 1873.

²³ H. COHEN, Ethik des reinen Willens, Berlin 1904.

Faktizität, das heißt auf den Interessenzusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft, beziehen. Es gibt eben, lehrt WINDELBAND, ein Normalbewußtsein, das heißt eine faktisch gegebene Normativität. Dieses Normen enthaltende Bewußtsein ist zunächst in dem Gesamtbewußtsein enthalten, das aus der Entwicklung der Volksseele heraus entsteht, erst wenn sie erschüttert wird, wird das Normalbewußtsein als sein ideales Maß sichtbar. Damit ist auf die Geschichte der Kultur verwiesen, in der nunmehr die bürgerlichen Normen schon konkret ausgemacht werden müssen, wenn ihnen der Anschein zeitloser Geltung überhaupt abgenommen werden soll.²⁴ Normen oder Werte, die eine derartige Geltung beanspruchen, sind nach H. RICKERT (1863–1936) Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit, Heiligkeit, Glück. Wir erkennen sie in der äußeren Wirklichkeit an den Gütern, in denen sie realisiert sind, und finden sie vor als Wissenschaft, Kunst, Gemeinschaft frei wollender Menschen, Gott oder Götterwelt und als eine das Glück verwirklichende Liebesgemeinschaft. Aber auch in der Seele [356] selbst, meint RICKERT, erleben wir sie in den Akten, mit denen wir uns ihnen zuwenden. Mit diesem letzteren Gedanken schlägt er schon eine Blickrichtung ein, die auf die phänomenologische Betrachtungsweise hinweist.²⁵

2. Phänomenologie und materiale Wertethik

Sollten im Kapitalismus des 19. Jahrhunderts noch Werte gelten, und zwar gerade die, die im Interesse der herrschenden Klasse lagen, so konnten sie nicht mehr in KANTscher Allgemeinheit formuliert werden. Der Formalismus KANTs reichte aus, solange über das konkrete Interesse, das von ihm unausdrücklich abgedeckt wurde, ein stillschweigender Konsens bestand. In der Situation des Verfalls der Werte, wo nicht gar ihres ausdrücklichen Umsturzes durch Rebellen aus dem Bürgertum selbst, mußte ein Klassen-Konsensus, dem moralische Qualität zukam, erst wieder hergestellt werden, es mußte die Allgemeinheit der Normen also mit der Bestimmtheit ihrer Interpretation ausdrücklich verbunden werden, da diese sich nicht mehr von selbst verstand, es mußte das ethische Denken auf jene Dinge unzweideutig ausgerichtet werden, auf die es ideologisch ankam.

Eine Lösung dieser Aufgabe bot sich mit der *Phänomenologie* E. HUSSERLs (1859–1938) an, die das Denken als immer schon gerichtet, als immer schon bei den Sachen verstand, so daß in der Phänomenalität der äußeren Dinge diese selbst und das Bewußtsein von ihnen in eines gingen und aus ihnen in Absetzung von ihrer womöglich gar nicht existierenden Äußerlichkeit das sie geltend Bestimmende als ihr Wesen zu erschauen war. Nicht von einem feststehenden allgemeinen Apriori war auf die konkrete Einzelheit deduktiv hinzugehen, sondern die Dinge selbst waren aus ihrer genauen Kenntnisnahme heraus auf ihr inhärentes Apriori zu reduzieren.

Schon F. BRENTANO (1838–1917) hatte sich in diesem Sinne gegen allgemeine ethische Normen gewandt, die inhaltsleer und unanwendbar seien, und hatte ethische Wertungen aus dem intentionalen Akt zu begründen gesucht, indem er das Subjektive im Objektiven aufsuchte, damit aber auch das Objektive schon im Subjektiven zu finden vermeinte. Wenn wir Dinge gut oder schlecht nennen, so sagen wir damit: Wer die einen liebt, die anderen haßt, verhält sich richtig. Wir nehmen diese Begriffe also aus der inneren Wahrnehmung, denn nur in ihr erfassen wir uns als liebend oder hassend. Es zeigt sich aber nun, so daran anschließend HUSSERL, daß das Gute aus einem gut gerichteten Willensakt gar nicht an die Absicht des Individuums, das diesen Willen hat, gebunden ist, sondern seinen „idealen Gehalt“ darstellt, der seine Qualität „gut“ in jedem anderen Willenssubjekt beibehielt, in dem er mit genau diesem Inhalt gedacht würde.

Demgemäß kann M. SCHELER (1874–1928) dann, HUSSERLs Phänomenologie aufnehmend, sagen, nicht um soziale Werturteile des Guten und Bösen gehe es der Ethik, sondern um die Wertmaterie „gut“ und „böse“ selbst. Von diesem Gedanken ausgehend, hat SCHELER eine ausdrückliche „materiale Wertethik“ in Entgegensetzung zum KANTschen Formalismus ausgearbeitet.²⁶

²⁴ W. WINDELBAND, *Präludien* (1883 ff.), Tübingen 1915.

²⁵ Zur Grundlegung der ethischen Auffassungen RICKERTs vgl. vor allem H. RICKERT, *Vom System der Werte*, in: *Logos*, IV/1913.

²⁶ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2 Bde., Halle 1913–1916.

SCHELER unterscheidet zwischen Güter-Werten und sittlichen Werten. Auf die Güter-Werte ist das Individuum in seinen Bestrebungen unmittelbar gerichtet. Es besteht aber unter ihnen eine Rangfolge, aufsteigend etwa von Luft und Nahrung über Gesundheit bis zu den geistigen, künstlerischen Erfüllungen. Die sittlichen Werte nun sind in den Güter-Werten, in entsprechender Rangfolge, fundiert. Während sich der Mensch darauf richtet, Güterverhältnisse, das heißt Verhältnisse zu anderen Personen um dieser Güter willen herbeizuführen, erscheint an seinem Verhalten selbst der sittliche Wert in Gestalt einer bewußt werdenden moralischen Forderung. Den Inhalt dieser moralischen Forderung nennt SCHELER die Materie eines sittlichen Wertes. Die sittlichen Werte bekunden sich also durch Inhalte, die zunächst nicht wirklich sind, aber verwirklicht werden sollen. Sie haben ein ideales Sein, von dem wir vor aller Erfahrung a priori zwar ein Wissen haben, die aber immer nur im Wertgefühl als situationsbezogen, als konkrete Anforderungen an das Gewissen erfaßt werden.

N. HARTMANN (1882–1950), der die materiale Wertethik nach der Richtung eines *kritischen Realismus* ausbaute, glaubt, auf Grund der Apriorität der Werte, deren Bewußtsein sich zwar geschichtlich ändert, die selbst aber übergeschichtlich, überzeitlich in Geltung [357] seien, sagen zu dürfen, Ethik könne ebenso lehren, was sittlich gut sei, wie die Geometrie lehre, was geometrisch wahr sei. Da die Werte in den emotionalen Intentionen selbst gegeben sein sollen, handelt es sich hier, wie SCHELER sich ausdrückt, um einen *Apriorismus des Emotionalen*. Es gebe, so wiederum HARTMANN, eine strenge Gesetzlichkeit des Fühlens, und was sich in ihm ankündige, habe objektive Gültigkeit.²⁷

Die *materiale Wertethik* macht es möglich, die Normen, die das Handeln der einzelnen bürgerlichen Individuen aus ihrem Klasseninteresse heraus bestimmen sollen, aus dem unmittelbaren, individuell einsehbaren Lebenszusammenhang hervortreten und sie doch nicht als Ausdruck von Klasseninteresse, sondern als gesellschaftsunabhängige, ewige Norm erscheinen zu lassen. Wofern nur die behauptete Evidenz des Wertfühlens oder -schauens auch nachvollzogen wird. SCHELER und HARTMANN haben denn auch das angeblich ideale Sein der bevorzugten Werte metaphysisch attraktiv zu machen gesucht, HARTMANN durch eine *Ontologie*, eine *induktive Metaphysik*, die die Realität als eine von unten nach oben, vom anorganischen bis zum geistigen Sein sich aufbauende Hierarchie auffaßt, SCHELER durch die von ihm begründete *philosophische Anthropologie*, die in bewußter Aufnahme der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft, aber auch in Anlehnung an die Psychoanalyse, den Menschen als ein natürliches, aus seinen organischen Notwendigkeiten und aus seinen sinnlichen Trieben heraus existierendes Lebewesen darstellt, als ein Tier unter Tieren, das aber, in völligem Gegensatz zu aller Tierheit, ja zu allem Leben, als höchstes Wirkungsprinzip den Geist in sich hat. Nur durch diesen ist der Mensch nach SCHELER Person und sind für ihn sittliche Werte.

Der Rückgang zum Dualismus der KANTschen Ethik ist damit vollendet. Nur daß dieser SCHELERsche Geist mit der auf Bemächtigung der Wirklichkeit gerichteten Vernunft der klassischen bürgerlichen Philosophie nicht mehr viel gemein hat. Mächtig sind nach SCHELER allein die blinden Energien des Anorganischen und auf ihnen aufbauend die Triebe des Lebendigen, der Geist ist an sich ohnmächtig.

Die Versuche, der bürgerlichen Gesellschaft im Zeitalter des Imperialismus noch einmal eine Idealität zu verleihen, auf die hin die bürgerliche Klasse sich wieder moralisch aufrüsten könnte, sind – auch nach verbreiteter bürgerlicher Ansicht – fehlgeschlagen. In Deutschland haben die Erschütterungen der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts eine Reihe Philosophen auf den Plan gerufen, die die „geistige Situation der Zeit“ (JASPERS) auch als moralischen Verfall verstanden und detailliert beschrieben haben, ohne sich zu einer eigentlichen Ethik noch ermutigen zu können. Allerdings haben z. B. die Werke der *Existenzphilosophie*, im deutschsprachigen Raum also vor allem die Schriften von K. JASPERS (1883–1969) und M. HEIDEGGER (1889–1976), insgesamt ethischen Charakter, die Beschreibung des sich selbst verfehlenden alltäglichen Lebens etwa in HEIDEGGERS *Sein und Zeit* liest sich zugleich als dringlicher Appell an jeden einzelnen, sich in sein eigentliches Sein aus seiner Verfallenheit an das „Man“ zurückzuholen.

²⁷ N. HARTMANN, Vom Wesen ethischer Forderungen, 1949, S. 299.

In den letzten Jahren und Jahrzehnten wurde jedoch auch wieder die Ethik zum Gegenstand philosophischer Diskussion, und zwar in einer Form, die die Verlegenheit, in die jegliches auf die bürgerliche Gesellschaft fixierte ethische Denken heute geraten muß, deutlich ausweist. Mit der sogenannten *analytischen Philosophie*, die nach dem zweiten Weltkrieg schließlich auch in Deutschland Fuß faßte, gelangte hier auch die spezifisch englische Art, über moralische Probleme nachzudenken, zu Ansehen. [358]

VI. Ethik-Ansätze im Minimalprogramm sprachlicher Kommunikation

1. Sprachanalytische Metaethik

Im Jahre 1903 erschienen die *Principia ethica* von G. E. MOORE (1873–1958), das erste herausragende ethische Werk der *analytischen Philosophie*. Drei Jahre vorher, 1900, war die Labour-Party in England gegründet worden. Die Integration der Arbeiterklasse in die bürgerliche Gesellschaft war mißglückt. In den sich anbahnenden Konflikten konnte sich das Bürgertum auch in England nicht einfach mehr auf den Common sense verlassen, es mußte sich auf seine Prinzipien besinnen. Die herrschende neuidealistische Philosophie stellte sich als verkleisternde Verklärung der Wirklichkeit heraus. MOORE brachte sie zu Fall, indem er darauf bestand, die Philosophen müßten genau erklären, was sie eigentlich meinten, wenn sie bestimmte Begriffe gebrauchten, und vor allem sei zu klären, auf welche Frage sie eigentlich eine Antwort suchten. In seiner Ethik wandte er sich gleichzeitig auch gegen die „naturalistische Täuschung“ der sich von HUME herschreibenden empiristischen Philosophie, die die moralischen Begriffe „gut“ und „böse“ auf Gemütsbewegungen wie Freude oder Schmerz zurückführte und sie an ihrem Nutzen maß. Gut im moralischen Sinne, wandte MOORE ein, ist eine ebenso von ihrem Nutzen unterschiedene Qualität, wie die Farbempfindung „gelb“ sich von den Lichtschwingungen, die sie verursachen, unterscheidet. Und ebenso seien die moralischen Werte eine Tatsache der Wahrnehmung, sie könnten also gar nicht definiert werden.

Mit dieser Fundierung sittlicher Werte in der sinnlichen Existenz gelangte MOORE auf eine Position, die später auch M. SCHELER einnahm. Während SCHELER aber mit seiner idealistischen Isolierung des Geistes einen festen Punkt in den Klassenkämpfen seiner Zeit suchte, ließ die bürgerliche Philosophie in England nicht von der Hoffnung ab, im Common sense ein allgemeines Einigungsmoment zu finden. Durch Klärung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs meinte sie zu einer allgemeinen Verständigung gelangen zu können. Während die einen, die *Kognitivisten* (HARE, VON WRIGHT u. a.) jedoch daran festhielten, daß die Objektivität des Moralischen prinzipiell erkennbar sei, betonten die *Nicht-Kognitivisten* (AYER, STEVENSON u. a.) die Inadäquanz moralischer Urteile zu den ihnen zugrunde liegenden psychischen Prozessen. Ihnen allen ging es nicht mehr um Ethik, sondern um *Meta-Ethik*, um die Untersuchung der Bedeutung von Begriffen, die in moralischen Zusammenhängen gebraucht werden. Das Verlangen, die Welt zu verstehen, meint B. RUSSELL, sei nach Ansicht der Sprachanalytiker eine altmodische Verschrobenheit. Diese Philosophie, so fährt er fort, „scheint sich nicht mit der Welt und unseren Verhältnissen zu ihr zu beschäftigen, sondern nur noch mit den verschiedenen Arten und Weisen, in denen törichte Leute törichte Dinge sagen können“.²⁸

2. Hermeneutische Konfliktbewältigung

Die sprachanalytischen Philosophen haben, der positivistischen Tradition folgend, lange Zeit geglaubt, sie könnten sich dem rational nicht ableitbaren moralischen Engagement der existentialistischen Lebensphilosophie durch die Objektivität einer Wissenschaft entziehen, die den ethischen Normen, die sie als ein im Sprachgebrauch faßbares Phänomen zu analysieren vorhatte, grundsätzlich enthoben sein sollte. Die verhängnisvollen Auswirkungen der wissenschaftlich-technischen Revolution im Kontext einer profitorientierten Politik haben jedoch auch eine Reihe sprachanalytisch beeinflusster Philosophen und Wissenschaftler dazu gebracht, die Frage nach der Verantwortung der Wissenschaft für das Überleben der Menschheit in allem Ernste aufzuwerfen. Ethische Problemstellungen, die aus der Anwendung und weiter sich ausdehnenden Anwendbarkeit der Resultate wissenschaftlicher Forschung dem Alltag der einzelnen Menschen unmittelbar entwachsen, bestimmen

²⁸ B. RUSSELL, Philosophische Analysis, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 1958, S. 6.

zunehmend die öffentliche Diskussion und dringen von daher auch in die Esoterik der Fachphilosophie ein. Die Sorge um eine chemisch verseuchte Umwelt, die Befürchtung einer totalen Manipulation der Individuen durch Praktiken der Biotechnologie und schließlich die Angst vor einem menscheitsvernichtenden Nuklearkrieg – all das hat in den kapitalistischen Ländern eine Haltung moralischen Protestes hervorgerufen, die sich in zahlreichen Bürgerinitiativen, in Massende-[359]monstrationen oder einfach auch in bestimmten mehr oder weniger diffus als „alternativ“ verstandenen Verhaltensweisen und Lebensformen ihren Ausdruck verschafft. In diesen objektiv antimonopolistischen, subjektiv aber häufig nur gegen Technik oder Bürokratie schlechthin sich richtenden Bekundungen, die der internationalen Friedensbewegung kulminieren, sind, bei partiell wachsender politischer Bewußtheit, stark auch wieder Sichtweisen der *Lebensphilosophie* wirksam, bis hin zum Rigorismus einer strikten Verweigerung jeglicher übergreifend geordneten Gemeinschaftlichkeit menschlichen Zusammenlebens.

Bei dieser Destruktion auch der elementaren Formen alltäglichen Konsenses konnte die Philosophie von einer alle verbindenden Alltagssprache gar nicht mehr ohne weiteres analysierend ausgehen, sondern sie sah sich genötigt, die Frage aufzuwerfen, ob und wie lebenspraktische Kommunikation überhaupt noch vollziehbar sei. Die Tradition der DILTHEYschen Hermeneutik aufnehmend und sie mit den Tendenzen der angelsächsischen Sprachanalyse verbindend, bemühen sich Gruppierungen, wie vor allem die sogenannte *Erlanger Schule*, um die *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (M. RIEDEL) und suchen die Möglichkeit einer praktischen Verständigung, eines „Diskurses“, logisch oder phänomenologisch darzutun, indem sie nicht mehr von einem als wahr begriffenen oder erschauten Normensystem ausgehen, sondern sich darauf beschränken, die Regeln für ein vernünftiges Argumentieren zu finden, dessen Ziel es ebenfalls nicht sein soll, objektive Normen zu beweisen, wohl aber für alle Beteiligten akzeptable, weil vernünftige Handlungsvorschläge zu machen. Wie besonders P. LORENZEN (1915) hervorhebt, müssen hierbei selbst aber schon gewisse sprachethische Normen ins Spiel gebracht werden, da Wissenschaft grundsätzlich nicht als wertfrei angesehen werden kann, sondern mindestens eine bestimmte Haltung der Verständigungsbereitschaft und der Hinnahme der dafür notwendigen Bedingungen voraussetzt. In eben diesem Mittel besteht aber auch schon das Ziel. Der Gegensatz der Anschauungen, der gegenwärtig die Menschen in gewaltsame Konflikte treibt, soll durch die Bereitschaft und Befähigung zum konfliktfreien Miteinanderleben aus der Welt geschafft werden. Und es ist die allgemeine Überzeugung, daß dazu nicht die Gewalt, sondern die Sprache das rechte Mittel sei, ja, daß die angestrebte Praxis wesentlich im rechten Gebrauch der Sprache, in einem „herrschaftsfreien Dialog“ (HABERMAS u. a.) bestehe, für den es Freiräume zu schaffen gelte. Einer zweiten Aufklärung soll nun doch noch gelingen, was der ersten versagt blieb.

Längst aber ist auch die *Gegenaufklärung* wieder verstärkt am Werke. Konservative Kräfte suchen Politik und Erziehung auf „Grundwerte“ zu verpflichten, die, zum Teil sogar in äußerlichem Anschluß an Traditionen des progressiven Bürgertums, die öffentliche Moral unversehens an die kapitalistische Produktionsweise als einzig legitimer Grundlage einer demokratischen Gesellschaft binden sollen. Dem Interesse der herrschenden Klasse, das unter dieser moralischen Verhüllung sich verbirgt, wäre nur mit einer ebenso eindeutigen Bindung an die Interessen der dieser Herrschaft Unterworfenen zu begegnen. Ansätze dazu finden sich auch mannigfach. So bezieht sich von seiten der Erlanger Schule O. SCHWEMMER ausdrücklich auf MARX, um aus der materiellen Existenz des Menschen heraus maßgebliche ethische Normen ableiten zu können. Dennoch kommt auch eine solche „konstruktivistische“ Ethik nicht über die undialektische Trennung von Arbeit und Interaktion hinaus, wie sie sich bei HABERMAS findet und überhaupt für die Denkweise der „Kritischen Theorie“ bezeichnend ist. Die Bedürfnisse der materiell-produktiven Existenz werden zwar als die primären anerkannt, sie reduzieren sich aber auf die Notwendigkeit bloßer physischer Lebenserhaltung, so daß sie für die Bedürfnisse des kommunikativen Agierens, die als die wesentlich menschlichen gelten, lediglich als eine äußerliche Voraussetzung erscheinen. Gesehen wird nicht, daß die materielle Existenz des Menschen sein ganzes Sein schon einbefaßt und das dem entsprechende Bedürfnis nach sinnlich-geistiger Selbstverwirklichung vermöge gesellschaftlicher Produktion dem physischen Sein

gar nicht erst zugesetzt werden muß. Erkannt werden kann daher auch nicht, daß es in der Gegenwart die Arbeiterklasse ist, der mit einer neuen Form der Arbeit zugleich auch die [360] Schaffung einer neuen Kultur obliegt. Und somit tritt auch nicht in den Blick, daß es letztlich die reale Gewalt der monopolkapitalistischen Ordnung ist, die dem Menschheitsinteresse an einem konfliktfreien Miteinanderleben entgegensteht, der nicht allein mit Argumenten, die sich an alle vernünftig Denkenden richten, sondern nur durch das reale Ringen der von der Gewalt Betroffenen um ökonomische und politische Macht begegnet werden kann, so daß der Kampf der arbeitenden Menschen, zumal und von Grund auf also der Arbeiterklasse, gegen die Monopolherrschaft in unserer Epoche zu einem obersten moralischen Gebot, zu einer höchsten ethischen Norm geworden ist.

Noch nicht so sehr von den „Höhen“ der Philosophie, wohl aber aus den „Tiefen“ elementarer, durch imperialistische Aufrüstungsaggressivität aufgeschreckter Volksmassen in den kapitalistischen Ländern festigt sich immerhin die Einsicht in die Notwendigkeit, alle Auseinandersetzung unter das Gebot der Bewahrung des Friedens zu stellen und gerade auch um des Friedens willen den Kampf gegen die Kräfte seiner Gefährdung aufzunehmen. Es treten hier historisch-konkret bestimmte Grundwerte eines aktuellen Humanismus in Erscheinung, die die Gemeinsamkeit des Friedenskampfes der marxistischen und progressiv-bürgerlichen Kräfte auch moralisch zu unterbauen vermögen, einer intensiveren Aufarbeitung von der Ethik beider Seiten her aber noch bedürfen.

[361]

Rechtsphilosophie

Hermann Klenner

I. Zur klassischen bürgerlichen Rechtsphilosophie. II. Der Charakter spätbürgerlicher Rechtsphilosophie. III. Der Formierungsprozeß spätbürgerlicher Rechtsphilosophie – am Beispiel des deutschen rechtsphilosophischen Denkens. IV. Der Problembereich spätbürgerlicher Rechtsphilosophie. V. Die Grundrichtungen spätbürgerlicher Rechtsphilosophie. VI. Zum Beispiel: Analytical Jurisprudence. VII. Zur marxistischen Kritik spätbürgerlicher Rechtsphilosophie.

Spätbürgerliche Rechtsphilosophie – relativ selbständiges Forschungs- und Lehrgebiet im Überschneidungsbereich von Philosophie und Jurisprudenz; ihr Fragenfeld umschließt Wesen, Ursprung, Entwicklung, Struktur, Wirkung und Zukunft des Rechts als des herrschenden Ordnungssystems in der Gesellschaft, für das Begründungs-, Beurteilungs- und Rechtfertigungskriterien erarbeitet werden; ihr Schwerpunkt liegt auf den weltanschaulichen Grundsatzproblemen juristischer Phänomene mit universalem Geltungsanspruch; plural in ihrer Erscheinungsform und selbst in permanenter Veränderung begriffen, gehört sie als System spezifischer Denkergebnisse und -methoden zum ideologischen Überbau der bürgerlichen Gesellschaft, deren Leitung und deren Legitimierung nach innen wie nach außen sie dient.

I. Zur klassischen bürgerlichen Rechtsphilosophie

Der Anspruch des Bürgertums, mit allen anderen gesellschaftlichen Verhältnissen auch Staat und Recht unter seine Kontrolle zu bekommen, wurde von den bedeutendsten Denkern der europäischen Aufklärung als Element ihrer Emanzipationsideologie entwickelt. Die Auseinandersetzung insbesondere mit der scholastischen Sozialphilosophie des THOMAS VON AQUIN, später des Dominikaners F. VITORIA sowie des Jesuiten F. SUÁREZ und in mehr bis minder bewußtem Widerspruch zur Sozialpraxis des Feudalismus wurde vor allem von folgenden herausragenden Philosophen mit internationaler Ausstrahlungskraft geführt: MARSILIUS VON PADUA (*Defensor pacis* 1324), MACHIAVELLI (*Il principe* 1532), BODIN (*Les six livres de la République* 1576), ALTHUSIUS (*Politica* 1603), GROTIUS (*De iure belli ac pacis* 1625), HOBBS (*Leviathan* 1651), PUFENDORF (*De iure naturae et gentium* 1672), SPINOZA (*Tractatus politicus* 1677), LOCKE (*Two Treatises of Government* 1689), MONTESQUIEU (*De l'esprit des lois* 1748), ROUSSEAU (*Du contrat social* 1762), FICHTE (*Grundlage des Naturrechts* 1796), KANT (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1797), HEGEL (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1821).

Ungeachtet des unterschiedlichen Reifegrades der klassischen bürgerlichen Rechtsphilosophie, deren Herausbildungsprozeß einen mehrhundertjährigen Zeitraum umfaßt, ungeachtet, daß die einzelnen Rechtsphilosophen nicht nur den unterschiedlichen Weg der italienischen, niederländischen, englischen, französischen und deutschen Bourgeoisie zur Macht, sondern auch die zum Teil unterschiedlichen Interessen der verschiedenen an der Vorbereitung der bürgerlichen Revolution beteiligten Schichten widerspiegeln, ungeachtet, daß es sich dabei um materialistische und um idealistische, um metaphysische und um dialektische, um apriorische und um historisierende, um reformerische und um revolutionäre Konzeptionen handelt, lassen sich doch als ihre allgemeineren Charakterzüge herausarbeiten:

a) Während die im Feudalismus herrschende Rechtsphilosophie *klerikal* war, sie letztlich mit Bibel und Offenbarungen bewiesen und begründet wurde, war die klassische bürgerliche Rechtsphilosophie ihrem Anspruch, der Absicht ihrer Produzenten und der Tendenz [362] nach *rational*, Erfahrung und Verstand waren ihre Erkenntnismittel. Glauben und Wissen traten in wechselseitige Opposition. THOMAS VON AQUIN (*Summa theologica* 1267–1273) hatte die normative Grundlage des herrschenden Gesellschafts- und Rechtssystems, das Naturrecht, aus dem göttlichen Recht des Christentums abgeleitet,¹ während es für PUFENDORF (*Eris scandica*), genausowenig wie es eine christliche Chirurgie geben könne, kein christliches Naturrecht gab. FICHTE (*System der Rechtslehre* 1812)

¹ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica*, I, II, 91.

begründete direkt, warum das Naturrecht eigentlich Vernunftrecht heißen solle. Nach den Scholastikern wird das Diesseits von Gesetzen regiert, die das Jenseits erlassen hat; nach den Aufklärern soll die Rechtsordnung nichts anderes sein als realisierte Vernunft, als ein Medium für die rationale Gestaltung der Gesellschaft durch den Menschen.

b) Zu den Fundamentalauffassungen der klassischen bürgerlichen Rechtsphilosophie zählt die Aussage, daß jeder Mensch von Natur aus die gleiche Vernunft und die gleichen Bedürfnisse habe (HOB-BES, *Leviathan* 1651).² Die Denkergebnisse dieser Philosophie, wie die auf ihrer Grundlage gebildete Rechts- und Sozialordnung, liegen daher im gleichen Interesse aller Menschen. Die Selbstkennzeichnung der *bürgerlichen* Rechtsphilosophie als *allgemein-menschliche* widerspiegelt die objektive Progressivität, das heißt die im Interesse des gesamtgesellschaftlichen Fortschritts liegenden Aufgaben der bürgerlichen Revolution. Subjektiv handelt es sich dabei oft um heroische Illusionen, objektiv auch um eine ideologische Verschleierung materieller Klasseninteressen.

c) Der soziale Inhalt der klassischen bürgerlichen Rechtsphilosophie war antifeudal. Der überkommenen Herr-und-Knecht-Struktur des Feudalismus, in die laut Gesetz und Recht ein jeder entsprechend dem Stand seines Vaters als Adliger, Bürger, Bauer oder Leibeigener hineingeboren wurde, hielt KANT (*Die Metaphysik der Sitten* 1785) entgegen, daß jeder Mensch von Natur aus frei und gleich geboren sei, und daß demzufolge ein Staat und sein Recht nur dann legitimiert seien, wenn sie vom Willen seiner Bürger getragen seien.³ LOCKE (*Abhandlung über den Staat* 1689) begründete, daß Staat und Recht nicht irgendeinen überirdischen Willen, sondern die irdischen Freiheits- und Eigentumsinteressen steuerzahlender Bürger durchzusetzen die Aufgabe habe. Ein von diesen Bürgern gewähltes Parlament sei berechtigt, den Inhalt des Rechts gemäß seiner Einsicht in die naturgegebene immergleiche Interessenstruktur freier Menschen festzulegen. Wenn keine anderen Mittel hülften, müßte eine Revolution diesen Zustand herbeiführen.⁴ ROUSSEAU (*Gesellschaftsvertrag* 1762): der überall in Ketten liegende, aber doch frei geborene Mensch habe das gute Recht, sein Joch abzuschütteln.⁵ – Die klassische bürgerliche Rechtsphilosophie gipfelt schließlich in der Auffassung, daß der Inhalt des Rechts dann legitimiert ist, wenn er den objektiven Anforderungen gesellschaftlicher Vorwärtsentwicklung entspricht, daß das Recht aber andererseits „mit Recht zugrunde geht, wenn die Basis wegfällt, welche die Bedingung seiner Existenz ist“ (HEGEL, *Landständeschaft* 1817).⁶ So wird das Recht als Produkt und Vehikel einer widersprüchlichen Entwicklung, eingebettet in den Fortschrittsprozeß der Geschichte, begriffen, bei dem letztlich Freiheit und Notwendigkeit dadurch ineinander übergehen, daß die bürgerliche Gesellschaft ihre Daseinsbedingungen mittels menschlicher Vernunft (und als deren Organ: mittels des Rechts) unter ihre Herrschaft bringt.

II. Der Charakter spätbürgerlicher Rechtsphilosophie

Die spätbürgerliche Rechtsphilosophie, wie überhaupt das juristische und philosophische Denken eines an die Macht gekommenen (zum Unterschied eines um die Macht kämpfenden) Bürgertums unterscheidet sich ganz [363] wesentlich von ihrem klassischen bürgerlichen Vorgänger. Sie reflektiert, auf einen Nenner gebracht, nicht mehr den bloßen Herrschaftsanspruch, sondern die Herrschaftsausübung des Bürgertums. Daß die speziellen Bedingungen der Befreiung des Kapitals und der Kapitalisten vom Joch des Feudaladels und feudaler Monarchen mit den Befreiungsbedingungen der Menschheit zusammenfallen, wird kaum noch behauptet, auch selten mehr unterstellt. Die der „theologischen Weltanschauung“ des feudalen Mittelalters entgegengesetzte „juristische Weltanschauung“ der kapitalistischen Neuzeit⁷ verlor mehr und mehr die heroischen Illusionen, die der Bourgeoisie die Macht zu erringen geholfen hatten. Sie nahm mehr und mehr die Macht verteidigende, also

² Th. HOBBS, *Leviathan*, Leipzig 1978, S. 104 ff. (Kap. 13).

³ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. WEISCHEDL, Bd. IV, Wiesbaden 1956, S. 432–434.

⁴ J. LOCKE, *Abhandlung über den Staat*, in: J. LOCKE, *Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften*, Leipzig 1980, § 224.

⁵ J. J. ROUSSEAU, *Der Gesellschaftsvertrag*, Leipzig 1978, S. 39 f. (I, 1).

⁶ G. W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1969 ff., Bd. 4, S. 508.

⁷ K. MARX/F. ENGELS *Werke*, Berlin 1956 ff., Bd. 21, S. 492.

apologetisierende Züge an. Ihr Inhalt und ihre Methode wurden zunehmend nicht mehr vom Klassen-gegensatz Bürgertum contra Adel, sie wurden vom Klassengegensatz Bourgeoisie contra Proletariat geprägt. Nicht mehr Vernunft contra Glauben gilt es zu mobilisieren, sondern Verstand plus Glauben gegen jedes Infragestellen der Qualität von Gesellschaft, Staat und Recht. An die Stelle der großen Fragen der aufklärerischen Rechtsphilosophen nach den juristisch-politischen Konsequenzen von Fortschritt und Freiheit tritt die Verschleierung des historischen und Klassencharakters des Rechts und der dieses Recht konstituierenden und realisierenden Institutionen, an die Stelle der großen Fragen nach der Anpassung des Rechts an die Entwicklungsbedingungen des Menschen ist die Frage nach der Anpassung des Menschen an das existente Recht getreten. Rechtsphilosophie hat nicht mehr revolutionäre, sie hat restaurative Aufgaben.

Diese Charakterzüge spätbürgerlicher juristischer Grundlagenforschung verstärken sich mit dem Auftreten der allgemeinen Krise des Kapitalismus, der ersten siegreichen proletarischen Revolution und dem Entstehen eines sozialistischen Weltsystems. Bürgerliche Rechtsphilosophie hat aufgehört, Emanzipationstheorie zu sein, sie ist Legitimationstheorie geworden, Rechtfertigung des Rechts innerhalb der bürgerlichen und gegenüber der sozialistischen Gesellschaft.

Dabei schwankt spätbürgerliche Rechtsphilosophie zwischen zwei Positionen, Widerspiegelung einer auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft nicht auflösbaren Antinomie: einerseits liegt es im Interesse der herrschenden Bourgeoisie, für ihr Recht unbedingte, also *absolute* Geltung zu beanspruchen, andererseits ist die Bourgeoisie auf eine metaphysische Begründung für ihr Recht angewiesen, woraus sich seine von apriorischen Konstruktionen, von göttlichen Willensinhalten, erschauten Werten o. ä. abgeleitete, also nur *relative* Geltung ergibt. Im ersten Fall wird die staatlich durchsetzbare Existenz des Rechts als sein einziges Legitimationserfordernis behauptet, im zweiten Fall wird der Inhalt des Rechts auf ihrerseits als absolut ausgegebene Phänomene zurückgeführt. Bürgerliches Recht scheint so entweder von Gesetzen des Staates (so die *positivistischen Rechtsphilosophen*) oder von Gesetzen Gottes (so die *naturrechtlichen Rechtsphilosophen*) abzustammen. Entweder ist die Legalität legitim, oder die Legitimität wird legal. Spätbürgerliche Rechtsphilosophie tritt als eine sich zwar befehdende, aber aufeinander angewiesene, arbeitsteilig operierende Doppelideologie auf: einerseits gelte das Rechtsreglement der Gesellschaft, weil es herrsche und andererseits weil es den (herrschenden) Moral-, Religions- und Wertvorstellungen entspreche – Rechtspositivismus *oder* Naturrechtslehre. Positivistische und klerikal-naturrechtliche Rechtsphilosophien sind jedoch bei allen sie trennenden Meinungsdivergenzen Komplementärtheorien: es handelt sich bei ihnen um sich zwar *logisch* widersprechende, *funktional* aber um sich ergänzende Konzeptionen, die nur in ihrer Gesamtheit den Anforderungen an eine bürgerliche Rechtsideologie entsprechen.

So unterschiedlich nämlich im Detail der Ergebnisse und Methoden die Meinungen spätbürgerlicher Rechtsphilosophen auch sein mögen, zu den weltanschaulichen Grundfragen der Rechtswissenschaft sind sie allesamt nicht in der Lage, mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit und deren Bewegungsgesetzen übereinstimmende Aussagen zu liefern. Das bezieht sich sowohl auf die *Ursachen* des Rechts (und die determinierenden Faktoren seiner Weiterentwicklung) als auch auf seine *Bewertung*, das heißt die Einschätzung seiner tatsächlichen Funktion in der Gesellschaft.

Denn entweder verbaut sich bürgerliche [364] Rechtsphilosophie mit der Behauptung, die Kluft zwischen Sein und Sollen sei unüberbrückbar, jede Ursachenanalyse des Rechtsinhalts, oder sie unter-schiebt der letztlich auf materielle Grundlagen zurückzuführenden Rechtsentwicklung einen ideellen Ableitungszusammenhang. Es widersprechen sich zwar die bürgerlichen Konzeptionen, die das Recht als Produkt gesetzgeberischer Willkür werten (vgl. H. KELSEN, *Allgemeine Theorie der Normen* 1979), und diejenigen, die es von der Schöpfungsordnung Gottes herleiten (vgl. J. FUCHS, *Lex naturae* 1955), beide Richtungen aber sind entgegengesetzt zur marxistischen Analyse der Rolle des Rechts in Vergangenheit und Gegenwart, nach der das Recht ein System staatlich garantierter Verhaltensregeln ist, deren Inhalt sich aus den materiellen Lebensbedingungen herrschender Gesellschaftsklassen ergibt. Ob aber ein bestimmtes Rechtssystem als völlig eigengesetzliche Ordnung geltender Zwangsnormen einer kausalen Analyse für überhaupt unzugänglich erklärt wird (vgl. N. LUHMANN, *Rechtssoziologie* 1972) oder aber das konkrete Recht in einem subjektiven Akt zwischenmenschlichen

Verstehens konstituiert wird (vgl. A. KAUFMANN, *Rechtsphilosophie im Wandel* 1972), in beiden (sich widersprechenden) Fällen werden jedenfalls weder der Klassencharakter des Rechts noch seine tatsächliche Rolle in der Gesellschaftsentwicklung aufgedeckt. Das Recht ist aber eine letztlich materielle Bedürfnisse widerspiegelnde und durch sie determinierte Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, mit dessen Hilfe gesellschaftliche Lebensprozesse gesteuert und geregelt werden. Es befindet sich im Wechselverhältnis zur Ökonomik. Einerseits bedingen – und erzwingen letztlich – die Produktionsverhältnisse ein ihnen gemäßes Recht, andererseits ist das Recht ein notwendiges Medium zur Stabilisierung und Entwicklung der Produktionsverhältnisse.

Wenn jedoch Ursachen und Charakter des Rechts und seiner Entwicklung von einer Philosophie nicht aufgedeckt werden, bleiben auch die objektiven Gesetzmäßigkeiten der Entstehung und der Wirkung des Rechtsbewußtseins und der Rechtsverletzungen sowie der zur Bildung und Durchsetzung des Rechts institutionalisierten Organe im Dunkeln. Daraus ergeben sich dann völlig unabhängig von den Absichten der Autoren Irreführungen großen Ausmaßes.

Der objektive Zusammenhang zwischen der sich aus dem Privateigentum an den Produktionsmitteln ergebenden ökonomischen und politischen (einschließlich der juristischen) Macht des Monopolkapitals taucht in der spätbürgerlichen Rechtsphilosophie nicht einmal auf, geschweige denn, daß er analysiert und in die Bewegungsgesetze der Geschichte eingeordnet wird. Denn da die ökonomische Macht die Grundlage politischer und ideologischer Macht ist, regelt das bürgerliche Recht ein Verhalten, das ökonomisch vorgeprägt, politisch erzwungen und ideologisch manipuliert ist. Dafür werden dann a priori raum- und zeitlose Gerechtigkeitsprinzipien, Allerwelts- und Ewigkeitsgrundsätze von Leerformel-Charakter aufgestellt (vgl. J. RAWLS, *A Theory of Justice* 1976), nach denen sich das Recht angeblich richten soll, die aber tatsächlich die rechtsrelevanten Zusammenhänge zu verschleiern geeignet sind.

Spätbürgerliche Rechtsphilosophie setzt sich aus aufeinander angewiesenen Komplementärtheorien zusammen, deren Kontroversen ständig dazu tendieren, in Konversionen umzuschlagen. Im allgemeinen vereinigt sich in ihnen die (indirekte) Apologie des Kapitalismus mit einem (direkten) Antikommunismus. Seit R. STAMMLER (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* 1896) ist bürgerlicher Rechtsphilosophie die Auseinandersetzung mit der marxistischen Rechtstheorie immanent. Überdies nimmt innerhalb der bürgerlichen Rechtsphilosophie die Neigung zum Eklektizismus zu. Augenscheinlicher Ausdruck hierfür ist die sogenannte Integrative Rechtsphilosophie von J. HALL (*Foundations of Jurisprudence* 1973), aber auch die juristische Vorstellungswelt des gegenwärtigen Sozialreformismus, dessen rechtspolitische Forderungen eingestandenermaßen auf nichtdefinierbaren Grundwerten und Glaubensentscheidungen beruhen (vgl. M. SCHLEI/J. WAGNER)⁸.

Der Weltkapitalismus befindet sich seit über einem halben Jahrhundert im Zustand einer allgemeinen Krise. Ein diese Gesellschaftskrise reflektierendes und sie zugleich reproduzierendes Element ist die bürgerliche Rechtsphilosophie der Gegenwart. Sie ist offensichtlich nicht in der Lage, Rationalität mit Humanität, Wahrheit mit Macht, Gerechtigkeit mit Gesetzlichkeit, Idealität mit Positivität zu vereinigen. Wenn man diesem Dauerdilemma ihrer ungelösten Probleme auf den Grund geht, zeigt sich freilich, daß, ungeachtet wertvoller Einzelanalysen und -einsichten, ihre eigentliche Unfähigkeit darin besteht, die Fragen a) nach dem Charakter der gegenwärtigen Menschheitsepoche, b) nach dem Wesen der bestehenden Gesellschaftssysteme und c) nach der objektiv-determinierten Rolle des Rechts im gegenwärtigen Geschichtsprozeß nicht stellen und beantworten zu können.

III. Der Formierungsprozeß spätbürgerlicher Rechtsphilosophie – am Beispiel des deutschen rechtsphilosophischen Denkens

Der klassischen bürgerlichen Rechtsphilosophie mit ihrer Entgegensetzung von *ius naturale* (= Vernunftrecht) und *ius positivum* (= staatlich festgelegtem Recht) erwuchs zunächst in der *Historischen Rechtsschule* eine Gegenposition. Deren führende Theoretiker Gustav RITTER VON HUGO (*Naturrecht*

⁸ Vgl. M. SCHLEI/J. WAGNER, *Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität*, Bonn 1976.

1809) und Friedrich Karl VON SAVIGNY (*Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 1814) vertraten nämlich die Ansicht, daß eine Naturrechtslehre nur als eine „Philosophie des positiven Rechts“ sinnvoll und der Befolgungsanspruch des geltenden Rechts, „es mag entstanden sein wie es will“, gerechtfertigt sei, da das durch die still wirkenden Kräfte der Geschichte hervorgebrachte Recht als organischer Lebensausdruck des Volkes dem Willen Gottes entspreche (vgl. die Kritik von MARX an der *Historischen Rechtsschule*⁹). Unmittelbar nach der Revolution von 1848 sagten sich die Schüler und Erben SAVIGNYS als Rechtspositivisten endgültig vom bürgerlich-revolutionären Naturrecht los. PUCHTA, GERBER, WINDSCHEID, der junge JHERING, später BERGBOHM, betrieben eine konsequente Trennung des Juristischen von allem Geschichtlichen, Politischen, Philosophischen.

Anstelle des fallengelassenen Rechts der Natur widmete man sich der Natur des Rechts. Alle Probleme des Rechts seien im Recht selbst zu suchen und ausschließlich aus ihm selbst zu lösen. Nach rechtspositivistischer Meinung sei die etablierte Rechtsordnung als ein in sich geschlossenes, das heißt von der Gesellschaft abgeschlossenes System von Rechtssätzen zu betrachten, aus deren logischer Bearbeitung sämtliche juristisch relevanten Probleme gelöst werden könnten. Die juristische Entscheidung erscheint als das Resultat einer Rechnung, bei der die Rechtsbegriffe die Faktoren seien. Nach dieser begriffsjuristischen Position wird an die Stelle philosophischen und historischen Rasonnements die systemimmanente logische Konstruktion gesetzt, mit deren Hilfe Recht aus Recht abgeleitet wird. Rechtsphilosophie findet nur als Denken innerhalb eines vorgegebenen Rechts statt, dessen soziale Determinierungen außerhalb des Horizonts bleiben, und für dessen Bewertung keine Kriterien bereitstehen. Auch das niederträchtigste Gesetzesrecht müsse als verbindlich anerkannt werden, sofern es nur formell korrekt erzeugt worden sei (BERGBOHM¹⁰).

So geeignet die begriffsjuristische Variante des Rechtspositivismus auch war, die politische Unterordnung des deutschen Bürgertums unter den Adel im Interesse ihrer ökonomischen Macht nicht in Frage zu stellen und die bonapartistische Diktatur BISMARCKs vor rechtstheoretischer Kritik abzusichern, so geeignet diese Richtung spätbürgerlicher Rechtsphilosophie bei der Ausbildung antidemokratischer Juristengenerationen auch war, mit ihrer Beschränkung auf ein „reines Rechnen mit Rechtsbegriffen“ (GERBER) erwies sie sich als ungeeignet, irgendwelche Orientierungen für die Weiterentwicklungserfordernisse des bürgerlichen Rechts zu bieten. Sie war eine Rechtsphilosophie *de lege lata*, keine *de lege ferenda*. Das von ihr vertretene formale Gesetzlichkeitsidol geriet besonders beim Übergang zum Imperialismus in Widerspruch zu der Zerstörung der bürgerlichen Gesetzlichkeit durch die Bourgeoisie.¹¹ Die von ihr betriebene bloß passive Apologie des kapitalistischen Rechts hat nur begrenzte Möglichkeiten, zur Verwirklichung dieses Rechts zu mobilisieren.

[366] Beginnend im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts bildeten sich jedenfalls innerhalb der spätbürgerlichen deutschen Rechtsphilosophie eine Reihe von Richtungen heraus, die neben der positivistischen Begriffsjurisprudenz und gegen sie gerichtet eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt haben. Dazu zählte die sogenannte *Interessenjurisprudenz*, die den Inhalt des gegenwärtigen und künftigen Rechts nicht mittels Begriffskonstruktionen, sondern „aus dem Leben selbst“ unter Rücksicht auf die herrschenden Zwecksetzungen zu erschließen unternahm (JHERING, *Der Zweck im Recht* 1877/1883), die sogenannte *Freirechtsschule*, die, sich als (irrationale) Naturrechtslehre des 20. Jahrhunderts verstehend, eine pragmatische Auflockerung strenger Normativität betrieb, indem sie speziell den Richter ermunterte, im Bedarfsfall vom Gesetz abzuweichen (FLAVIUS [H. KANTOROWICZ] *Der Kampf um die Rechtswissenschaft* 1906), sowie die rechtsphilosophischen Systeme des *Neuthomismus* (V. CATHREIN, *Recht, Naturrecht und positives Recht* 1901), des *Neukantianismus* (R. STAMMLER, *Theorie der Rechtswissenschaft* 1911) und des *Neuhegelianismus* (A. LASSON, *System der Rechtsphilosophie* 1882, J. KOHLER, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* 1909).

Die für die zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts charakteristische Aufsplitterung der spätbürgerlichen Rechtsphilosophie in *positivistische* und in *naturrechtliche Lehrsysteme*, von denen keines einen

⁹ Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Berlin 1975 ff., I/1, S. 191 ff.

¹⁰ K. BERGBOHM, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, Leipzig 1892, S. 144.

¹¹ W. I. LENIN, *Werke*, Berlin 1955 ff., Bd. 16, S. 315.

wesentlichen Beitrag gegen die Faschisierungstendenzen zu leisten vermochte, fand ihre Aufhebung in der offen den Terror nach innen wie nach außen legitimierenden Rechtstheorie der Nazis, deren führende Vertreter (Carl SCHMITT, K. LARENZ, H. NICOLAI, O. KOELLREUTTER, E. FORSTHOFF) bereits in der Weimarer Zeit lehrten und publizierten. Die Rechtslehre der Nazis war antidemokratisch („der Führer schafft das Recht“), irrationalistisch („Naturrecht aus Blut und Boden“), rassistisch („Recht ist, was arische Menschen für Recht befinden“), positivistisch („Befehl ist Befehl, und Gesetz ist Gesetz“), gesetznegierend („konkretes Ordnungsdenken“) und voller außenpolitischer Aggressivität („völkerrechtliche Großraumordnung“). Von den bedeutenderen Rechtsphilosophen der Weimarer Zeit wurde G. RADBRUCH (*Rechtsphilosophie* 1932) von den Nazis entlassen, H. KELSEN (*Reine Rechtslehre* 1934) emigrierte in die USA, A. BAUMGARTEN (*Rechtsphilosophie* 1929) emigrierte in die Schweiz (wo er sich zu einem Marxisten entwickelt¹²).

Nach dem zweiten Weltkrieg fand innerhalb der spätbürgerlichen Rechtsphilosophie, die sich insgesamt als unfähig erwies, einen Beitrag zur Erkenntnis der Ursachen für den Zerstörungsprozeß bürgerlicher Gesetzmäßigkeit durch den Faschismus zu leisten, ein Anknüpfen an die bereits vor 1933 vertretenen Richtungen, überdies von den gleichen Professoren vorgetragen, statt. Einer kurzen Blüte des Naturrechtsdenkens (H. COING, *Die obersten Grundsätze des Rechts. Versuch zur Neugründung des Naturrechts* 1947; H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* 1947) folgte ein Prozeß des Verfalls alter und der Herausbildung neuer Richtungen juristischen Grundlagendenkens, die in ihrer Gesamtheit die Gesellschaftskrise des gegenwärtigen Kapitalismus widerspiegeln und zu reproduzieren helfen. Dabei handelt es sich um rechtsphilosophische Systeme, die auf unterschiedlichen philosophischen Quellen (meist spätbürgerlicher, jedenfalls idealistischer Philosophie) basieren, unterschiedliche Bereiche problematisieren, auch für unterschiedliche Adressaten argumentieren und oft eklektischer Natur sind. Die einflußreichsten Werke spätbürgerlicher Rechtsphilosophie in deutscher Sprache stammen von A. ADOEMEIT, COING, DREIER, ENGISCH, FECHNER, HASSEMER, HENKEL, HOERSTER, A. KAUFMANN, KELSEN, LARENZ, LUHMANN, MAIHOFER, MARCIC, MESSNER, RADBRUCH, RYFFEL, SCHMITT, SCHREIBER, TAMMELO, VIEHWEG.¹³

Charakteristisch ist eine über die sich spontan herstellende Simultaneität rechtsphilosophischer Schulen in den verschiedenen kapitalistischen Ländern hinausgehende wechselseitige Beeinflussung des juristischen Grundlagendenkens (vgl. M. KRIELE, *Theorie der Rechtsgewinnung* 1972; J. ESSER, *Grundsatz und Norm* 1974). [367]

IV. Der Problembereich spätbürgerlicher Rechtsphilosophie

Von den Autoren spätbürgerlicher Rechtsphilosophie werden im allgemeinen folgende sich zum Teil überschneidende Problemkreise, selten in ihrer Gesamtheit, zumeist in einer Auswahl und jedenfalls mit unterschiedlichen Ergebnissen, behandelt.

¹² Vgl. den Sammelband seiner Aufsätze: A. BAUMGARTEN. *Rechtsphilosophie auf dem Wege*, Berlin 1972.

¹³ K. ADOEMEIT, *Rechtstheorie für Studenten*, Heidelberg 1981; H. COING, *Die obersten Grundsätze des Rechts*, Heidelberg 1947; *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin (West) 1976; R. DREIER, *Recht – Moral – Ideologie*, Frankfurt am Main 1981; K. ENGISCH, *Einführung in das juristische Denken*, Stuttgart 1977; E. FECHNER, *Rechtsphilosophie*, Tübingen 1962; G. ELLSCHEID/W. HASSEMER (Hrsg.), *Interessenjurisprudenz*, Darmstadt 1974; H. HENKEL, *Einführung in die Rechtsphilosophie*, München 1977; A. KAUFMANN, *Naturrecht und Geschichtlichkeit*, Tübingen 1957; N. HOERSTER, *Recht und Moral*, München 1977; A. KAUFMANN (Hrsg.), *Die ontologische Begründung des Rechts*, Bad Homburg 1965; A. KAUFMANN, *Rechtsphilosophie im Wandel*, Frankfurt am Main 1972; A. KAUFMANN/W. HASSEMER (Hrsg.), *Einführung in Rechtsphilosophie*, Heidelberg 1977; H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, Wien 1976; *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien 1979; K. LARENZ, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin (West) 1979; N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung*, Opladen 1971; *Rechtssoziologie*, Reinbek 1972; W. MAIHOFER (Hrsg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Bad Homburg 1966; W. MAIHOFER, *Recht und Sein*, Frankfurt am Main 1954; W. MAIHOFER (Hrsg.), *Begriff und Wesen des Rechts*, Darmstadt 1973; R. MARCIC, *Rechtsphilosophie*, Freiburg 1969; *Geschichte der Rechtsphilosophie*, Freiburg 1971; J. MESSNER, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1966; G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1963; H. RYFFEL, *Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie*, Neuwied 1969; C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934; R. SCHREIBER, *Die Geltung von Rechtsnormen*, Berlin (West) 1966; I. TAMMELO, *Theorie der Gerechtigkeit*, Freiburg 1977; Th. VIEHWEG, *Topik und Jurisprudenz*, München 1974.

- 1) *Ontologie*: Begriff, Wesen und Zweck des Rechts; Natur der Sache, Naturrecht und positives Recht; das Verhältnis von Sein und Sollen; Wahrheit und Geltung des Rechts (vgl. H. KANTOROWICZ, *Der Begriff des Rechts* 1963; L. FULLER, *Anatomy of Law* 1971; A. KAUFMANN (Hrsg.), *Die ontologische Begründung des Rechts* 1965; R. SCHREIBER, *Die Geltung von Rechtsnormen* 1966).
- 2) *Gnoseologie*: Erkenntnismittel und -methoden des Rechts; Quellen und Interpretation des Rechts; das Verhältnis von Richter und Gesetz (vgl. K. ENGISCH, *Einführung in das juristische Denken* 1977; J. ESSER, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung* 1972).
- 3) *Axiologie*: Das Verhältnis von Legalität und Legitimität, das Wechselverhältnis von Moral und Recht; die Werte (besonders: Gerechtigkeit, Freiheit, Sicherheit) im Recht (vgl. St. JØRGENSEN, *Values in Law* 1978; I. TAMMELO, *Theorie der Gerechtigkeit* 1977).
- 4) *Anthropologie*: Die Rolle des Rechts für das Individuum, die Familie, den Betrieb, das Volk und die Menschheit (vgl. A. EHRENZWEIG, *Psychoanalytische Rechtswissenschaft* 1973; J. BROECKMAN, *Recht und Anthropologie* 1979; I. JENKINS, *Social Order and the Limits of Law* 1980).
- 5) *Deontologie* und *Logik*: Die logische Struktur von Rechtsnormen und von Rechtsordnungen, deren Lückenlosigkeit und Widersprüchlichkeit (vgl. U. KLUG, *Juristische Logik* 1966; O. WEINBERGER, *Rechtslogik* 1970; G. WRIGHT, *Norm and Action* 1963; H. LENK, *Normenlogik* 1974).
- 6) *Rechtsinformatik* und *-kybernetik*: Speicherung und Optimierung von Normensystemen; automatisierte Rechtsanwendung (vgl. L. REISINGER, *Rechtsinformatik* 1977; M. LOSANO, *Giuscibernetica* 1969).
- 7) *Semiotik*: Semantische, syntaktische und pragmatische Aspekte juristischer Texte; Argumentationsfiguren in der Rechtspraxis (vgl. R. ALEXY, *Theorie der juristischen Argumentation* 1978; Ch. PERELMAN, *Juristische Logik als Argumentationstheorie* 1979; W. SCHRECKENBERGER, *Rhetorische Semiotik* 1978; D. HORN, *Rechtssprache und Kommunikation* 1966; D. MELINKOFF, *The Language of the Law* 1963).
- 8) *Ästhetik*: Der Stil des Rechts und der juristischen Entscheidungspraxis das Recht als Kulturphänomen (vgl. H. TRIEPEL, *Vom Stil des Rechts* 1947; H. DÖLLE, *Vom Stil der Rechtssprache* 1949).
- 9) *Methodik*: Die Selbstreflexion der Rechtswissenschaft auf ihre Denk- und Verfahrensweisen; Mittel und Methoden der Rechtspraxis (vgl. W. FIKENTSCHER, *Methoden des Rechts* 1975 (5 Bde.); K. LARENZ, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* 1979; H. PAWLOWSKI, *Methodenlehre für Juristen* 1981).
- 10) *Historik*: Geschichtlichkeit des Rechts und der Rechtsphilosophie; Wandel und Typen des Rechts; Rechtssysteme und Rechtskreise (vgl. W. SEAGLE, *Weltgeschichte des Rechts* 1967; R. DAVID/G. GRASMANN, *Einführung in die großen Rechtssysteme der Gegenwart* 1966; W. FRIEDMANN, *Recht und sozialer Wandel* 1969; M. LOSANO, *I grandi sistemi giuridici* 1978; R. MARCIC, *Geschichte der Rechtsphilosophie* 1971).

V. Die Grundrichtungen spätbürgerlicher Rechtsphilosophie

Infolge der pluralen Erscheinungsform spätbürgerlicher Rechtsphilosophie (deren Produzenten, die Rechtsphilosophen, sich als freischwebende Intellektuelle begreifen) gewinnt die Klassifizierung der verschiedenen Denkergebnisse und Methoden an Bedeutung.

Dabei ist es sinnvoll, mit verschiedenen Klassifikationskriterien zu arbeiten. So lassen sich Stabilisierungs- von Mobilisierungsphilosophien, Juristen- von Alltagsphilosophien unterscheiden. Man kann auch die Rechtsphilosophien nach den hauptsächlichen philosophischen Quellen ihrer Vertreter klassifizieren, etwa: Marburger Neukantianismus (R. STAMMLER, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* 1922), Südwestdeutscher Neukantianismus (G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* 1963), Phänomenologie (G. HUSSERL, *Recht und Welt* 1929; A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des Rechts* 1953; P. AMSELEK, *Méthode phénoménologique et théorie du droit* 1954; A. TROLLER, *Grundriß*

einer selbstverständlichen juristischen Methode und Rechtsphilosophie 1975), Existentialismus (G. COHN, *Existentialismus und Rechtswissenschaft* 1955; W. MAIHOFER, *Recht und Sein* 1954; E. FECHNER, *Rechtsphilosophie* 1962), Neuthomismus (M. VILLEY, *Philosophie du droit* 1975; J. MESSNER, *Das Naturrecht* 1966; K. PETRASCHKEK, *System der Rechtsphilosophie* 1932), Pragmatismus (R. POUND, *Jurisprudence* 1959).

Freilich gibt es kaum eine lineare Beeinflussung zwischen der erkenntnistheoretischen Grundlegung und den rechtsphilosophischen Ergebnissen, und schon gar nicht darf man die theoretischen Begründungen einer Rechtsphilosophie mit ihren sozialen Ursachen verwechseln. Hinzu kommt, daß die meisten rechtsphilosophischen Schulen sich nicht eindeutig nur einer Philosophie zuordnen lassen, in ihren Gedankengebilden kreuzen sich vielmehr verschiedenartige philosophische Basisgedanken, so z. B. in der Egologischen Rechtsphilosophie (C. COSSIO, *La teoria egologica* 1944), im Skandinavischen Realismus (A. ROSS, *On Law and Justice* 1974; J. BJARUP, *Skandinavischer Realismus* 1978; K. OLIVECRONA, *Law as Fact* 1971), im Amerikanischen Realismus (O. HOLMES, *Collected Legal Papers* 1952; W. N. HOHFELD, *Fundamental Legal Conceptions* 1964; K. LLEWELLYN, *Jurisprudence* 1962), aber auch in den auf der Grundlage der sogenannten Kritischen Theorie der Frankfurter Schule entwickelten rechtsphilosophischen Ansätzen (A. OLLERO, *Rechtswissenschaft und Philosophie* 1978; H. ROTTLEUTHNER, *Rechtswissenschaft als Sozialwissenschaft* 1973; H. ROTTLEUTHNER (Hrsg.), *Probleme der marxistischen Rechtstheorie* 1975; W. PAUL, *Marxistische Rechtstheorie als Kritik des Rechts* 1974).

Nimmt man die spätbürgerliche Rechtsphilosophie, ungeachtet ihrer nationalen, personalen und Entwicklungsbesonderheiten, als ein Ganzes, stellt man die von ihr repräsentierte idealistische Metaphysik der materialistischen Dialektik als ihrem Antagonisten gegenüber, dann kann man zwei (in sich aufgefächerte) Grundrichtungen unterscheiden, die sich wechselseitig voraussetzen, einander ergänzen und zuweilen ineinander umschlagen. Diese beiden Grundrichtungen spätbürgerlicher Rechtsphilosophie widerspiegeln, wie bereits in II. angedeutet, eine auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft nicht auflösbare Antinomie: einerseits das Interesse der Bourgeoisie, ihrem im positiven Recht normierten Klassenwillen einen unbedingten Gehorsam zu erzwingen (die Legalität selbst sei legitim), und andererseits das Klasseninteresse der Bourgeoisie, die Durchsetzungswahrscheinlichkeit ihres Rechts dadurch zu erhöhen, daß es als legalisierte Legitimität, als von einem präpositiven Apriori oder einem Gotteswillen oder einem verbindlichen Menschenbild abgeleitet ausgegeben wird.

Unter diesem zugleich weltanschaulich grundsätzlichen wie juristisch wesentlichen Gesichtspunkt kann man folglich unterscheiden:

1) Rechtsphilosophien, die von einer *Selbstlegitimation* des existenten Rechts der Bourgeoisie ausgehen. Das positive Recht, ob normativ gesetzt, ob richterlich geurteilt oder ob individuell eingehalten, sei richtig, weil es positiv ist; es gebe keine kausale, zumindest keine wissenschaftlich erörterungsfähige Wechselbeziehung zwischen dem Rechts- und dem Gesellschaftszustand sowie zwischen Recht und Gerechtigkeit: der Wert einer Norm ergebe sich aus dem Maß ihrer Befolgung (vgl. St. JØRGENSEN, *Recht und Gesellschaft* 1971). Für einen Standpunkt, der das jeweilige Recht bereits dadurch gerechtfertigt sieht, daß es herrscht, kann es Kritik an diesem Recht also nur zur Beseitigung etwa vorhandener logischer Ungereimtheiten oder anderer innersystemarer Unvollkommenheiten, also mit dem Ziel seiner Perfektionierung, geben. Jeder grundsätzliche Verzicht auf eine wissenschaftlich legitimierte *inhaltliche* Kritik am Recht involviert die Aussage, daß der Aussagende davon Abstand nimmt, das Recht zu kritisieren.

Die sich mit einer *Selbstlegitimation des Rechts* begnügende Strömung der bürgerlichen Rechtsphilosophie tritt in verschiedenen Varianten auf:

1 a) Der *Normativismus*, der das Recht dann für legitimiert hält, wenn das Gesetzgebungsorgan formal korrekt gearbeitet hat (J. AUSTIN, *The Province of Jurisprudence Determined* 1954; H. KELSEN, *Reine Rechtslehre* 1976; H. L. A. HART, *The Concept of Law* 1961).

1 b) Der *Dezisionismus*, der das Recht dann für legitimiert hält, wenn es sich in den Entscheidungen der Gerichte oder anderer staatlicher Organe formiert (H. BOUKEMA, *Judging* 1980; J. FRANK, *Law and the Modern Mind* 1935).

1 c) Der *Psychologismus*, der das Recht deshalb für legitimiert hält, weil es dem Volksbewußtsein entspreche (A. HÄGERSTRÖM, *Inquiries into the Nature of Law* 1935).

1 d) Der *Soziologismus*, der als Recht das legitimiert, was sich im tatsächlichen Verhalten, in den Gewohnheiten und Gebräuchen als herrschend durchsetzt (unverblümt: E. EHRLICH, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* 1967).

2) Rechtsphilosophien, die eine *Fremdlegitimation* des in der bürgerlichen Gesellschaft herrschenden Rechts betreiben. Das positive Recht wird aus einer transpositiven Normen- oder Wertordnung begründet. Das positive Recht wird gemessen an einer als übernatürlich ausgegebenen oder in die Menschenbrust verlegten unwandelbaren oder auch beweglichen Anforderungsstruktur, deren grundsätzliche Nichtbeachtung für das positive Recht unter Umständen letale Folgen habe. Konzeptionen dieser Art bieten einen Ansatz für (linke wie für rechte) Kritik des Rechts, ihre Argumentationen vermögen das Rationalitätsdefizit des bürgerlichen Rechts in der Welt von heute metaphysisch zu überbrücken, indem mangelndem *Legalitätsglauben* durch herbeiargumentierte *Legitimitätskrücken* abgeholfen wird.

Die eine *Fremdlegitimation des Rechts* anbietende Strömung der bürgerlichen Rechtsphilosophie tritt in verschiedenen Varianten auf:

2 a) Der *Instrumentalismus*, der die inhaltlichen Anforderungen des geltenden Rechts daran mißt, ob und inwieweit sie sich als geeignete Mittel zur Erreichung eines bestimmten Ziels erweisen. Theorien dieser Art pflegen in der Nachfolge vor allem von Max WEBERs Zweck-Mittel-Rationalität zu stehen (M. WEBER, *Rechtssoziologie* 1967).

2 b) Der *Funktionalismus*, der das Recht danach beurteilt, inwieweit es ein integrativer Mechanismus des existenten Sozialsystems ist (T. PARSONS, *The System of Modern Societies* 1972; N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung* 1971).

2 c) Die *Topik*, die in der maximalen Diskutierbarkeit seiner Anforderungen das Legitimitätskriterium des Rechts sieht (Ch. PERELMAN, *Das Reich der Rhetorik* 1980; Th. VIEHWEG, *Topik und Jurisprudenz* 1974).

2 d) Die *Hermeneutik*, die die außerbewußten Strukturen des Rechtsdenkens, das Vorverständnis der Gesetzgeber und Richter transparent zu machen unternimmt (E. BETTI, *Allgemeine Auslegungslehre* 1967; A. KAUFMANN, *Naturrecht und Geschichtlichkeit* 1957).

2 e) Der *Anthropologismus*, der mit Hilfe der dem Menschen angeblich von Gott einverseelten, in ihn auf natürlichem Weg hineingebrüteten existentiellen Grundstruktur, seiner „Urgegebenheiten“, das Recht begründet, legitimiert und kritisiert (E.-J. LAMPE, *Rechtsanthropologie* 1970; J. BROEKMAN, *Recht und Anthropologie* 1979; H. COING, *Grundzüge der Rechtsphilosophie* 1976).

2 f) Die christliche *Naturrechtslehre*, die das [370] positive Recht an der angeblich göttlich inspirierten objektiven Seinsordnung von normativer Qualität mißt, gegebenenfalls damit rechtfertigt oder kritisiert (E. BRUNNER, *Gerechtigkeit* 1943; J. ELLUL, *Die theologische Begründung des Rechts* 1948; A.-F. UTZ, *Rechtsphilosophie* 1963; F. BÖCKLE (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput* 1966; U. NEMBACH (Hrsg.), *Begründungen des Rechts* 1979; E. FEIL (Hrsg.), *Diskussion zur Theologie der Revolution* 1970).

VI. Zum Beispiel: Analytical Jurisprudence

Einer der führenden Vertreter der zeitgenössischen Analytischen Rechtsphilosophie, H. L. A. HART, vertritt die Auffassungen von BENTHAM, AUSTIN und KELSEN fortsetzend und korrigierend, etwa folgende Konzeption:¹⁴

¹⁴ Vgl. H. L. A. HART, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt am Main 1973; *Recht und Moral*, Göttingen 1971 = *The Concept of Law*, Oxford 1961; *Positivism and the Separation of Law and Morals*, in: *Harvard Law Review*, Vol. 71, 1958, S. 593.

- 1) Das Wesen des Rechts besteht in einer notwendigen Kombination zweier Typen sozialer Regeln, der Verpflichtungsregeln und der Befugnisübertragungsregeln.
- 2) Mit den Verpflichtungsregeln wird ohne Rücksicht auf den Willen der betroffenen Personen unter Androhung einer Sanktion (Konformitätsdruck) ein Verhalten vorgeschrieben.
- 3) Mit den Befugnisübertragungsregeln werden privaten Personen und öffentlichen Beamten Befugnisse eingeräumt (z. B. Verträge zu schließen, Urteile zu sprechen, Verordnungen zu erlassen), durch festgelegte Verfahrensweisen und unter bestimmten Bedingungen Rechte und Pflichten zu schaffen. Während die Verpflichtungsregeln feststellen, was die Individuen tun dürfen und was nicht, bestimmen die Befugnisübertragungsregeln, auf welche Weise man sich der Verpflichtungsregeln schlüssig vergewissern kann (Erkenntnisregeln), wie sie eingeführt, geändert und wieder abgeschafft werden können (Änderungsregeln) und wie die Tatsache ihrer Verletzung autoritativ festgelegt werden kann (Entscheidungsregeln); sie sind also Regeln über Regeln.
- 4) Die Erkenntnisregeln (eine Teilklasse der Befugnisübertragungsregeln) liefern autoritative Geltungskriterien für die Regeln eines Rechtssystems (Bezugnahme auf ein Gesetz, auf Präzedenzfälle). Die Grundlage eines Rechtssystems liegt in der Anerkennung derjenigen empirisch gegebenen Erkenntnisregel, die das oberste Identifikationskriterium für die gültigen Rechtsregeln liefert. Auf dieser letzten Erkenntnisregel beruht daher die logische Einheit eines Rechtssystems.
- 5) Es gibt zwei Minimalbedingungen als Wirksamkeitsvoraussetzung für die Existenz eines Rechtssystems: a) die Verhaltensregeln, deren Gültigkeit von obersten Kriterien festgelegt wurde, müssen allgemein befolgt werden, und b) die Befugnisübertragungsregeln (also: die Erkenntnisregeln für die Geltungskriterien, die Änderungsregeln für die Einführung, Veränderung und Abschaffung der Verpflichtungsregeln sowie die Entscheidungsregeln für die Festlegung des Verletzungstatbestandes von Verpflichtungsregeln) müssen von den Beamten als allgemeine Standards des offiziellen Verhaltens angenommen werden.
- 6) Wie jeder Komplex sozialer Regeln hat auch das Recht einen externen und einen internen Aspekt. Der externe Aspekt einer sozialen Regel besteht in der Uniformität des äußeren Verhaltens einer sozialen Gruppe. Eine soziale Regel hat zusätzlich zum externen Aspekt dann einen internen Aspekt, wenn zumindest einige Gruppenmitglieder das fragliche Verhalten als einen die ganze Gruppe verpflichtenden allgemeinen Standard betrachten.
- 7) Wer die sozialen Regeln der von ihm beobachteten Gesellschaft nicht akzeptiert, bezieht einen externen Standpunkt; einen internen Standpunkt bezieht, wer als Gruppenmitglied dessen soziale Regeln anerkennt und sich von ihnen leiten läßt.
- 8) Der externe Standpunkt wird in externen Aussagen geäußert, einer natürlichen Sprache, mit der beschrieben wird, welche sozialen Regeln andere anerkennen; der interne Standpunkt äußert sich in internen Aussagen, einer Sprechweise, in der sich Verhaltenskritik, Aufforderung zur Konformität und deren Anerkennung normativer Wendungen wie „sollen“, „richtig“, „Pflicht“ usw. bedienen.
- 9) Die Naturrechtslehre enthält trotz ihrer Terminologie und ihrer metaphysischen Implikationen elementare Wahrheiten über den Menschen; seine Verletzbarkeit, seine approximative Gleichheit, seinen begrenzten Altruismus, seine begrenzten Mittel, begrenztes Verstehen und begrenzte Willensstärke. Aus [371] diesen Wahrheiten ergibt sich ein Minimalinhalt des Naturrechts: Die Vernunft verlangt die freiwillige Kooperation in einem Zwangssystem.
- 10) Obwohl sich in allen Gemeinschaften partiell die Inhalte der rechtlichen und der moralischen Verpflichtungen überdecken, beide ein gemeinsames Vokabular haben und das Recht normalerweise der Sittlichkeit folgt, besteht kein begriffsnotwendiger Zusammenhang zwischen Recht und Moral oder zwischen dem Recht, wie es ist, und dem Recht, wie es sein sollte. Die Forderungen des offiziellen Rechtssystems müssen jedoch letztlich immer der sittlichen Prüfung des einzelnen unterworfen werden, ob sie auch gerecht sind.

Wir haben es bei der Analytical Jurisprudence mit einer rechtspositivistischen Konzeption zu tun: die Grundlage dessen, was HART Recht nennt, liegt in einer Erkenntnisregel dieses Rechts, das Recht

ruht also letztlich in sich selbst. Die letzte Erklärungsebene des Rechts seien Faktizitäten, ungeordnete Tatsachenhäufen. Diskontinuitäten werden nicht geschätzt, nach Gesetzmäßigkeiten gesellschaftlicher Entwicklungen wird nicht einmal gesucht, Revolutionen werden als Pathologien diffamiert. Die idealistisch-metaphysische Denkweise läßt nur einen Partialrationalismus, Stückwerkstechnologie am Recht und mit Hilfe des Rechts zu. So eindeutig HART Recht nur als positives Recht gelten läßt, so eindeutig ist andererseits, daß sein Rechtspositivismus nicht als konträre Position zur Naturrechtslehre gedacht, sondern zu ihr hin bewußt offen gelassen, als mit ihr vereinbar konstruiert ist: der ein dem positiven Recht übergeordnetes prä- und transpositives Recht von objektiv existenten Regeln göttlichen Ursprungs unterstellenden Naturrechtslehre werden „unbestreitbare Wahrheiten“ zugebilligt. Bertolt BRECHT's Tagebuchnotiz vom 2. Januar 1941 gilt auch hier: „Mit einigem Schrecken sehe ich den neuen Positivismus in einen robusten Seelenglauben einmünden.“

Das kompliziert konstruierte Begriffsinstrumentarium der Analytischen Jurisprudenz ist jedenfalls im Ergebnis ungeeignet, die reale Rolle des Rechts im heutigen Kapitalismus zu analysieren. Vielmehr wird dieses Recht wie jedes Recht unter den Händen einer am Denkstil des späten WITTGENSTEIN geschulten Forschungsmethode von der gesellschaftlichen Entwicklung und den Klassenkämpfen innerhalb des Kapitalismus sowie zwischen Kapitalismus und Sozialismus abgekoppelt. Analytische Rechtsphilosophie kann wohl Einsichten in innersystemare Rechtsstrukturen bieten, also zur Perfektion kapitalistischen Rechts beitragen, die wesentlichen Ursache-Wirkungs- und Rückwirkungszusammenhänge zwischen Gesellschaft, ökonomischer und politischer Macht und dem Recht werden von der Analytical Jurisprudence nicht analysiert, sondern verschleiert.

VII. Zur marxistischen Kritik spätbürgerlicher Rechtsphilosophie

Seit ihrer Herausbildung gehört zur Rechtstheorie und Rechtsphilosophie des Marxismus als einer ihrer essentiellen Bestandteile die kritische Analyse bürgerlicher Rechtsphilosophie. Seitdem in der *Deutschen Ideologie* MARX und ENGELS in ausführlicher Auseinandersetzung mit der subjektiv-idealistischen Rechtstheorie Max STIRNERS, dem Recht war, was *ihm* recht war, den Klassencharakter des Rechts als seine invariante Eigenschaft nachwies¹⁵, erfolgte die Entwicklung des marxistischen juristischen Denkens stets im Doppelprozeß der Analyse sowohl objektiver Gesellschaftsphänomene als auch deren ideeller Widerspiegelung in den Köpfen der Theoretiker und Philosophen. Wissenschaftsfortschritt impliziert ideologiekritische Tätigkeit. Im Ergebnis dieser Einsicht liegen sowohl Analysen marxistisch-leninistischer Rechtstheoretiker und -philosophen vor, die sich auf eine widerlegende Verarbeitung der Denkergebnisse spätbürgerlicher Rechtsphilosophie zu einzelnen Sachproblemen beziehen, als auch kritische Einschätzungen der Ursachen, Strukturen und Wirkungen spätbürgerlicher Rechtsphilosophie als Ganzes sowie ihrer Grundrichtungen, Schulen und wichtigsten Denker.

Es liegen aber auch Ausarbeitungen zum [372] ideologiekritischen Methodeninstrumentarium marxistischer Rechtsphilosophie vor.¹⁶ Danach wird unterschieden zwischen:

- a) *immanenter*, sich auf die logische Konsistenz einer angeblich in sich rationalen Rechtsphilosophie beziehender Kritik;
- b) *transzendenten*, sich auf die spekulative Grundlage der Basisaussagen eines Aussagensystems beziehender Kritik;
- c) *komparativer*, sich auf den Originalitätsanspruch eines rechtsphilosophischen Systems und ihre Übereinstimmung mit den Ergebnissen anderer Systeme beziehender Kritik;
- d) *falsifizierender*, sich auf den Wahrheitsanspruch der in einer Rechtsphilosophie enthaltenen Aussagen beziehender Kritik;
- e) *historischer*, sich auf die gesellschaftlichen Ursachen und Wirkungen von Rechtsphilosophien beziehender Kritik.

¹⁵ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 310.

¹⁶ Vgl. Marxistisch-leninistische Staats- und Rechtstheorie, Berlin 1980, S. 196.

Das ideologiekritische Vorgehen mit den Mitteln materialistischer Dialektik setzt die Beherrschung eines umfassenden philosophiehistorischen Quellenmaterials (samt seiner Verarbeitung durch die internationale Wissenschaft) genauso voraus wie die Kenntnis des Marxismus in der Einheit seiner drei Bestandteile. Nur unter dieser Voraussetzung ist eine überzeugende Kritik der Denkvoraussetzungen, der Fragestellungen, des gedanklichen Vorgehens, der Konsequenzen, aber auch der sozialen Wurzeln und Wirkungen von Rechtsphilosophien möglich.

Zu einer umfassenden Ideologiekritik ist das Ensemble aller ihrer Methoden, also immanente, transzendente, komparative, falsifizierende und historische Kritik erforderlich.

Die auf den Nachweis der logischen Widersprüchlichkeit eines Aussagensystems zielende immanente Kritik ist unverzichtbar. Da aus falschen Aussagen beliebige Aussagen abgeleitet werden können, gestatten Kontradiktionen in Theorien den Beweis jeder beliebigen Aussage, haben also wissenschaftszerstörende Folgen. Sie ermöglichen insbesondere den Einbruch irrationalen Gedankenguts in rational erscheinende Theorien. So hat die von der *Reinen Rechtslehre* im Widerspruch zu ihrer eigenen Denkvoraussetzung, nach der Normen immer nur durch Normen determiniert seien, vorgenommene Verquickung der *Rechtsgeltung* mit der *Rechtswirksamkeit* sowie die transzendentallogische Konstruktion der Rechtsgrundlage den Einbruch pragmatischer Ideen auf der einen Seite und andererseits den Weg in die theologische Fundierung des Rechts ermöglicht. Und das bei einer auf die metarechtliche Autorität Gottes ebenso wie auf jede politische Funktion lautstark verzichtenden, angeblich „reinen“ Theorie.¹⁷

Es wäre daher dogmatisch, immanente Kritik als haarspalterisch, als Ausweichen vor dem Wesentlichen zu charakterisieren. Andererseits ist die Behauptung revisionistisch, *nur* auf der Grundlage einer immanenten Kritik sei ein fruchtbares Streitgespräch zwischen den Vertretern verschiedener Weltanschauungen möglich, das hieße nämlich auf die *materialistische* Deutung der Welt zu verzichten.

Der Nachweis der Unwahrheit einer Theorie, der nicht nur deduktives, sondern auch reduktives, die gesellschaftliche Praxis einschließendes Vorgehen voraussetzt, ist dabei im größtmöglichen Umgang mit der Verifizierung der marxistischen Problemlösung zu verbinden. Wiewohl vom logischen Standpunkt aus die Falsifikation einer These nicht die Verifikation der Gegenthese voraussetzt, ist in der ideologiekritischen Praxis die Verbindung beider Beweisziele schon deshalb, wo immer möglich, geboten, weil mit falschen Theorien stets auch Teilwahrheiten transportiert werden, weil in ihnen gesellschaftlich vorhandene Probleme reflektiert und daher nicht nur unfruchtbare Fragestellungen aufgeworfen werden.

So wäre es bei aller notwendigen Kritik an der *Naturrechtslehre* töricht zu übersehen, daß diese Theorie das Problem der Legitimierung der Legalität aufgeworfen, auch wenn sie keine wissenschaftlich haltbaren Bewertungskriterien des Rechts beizubringen vermocht hat. Die marxistische Widerlegung der These, daß es einen (göttlich produzierten oder vernünftig konstruierten) zeitlosen Maßstab gebe, an dem das Recht aller Zeiten und Völker gemessen werden könne, muß sich also mit dem Nachweis der Materialität des Rechtsinhalts verbinden, mit der Erkenntnis, daß das Recht zwar nicht höher sein kann als die ökonomische Gestaltung und die dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft, daß aber die jeweilige Progressivität des Rechts an seiner Übereinstimmung mit dem objektiven Entwicklungsgesetz der Gesell-[373]schaft gemessen werden kann. Diese Erkenntnis vermag zwar nicht (wie angeblich das Naturrecht) geltendes Recht außer Kraft zu setzen, gipfelt dafür aber in *Rechtsforderungen*, die der fortschrittlichen Gesellschaftsklasse Orientierung geben.

Insofern führt marxistische Ideologiekritik eigentlich immer zur Analyse von (verzerrt aufgeworfenen und ungelöst gelassenen) Problemstellungen, deren Bewältigung zu unserem eigentlichen Anliegen gehört.

Die *negatorische* Leistungsfähigkeit materialistischer Dialektik ist vor allem deshalb so durchschlagend, weil sie untrennbar mit der *konstruktiven* Kraft der Dialektik verbunden ist, so wie das Proletariat Totengräber der bürgerlichen und Produzent der sozialistischen Gesellschaft zugleich ist.

¹⁷ Vgl. Die Wiener rechtstheoretische Schule, Wien 1968, S. 1396, 1477.

LENIN nannte es eine Preisgabe der materialistischen Methode, den Ideen der anderen die eigenen Ideen bloß gegenüberzustellen: notwendig sei es, die materiellen Wurzeln der Gedanken in den sozialökonomischen Verhältnissen aufzuspüren.¹⁸ Marxistische Ideologiekritik gipfelt eigentlich immer in historischer Kritik, in der materialistischen Analyse der gesellschaftlichen Ursachen und Funktionen von Rechtsphilosophien, ihrer Rolle in der Praxis des Klassenkampfes. Marxistische Ideologiekritik beurteilt Gedanken nicht danach, was sie ihren Autoren bedeuten; sie durchschaut sie vielmehr als das, was sie sind, als Wirkung und Bewirkendes, materielle Interessen widerspiegelnd und zugleich handlungsorientierend.

Die einzig wissenschaftliche Methode – so Karl MARX¹⁹ – besteht nämlich darin, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen, aus dem irdischen Kern seine himmlischen Nebelbildungen zu entwickeln. Marxistische Ideologiekritik weiß wohl die (theoretischen) Gründe eines Denkers von den (sozialen) Ursachen seiner Gedanken, die (theoretischen) Folgerungen aus Aussagen von ihren (sozialen) Wirkungen zu unterscheiden.

Da man die wirkliche Welt keineswegs bekämpft, wenn man nur die Phrasen dieser Welt bekämpft,²⁰ versteht sich marxistische Ideologiekritik nicht als ein Dialogisieren zwischen unverbindlich und zufällig nebeneinander bestehenden Meinungen, sondern als ein (notwendiger) Beitrag zum internationalen Klassenkampf der Arbeiterbewegung im Rahmen der weltweiten Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Kapitalismus, einer Auseinandersetzung also, in die sich einzuordnen die Einsicht in die objektiven Gesetzmäßigkeiten der Welt von heute gebietet.

[374]

¹⁸ W. I. LENIN, Werke, Bd. 1, a. a. O., S. 231.

¹⁹ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 23, a. a. O., S. 393.

²⁰ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 20.

Staatstheorie

Karl-Heinz Röder

I. Zur klassischen bürgerlichen Staatstheorie. II. Zum Charakter spätbürgerlicher Staatstheorie. III. Grundrichtungen spätbürgerlicher Staatstheorie. 1. Konservative Staatsauffassungen (Neuthomistische katholische Staatslehre. Technokratische Staatsauffassungen). 2. Reformistische Staatsauffassungen (Pluralistische Staatsauffassungen). 3. Faschistische Staatsauffassungen.

Die spätbürgerliche Staatstheorie ist ein eigenständiges Gebiet der Forschung und Lehre im Grenzbereich von Philosophie und Staatswissenschaft, das das System der bürgerlichen allgemeinen Lehren über den Staat umfaßt und in der bürgerlichen Literatur als allgemeine Staatslehre oder Staatsphilosophie bezeichnet wird. Zu ihrem Gegenstand gehören die Auffassungen über Wesen, Entwicklung und Zukunft sowie über Struktur, Form und Wirkung des Staates. Als Bestandteil des ideologischen Überbaus der bürgerlichen Gesellschaft in deren Niedergangsphase befaßt sie sich mit der Rechtfertigung (Legitimierungsfunktion) und dem Funktionieren (Leitungsfunktion) des kapitalistischen Staates sowie mit der Begründung für die Ablehnung der marxistisch-leninistischen Staatstheorie und des sozialistischen Staates. Allen Erscheinungsformen spätbürgerlicher Staatstheorie ist das Leugnen des historisch bedingten, durch die herrschenden sozialökonomischen Verhältnisse der Gesellschaft bestimmten Klasseninhalts des Staates gemeinsam.

I. Zur klassischen bürgerlichen Staatstheorie

Die *klassische bürgerliche Staatstheorie* bildete sich in der Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus in einem Zeitraum von drei Jahrhunderten heraus. Sie diente wie die Gesellschaftstheorie der theoretischen Begründung der Notwendigkeit, den feudalen Staat wie die feudale Gesellschaft zu überwinden und auf ihren Trümmern die neue, bürgerliche Gesellschaft und den ihr entsprechenden Staat zu etablieren. Ihr war daher der Gedanke der geschichtlichen Interpretation der politischen, staatlichen und juristischen Erscheinungen eigen. War die feudale Ideologie klerikal, mußte ihre bürgerliche Kritik zwangsläufig antiklerikal und rational sein. Die Herausbildung der klassischen bürgerlichen Staatstheorie vollzog sich folglich in der Auseinandersetzung mit klerikalen Staatsauffassungen, insbesondere mit der Philosophie des THOMAS VON AQUIN, in der der Staat als Ordnung aus dem Willen Gottes mit der Aufgabe, den Menschen zu Gott hinzuführen, erklärt wurde. Den Staat der klerikalen Begründung zu entziehen und der menschlichen Vernunft und Erkenntnis zu unterstellen, war daher ein *Grundanliegen* der klassischen bürgerlichen Staatstheorie.

Der Bruch mit der Auffassung vom Staat als notwendigem Teil der göttlichen Weltordnung setzte bereits mit der nominalistischen Lehre des MARSILIUS VON PADUA (*Defensor pacis* 1324) ein, in der die Trennung von Glaube und Vernunft, von göttlicher und menschlicher Wahrheit und damit von geistlicher und weltlicher Herrschaft gefordert wurde. MACHIAVELLI (*Il Principe* 1532) löste die Auffassung von Staat und Herrschaft aus den klerikalen Vorstellungen, indem er den Erwerb und die Ausübung politischer Macht nicht mit dem Willen Gottes, sondern allein mit der Anwendung der im Umgang mit der Macht gewonnenen Erfahrungen und Regeln begründete. BODIN (*Les six livres de la République* 1576) führte in seiner Souveränitätslehre, wonach die Souveränität in der Entscheidungsgewalt bestehe, Gesetze zu erlassen und durchzusetzen, den Gedanken der Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft weiter. Die souveräne Gewalt sei verpflichtet, das bürgerliche Eigentum und den Frieden zu sichern. Zur Legitimierung des sich immer deutlicher abzeichnenden Anspruchs der Bourgeoisie auf das Ergreifen und Ausüben der Staatsmacht trug ALTHUSIUS (*Politica* 1603) bei, indem er in seiner Lehre vom Staatsvertrag die dem göttlichen Willen entsprechende Verantwortung des Herrschers vor dem Volk begründete.

Der volle *Durchbruch* zur klassischen bürgerlichen Staatstheorie erfolgte in der Periode der ersten bürgerlichen Revolutionen. In Holland und England begründeten GROTIUS (*De iure belli ac pacis* 1625), HOBBS (*Leviathan* 1651) und LOCKE (*Two Treatises of Government* 1689) in Gestalt der Naturrechtstheorien die Auffassung, daß der Mensch auf Grund seiner geistigen Fähigkeiten und der allgemeinen Fortschritte in der Erkenntnis der Gesellschaft und des Staates in der Lage sei, die unvollkommene gesellschaftliche und staatliche Ordnung durch eine solche zu ersetzen, die seinen

natürlichen Bedürfnissen entspräche und daher vernünftig und gerecht sei. Im Mittelpunkt ihrer Denkanstrengungen über den Staat stand mehr oder weniger ausgeprägt die Beantwortung der Frage, wie die Existenz und Mehrung des bürgerlichen Eigentums durch den bürgerlichen Staat erhalten und gesichert werden kann.

Während GROTIUS von einem absoluten Naturrecht der Urzeit ausging, von dem die Menschheit in der Folge abgewichen sei, mündete für HOBBS das natürliche Recht des Naturzustandes in ein Recht auf alles und damit in den Krieg eines jeden gegen jeden. Diese Gefahren können nur in einer auf Vernunft gegründeten Staats- und Gesellschaftsordnung abgewehrt werden. Das Resultat der vernunftgemäßen Übereinkunft der Individuen, auf ihr Recht auf alles zu verzichten, ist der Staat, der ihr Leben und ihr Eigentum schützt. Diesem Bedürfnis entspricht die Notwendigkeit des Überganges vom Naturzustand zum Staat. In der Teilung der Gewalten und der konstitutionellen Monarchie sah LOCKE, dessen staatsrechtliche Überlegungen vor allem den vernünftigen Formen und Methoden des Staates galten, die geeignetste staatliche Organisation zum Schutz und zur Mehrung des kapitalistischen Privateigentums. Auch für MONTESQUIEU (*De l'esprit des lois* 1748) besteht der Zweck des Staates darin, die bürgerlichen Rechte, vorab das Eigentum, zu gewährleisten. Im Anschluß an LOCKE begründete er mit der Lehre von der Teilung der Gewalten in Legislative, Exekutive und Judikative eine Säule der bürgerlichen Staatstheorie. In ROUSSEAU'S *Du contrat social* (1762) verliert der Mensch mit dem Gesellschaftsvertrag die natürliche Freiheit, gewinnt aber die bürgerliche Freiheit und das Eigentum. Die im Gesellschaftsvertrag vereinten Individuen übertragen aber die Staatsgewalt nicht einem Dritten, sondern üben sie selbst aus. Der Staat ist so die Verkörperung des gemeinsamen Willens, an dessen Bildung und Verwirklichung jeder teilhat.

Die *Naturrechtstheorien* der Periode der ersten bürgerlichen Revolutionen wurden wesentlich durch das Verarbeiten der Erfahrungen und Ergebnisse der *Französischen Revolution* von FICHTE (*Grundlage des Naturrechts* 1796), KANT (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 1797) und HEGEL (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1821) weitergeführt. FICHTE berief sich auf das Recht auf Revolution, um vom existierenden Staat zum Vernunftstaat zu gelangen, in dem der Widerspruch zwischen dem Naturrecht und dem bestehenden Staat gelöst sei. Für KANT war der Naturzustand der Zustand der Rechtlosigkeit, der erst mit dem Zusammenschluß der Menschen in einem auf dem Recht begründeten Staat überwunden wird. HEGEL begründete in seiner Rechtsphilosophie, daß die Geschichte unumgänglich zum vernünftigen Staat führte, dessen Inhalt er in der Verwirklichung des Volksgeistes sah.

Die klassische bürgerliche Staatstheorie entsprach den politischen und ideologischen Bedürfnissen des Kampfes der aufstrebenden Bourgeoisie gegen Feudalordnung und Feudalherrschaft und legitimierte mit unterschiedlicher theoretischer Konsequenz die Errichtung der den Interessen der Bourgeoisie gerecht werdenden Staats- und Gesellschaftsordnung. War sie auch klassenmäßig und historisch begrenzt, denn der vernünftige Staat erwies sich als der bürgerliche Staat, so bestand ideengeschichtlich der große Fortschritt doch darin, daß ein bedeutender Schritt zur Erklärung des Staates aus der Geschichte getan wurde. [376]

II. Zum Charakter spätbürgerlicher Staatstheorie

Mit der Eroberung und Festigung der politischen Herrschaft der Bourgeoisie und der Entfaltung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse kam der Sicherung dieser neuen Verhältnisse erstrangige Bedeutung zu. Als herrschende Klasse war die Bourgeoisie mit dem Proletariat und dessen revolutionärer, wissenschaftlicher Weltanschauung konfrontiert, nicht mehr an der Umgestaltung, sondern an der Erhaltung und Vervollkommnung der kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse interessiert. Die herrschende Bourgeoisie mußte den Gedanken der *geschichtlichen Erklärung* der politischen, staatlichen und juristischen Erscheinungen ablehnen. Sie bedurfte einer Staatstheorie, die den bestehenden bürgerlichen Staat rechtfertigte, diesem praktische, den Anforderungen der Machtausübung dienende theoretische Konstruktionen bereitstellte.

Auf dieser ideologischen Grundlage entstand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Vielzahl juristischer Schulen und Richtungen, denen die Aufgabe oblag, die von der Bourgeoisie errungenen

ökonomischen und politischen Machtpositionen mit den Mitteln des Staates und des Rechts zu sichern. Eine besondere Bedeutung erlangte der *Positivismus*, der als bürgerliche philosophische Denkweise auch die Auffassungen von Staat und Recht durchdrang. Seine Hauptvertreter in Deutschland, JELLINEK¹ (*Allgemeine Staatslehre* 1900) und LABAND² (*Die Wandlungen der deutschen Reichsverfassung* 1895) betrachteten den bestehenden positiven Staat und das geltende positive Recht als unverbrüchlich und unantastbar und lehnten die Frage nach den Ursachen ihrer Entstehung und Entwicklung sowie jede Wertung des Staates und des Rechts ab. JELLINEK führte einen dualistischen Staatsbegriff ein, nach dem der Staat in soziologischer und in juristischer Betrachtungsweise gesehen werden könne. Letztere sei darauf gerichtet, die rechtlichen Sollensnormen, die die Institutionen und Funktionen des Staates bestimmten, zum Gegenstand der Untersuchung zu nehmen. Die Aufgabe der Staats- und Rechtswissenschaft im allgemeinen und der Staatslehre im besonderen wurde danach in der formallogischen Bearbeitung des juristischen Materials, in der Systematisierung der Rechtsnormen und der Beschreibung der äußeren Merkmale des Staates wie Staatsgebiet, Staatsform und Staatsorganisation gesehen. KELSEN (*Allgemeine Staatslehre* 1925) führte den juristischen Positivismus konsequent zu Ende.³ In seiner Normlogik des Staates ist der Staat nichts anderes als die Geltung einer effektiven staatlichen Rechtsordnung. Die Frage nach Entstehung, Entwicklung und Untergang des Staates reduziert sich auf die Frage nach der zeitlichen Geltung der Rechtsordnung. Zur Erklärung des Staates können soziale und historische Betrachtungen nicht beitragen, weil die Norm als Sollen nicht aus einem Sein, sondern immer nur aus einem anderen Sollen abgeleitet werden kann.

Infolge des unterschiedlichen Reifegrades der kapitalistischen Verhältnisse, der oft sehr differenzierten politischen Kräftekonstellationen zwischen den Fraktionen der Bourgeoisie selbst wie zwischen der Bourgeoisie als Klasse und den anderen Klassen und Schichten, besonders der Arbeiterklasse, sowie infolge anderer Faktoren bietet die spätbürgerliche Staatstheorie ein plurales Bild. Demnach sind, im wesentlichen übereinstimmend mit der Entwicklung der allgemeinen bürgerlichen politischen Theorie, relativ stabile *Grundrichtungen* der bürgerlichen Staatstheorie festzustellen. Dieser Zusammenhang mit den allgemeinen Grundrichtungen im bürgerlichen politischen Denken ist ein mögliches Prinzip der Klassifizierung der bürgerlichen Staatslehren.

Solche Grundrichtungen sind die *liberalen, reformistischen und konservativen Staatsauffassungen*, die, im Kapitalismus der freien Konkurrenz entstanden, im Imperialismus und unter den Bedingungen der allgemeinen Krise des Kapitalismus wesentliche Veränderungen erfahren. Mit dem Heranreifen der proletarischen Revolution verbreiteten sich als Reaktion auf den Marxismus in der Arbeiterbewegung auch *rechts- und linksopportunistische Staatsauffassungen*, die ihrem Wesen nach bürgerliche Ideologie sind. Als krassester Ausdruck des Verfalls bürgerlicher Ideologie entstand in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts mit der allgemeinen Krise des Kapitalismus die *faschistische Ideologie*, die die Interessen der reaktionärsten, am meisten chauvinistischen und am meisten imperialistischen Gruppen des Finanzkapitals zum Ausdruck bringt.

III. Grundrichtungen spätbürgerlicher Staatstheorie

1. *Konservative Staatsauffassungen*

Der *Konservatismus* stellt eine der wesentlichen Grundrichtungen im bürgerlichen politischen Denken dar. Er ist in den Grundfragen des Klassenkampfes, der Gesellschaft und des Staates stets Ausdruck der Interessen und Ziele ausgeprägt volks- und fortschrittsfeindlicher Klassen und Schichten in der antagonistischen Klassengesellschaft. In den einzelnen geschichtlichen Perioden können die klassenmäßigen Grundlagen und der Platz des Konservatismus im ideologischen Überbau der Gesellschaft erhebliche Unterschiede aufweisen. So können sich in ihm solche Strömungen wie feudalaristokratische konterrevolutionäre Widerstände gegen die bürgerlichen Revolutionen, großbürgerliche Reaktionen auf die Rolle der Volksmassen in bürgerlichen Revolutionen⁴, Bündnisse der Bourgeoisie mit feudalen Kräften gegen Liberalismus, Demokratie und Sozialismus im 19. Jahrhundert

¹ G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1900.

² P. LABAND, *Die Wandlungen der deutschen Reichsverfassung*, Dresden 1895.

³ H. KELSEN, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1925.

⁴ E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, London 1790.

sowie die Bestrebungen reaktionärer und aggressiver Kräfte des Imperialismus widerspiegeln. So formierten sich im imperialistischen Deutschland als Reaktion auf die Novemberrevolution von 1918 und die Gründung der KPD nationalistische und chauvinistische Rechtskräfte hinter dem Konservatismus. Konservative Theoretiker wurden zu geistigen Wegbereitern des Faschismus. Nach dem zweiten Weltkrieg diente der Konservatismus der Restauration der Monopolmacht und antikommunistischen Kreuzzugsbestrebungen gegen die sozialistischen Länder. Konservative Staatsauffassungen sind durch folgende Merkmale gekennzeichnet:

a) Sie stützen sich weltanschaulich vorwiegend auf den Irrationalismus, den Skeptizismus und Mystizismus sowie ein betont fortschrittsfeindliches Sendungsbewußtsein.

b) Sie sind autoritär. Die Forderung nach einem „starken Staat“, der mit allen Ermächtigungen zur Gewährleistung von „Ruhe und Ordnung“ ausgerüstet ist, ist ein Kennzeichen jeder konservativen Staatsauffassung. Der „starke Staat“ soll möglichst im Rahmen des bürgerlich-parlamentarischen oder Präsidialsystems realisiert werden. In der politischen Praxis bedeutet das tendenziellen Abbau der bürgerlichen Demokratie vor allem durch Einschränkung der demokratischen Rechte des Volkes, Untergrabung der Rolle des bürgerlichen Parlaments sowie Ausbau des staatlichen Repressivapparates. Die Verwirklichung konservativer Staatsauffassungen kann bis an die Grenze der bürgerlichen Demokratie reichen und diese in einigen Zügen nach rechts überschreiten.

c) Sie sind elitär, da davon ausgegangen wird, daß nur ausgewählte Individuen – kraft göttlicher Vorbestimmung oder anderer Gegebenheiten – zur Wahrnehmung staatlicher Aufgaben berufen seien. Die Berufung in Staatsämter wird letztlich durch eine höhere, außerirdische Autorität begründet, die zum Beispiel die bürgerlichen Wahlen nur als Mittel zur Umsetzung ihres Willens benutze.

d) Sie sind primär anthropologisch begründet, indem der Zweck des Staates darin gesehen wird, das egoistische, habgierige oder sündhafte Wesen des Menschen durch eine starke staatliche Autorität im Zaume zu halten. Die anthropologische und elitäre Begründung stützt sich vor allem auf klerikale Lehren vom Menschen, von der Gesellschaft und vom Staat.

e) Sie fassen das Verhältnis von Staat und Gesellschaft, ein Grundthema bürgerlicher Staatstheorie, als hierarchisch. Über der in Gruppeninteressen und andere partikulare Interessen aufgegliederten Gesellschaft steht in hierarchischer Ordnung der Staat als Hüter des Gemeinwohls. Er hat dafür Sorge zu tragen, daß sich die Glieder der Gesellschaft (Parteien, Verbände, Organisationen) dem Gemeinwohl unterordnen.

f) Sie rechtfertigen unter dem Motto „Weniger Staat – mehr Freiheit“ den Abbau sozialer Leistungen des Staates, die Aufhebung gesetzlicher Bestimmungen, die dem ungehemmten Profitstreben der Monopole entgegenstehen, [378] sowie die Umorientierung der Prioritäten und Methoden staatsmonopolistischer Regulierung mit dem Ziel der Förderung der Expansion der Monopole. In der Forderung nach „Weniger Staat – mehr Freiheit“ treffen sich konservative und neoliberale Staatsauffassungen.

Die *konservativen Staatsauffassungen* umfassen ein breites Spektrum von Lehren unterschiedlicher Begründungen und Methoden. Dazu zählen die *neuthomistische katholische Staatslehre*, die sich christlicher Naturrechtslehren bedient, und *technokratische Staatsauffassungen*, die sich modernistisch auf technische Sachzwänge der Industriegesellschaft berufen.

Neuthomistische katholische Staatslehre

Die neuthomistische katholische Staatslehre übt als objektiv-idealistische Strömung einen bedeutenden Einfluß in der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie aus. Sie wurde in verschiedenen päpstlichen Enzykliken (*Rerum novarum* 1891; *Quadragesimo anno* 1931; *Mater et Magistra* 1961) als Reaktion auf das Erstarken der revolutionären Arbeiterbewegung und mit dem Ziel der Auseinandersetzung mit der marxistisch-leninistischen Revolutions- und Staatstheorie begründet. Sie versteht sich als Lehre, die überzeitlich gültige Grundsätze und Ordnungsprinzipien aufstellt, nach denen das Leben im Staat und in der Gesellschaft gestaltet werden soll. Ein solcher Grundsatz ist die Behauptung, daß in der durch göttlichen Willen begründeten Natur des Menschen eine Sollensaufforderung begründet ist, die der Mensch zu befolgen habe, um ein seiner Natur gerechtes Leben (Naturrecht) zu führen.

Die neuthomistische Staatslehre geht von der Grundthese aus, daß die Ausübung der Staatsgewalt eine Statthalterchaft vor Gott ist. Damit wird die staatspolitische Ohnmacht und Unfähigkeit der Volksmassen proklamiert und die Idee der Volkssouveränität durch die Verkündung der Herrschaft einer Elite ersetzt. Allein eine elitäre Führungsschicht gottverbundener Politiker gewährleiste die dem göttlichen Auftrag entsprechende Führung des Staates.

Der Staatslehre des Neuthomismus (J. MESSNER, *Das Naturrecht* 1960; P. MIKAT, *Grundelemente katholischer Staatsauffassung* 1960) liegen im wesentlichen folgende Prinzipien zugrunde⁵:

a) *Solidaritätsprinzip*. Es besagt, daß der Mensch als ein Wesen, das von Natur aus gemeinschaftsbezogen sei und seine Fähigkeiten nur in der Gemeinschaft entfalten kann, für die Gemeinschaft Verantwortung trage, wie andererseits die Gemeinschaft auch verantwortlich für alle ihre Einzelglieder sei. Unter dem Solidaritätsprinzip sei das innere Aufbauprinzip der Gesellschaft zu verstehen. Es ignoriert die Eigentumsstruktur sowie die antagonistischen Klasseninteressen in der kapitalistischen Gesellschaft und geht von der fiktiven Behauptung einer sozialen Harmonie aus. Die Klassengestaltung und der Klassenkampf in der kapitalistischen Gesellschaft würden mit der Befolgung des im Willen Gottes begründeten Solidaritätsprinzips überwunden. Alle Klassen und Schichten in der kapitalistischen Gesellschaft seien zu gegenseitiger Solidarität in einer Schicksals- und Leistungsgemeinschaft verpflichtet, die in der dauerhaft gewordenen Solidarität des Staatsvolkes ihren Ausdruck findet.

Staatsideologisch dient das Solidaritätsprinzip der Verschleierung des Klassenwesens des kapitalistischen Staates, der als höchste politische Verkörperung einer solidarischen Gemeinschaft aller Klassen und Schichten der kapitalistischen Gesellschaft dargestellt wird. Das Solidaritätsprinzip begründet darüber hinaus die aktive Einschaltung des Staates zur Herstellung der Solidarität der Gesellschaftsglieder. Die staatsideologische Konsequenz ist die Rechtfertigung staatlicher Repressivmaßnahmen zur Unterdrückung revolutionärer, antiimperialistischer und demokratischer Ideen und Bewegungen und die gewaltsame Befriedung im Interesse der Aufrechterhaltung des kapitalistischen Privateigentums an den Produktionsmitteln und der Herrschaft der Monopole.

b) *Subsidiaritätsprinzip*. Es wird von der Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) als wichtigster Grundsatz der katholischen Soziallehre bezeichnet und in der neuthomistischen Literatur wie folgt formuliert: „Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“⁶ Das Subsidiari-[379]tätprinzip, das dem Inhalt des Solidaritätsprinzips in der Organisationssphäre der Gesellschaft entspricht, ist von vielschichtiger politischer und ideologischer Relevanz. Von der neuthomistischen Staatslehre werden aus ihm sowohl staatsorganisatorische als auch staatsideologische Grundsätze abgeleitet.

Die *staatsorganisatorischen* Konsequenzen betreffen den politischen Mechanismus, der nach berufsständischen Organisationsprinzipien gegliedert werden soll. Staat und Gesellschaft sollen in der berufsständischen Gliederung, in der die einzelnen Berufsstände zum Wohle des Ganzen zusammenarbeiten, ihre organisatorische Grundlage haben. Das Ziel der berufsständischen Gliederung liegt jedoch nicht allein in der Errichtung bestimmter bürokratischer Organisations- und Strukturformen, sondern vor allem in der mit Hilfe dieser Gliederung angestrebten Harmonisierung der Klassengegensätze der kapitalistischen Gesellschaft.

In der *staatsideologischen* Hinsicht ist das Subsidiaritätsprinzip auf unterschiedliche Herrschaftsbedingungen des Imperialismus anwendbar. Die These, daß der Staat dann Zurückhaltung üben soll, wenn die Individuen und unteren Glieder des Sozialkörpers ihre Angelegenheiten selbst lösen könnten, dient der apologetischen Rechtfertigung des spontanen Wirkens der kapitalistischen Gesetzmäßigkeiten. Solange sich diese Gesetzmäßigkeiten ungehindert durchsetzen, solange die Werktätigen sich ihnen unterwerfen, bedarf es nicht der Einschaltung des Staates. Die Verschärfung des Grundwiderspruchs der

⁵ J. MESSNER, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1960; P. MIKAT, *Grundelemente katholischer Staatsauffassung*, in: *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, München 1960.

⁶ In: *Staatslexikon*, Bd. 7, Freiburg/Br. 1962.

kapitalistischen Gesellschaft drängt jedoch immer stärker zur Einschaltung des Staates in die ökonomischen und sozialen Prozesse.

Das Subsidiaritätsprinzip liefert für die staatsmonopolistische Regulierung der Wirtschaft und den Einsatz des imperialistischen Staates zur Unterdrückung des Widerstandes der Arbeiterklasse und der anderen Werktätigen eine ideologische Rechtfertigung, indem es nicht nur den Staatsinterventionismus in der Wirtschaft, sondern überhaupt den „starken Staat“ zur Herstellung von „Ruhe und Ordnung“ fordert.

c) *Gemeinwohlprinzip*. Das Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip finden in der Lehre vom Gemeinwohl als Staatszweck ihre Ergänzung und Verklammerung. Danach ist die Wahrung des Gemeinwohls die Leitmaxime beim Tätigwerden des Staates.

Der kapitalistische Staat wird selbst als Hüter und Wahrer des Gemeinwohls bezeichnet. In der neuthomistischen Lehre wird das Gemeinwohl mit der Existenz des kapitalistischen Privateigentums an den Produktionsmitteln und des kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnisses, das nur „gerecht“ werden müsse, identifiziert. Die Idee des Gemeinwohls sei dann verwirklicht, wenn Kapital und Arbeit sowie alle anderen „Glieder der Gesellschaft“ zum Wohle des Ganzen einträchtig zusammenarbeiten. Um diesen Zustand zu erreichen und zu bewahren, bedürfe es des „starken Staates“.

Die neuthomistische Lehre vom Gemeinwohl als Staatszweck rechtfertigt apologetisch die Rolle des imperialistischen Staates als Hauptinstrument der Aufrechterhaltung der Monopolherrschaft und der Unterdrückung der Arbeiterklasse und anderer Werktätiger.

Technokratische Staatsauffassungen

Technokratische Staatsauffassungen, die eng mit den Theorien von der *modernen Industriegesellschaft*⁷ (ROSTOW, *The Stages of Economic Growth* 1960) bzw. *nachindustriellen Gesellschaft*⁸ (BELL, *The Coming of Post-Industrial Society* 1974) verbunden sind, haben in den letzten Jahrzehnten größere Bedeutung erhalten. Ungeachtet der in sich sehr differenzierten Aussagen interpretieren sie die bürgerliche Gesellschaft und den kapitalistischen Staat der Gegenwart als von technischen Gesetzen und Methoden bestimmte Erscheinungen, deren Handhabung nur dem Sachverstand der Experten zugänglich sei. Ihre Grundaussagen sind:

a) Die *hochindustrialisierte Gesellschaft* wachse allmählich in technokratische Gesellschaften hinein, deren Kennzeichen nicht mehr die auf Eigentums- und Klassenverhältnissen beruhenden ökonomischen und politischen Herrschaftsverhältnisse seien, sondern die Herrschaft des *technischen Sachzwangs* ist (SCHELKY, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit* 1965; FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* 1955).⁹ Die den sachlichen Notwendigkeiten der technischen Entwicklung entsprechende Willensbildung und Entscheidung trete an die Spitze der auf Klassen- und Gruppeninteressen zurückgehenden politischen [380] Forderungen. Soziale und politische Widersprüche lösten sich in der Beantwortung der Frage auf, was technisch machbar sei.

b) In *technokratischen Gesellschaften* herrschten die Experten von Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Militärwesen und Verwaltung. Ihre Herrschaft sei jedoch nicht Herrschaft im politischen Sinne, da sie nicht im Interesse einer Klasse handeln, sondern Sachherrschaft. Kennzeichnend für diese sei ihre Wertfreiheit in bezug auf weltanschauliche und politische Begründungen.

c) Zweck des *technischen Staates* (SCHELKY) sei die höchste Wirksamkeit der in ihm verfügbaren technischen Mittel. Seine Funktion bestehe in der perfekten Realisierung des durch die Technik bestimmten Sachzwangs. Im technischen Staat herrsche niemand, sondern laufe eine Apparatur, die sachgemäß zu bedienen sei.

d) Technokratische Gesellschaft und technischer Staat kollidierten mit der parlamentarischen Demokratie, die ihrem Wesen nach unfachmännisch und ideologisch sei (FORSTHOFF, *Der Staat der*

⁷ W. W. ROSTOW, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge/Mass. 1960.

⁸ D. BELL, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York 1973.

⁹ H. SCHELKY, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit*, Düsseldorf 1965; H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955.

modernen Industriegesellschaft 1971).¹⁰ Es entstehe ein Gegensatz zwischen Sachverstand und Demokratie, da die zu entscheidenden Sachverhalte nicht mehr mit dem Verstand der Mehrheit zu bewältigen seien.

In den *technokratischen Staatsauffassungen* wird unter Verabsolutierung der Entwicklung von Wissenschaft und Technik und bei Negieren der Rolle der Produktions- und Klassenverhältnisse der wissenschaftlich-technische Fortschritt mit dem gesellschaftlichen Fortschritt identifiziert. Die Rolle der wissenschaftlichen und technischen Intelligenz, der Manager in den kapitalistischen Konzernen und der leitenden Bürokratie im kapitalistischen Staatsapparat wird bei gleichzeitiger Leugnung der Klassenstruktur und Klassenkonflikte der kapitalistischen Gesellschaft überbetont. Mit dem Konstruieren eines Gegensatzes zwischen Sachentscheidung und politischer Entscheidung wird das Klassenwesen des Staates geleugnet und die bürokratisch-zentralistische Leitung des kapitalistischen Staates gerechtfertigt. Unter Berufung auf den Sachverstand der Experten wird in antidemokratischer Weise die Fernhaltung der Massen von der Leitung der Gesellschaft und des Staates begründet.

2. Reformistische Staatsauffassungen

Der *Reformismus* ist eine Grundrichtung bürgerlichen politischen und Staatsdenkens. Sein Wesen haben bereits MARX und ENGELS aufgedeckt, als sie feststellten, daß ein Teil der Bourgeoisie den sozialen Mißständen abzuhelpen wünscht, um den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft zu sichern.¹¹ Die Grundannahme des bürgerlichen Reformismus, das kapitalistische System durch Reformen und Teilzugeständnisse an die Werktätigen erhalten zu können, wurde in Reaktion auf die Existenz des Sozialismus modifiziert. Es wurde nun davon ausgegangen, daß der Kapitalismus aus sich heraus in der Lage sei, die ihm eigenen Widersprüche, insbesondere die Klassengegensätze, zu bewältigen und sich auf dem Wege einer schrittweisen Reformierung in eine nicht mehr kapitalistische, neue Gesellschaft transformiere. Dieser Wandel der kapitalistischen Gesellschaft erfolge mittels des bestehenden Staates und Rechts. In der Vorstellung von Staat und Recht als Mittel der Transformation der Gesellschaft trifft sich die bürgerlich-reformistische Staatsauffassung mit der Staatsauffassung der Sozialdemokratie (BERNSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* 1909).¹² Die Auffassung, mit Hilfe des bestehenden Staates die kapitalistische Gesellschaft in eine sozialistische umwandeln zu können (SCHUMACHER, *Der Kampf um den Staatsgedanken in der deutschen Sozialdemokratie* 1973),¹³ richtete sich insbesondere gegen die marxistisch-leninistische Lehre von der Notwendigkeit der Zerschlagung des bürgerlichen Staatsapparates in der sozialistischen Revolution. Die Trennung des Staates von seinen sozialökonomischen Grundlagen führte schließlich zu der Auffassung, die Existenz der Monopole in der Ökonomie sei mit der demokratischen Ausgestaltung des Staates und seiner Handhabung zugunsten der Werktätigen und des gesellschaftlichen Fortschritts vereinbar. Dem *reformistischen Mythos* vom Staat als dem Gestalter der Gesellschaft liegt die idealistische Umkehrung des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft zugrunde. Mit dem Leugnen der Determiniertheit des kapitalistischen Staates durch die bürgerliche Gesellschaft wird zugleich das klassenbedingte Wesen des Staates bestritten. [381]

Pluralistische Staatsauffassungen

Eine Vorrangstellung in den reformistischen Auffassungen über den Staat nehmen die *pluralistischen Staatsauffassungen* ein, die mit sich von den technokratischen Staatsauffassungen unterscheidenden Begründungen ebenfalls eng mit den Theorien über die *moderne Industriegesellschaft* verbunden sind. Der Pluralismus wird auch als die Staatstheorie des Reformismus bezeichnet (FRAENKEL, *The Dual State* 1941).¹⁴ Die Grundaussagen pluralistischer Staatsauffassungen sind:

a) Die Industriegesellschaft habe an die Stelle der Klassen und Klasseninteressen eine Vielfalt gesellschaftlicher Gruppen und Interessen gesetzt. Organisierte Interessengruppen seien sowohl Unterneh-

¹⁰ E. FORSTHOFF, *Der Staat der modernen Industriegesellschaft*, München 1971.

¹¹ K. MARX/F. ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: MEW, Bd. 4, Berlin 1959, S. 488.

¹² E. BERNSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart 1899.

¹³ K. SCHUMACHER, *Der Kampf um den Staatsgedanken in der deutschen Sozialdemokratie*, Stuttgart 1973.

¹⁴ E. FRAENKEL, *The Dual State*, New York 1941.

merverbände wie Gewerkschaften, politische Parteien wie Berufsvereinigungen, Religionsgemeinschaften wie wissenschaftliche und künstlerische Organisationen. Diese organisierten Interessengruppen verfügten über die gleichen Chancen der Teilnahme bzw. den gleichen Anteil an der politischen Macht.

b) Damit das Aufeinandertreffen der unterschiedlichen Gruppeninteressen nicht zu einer den Bestand der Gesellschaft gefährdenden Konfrontation führe, bedürfe es eines permanenten Interessenausgleichs mittels bestimmter Regeln. In der pluralistischen Demokratie (FRAENKEL, *Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie* 1965)¹⁵ werde der unkontrollierte Klassenkampf vom geregelten Zusammenwirken der organisierten Interessengruppen abgelöst.

c) In der Industriegesellschaft bestimme der Pluralismus der Gruppen und Interessen Struktur und Entscheidungsprozeß sowie alle anderen Seiten der Tätigkeit des Staates. Zweck des Staates sei es, mittels des Rechts die Regeln für das Zusammenwirken der Interessengruppen zu formulieren und sie mit seinen Mitteln durchzusetzen. Der Staat könne dabei sowohl als bloßer Schlichter wie als Organ der zwangsweisen Herbeiführung des Interessenausgleichs wirken. Dies wird wie in anderen bürgerlichen Staatsauffassungen primär mit der Gemeinwohlfunktion des Staates begründet.

Die *pluralistischen Staatsauffassungen* entstanden mit dem Imperialismus, als sich die sozialökonomische Struktur der kapitalistischen Gesellschaft und die Bedingungen des Klassenkampfes und damit die Funktionen des kapitalistischen Staates änderten. Wenn sich die pluralistischen Staatsauffassungen vor allem auf die Vielzahl und Vielgestaltigkeit der Verbände in den Ländern des Kapitalismus stützen, bleiben sie jedoch an der Oberfläche der kapitalistischen Gesellschaft stehen.

Mit der fortschreitenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Spezialisierung wächst auch die Differenziertheit der Arbeiterklasse und anderer Klassen und Schichten. Damit verschwinden aber weder die gesellschaftlichen Klassen und Schichten im Kapitalismus, noch werden ihre Unterschiede eingeebnet. Die Zugehörigkeit der Menschen zu den jeweiligen Klassen und Schichten wird vor allem von ihrer Stellung im System der Produktionsverhältnisse bestimmt. Mit der rasch wachsenden Konzentration und Zentralisation der Produktion und des Kapitals im staatsmonopolistischen Kapitalismus vertiefen sich objektiv die Widersprüche zwischen der Schicht der Finanzoligarchie, die die entscheidenden Produktionsverhältnisse beherrscht, und allen anderen Klassen und Schichten, einschließlich Teilen der Bourgeoisie. Die sozialökonomische Struktur des Kapitalismus wird daher nicht von einer die Klassen und Schichten angeblich überlagernden Pluralität organisierter Interessengruppen bestimmt. Bei aller Differenziertheit der Klassenstruktur der heutigen kapitalistischen Gesellschaft nimmt die Polarisierung und Gegensätzlichkeit der Hauptklassen weiterhin zu.

Damit finden jene Thesen, auf denen die pluralistischen Staatsauffassungen aufbauen, in der Wirklichkeit keine Grundlage. Es wird erklärt, daß die angebliche Gleichberechtigung und Chancengleichheit der Monopolorganisationen und der Gewerkschaften sowie der anderen Verbände zu einem demokratischen Ausgleich der Interessen, das heißt zur Versöhnung und schließlichen Überwindung der Klassengegensätze, führe. In Anlehnung an bürgerliche Theorien der freien Marktwirtschaft wird behauptet, daß auch im politischen Raum ein *freies Spiel der Kräfte* stattfinde, das ähnlich dem ökonomischen Mechanismus von Angebot und Nachfrage funktioniere. Auch auf dem „politischen Markt“ [382] finde nach den Prinzipien von Angebot und Nachfrage ein Konkurrenzkampf der Parteien, Verbände und Organisationen statt, in dem sich derjenige durchsetze, der seine Produkte entsprechend der Marktlage am besten verkaufe.

In der *Wirklichkeit* der bürgerlichen Demokratie gibt es aber kein freies Spiel der Kräfte zwischen Kapital und Arbeit, Monopolorganisationen und Gewerkschaften, bürgerlichen Parteien und revolutionärer Arbeiterpartei. Hier stehen sich nicht Vereinigungen klassenindifferenter Gruppeninteressen, sondern in erster Linie die Organisationen des Monopolkapitals und der Arbeiterklasse als Ausdrucksform des Grundwiderspruchs der kapitalistischen Klassengesellschaft gegenüber. Der bürgerlichen Klassenherrschaft setzt die Arbeiterklasse ihre revolutionäre Organisation, ihre Kampfbereitschaft und

¹⁵ E. FRAENKEL, *Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie*, München 1965.

Solidarität entgegen. Wenn die Bourgeoisie in diesem Kampf zu sozialen und politischen Zugeständnissen gezwungen wird, ist das weder Ausdruck eines Ausgleichs oder des Ausbalancierens der Klassegegensätze noch gar des Verschwindens der politischen Herrschaft der Bourgeoisie. Die der Bourgeoisie abgerungenen Zugeständnisse (zum Beispiel die Rechte zur Betätigung der Organisationen der Werktätigen) können zwar günstigere Bedingungen für den Kampf der Arbeiterklasse schaffen; das Wesen der bürgerlichen Klassenherrschaft wird damit jedoch nicht verändert.

Angesichts der imperialistischen Wirklichkeit, in der die bürgerlich-parlamentarische Demokratie weitgehend eingeschränkt und untergraben ist, erweist sich die Theorie der pluralistischen Demokratie als ein Trugschluß. Sie ist nicht zuletzt auf kleinbürgerliche Illusionen, die bürgerliche Republik sei eine „reine Demokratie“ und deren Staat verkörpere das Gemeinwohl, berechnet.

Neben der Rechtfertigung der bestehenden Machtverhältnisse dienen die pluralistischen Staatslehren auch der Begründung praktisch-politischer Maßnahmen. So wird das Wechselspiel von Regierung und parlamentarischer Opposition als ein Ausdruck der Machtverteilung sowie der angeblichen Chancengleichheit in der pluralistischen Demokratie hingestellt. Als pluralistische Machtverteilung wird auch die Arbeitsteilung zwischen den Organen der Exekutive, der Legislative und der Rechtsprechung oder die föderalistische Gliederung des Staatsaufbaus in einem Bundesstaat ausgegeben. Sieht aber die Bourgeoisie ihre politische und ökonomische Herrschaft als gefährdet, läßt sie alle pluralistischen Schleier fallen und geht zur offenen, terroristischen Unterdrückung der Arbeiterklasse und ihrer revolutionären Partei sowie aller demokratischen Kräfte und Organisationen über.

3. Faschistische Staatsauffassungen

Faschistische Staatsauffassungen entstanden mit dem Faschismus als politischer Bewegung in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Sie zeigen in besonders ausgeprägter Weise den historisch überholten Charakter des Kapitalismus. Die faschistischen Staatsauffassungen bringen, wie die faschistische Ideologie insgesamt, in konzentrierter Weise das zutiefst reaktionäre, aggressive, gegen gesellschaftlichen Fortschritt gerichtete Wesen des Imperialismus zum Ausdruck.

Kern der faschistischen Staatsauffassungen ist ein extremer *Antikommunismus*, der den uneingeschränkten Terror gegen die kommunistische Bewegung und alle antifaschistischen Kräfte im Innern sowie die besonders aggressive Außenpolitik zur Unterjochung anderer Völker rechtfertigen soll. Den faschistischen Staatsauffassungen wird durch rechtskonservative Auffassungen von Staat und Gesellschaft der ideologische Boden bereitet. Sie nehmen die reaktionärsten und primitivsten Elemente der Strömungen imperialistischer und vorbürgerlicher Ideologie in sich auf und wenden sich an die politisch rückständigsten Schichten.

Während die bürgerliche Demokratie als Staatsform der Kapitalherrschaft durch die juristische Gleichheit der Bürger und die Existenz bürgerlich-demokratischer Rechte, durch wählbare Vertretungseinrichtungen, die funktionsmäßige Trennung von gesetzgebender, vollziehender und rechtsprechender Gewalt, die bürgerliche Gesetzlichkeit und die legale Betätigung kommunistischer und Arbeiterparteien sowie anderer Organisationen der Arbeiterbewegung gekennzeichnet ist, wobei diese Merkmale in der Praxis immer mehr oder weniger eingeschränkt zu finden sind, sind die Hauptkennzeichen faschistischer Regimes als „offene terroristische Diktatur der reaktionärsten, am meisten chauvinistischen, am meisten imperialistischen Elemente des Finanzkapitals“¹⁶: die Aufhebung der bürgerlich-demokratischen Rechte und der juristischen Gleichheit, die Abschaffung wählbarer Vertretungskörperschaften, die Beseitigung der bürgerlichen Gesetzlichkeit, verbunden mit dem Praktizieren gesetzloser Willkür und breiten außergerichtlichen Terrors, sowie das Verbot und die schonungslose Unterdrückung der Parteien und Organisationen der Arbeiterbewegung und der bürgerlichen Parteien und Organisationen.

Die *Hauptmerkmale* faschistischer Regimes treten nicht immer in gleicher Weise und Ausprägung auf. Sie zeigen jedoch, daß der Faschismus an der Macht nicht die Einsetzung einer bürgerlichen

¹⁶ G. DIMITROFF, Die Offensive des Faschismus und die Aufgaben der Kommunistischen Internationale im Kampf für die Einheit der Arbeiterklasse gegen den Faschismus, 2. August 1935, in: VII. Kongreß der Kommunistischen Internationale Referate und Resolutionen, Berlin 1975, S. 93.

Regierung durch eine andere, sondern die „*Ablösung* einer Staatsform der Klassenherrschaft der Bourgeoisie, der bürgerlichen Demokratie, durch eine andere, durch die offene terroristische Diktatur“ ist.¹⁷

Entsprechend dem Charakter des Faschismus sind seine Staatsauffassungen durch folgende Hauptmerkmale gekennzeichnet:

a) Faschistischen Staatsauffassungen ist die eine oder andere Form von Gemeinschaftsdemagogie immanent. Sie dient in besonderer Weise der Rechtfertigung und Verschleierung des uneingeschränkten Terrors gegen alle antifaschistischen Kräfte sowie der ideologischen Mobilisierung für die Durchführung der extrem aggressiven Politik nach außen. (Der deutsche Faschismus trat in seiner Staatsauffassung insbesondere mit der rassistisch verbrämten Idee der „Volksgemeinschaft“ auf.)

b) Faschistische Staatsauffassungen sind mit den verschiedenen Formen von Sendungsdemagogie verknüpft. Die Gemeinschaft habe eine bestimmte geschichtliche Sendung zu erfüllen, die in der „Neuordnung Europas“ oder „der Welt“, in der „Rettung des Abendlandes“ oder „der Zivilisation“, in der „Ausmerzungen des Marxismus“ oder „des Bolschewismus“ bestehe. Diese auch von anderen Strömungen der imperialistischen Ideologie benutzte Demagogie, die in der faschistischen Ideologie ihre extreme Ausprägung erhält, bringt in zugespitzter Weise die Aggressivität und das Expansionsstreben der reaktionärsten Kräfte des Imperialismus zum Ausdruck. *Gemeinschaftsdemagogie* und *Sendungsdemagogie* ergänzen einander.

c) Faschistischen Staatsauffassungen ist ein äußerst primitives Freund-Feind-Schema wesenseigen. Der „innere“ wie der „äußere Feind“, der die Gemeinschaft und den Staat bedrohe, sei mit jedem Mittel zu verfolgen und auszulöschen. Als „innere“ und „äußere Feinde“ gelten primär die kommunistische und Arbeiterbewegung, die Länder des Sozialismus und alle antiimperialistischen, antifaschistischen Kräfte. Die *Freund-Feind-Demagogie* dient wie die Gemeinschafts- und die Sendungsdemagogie der terroristischen Diktatur der reaktionärsten Kräfte des Imperialismus und ihrer besonders aggressiven Außenpolitik.

Ebenso wie der faschistische Staat hat auch die faschistische Staatslehre unterschiedliche Erscheinungsformen. Der deutsche Faschismus, unter dessen Herrschaft der zweite Weltkrieg angezettelt wurde, stellt die reaktionärste Form faschistischer Herrschaft und Politik dar. Das bestimmt auch seine Staats- und Rechtsauffassungen, die vor allem in C. SCHMITT, E. FORSTHOFF, E. R. HUBER und R. HÖHN ihre geistigen Wegbereiter und Hauptverfechter gefunden haben.

Der theoretischen Begründung *faschistischer Terror- und Gewaltherrschaft* diene besonders die These vom *totalen Staat*, der als das angeblich notwendige Produkt der Entwicklung im 20. Jahrhundert das bürgerlich-parlamentarische System und die Demokratie ablöse (SCHMITT, *Nationalsozialismus und Rechtsstaat* 1934).¹⁸ Sein Zweck sei die Behauptung der Volksgemeinschaft durch die auch physische Vernichtung des Gegners. Allein der über unbeschränkte Machtmittel verfügende totale Staat sei im Gegensatz zum liberalen parlamentarischen Staat in der Lage, eine *totale Mobilmachung* zu erreichen, unter der ausdrücklich nicht nur das Militärische im engeren technischen Sinne, sondern auch die industrielle und wirtschaftliche Vorbereitung des Krieges, sogar die intellektuelle und moralische Ausbildung und Vorbereitung der Staatsbürger zur Ausmerzungen des inneren und Vernichtung des äußeren Feindes verstanden wird. Konzentrierter Ausdruck der Stärke des Staates sei es, von den Angehörigen des eige-[384]nen Volkes Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft verlangen zu können. *Staatsideologisch* diene der Begriff des totalen Staates auch dadurch der Rechtfertigung der faschistischen Diktatur, als mit ihm jede Bindung der staatlichen Gewalt an eine Verfassung abgelehnt wird. Statt dessen wird der Wille des Führers zur obersten Maxime für alle Handlungen des faschistischen Staates erklärt. Das *Führerprinzip* der totalen militärisch-zentralistischen, jedes demokratische Element ausschließenden Hierarchie wird auch zum Grundprinzip für die Struktur des faschistischen Staatsapparates. Entsprechendes gilt für die Rechtsauffassungen des deutschen

¹⁷ Ebenda, S. 94.

¹⁸ C. SCHMITT, Nationalsozialismus und Rechtsstaat, in: Juristische Wochenschrift 1934.

Faschismus, an deren theoretischer Ausarbeitung ebenfalls C. SCHMITT entscheidenden Anteil hatte. Unter der Flagge des Kampfes gegen den Normativismus und Positivismus erklärte SCHMITT das konkrete Ordnungs- und Gestaltungsdenken zur „neuen juristischen Denkweise“ (SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* 1934).¹⁹ Nicht Gesetz und Recht, sondern die Werte der nationalsozialistischen Ordnung wie Treue, Ehre, Gefolgschaft, Gehorsam und Führertum sowie die Bluts- und Rassengemeinschaft seien bindend. Jedes staatliche Gesetz, jedes richterliche Urteil enthält nur so viel Recht, als ihm aus dieser Quelle zufließt, schrieb SCHMITT und rechtfertigte damit ohne Einschränkung die Ablösung jeglicher bürgerlicher Gesetzlichkeit durch die faschistische Willkürherrschaft (SCHMITT, *Der Führer schützt das Recht* 1934).²⁰ Folgerichtig wurde die gesamte terroristische Praxis der faschistischen Diktatur als Ausdruck neuen Ordnungsdenkens verherrlicht. Die Diskreditierung des Faschismus und seiner Ideologie bei den Volksmassen im Ergebnis des zweiten Weltkrieges zwang die imperialistischen Kräfte, nach neuen Wegen der ideologischen Rechtfertigung ihrer Herrschaft und des Kampfes gegen die Theorie und Praxis des Sozialismus zu suchen. Das bedeutet jedoch nicht, daß die faschistische Ideologie, die dem aggressiven und reaktionären Wesen des Imperialismus entspringt, aus dem Arsenal imperialistischer Ideologien verschwunden wäre. Die Herrschaft des Faschismus und seiner Ideologie ist aber nicht gesetzmäßig. Sie kann durch das geeinte Handeln der Arbeiterklasse und aller antifaschistisch-demokratischen Kräfte verhindert werden.

[385]

¹⁹ C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934.

²⁰ C. SCHMITT, *Der Führer schützt das Recht*, in: *Deutsche Juristenzeitung*, 1934.

Philosophische Anthropologie

Werner Rügemer

I. Naturwissenschaftliche Anthropologie. II. Philosophische Anthropologie in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie. III. Anthropologismus. IV. Spätbürgerliche philosophische Anthropologie. 1. Philosophisch-anthropologische Systementwürfe: Scheler, Plessner, Gehlen. 2. Weitere Formen spätbürgerlicher philosophischer Anthropologie. V. Zur Entwicklung der spätbürgerlichen philosophischen Anthropologie nach dem zweiten Weltkrieg.

Zu unterscheiden ist die *philosophische Anthropologie* von der *naturwissenschaftlichen Anthropologie* und dem *Anthropologismus*. Da die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts auch eine bestimmte Fortführung der im klassischen bürgerlichen Denken entstandenen naturwissenschaftlichen und philosophischen Anthropologie sowie des Anthropologismus darstellt, sei auf deren Geschichte zunächst kurz eingegangen.

I. Naturwissenschaftliche Anthropologie

Die *naturwissenschaftliche Anthropologie* beginnt in der *Renaissance* des 16. Jahrhunderts. Die Arbeiten von M. HUNDT¹ und O. CASMANN² etwa sind der Beginn der zwar noch theologisch geprägten, aber der Tendenz nach antimetaphysischen theoretischen Beschäftigung mit dem Menschen als innerweltliches, eigengesetzliches Wesen. Die beginnende Entdeckung der menschlichen Psychologie, Individualität und Körperlichkeit bildet in dieser Phase des bürgerlichen Denkens eine ursächliche Einheit mit der Proklamation der in seiner Naturhaftigkeit beruhenden Würde des Menschen, so bei PICO DELLA MIRANDOLA³. Die Naturheilkunde des PARACELSUS gehört, auch wenn sie die Bezeichnung Anthropologie nur am Rande aufnimmt, ebenso in diese Entwicklung wie die Entdeckung des menschlichen Blutkreislaufs durch HARVEY.

Die *Aufklärung* führt dieses Verständnis der Anthropologie und des menschlichen Wesens auf eine höhere Stufe: Anthropologie steht nun einerseits für den theoretischen Versuch, die Natur des Menschen über seine Körperlichkeit, Psychologie und Individualität hinaus in der Vor- und Frühgeschichte der Menschheit und der Menschwerdung zu erfassen. Andererseits drückt die philosophische, immanent unhistorische Kategorie der „menschlichen Natur“⁴ und der allgemeinen „Menschenrechte“ die historischen, antifeudalen Interessen der aufstrebenden Bourgeoisie aus. Die Auseinandersetzung mit der theologisch-scholastisch argumentierenden Reaktion wird nun explizit geführt, in der Absicht, den Menschen als immanentes Entwicklungsprodukt im Reich der Lebewesen zu erklären.⁵ Die menschlichen Rassen, Geschlechter, Lebensalter, Temperamente, Charaktere, Gesellschaftsformen usw. werden zum Bestimmungsgrund des menschlichen Wesens. In der aufklärerischen Anthropologie beginnt auf diese Weise die „Vermittlung des Übergangs von Morphologie und Physiologie des Menschen und seiner Rassen zur Geschichte“.⁶

Mit KANT kommt diese Entwicklung des progressiven naturwissenschaftlichen und philosophischen Anthropologismus der Bourgeoisie an ihren Endpunkt: KANT unterscheidet zwei Arten der Anthropologie. Er trennt die naturwissenschaftliche, die er die „physiologische“ nennt, von der historisch-praktischen, die er die „pragmatische“ nennt. „Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer* Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was *er*, als freihandelndes Wesen, aus sich selber

¹ M. HUNDT, *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, Liptzik 1501.

² O. CASMANN, *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina*, Hannoveriae 1594/96.

³ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De dignitate hominis* (1486), Bad Homburg/Berlin (West)/Zürich 1968.

⁴ Vgl. D. HUME, *A Treatise on Human Nature* (1740), Halle 1890/91; J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Paris 1954.

⁵ Vgl. W. KRAUSS, *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, Berlin 1978.

⁶ K. MARX/F. ENGELS, *Werke*, Berlin 1956 ff., Bd. 20, S. 457.

macht, oder machen kann und soll.“⁷ Während KANT sieht, daß die pragmatische Anthropologie durch die „Erkenntnis des [386] Menschen als Weltbürgers“ wesentlich historisch bestimmt werden muß,⁸ schließt er die physiologische Anthropologie vom historischen Entwicklungsprinzip überhaupt aus und begreift hier „die Natur“ als alleiniges handelndes Subjekt. Der *Aufklärungswiderspruch* zwischen „nature donnée“ und „nature acquise“, zwischen dem Menschen als „tabula rasa“ und als erblich-natürlich determiniert, bleibt bestehen. Die *pragmatische Anthropologie*, obwohl nun in ein „System“ mit der physiologischen gebracht, bleibt unverbunden neben dieser bestehen: biologische und soziale Bewegungsform fallen auseinander, ihre Verknüpfung im menschlichen Wesen ist als Problem damit aufgeworfen, kann aber nicht erkannt werden. Dasselbe gilt für die zahlreichen Anthropologien der unmittelbaren KANT-Nachfolge⁹ wie auch von der Sache her für alle späteren Formen der philosophischen, naturwissenschaftlichen und soziologischen Anthropologie.

Was nach KANT als naturwissenschaftliche Anthropologie auftritt, versucht die Gesetzmäßigkeit der Gesellschaftsentwicklung durch die unmittelbare Übertragung von Naturgesetzen zu erklären. Dies gilt sowohl für die enorme naturphilosophische Anthropologie-Konjunktur der Romantik¹⁰, für die materialistisch-physikalistisch auftretende Anthropologie BÜCHNERs¹¹ wie auch für LOTZE¹² und I. H. FICHTE¹³. Die Fortführung der frühbürgerlichen und aufklärerischen Fragestellung bei DARWIN¹⁴ dagegen, die einen weiteren naturwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt bringt, da sie „historische Entwicklung *in der Natur*“ aufzeigt,¹⁵ tritt konsequenterweise nicht mehr als Anthropologie, sondern als historische Wissenschaft auf. Entsprechendes gilt in bezug auf die Menschheitsgeschichte für die Untersuchungen MORGANs.¹⁶

II. Philosophische Anthropologie in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie

Die *philosophische Anthropologie*, deren Begriff in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts auftaucht, bildet sich in dem historischen Moment heraus, da im Verfolg der aufklärerischen Anthropologie als Menschheits- und Menschwerdungsgeschichte die *geschichtsphilosophische Fragestellung* dominant wird: bei HERDER, KANT und W. VON HUMBOLDT. Die Frage der Abgrenzung des menschlichen Wesens gegenüber dem Tier einerseits und die Frage nach dem Ziel der menschlichen Entwicklung sollte nicht mehr theologisch-schola-[387]stisch, konnte aber auch naturwissenschaftlich nicht mehr beantwortet werden.

Gerade indem HERDER die Notwendigkeit betont, daß „die genaue und gleichsam naturhistorische Kunst in Abbildung der Menschengeschlechter für alle Gegenden der Welt ununterbrochen dauern möge“, kommt er zu der Einsicht, daß die „treuen Gemälde der Verschiedenheit unseres Geschlechts“ nur durch die Erkenntnis der historischen Entwicklung hin zu einer einheitlichen Menschheit in eine

⁷ I. KANT, Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. WEISCHEDL, Wiesbaden 1956 ff., Bd. 6, S. 399.

⁸ Ebenda, S. 400.

⁹ Vgl. M. WAGNER, Beiträge zur Philosophischen Anthropologie und den damit verwandten Wissenschaften, 2 Bde., Wien 1794 und 1796; K. H. L. PÖLITZ, Populäre Anthropologie oder Kunde von dem Menschen nach seinen sinnlichen und geistigen Anlagen, Leipzig 1800.

¹⁰ Vgl. J. D. METZGER, Medizinisch-philosophische Anthropologie für Ärzte und Nichtärzte, Leipzig 1798; G. J. WENZEL, Menschenlehre oder System einer Anthropologie nach den neuesten Beobachtungen, Versuchen und Grundsätzen der Physik und Philosophie, Linz 1802; MAINE DE BIRAN, Nouveaux essais d'anthropologie, 1824; M. B. RITTEL, Grundzüge der Anthropologie als Basis der Philosophie, 1833; F. VON P. GRUITHUISEN, Anthropologie oder von der Natur des menschlichen Lebens und Denkens für angehende Philosophen und Ärzte, München 1810; J. HILLEBRAND, Die Anthropologie als Wissenschaft, 3 Bde., Mainz 1822/23; H. STEFFENS, Anthropologie, Breslau 1822; J. C. A. HEINROTH Lehrbuch der Anthropologie, Leipzig 1822.

¹¹ L. BÜCHNER, Die Stellung des Menschen in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Leipzig 1869.

¹² H. LOTZE, Mikrokosmos Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie, 3 Bde., Leipzig 1856 ff.

¹³ I. H. FICHTE, Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege, Leipzig 1856.

¹⁴ Ch. DARWIN, Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, London 1859.

¹⁵ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 29, a. a. O., S. 524.

¹⁶ L. H. MORGAN, Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation, Stuttgart 1877.

Synthese gebracht werden können. Die Erarbeitung einer „anthropologischen Charta der Erde nennt er als wichtigste *philosophische* Aufgabe der Gegenwart.¹⁷

Für KANT fällt 1772/73 die Begründung seiner pragmatischen Anthropologie, über die er von diesem Zeitpunkt an Vorlesungen hält und die er „jetzt zu einer ordentlichen akademischen Disziplin“ machen will, zusammen mit den Anfängen seiner Fundamentalkritik der reinen Vernunft: die bisherigen Erkenntnisse über Physiologie, Psychologie, Morphologie und Geschichte stellen auch den aufklärerischen Begriff des menschlichen Wesens, des Wissens und der Philosophie in Frage. Doch das Problem, das im verschiedentlich gebrauchten Begriff „philosophische Anthropologie“ oder in der Forderung KANTs, pragmatische Anthropologie müsse „durch Philosophie geordnet und geleitet werden“,¹⁸ ausgedrückt wird, wird nicht zu einer systematischen anthropologischen Fragestellung oder gar Philosophie ausgebaut.

Eine KANT und HERDER verwandte Position vertritt W. VON HUMBOLDT mit seinem „Plan einer vergleichenden Anthropologie“, die sowohl eine „philosophische Anthropologie“ als auch damit der „Inbegriff aller Wissenschaften“ sein soll.¹⁹ Hier ist der Entstehungspunkt der philosophischen Anthropologie, ohne daß sie zu einem Strukturprinzip der Philosophie oder zu einem entsprechenden Systemgebäude (wie dann im 20. Jahrhundert) ausgebaut würde. Der philosophisch-spekulativ erschlossene Rahmen bleibt der historische: die Konstituierung des Menschengeschlechts als historisches Subjekt, der bürgerliche vernünftige Weltfriede, die Nation. HUMBOLDT formulierte: „Der Mensch ist allein genommen schwach, und vermag durch seine eigne kurzdauernde Kraft nur wenig. Er bedarf einer Höhe, auf die er sich stellen; einer Masse, die für ihn gelten; einer Reihe, an die er sich anschließen kann. Diesen Vorteil erlangt er aber unfehlbar, je mehr er den Geist seiner Nation, seines Geschlechts, seines Zeitalters auf sich fortpflanzt.“²⁰ Im klassischen bürgerlichen deutschen Denken wird der progressive Anthropologismus nicht zu einer anthropologistischen Weltsicht und Philosophie übersteigert, der Widerspruch aber bleibt.

Die Lösung deutet formal HEGEL an, FEUERBACH überspitzt das Problem – in materialistischer Absicht – anthropologisch, MARX formuliert die grundsätzliche Lösung. Schon in der *Philosophischen Propädeutik* (II, § 129) charakterisiert HEGEL die Anthropologie wie folgt: „Der Geist für sich betrachtet ist: 1) in seinem *natürlichen Dasein* und seiner unmittelbaren Verbindung mit dem organischen Körper und seiner daher rührenden Abhängigkeit von dessen Affektionen und Zuständen zu begreifen, *Anthropologie*.“ In der Kritik der romantischen Anthropologie in der *Enzyklopädie* (§ 309 ff.) formuliert HEGEL schärfer: sie sei nur die Theorie des „Naturgeistes“ und der „unmittelbare(n) Identität der in sich seienden Subjektivität und der Leiblichkeit“, nur Theorie des Geistes in seiner bloßen „Naturbestimmtheit“ und „Unmittelbarkeit“, also nur des „An-sich“. Nur die Geschichte kann die Basis der Philosophie und der Bestimmung des menschlichen Wesens sein, nicht die Anthropologie. Aber gibt es überhaupt eine Anthropologie als Wissenschaft? Und wie ist das menschliche Wesen philosophisch zu fassen? Dies bleibt bei HEGEL offen.

FEUERBACH, dessen Humanismus radikal antitheologisch ist, aber die Verbindung zu den inzwischen historisch gewordenen Naturwissenschaften verloren hat und den Geschichtsprozeß außerhalb der inzwischen entwickelten politischen Ökonomie zu erklären sucht, bekommt in seiner *physiologischen Anthropologie* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft* 1843), die zugleich als philosophische die Theologie aufheben soll, weder die Naturdialektik noch die historische Dialektik noch die Verknüpfung beider im menschlichen Wesen zu fassen; dessen Materialität bleibt in der unhistorischen Natur-Sinnlichkeit abstrakt. LENIN, der FEUERBACHs Selbstbeurteilung, er habe an Stelle des Seins die Natur und an Stelle des [388] Denkens den Menschen gesetzt, also nicht eine Abstraktion, sondern ein Konkretes, unterstreicht, folgert aber daraus: „Eben deshalb ist Feuerbachs und Tschernyschewskis

¹⁷ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. SUPHAN, Bd. 13, Berlin 1913, S. 251, vgl. auch S. 137 und 256 f.

¹⁸ I. KANT, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6, a. a. O., S. 400.

¹⁹ W. von Humboldts *Philosophische Anthropologie und Theorie der Menschenkenntnis*, hrsg. und eingeleitet von F. HEINEMANN, Halle 1929, S. 12 ff.

²⁰ Ebenda, S. 20.

Terminus ‚anthropologisches Prinzip‘ in der Philosophie *eng.* Sowohl das anthropologische Prinzip als auch der Naturalismus sind nur ungenaue, schwache Umschreibungen des Materialismus.“²¹

In der „6. These über Feuerbach“ durchschneidet MARX den gordischen Knoten: „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“²² Die Arbeit (wie Tätigkeit, Aneignung, Vergegenständlichung) ist zwar etwas allen Menschen (potentiell) Gemeinsames und vom Tier sich Unterscheidendes, aber zu formal und allgemein, als daß sie der Bestimmungsgrund der entscheidenden Charakteristika eines menschlichen Wesens sein könnte. Nur in Auseinandersetzung mit der Natur und ihrer Beherrschung durch Arbeit entsteht das historisch bestimmte Dritte: das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, das klassenmäßig, formationsspezifisch und epochal bestimmte und sich weiterentwickelnde menschliche Wesen, wobei in jede dieser Bestimmungen auch ein bestimmtes Naturverhältnis und ein bestimmter Naturbereich eingehen. Damit ist zugleich die Anthropologie als Wissenschaft und als philosophische Disziplin „aufgehoben“.²³

III. Anthropologismus

Der *Anthropologismus* ist die spezifisch *bürgerlich-idealistische Menschenauffassung*, die mit der kapitalistischen Gesellschaft entsteht. KANT gibt in seiner klassischen Definition der Aufgabenstellung der Philosophie auch die klassische Definition des Anthropologismus: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion* und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“²⁴ Der Anthropologismus findet in den ausdrücklich anthropologisch genannten Formen der Theorie, der naturwissenschaftlichen und der philosophischen Anthropologie zwar seinen weitestgehend systematisierten und auch meist überzogenen Ausdruck, ist aber keineswegs auf sie beschränkt, sondern durchzieht Alltagsauffassungen, Wissenschaften und philosophische Strömungen, Literatur, Kunst und Recht, auch die Religion und Theologie. Er ist nicht ein für allemal definiert, sondern entwickelt sich mit dem Gang der kapitalistischen Gesellschaft. Der Anthropologismus ist grundsätzlich an keine bestimmte politische bürgerliche Strömung gebunden, ist bis zur *Französischen Revolution* und zur *klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie* allerdings vorzugsweise progressiven, danach in der Regel reaktionären Inhalts. Der Anthropologismus drückt das jeweilige kapitalistisch-bürgerliche, progressiv-widersprüchliche Verhältnis der Individuen zu Natur, Gesellschaft und Denken aus: Beherrschung *und* Zerstörung der Natur, Vergesellschaftung *und* Vereinzelung der Individuen, Produktionsfortschritt *und* Ausbeutung der Lohnabhängigen, Erkenntnis *und* Idealisierung der Wirklichkeit. Diese bürgerlich und epochal bedingte Widersprüchlichkeit wird etwa von W. VON HUMBOLDT wie folgt ausgedrückt: nachdem er dargestellt hat, daß die Individuen nur in Gesellschaft sich ausbilden können, kommt er beiläufig auch auf die ökonomische Basis dieser Vergesellschaftung zu sprechen: „Die vergleichende Anthropologie ... dient dem Geschäftsmann, der den Menschen benutzen und beherrschen will, und zugleich dem Erzieher und Philosophen, der ihn zu bessern und [389] zu bilden bemüht ist.“²⁵ Auf Grund solcher Widersprüche wird die biologische Bewegungsform nicht historisch, wird die gesellschaftliche Bewegungsform nicht als Naturprozeß und werden beide nicht als Einheit im menschlichen Wesen als dem ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse und im Weltprozeß gesehen.

L. ALTHUSSER hat in seinem Konzept des *theoretischen Antihumanismus* zu Recht auf die Notwendigkeit marxistischer Kritik am bürgerlich-humanistischen Menschenbild hingewiesen. Freilich

²¹ W. I. LENIN, Werke, Berlin 1955 ff., Bd. 38, S. 61.

²² K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 6.

²³ Vgl. L. SÈVE, Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Berlin 1972, S. 61 ff.

²⁴ I. KANT, Werke in sechs Bänden, Bd. 3, a. a. O., S. 447 f.

²⁵ W. von Humboldts Philosophische Anthropologie und Theorie der Menschenkenntnis, a. a. O., S. 20.

hat er eine falsche Antwort gegeben. Der *klassische bürgerliche Anthropologismus* ging in der Tat von einem hypostasierten und metaphysischen Subjektbegriff aus. Der Mensch bzw. das menschliche Individuum wurde als Verkörperung eines allgemeinen, a priori vorhandenen menschlichen Wesens, einer sich in der Geschichte verwirklichenden menschlichen Natur gesehen. Die Geschichte wurde deshalb zugleich als teleologisch, als von vornherein ziel-, menschen- und bewußtseinsbestimmter Prozeß aufgefaßt. Wenn ALTHUSSER demgegenüber einen „Prozeß ohne Subjekt und Ziel“ als materialistische Antwort entwickelt,²⁶ so ist dies aber einerseits nur eine einfache Umstülpung der bürgerlichen Auffassung, andererseits die modifizierte Fortführung einer Position, die ALTHUSSER gerade überwinden will, nämlich eines deterministisch-ökonomisch verkürzten Marxismus.

Das *Subjekt* des historischen Prozesses kann in der Tat nicht das individuelle, bewußtseinsbestimmte, gegenüber der Natur autonome bürgerliche Subjekt sein, sondern nur das kollektive, den Gesellschaftsprozesse als Naturprozeß gestaltende Subjekt, und erst in diesem Rahmen kann es bewußt handelnde und sich individualisierende Subjekte und Individuen geben.

Das *Ziel* des historischen Prozesses kann in der Tat nicht die Verwirklichung eines allgemeinen, unveränderlichen, vorgegebenen menschlichen Wesens sein, sondern nur die menschliche Verwirklichung der jeweils historisch möglichen Lebensformen. Das Ziel ist nicht vorgegeben, sondern ergibt sich aus dem jeweiligen Stand der Auseinandersetzung des sich kollektivierenden Subjekts mit der Natur, aus seiner Erkenntnis und Organisierung dieser Bedingungen. Das Ziel kann auch nicht die umfassende Gestaltung der Gesamtgeschichte sein, sondern nur die intensiv und extensiv immer weiter ausgreifende Beherrschung der Umstände, unter denen die menschliche Geschichte begonnen hat. Diese Geschichte ist unabschließbar, da durch die ständig erweiterte menschliche Einwirkung auf die Natur und durch ständige selbstinduzierte Veränderungen der Natur ein nicht insgesamt, sondern nur in Praxisaspekten erkennbares und vorhersehbares Drittes – die Geschichte – entsteht. Nur insofern hat die Geschichte kein Ziel. Das menschliche, sich kollektivierende Subjekt hat sich im bisherigen historischen Prozeß verwandelt und wird sich weiter verwandeln – nur insofern hat die Geschichte kein Subjekt.

Nach HEGELs Geschichtsphilosophie, insbesondere aber und definitiv nach MARX' und ENGELS' Erkenntnis der Einheit von Natur- und Gesellschaftsprozesse nimmt der bürgerliche Anthropologismus vornehmlich reaktionäre Inhalte an, in philosophischem Zusammenhang vor allem bei SCHOPENHAUER, KIERKEGAARD und NIETZSCHE, dann in der *Lebensphilosophie* insbesondere DILTHEYs, die den Wurzelboden für die spätbürgerliche Form der philosophischen Anthropologie abgibt. Dieser Anthropologismus ist im Grundsatz die Absage an jede historisch progressive Perspektive der Menschheit, an Aufklärung, Humanismus und Vernunft. Er spiegelt die allgemeine Krise der kapitalistischen Gesellschaft in radikaler Verkehrung nur noch als allgemeine Krise eines angeblich *wesenlosen* und zugleich abstrakten „Menschen“ wider und ist konstitutives Element der grundsätzlichen ideologischen Bekämpfung von Sozialismus und Marxismus.

Daneben gibt es im staatsmonopolistischen Kapitalismus weiterhin die verschiedensten Varianten eines humanistischen, romantischen, republikanischen usw. Anthropologismus, die meist einen kapitalismuskritischen Inhalt haben, oft aber auch den Kapitalismus bejahen. [390]

IV. Spätbürgerliche philosophische Anthropologie

Die *spätbürgerliche philosophische Anthropologie* entwickelt sich mit der allgemeinen Krise des Kapitalismus. Das in der bürgerlichen Philosophie latente anthropologische Philosophieren wird nun vorübergehend gleichsam philosophische Grunddisziplin, nachdem der Anthropologismus nicht mehr durch eine menscheitliche emanzipatorische Perspektive überlagert wird. Das in HERDERs, KANTs und W. VON HUMBOLDT's Anthropologie auftauchende Dilemma wird nicht gelöst, sondern nur verschoben. Die Grundlage der Anthropologie bleibt antihistorisch-naturwissenschaftlich, oft biologisch, auch wenn nun versucht wird, physiologische und historische Anthropologie zu verbinden und historisch-soziale Elemente in den Physiologismus zu integrieren. Auch inhaltlich

²⁶ L. ALTHUSSER/E. BALIBAR, Das Kapital lesen, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 158, 168.

wird die philosophische Anthropologie transformiert, und zwar entsprechend der Transformation des Kapitalismus in seine staatsmonopolistische Phase.

„Menschliche Natur“, „Wesen des Menschen“ oder auch „der Mensch“ an sich werden als Kategorien festgehalten, aber nun dadurch definiert, daß sie nicht mehr definierbar seien: „Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.“²⁷ Die mit der allgemeinen Krise des Kapitalismus entscheidend gewordene epochale Frage nach der Herausbildung einer neuen Gesellschaftsformation, des Sozialismus, wird zur Frage eines „neuen Menschen“ umstilisiert und damit zur Grundlage aller anderen Fragen nach Erkenntnis, Gesellschaft und Geschichte.

Die *neukantianische* Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften erleichtert dieses Vorgehen methodisch. Schon bei DILTHEY, dem wichtigsten unmittelbaren Vorläufer der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie, ist die widersprüchliche Unverbundenheit von grundsätzlich anthropologischem und intendiertem historischem Standpunkt als konstitutives Moment vorhanden. Einerseits bezeichnet DILTHEY „Anthropologie und Psychologie (als) die Grundlage aller Erkenntnis des geschichtlichen Lebens“²⁸ und Anthropologie im Anschluß an NOVALIS als „die Basis der Menschengeschichte“²⁹, andererseits sagt DILTHEY: „Was der Mensch sei, sagt ihm nun seine Geschichte“³⁰, wobei er dies als Kritik an NIETZSCHE versteht, dessen naiv unhistorische Auffassung er damit zwar im spezifischen Sinne der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts modifiziert, nicht aber grundsätzlich überwindet.

Die *Weimarer Republik* und der *Faschismus* werden zur Zeit der großen Systeme der philosophischen Anthropologie. Die Niederlage des deutschen Imperialismus im zweiten Weltkrieg bedeutet das Ende der großen Systementwürfe und führt zugleich zur ebenso massenhaften Verbreitung wie Diffusität der inhaltlichen philosophisch-anthropologischen Positionen.

1. Philosophisch-anthropologische Systementwürfe: Scheler, Plessner, Gehlen

a) Max SCHELER (1874–1928) gilt allgemein als Begründer der philosophischen Anthropologie. Bei ihm stoßen schärfer noch als bei DILTHEY „ewige Menschennatur“ und „Geschichtsbestimmtheit des Menschen“, Biologismus und Historismus, Körperlichkeit und Geistigkeit unvermittelt aufeinander. SCHELER bestimmte die Aufgabe der philosophischen Anthropologie wie folgt: „Es ist Aufgabe einer philosophischen Anthropologie, genau zu zeigen, wie aus der Grundstruktur des Menschseins ... alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen, so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit.“³¹ In dieser anthropologisch-unhistorischen Konstruktion ist jedoch andererseits die neue sozialwissenschaftliche Analyse des krisenhaft gewordenen Kapitalismus aufgehoben. SCHELER sieht die „sechs Jahrhunderte lange Evolution“ des Kapitalismus seit dem 13. Jahrhundert als Ergebnis der Betätigung eines neuen biologischen [391] und psychologischen Menschentyps, des Bourgeois: „Der Kapitalismus ist an erster Stelle *kein* ökonomisches System der Besitzverteilung, sondern ein ganzes *Lebens- und Kultursystem*. Dieses System ist entsprungen aus den Zielsetzungen und Wertschätzungen eines bestimmten *biopsychischen Typus Mensch*, eben des Bourgeois, und wird von deren

²⁷ M. HEIDEGGER, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, S. 200. HEIDEGGER nimmt hier für die Formulierung ausdrücklich Bezug auf M. SCHELER, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928, S. 13 f.: Dort findet sich diese Formulierung nur in Andeutungen, sie stammt in dieser oft zitierten Form von HEIDEGGER.

²⁸ W. DILTHEY, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. 1, 1883, S. 32.

²⁹ W. DILTHEY, Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig 1921, S. 194.

³⁰ W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 224.

³¹ M. SCHELER, Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 9, Bern/München 1976, S. 67 ff.

Tradition getragen.“³² Der unauflösbare Widerspruch zwischen Historismus und Biologismus zeigt sich bei SCHELER in gleicher Weise, wenn er einerseits die „Weltoffenheit“ des Menschen als dessen wesentlichen Unterschied zum Tier erklärt, andererseits aber die naturgeschichtliche Verbindungslinie zwischen Tier und Mensch leugnet und den Menschen wesentlich als transsozial und transbiologisch und als an göttliche Transzendenz gebunden definiert. Die „Weltoffenheit“ bleibt somit historisch leer, und die biologische Bewegungsform der vormenschlichen Natur bleibt zugleich unerklärbar.

Zur Analyse der Gegenwart will SCHELER, indem er sich ausdrücklich auf die Ergebnisse von W. SOMBART, M. WEBER, E. TROELTSCH und R. MICHELS stützt, sich den Erscheinungen „des zur vollen Reife gekommenen Hochkapitalismus“ zuwenden, den er durch die „Bürokratisierung“ der Unternehmen, des Staates, der Parteien, durch die Übernahme von kapitalistischen Unternehmensfunktionen von Seiten des Staates, durch Massenproduktion, durch Absatz- und Gewinnstrategien ohne Rücksicht auf die Qualität der Waren und durch den Typ des „modernen Unternehmens“ à la CARNEGIE und ROCKEFELLER gekennzeichnet sieht, wobei dieser neue Typ des Bourgeois alle alten bürgerlichen Ideale über Bord geworfen habe und auch gegen das Gemeinwohl handle. Die aufgeführten Entwicklungen und Phänomene sieht SCHELER als Zeichen dafür, „daß die Tage des ‚Kapitalismus mit gutem Gewissen‘ vorüber sind“.³³ SCHELER hat also mit der unhistorischen anthropologischen Kategorie widersprüchlicherweise die spezifischen Entwicklungen hin zum staatsmonopolistischen Kapitalismus im Auge.

Da für SCHELER Gesellschaft und Geschichte in einer Konstitution „des Menschen“ begründet liegen, erscheint ihm die Behebung der Krise nicht durch gesellschaftliche Veränderung möglich. Er polemisiert vielmehr grundsätzlich gegen den Sozialismus und gegen die Veränderung der „bestehenden Eigentums-, Produktions- und Verteilungsordnung“.³⁴ In Abwehr des Sozialismus wird das Wesen des Kapitalismus in ein von ihm unabhängig gedachtes Wesen des Menschen transformiert, wobei SCHELER allerdings dieses unhistorische Wesen identisch setzt mit dem „neuen Menschentyp *Bourgeois*“. Dies ist, unvoreingenommen betrachtet, ein logischer und inhaltlicher Widerspruch, aber doch eine der grundlegenden Annahmen der spätbürgerlichen philosophischen Anthropologie, auch wenn dies in der Folge nicht immer so deutlich ausgesprochen wird.

Im „Bourgeois“ und ebenso dann im „Menschen“ wird bei SCHELER nicht nur die allgemeine Krise der kapitalistischen Gesellschaft als unaufhebbare Krise „des Menschen“ theoretisch stillgelegt; SCHELER begreift zudem das Zeitalter, für das er die neue anthropologische Philosophie entwirft, zugleich als neues Zeitalter, und zwar programmatisch als „Zeitalter des Ausgleichs“³⁵. Doch die ausdrücklich zunächst als existent anerkannten Gegensätze der gesellschaftlichen Klassen werden in der SCHELERschen anthropologischen Konstruktion dann einseitig auf Kosten des Lohnarbeiters versöhnt: „der Mensch“ ist nach dem Vorbild des neuen Bourgeois gebildet, nämlich mit den Eigenschaften geistiger Arbeit, schöpferisch, irrational, triebgebunden, herrscherlich, egoistisch, hinterhältig³⁶; der Arbeiter ist nach SCHELER folgerichtig nur eine „bestimmte Abwandlung“ des „bürgerlichen Ethos“, das sich im „Besitzinteresse“ manifestiert.³⁷ SCHELER setzt sich deshalb als Ziel seiner Anthropologie, „daß wir eine möglichst gemeinsame Idee uns erwürben von der Struktur des Weltalters, in das wir eingetreten sind, und zugleich von der Art der Umformung des *führenden* Menschentyps, der diesem Zeitalter angemessen wäre“. SCHELER meint dies in unmittelbarem Zusammenhang mit der Forderung nach einer neuen „politischen Elite“.³⁸ Die Anthropologie hat also nicht schlechthin ein „neues Menschenbild“, sondern das des staatsmonopolistisch transformierten Bourgeois philosophisch verbindlich zu machen.

³² M. SCHELER, Die Zukunft des Kapitalismus, in: ebenda, Bd. 3, S. 382.

³³ M. SCHELER, Der Bourgeois, in: ebenda, S. 344, 359.

³⁴ M. SCHELER, Die Zukunft des Kapitalismus, in: ebenda, S. 382.

³⁵ M. SCHELER, Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs, in: ebenda, Bd. 9, S. 145 ff.

³⁶ M. SCHELER, Der Bourgeois, in: ebenda, S. 350.

³⁷ M. SCHELER, Die Zukunft des Kapitalismus, in: ebenda, S. 383.

³⁸ M. SCHELER, Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs, in: ebenda, Bd. 9, S. 147 (Hervorhebung – W. R.).

In diesem Zusammenhang wird die Identifikation SCHELERs mit den Kriegszielen des deutschen Kapitals als Station der Herausbildung [392] seiner Anthropologie verständlich. In der Verherrlichung des Krieges als existentieller Ort der Menschwerdung und in der Polemik gegen den „vom Ausland“ gegen „das deutsche Volk“ geschürten Haß wurden die Kriegsziele des deutschen Imperialismus in Wesensmerkmale des „*deutschen* Menschen“ umgedeutet.³⁹ Die spätere Formulierung der kapitalistischen Ziele als solche „*des* Menschen“ allgemein bedeutet keine philosophische oder politische Revision, sondern eine noch weitergehende Enthistorisierung und Mythologisierung.

b) Einen weiteren wichtigen Systementwurf philosophischer Anthropologie hat Helmuth PLESSNER (1892) entwickelt. Während SCHELER die Ergebnisse der bürgerlichen politischen Ökonomie und Soziologie seiner Anthropologie zugrunde legen wollte, verfolgt PLESSNER, der die Ergebnisse von allem der modernen Biologie und Zoologie (DRIESCH, VON UEXKÜLL) verarbeitete, nach eigenem Anspruch einen *naturphilosophischen* Ansatz und betont: „Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen.“⁴⁰ Darüber hinaus kritisiert er SCHELERs metaphysisch begründete Phänomenologie ebenso wie den anthropologistischen Grundansatz DILTHEYs und HEIDEGGERs, wonach der „Untersuchung außermenschlichen Seins eine Existentialanalytik des Menschen notwendig vorhergehen müsse“.⁴¹ Als Konsequenz bezeichnet er eine Auffassung wie die SCHELERs, nach der die philosophische Anthropologie „das Herzstück der Philosophie oder gar ihr Fundament“ sei, als „voreilig“⁴² und präzisiert: „Sie kann sich im Hinblick auf umfassende Wissensgebiete der Tradition als periphere Disziplin verstehen, als Teil der umfassenden Philosophie wie als Teil der umfassenden Anthropologie ... Machen wir aus ihr keine anthropologische Philosophie (etwa nach dem Feuerbachschen Beispiel).“⁴³

PLESSNER entwickelt den anthropologischen Zentralbegriff der „exzentrischen Positionalität“. Damit soll innerhalb einer „Kategorienlehre des Lebendigen“ die Wesensbestimmung des Menschen vorgenommen werden: als Einheit der Lebenssituation und als Natur-Prozeß in Raum und Zeit,⁴⁴ wobei der Mensch vor allem anderen Sein sich selbst weder der Nächste (PLESSNER schreibt diese Auffassung DILTHEY und HEIDEGGER zu) noch der Fernste (diese Auffassung schreibt PLESSNER NIETSCHE zu) sei, sondern durch die „Exzentrizität seiner Lebensform sich selber als Element in einem Meer des Seins“ vorfinde.⁴⁵ Als Hauptaufgabe der Anthropologie sieht PLESSNER die Entwicklung eines differenzierten „Korrelationsgefüges“ zwischen Leib – Umwelt – Sinnesmodalitäten – Weltanschauung.

Sowenig PLESSNERs Anthropologie mit der SCHELERs identifiziert werden kann, sowenig gelingt PLESSNER trotz naturdialektischer Elemente die Verknüpfung von biologischen und gesellschaftlichen Bewegungsform. Die „exzentrische Positionalität“, die in etwa der SCHELERschen „Weltoffenheit“ entspricht, bleibt gesellschaftlich abstrakt. PLESSNERs „naturhistorischer Ansatz“, der gegenüber der klassischen Konzeption der autonomen, individuellen und in sich selbst begründeten Vernunft seine Berechtigung hat, erweist in der Ausführung seine grundsätzliche Verengung und seine Abtrennung vom historischen Prozeß. Insbesondere die Probleme der kapitalistischen Vergesellschaftung der Individuen wie der notwendigen kollektiven Individualentwicklung auf dem Wege zum Sozialismus erkennt PLESSNER nicht.

Es ist eine historisch falsche Analyse, wenn PLESSNER die philosophische Anthropologie als angeblich einzig mögliche Form moderner philosophischer Skepsis damit begründet, dem Menschen

³⁹ M. SCHELER, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1915; *Die Ursachen des Deutschen Hasses*, Leipzig 1917.

⁴⁰ H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin (West) 1965, S. 26.

⁴¹ Ebenda, S. V.

⁴² H. PLESSNER, *Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie* (1936), in: ders., *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1979, S. 135.

⁴³ Ebenda, S. 135 f.

⁴⁴ H. PLESSNER, *Macht und menschliche Natur*. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: ders., *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, a. a. O., S. 358 f.

⁴⁵ H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, a. a. O., S. V.

bleibe nach dem Zusammenbruch der ehemals gewissen metaphysischen und theologischen Systeme als einzige Gewißheit nur noch „die *natürliche* Daseinsbasis“, nur von seiner Naturform her lasse sich noch ein Zugang zu seinem Gattungscharakter gewinnen.⁴⁶ Gerade in der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus läßt sich am wenigsten ein „natürlicher“ Zugang zur menschlichen Gattung finden: die Menschen können weder jetzt noch zu sonst einem Zeitpunkt ihrer Geschichte aus dem jeweils historisch erreichten Grad der Vergesellschaftung heraus in eine vermeintliche „Natürlichkeit“ springen. Auch ihre jeweils erreichte Naturform können sie generell nur im jeweiligen historischen Rahmen reproduzieren (wie Lebenserwartung, Gesundheit, Sinneswahrnehmungen usw.). Es ist ebenfalls unhistorisch gedacht, wenn PLESSNER behauptet, dem Menschen sei erst in der Neuzeit „sein Mensch-[393]sein als Tatsache und als Aufgabe zum Problem geworden“.⁴⁷ Damit verdeckt PLESSNER sowohl die Tatsache, daß sich die Menschheit bereits seit mehreren Hunderttausenden von Jahren (auch mit Niederlagen, Kriegen, Klassenkämpfen, wechselnden Religionen usw.) aus der einfachen Naturgeschichte historisch herausarbeitet, als auch die Tatsache, daß es *innerhalb* dieses Prozesses in der Gegenwart um einen qualitativen *historischen Schritt* geht, nämlich daß sich die Menschheit nur durch den Übergang zum Sozialismus erhalten und weiterentwickeln kann – auch biologisch. Von dieser unzureichenden Geschichtsanalyse ist auch PLESSNERs liberale Faschismus-Kritik geprägt, die er als Exilierter im Ausland verfaßt hat.⁴⁸

c) Den dritten großen Systementwurf legte Arnold GEHLEN (1904–1976) vor.⁴⁹ In vieler Hinsicht steht er SCHELER nahe, insbesondere in bezug auf die bewußte anthropologische Neubegründung der Philosophie im expliziten Gegensatz zur Tradition seit der Antike. Durch die anthropologische „Revolution“ werde die Philosophie endlich „eine echte Wissenschaft mit dem Vorzugsthema ‚der Mensch‘ (nicht wie Antike, Christentum und Idealismus lehrten: ‚die Welt‘)“.⁵⁰ Mit SCHELER verbindet GEHLEN auch die Nähe zum extremen politischen Konservatismus und Katholizismus. Im Unterschied zu SCHELER gibt GEHLEN der philosophischen Anthropologie jedoch zunächst eine „biologische“ Fundierung.

In der „biologisch“ interpretierten „menschlichen Natur“ sieht GEHLEN die einzig mögliche Basis wissenschaftlichen Philosophierens. Mit den Thesen von Biologen (BOLK, BUYTENDIJK, VON UEXKÜLL), Zoologen (KOEHLER, LORENZ), Anatomen und Linguisten (KLAATSCH, JESPERSEN) versucht er eine anspruchsvolle Morphologie des Lebewesens Mensch zu entwickeln, in der nach dem menschlichen Spezifikum des „handelnden“ Wesens das gesamte Leistungssystem der körperlichen und psychischen Eigenschaften im Verhältnis zur Umwelt erfaßt werden soll. So sehr dieser Anspruch durch die Forschungsergebnisse der Humanwissenschaften seit dem 19. Jahrhundert notwendig geworden war, so scheiterte die Realisierung dieses Anspruchs am explizit antimaterialistischen philosophischen Konzept: GEHLEN stützte sich nicht auf FEUERBACH oder ENGELS, sondern bewußt antimaterialistisch auf SCHELLING, SCHOPENHAUER und NIETZSCHE, um die Grundbegriffe seiner Morphologie zu gewinnen.

Insbesondere in seinem Hauptwerk *Der Mensch* entwickelte GEHLEN die populär gewordene Theorie vom „Mängelwesen“ Mensch, das im Gegensatz zum „sicher“ in der Natur eingepaßten Tier von Unangepaßtheit, Weltoffenheit und damit ständiger Gefährdung geprägt sei. Dies erfordere eine „Entlastung“, die vor allem in den unbewußt gewordenen Lebenstechniken, den technischen Hilfsmitteln sowie den „obersten Führungssystemen“ (Staat, Religion, Weltanschauung, Recht) zu finden sei. Diese ausdrücklich anti-evolutionistische Auffassung beruht auf einer unhistorisch-abstrakten Entgegensetzung von Mensch und Tier und der vollständigen Verkennung historischer Entwicklung *in* der Natur selbst als auch der durch Arbeit hervorgebrachten, spezifisch historischen Überlagerung der biologischen

⁴⁶ H. PLESSNER, Die Aufgaben der philosophischen Anthropologie, a. a. O., S. 141 f.

⁴⁷ Ebenda, S. 142.

⁴⁸ H. PLESSNER, Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche (1935), in 2. Aufl. als: Die verspätete Nation, Göttingen 1959.

⁴⁹ Ausführlich zu GEHLEN siehe W. RÜGEMER, Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel A. Gehlens, Köln 1979.

⁵⁰ A. GEHLEN, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1940, S. 348.

Bewegungsform beim Menschen. Der in GEHLENS früher Philosophie konstatierte *metaphysische Mangel* als moderne menschliche Wesensbestimmung⁵¹ ist nun zum *biologischen Mangel* als neuer Inhalt allgemeiner menschlicher Wesensbestimmung spekulativ weitergeführt. Mit der Kategorie „Mangel“ will GEHLEN die Kategorie „Widerspruch“, die sowohl Produktion wie Befriedigung der Bedürfnisse erfassen kann, als die des weitertreibenden Naturverhältnisses ersetzen. GEHLEN überträgt damit das Zerrbild der FICHTEschen „Tathandlung“ in die Biologie und konstruiert am spekulativen Leitbild des verhaltenssicheren, entwicklungslosen Tieres eine naturgeschichtlich unerklärt gelassene Selbstkonstitution eines unvermittelt auftauchenden neuen Lebewesens, des Menschen.

Nach der Niederlage des Faschismus betrachtet GEHLEN seine Vernachlässigung historischer und soziologischer Aspekte als Irrtum und wendet sich deshalb der *US-Kulturanthropologie* (M. MEAD, MALINOWSKI, BENEDICT), der *US-Soziologie* (G. H. MEAD, PARSONS, BURNHAM, RIESMAN) und *bürgerlichen Kapitalismusanalysen* (M. WEBER, SCHUMPETER, ORTEGA Y GASSET) zu. Zusammen mit seinem früheren Lehrer H. FREYER hat er die Grundzüge der *In-[394]dustriegesellschaftstheorie* in der BRD entwickelt.⁵² Das anthropologische Grundmodell des „Mängelwesens“ wird dabei unverändert für die Erklärung der Entstehung und Notwendigkeit von Technik, Wissenschaft und Staat herangezogen. Das gleiche Verfahren wird, kulturanthropologisch angereichert, für die „Theorie der Institutionen“ angewandt: das „Mängelwesen“ entlastet sich gesellschaftlich durch die – unaufhebbaren – „Institutionen“. Dies ist allerdings kaum mehr als eine terminologische Veränderung gegenüber den „obersten Führungssystemen“ in den ersten Auflagen von *Der Mensch*.

2. Weitere Formen spätbürgerlicher philosophischer Anthropologie

Neben den drei großen Systementwürfen produzieren bürgerliche Ideologen seit Beginn der zwanziger Jahre eine Vielzahl von Formen philosophischer Anthropologie. Die weltanschauliche Spannweite reicht vom Faschismus⁵³ über die Anthroposophie⁵⁴ bis zur Theologie der großen christlichen Konfessionen.⁵⁵

Die Anthropologie-Konjunktur stellt zum Teil auch eine bürgerliche philosophische Reaktion auf den Faschismus dar, etwa in der Art der „inneren Emigration“. Die Zerstörung der bürgerlichen Demokratie und die faschistische Aggression werden in verkehrter Form als Katastrophe „des Menschen“ dargestellt, der nach dem Ende aller transzendentalen Gewißheiten nicht mehr wisse, was er eigentlich sei. Ohne Ausnahme haben diese Anthropologien keine Verbindung zu wesentlichen neuen Erkenntnissen der Natur- und Humanwissenschaften, sie sind hilf- und perspektivloser Reflex des passiv-distanzierten Bürgertums. In diesen Zusammenhang gehört die *anthropologische Wendung* im Umkreis der HEIDEGGERSchen Philosophie, so bei BOLLNOW, LIPPS und BINSWANGER.⁵⁶ Besonders zahlreich sind die Entwürfe aus dem Umkreis der DILTHEY-Schule, so bei LITT, SOMBART, VON WIESE und KLAGES.⁵⁷

Der *amerikanische Pragmatismus* hatte schon früher ähnliche Auffassungen entwickelt, ohne freilich von philosophischer Anthropologie zu sprechen. Der neue Anthropologismus wird – SCHELEERS Konzept recht nahe – im Zentralbegriff des „wesenlos“ gewordenen Menschen ausgedrückt.⁵⁸

⁵¹ Vgl. A. GEHLEN, *Wirklicher und unwirklicher Geist. Eine Untersuchung in der Methode absoluter Phänomenologie*, Leipzig 1931; *Theorie der Willensfreiheit*, Berlin 1933; *Deutschtum und Christentum bei Fichte*, Berlin 1935.

⁵² A. GEHLEN, *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Tübingen 1949; *Die Seele im technischen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg 1976; H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955.

⁵³ E. KRIECK, *Völkisch-politische Anthropologie*, 3 Bde., Leipzig 1936 ff.

⁵⁴ H. E. LAUER, *Vom neuen Bilde des Menschen. Philosophisch-anthropologische Betrachtungen*, Straßburg 1932.

⁵⁵ Vgl. J. WACH, *Typen religiöser Anthropologien*, Tübingen 1932; B. GROETHUYSEN, *Philosophische Anthropologie*, München/Berlin 1931; L. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934.

⁵⁶ O. F. BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main 1941; H. LIPPS, *Die menschliche Natur*, Frankfurt am Main 1941; L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942.

⁵⁷ Th. LITT, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, München 1948 (1939 geschrieben); W. SOMBART, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin 1938; L. VON WIESE, *Homo sum. Gedanken einer zusammenfassenden Anthropologie*, Jena 1940; L. KLAGES, *Der Mensch und das Leben*, Jena 1937.

⁵⁸ J. DEWEY, *Die menschliche Natur*, Stuttgart 1931; A. CARREL, *Der Mensch, das unbekannte Wesen*, Stuttgart 1936.

Die Erscheinungsvielfalt der philosophischen Anthropologie in der ersten Etappe der allgemeinen Krise des Kapitalismus zeigt, daß sie eine objektive Entwicklungsform bürgerlichen Philosophierens ist. Sie reicht *politisch* vom Faschismus bis zum liberalen Antifaschismus; sie wird in den meisten philosophischen *Richtungen* hervorgebracht, vom Existentialismus über die Geisteswissenschaften bis zur Theologie; sie reicht *methodisch* vom Versuch der philosophischen Integration moderner naturwissenschaftlicher und ökonomischer Erkenntnisse bis zu deren vollständiger Ignoranz; sie reicht *philosophie-systematisch* von der Ersetzung der traditionellen Philosophie durch Anthropologie bis zum fast beliebigen Verwenden des Titels Anthropologie für irgendein verschwommenes Reden „vom Menschen“.

Die Auseinandersetzung im HEIDEGGER-Umkreis zeigt zudem, daß der neue staatsmonopolistische Anthropologismus weit über die explizite philosophische Anthropologie hinausgeht. HEIDEGGER hatte bald nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* (1927), teilweise mit ausdrücklichem Bezug auf diese Schrift, seine „Kritik der Idee der philosophischen Anthropologie“ zugunsten einer Seinslehre ausgesprochen⁵⁹ und später sogar behauptet: als „Anthropologie geht die Philosophie ... zugrunde“⁶⁰. Diese (Selbst-)Kritik hat allerdings weder zu wesentlichen Änderungen in HEIDEGGERs eigener Philosophie geführt noch verhindert, daß sie mit ihrem Kernstück der „Analytik menschlichen Daseins“ zu einem der wichtigsten Träger anthropologischer Elemente in der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie wurde. [395]

V. Zur Entwicklung der spätbürgerlichen philosophischen Anthropologie nach dem zweiten Weltkrieg

Die *Niederlage des Faschismus* und der *Aufstieg des sozialistischen Weltsystems* ist die wichtigste Station für die weitere Entwicklung der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie: einerseits wird nun der Anspruch zurückgenommen, die Aporien bürgerlichen Denkens im staatsmonopolistischen Kapitalismus durch philosophische Anthropologie als neues Systemgebäude grundsätzlich überwinden zu wollen, andererseits durchdringen Elemente der philosophischen Anthropologie und anthropologisches Denken fast alle Richtungen bürgerlichen Philosophierens und die Einzelwissenschaften. Die noch umfassender gewordene Aufgabe, die weltpolitisch erstarkte Systemalternative des Sozialismus zurückzudrängen, zwingt das bürgerliche Denken zu noch breiterer Entwicklung eines anthropologischen Gesellschafts- und Geschichtsbildes. Die allseits konstatierte Krisenhaftigkeit des Imperialismus soll als Problem des „Menschen“ und nicht der Gesellschaftsformation begriffen, der Kapitalismus damit weltanschaulich stabilisiert werden. Die US-amerikanischen Humanwissenschaften (vielfach „social anthropology“ genannt), spielen dabei eine wichtige Leitfunktion. Mit dem Ende ihrer „Systemzeit“ wird philosophische Anthropologie begrifflich noch unschärfer, methodisch wie politisch noch vielfältiger.

Dabei darf aber auch nicht übersehen werden, daß der bürgerliche Wissenschaftsbetrieb der kapitalistischen Hauptländer sowohl auf Grund seiner gerade in der nachfaschistischen Systemkonkurrenz intensivierten inhaltlichen [396] Ausrichtung auf „den Menschen“ als auch auf Grund seiner vergleichsweise großen Forschungskapazitäten und seines historisch vergleichsweise lange gewachsenen differenzierten begrifflichen Instrumentariums in der Tat eine enorme Fülle psychologischer, physiologischer, ethnologischer, soziologischer usw. Daten erhebt und Erkenntnisse produziert; auch wenn diese letztlich unhistorisch und ungesellschaftlich interpretiert werden, so haben sie doch einen gewissen Realitätsgehalt und sind geeignet, zur Bestätigung anthropologischer Auffassungen herangezogen zu werden.

Nach dem zweiten Weltkrieg versuchten zahlreiche *Theologen*, die philosophische Anthropologie nutzbar zu machen, nachdem es sich in der Vorkriegszeit nur um Einzelfälle gehandelt hatte. War die fortschrittliche bürgerliche Anthropologie seit der *Aufklärung* und zuletzt bei FEUERBACH ein Sprengsatz gegen die Theologie, so versucht diese nun, eine antimaterialistische Anthropologie für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Dies zeigt deutlich den Inhalts- und Funktionswandel der

⁵⁹ M. HEIDEGGER, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main ²1951, S. 193.

⁶⁰ M. HEIDEGGER, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 87.

philosophischen Anthropologie im staatsmonopolistischen Kapitalismus. Dabei überwiegt die katholische Theologie. HEIDEGGERS an eine scheinbare innerweltliche Immanenz gebundene Daseinsanalytik, die erst auf langen Umwegen zur verborgenen Katholizität und zum Thomismus zurückführt, dient als wichtigstes philosophisches Vermittlungsglied. RAHNER hat hierzu die grundlegenden Ausführungen gemacht.⁶¹ Weitere Autoren sind METZ, HESSEN, MOLTMANN, PANNENBERG und HENGSTENBERG.⁶² Von protestantischer Seite ist vor allem THIELICKE, von chassidischer Seite BUBER zu nennen.⁶³ Aber auch hier kann eine philosophisch-anthropologische Position nicht durchgängig mit reaktionärer politischer Ausrichtung gleichgesetzt werden (etwa bei METZ und BUBER).

Politisch und ideologisch bedeutsam war der nach 1945 begonnene Versuch, eine „*marxistische Anthropologie*“ zu entwickeln. Am konsequentesten und folgenreichsten war hier SARTRE; schon 1946 hatte er den Existentialismus, der kategorial von HEIDEGGER und politisch von der Teilnahme SARTRES an der antifaschistischen „*résistance*“ geprägt war, als *den* modernen Humanismus bezeichnet.⁶⁴ Später ging er dazu über – in der Absicht, eine „*marxistische Anthropologie*“ zu erarbeiten –, den Existentialismus zur „Grundlage des Marxismus als struktureller und historischer Anthropologie“ zu machen.⁶⁵ Er geht von der im Existentialismus verbreiteten These aus, es könne keine „menschliche Natur“ geben, macht sich das nur vordergründig historische Konzept des Existentialismus zu eigen, polemisiert gegen die Dialektik der Natur als „dogmatische Metaphysik“ und gegen den Marxismus insgesamt als „mechanistischen Determinismus“ und erklärt schließlich den nicht aus Gesetzmäßigkeiten ableitbaren freien Selbstentwurf des individuellen Menschen zum menschlichen Wesen.⁶⁶ Entsprechend antihistorisch erklärt SARTRE in der Anthropogenese den „Mangel“ als Ursprung der Arbeit und als treibende Kraft des Übergangs des Menschen vom Natursein zur gesellschaftlichen Produktion.⁶⁷ Der Anspruch der SARTRESchen Anthropologie, von der Praxis auszugehen, kann dadurch nicht erfüllt werden: die real von ihm bezeichnete Praxis ist die des zwar antikapitalistisch radikalisierten, aber außerhalb der natürlichen und gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten (scheinbar) agierenden spätbürgerlichen Individuums.

Eine andere Form anthropologischer „Ergänzung“ des Marxismus, die nach 1945 wirksam wurde, hat insbesondere E. FROMM entwickelt. Unter Berufung auf den „*jungen Marx*“ der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (1844) sieht FROMM die menschliche Situation wesentlich gekennzeichnet durch die Entfremdung. FROMM meint mit MARX zu argumentieren, wenn er behauptet, „der Mensch“ im allgemeinen produziere sich in Betätigung seiner Wesenskräfte selbst.⁶⁸ Doch die Elemente FEUERBACHscher anthropologischer Auffassungen und Terminologie sind nicht das Wesentliche der MARXschen Aussagen in den „Manuskripten“, sondern der bereits materialistische und historische Gehalt.⁶⁹ FROMM, wie SARTRE Vertreter eines „existentialistischen Humanismus“, will zudem die Entfremdung existentialistisch und psychoanalytisch ausdeuten; auch wenn er HEIDEGGERS „Angst“ und FREUDs „Libido“ historischer fassen möchte – etwa im Sinne der *Kritischen Theorie* –, so bleibt er letztlich doch deren antihistorisch-anthropologischen Auffassungen verbunden.

⁶¹ K. RAHNER, *Theologische Anthropologie*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, Zürich/Köln 1967, S. 239 ff.

⁶² J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962; J. HESSEN, *Versuch einer philosophischen Anthropologie*, in: *Lehrbuch der Philosophie*, Bd. 3, München/Basel 1949; J. MOLTMANN, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Stuttgart/Berlin (West) 1971; W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1962, ⁵1976; H.-E. HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957.

⁶³ H. THIELICKE, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Tübingen 1946; *Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie*, München 1976; M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1948.

⁶⁴ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946.

⁶⁵ J.-P. SARTRE, *Marxismus und Existentialismus. Versuche einer Methodik*, Reinbek bei Hamburg 1964, S. 134.

⁶⁶ Ebenda, S. 138 f.

⁶⁷ J.-P. SARTRE, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek bei Hamburg 1967, S. 129 ff., vgl. Zu GEHLENs ähnlicher Auffassung IV. Gehlen.

⁶⁸ E. FROMM, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt am Main 1963.

⁶⁹ Vgl. A. GEDÓ, *Der entfremdete Marx. Zur existentialistisch-„humanistischen“ Marxismus-Deutung*, Berlin 1971.

[397] Unter den nach 1945 zahlreichen Vertretern ähnlicher anthropologischer „Ergänzungen“ des Marxismus seien noch R. GARAUDY, A. SCHAFF, E. FISCHER und aus dem Umkreis der *Praxisphilosophie* G. PETROVIĆ genannt.

Der konzeptiven Rolle DILTHEYs für die philosophische Anthropologie entsprechend, werden aus dem Umkreis der *geisteswissenschaftlichen Philosophie* immer wieder neue Anthropologien vorgelegt. Ihr gemeinsames Merkmal ist ein extremer Eklektizismus, der allerdings meist die Naturgeschichte überhaupt ausklammert und der Sprache einen großen Stellenwert zuschreibt. Im Unterschied zu allen anderen Richtungen betreiben geisteswissenschaftliche Philosophen die Anthropologie meist als „philosophische Disziplin“.⁷⁰ Am bekanntesten sind ROTHACKER, LITT, LANDMANN, GROETHUYSEN und der ROTHACKER-Schüler HABERMAS.⁷¹ Während LITT in den vierziger Jahren noch gegen GEHLENS biologistische Anthropologie polemisierte,⁷² wurden seit Beginn der sechziger Jahre GEHLENS Theoreme zunehmend in die geisteswissenschaftlich orientierte Anthropologie integriert (ROTHACKER, LANDMANN, HABERMAS).

Neben den ausdrücklich philosophisch auftretenden *Anthropologien* erfahren auch solche mit *naturwissenschaftlicher Begründung* einen starken Aufschwung, allerdings erheben sie vielfach den Anspruch, ein allgemeines Menschen- und Geschichtsbild darzustellen. In den ersten beiden Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg hat hier die *ethnologische Anthropologie* oder *Kulturanthropologie* die größte Bedeutung. Was in der aufklärerischen Relativierung und Kritik des unhistorisch theologischen Menschenbildes entstand, wird nun als unhistorische Utopie eines besseren, aber nie mehr erreichbaren „Naturzustandes“ der folgenlosen Kulturkritik des Imperialismus integriert oder auch zum anthropologischen Modell menschlichen Verhaltens auch im Imperialismus stilisiert.⁷³ Die vorgebliche Geschichtslosigkeit „repressionsfreier“ Urvölker wird von dieser Anthropologie nicht als auch praktisches Resultat und theoretisches Konstrukt des Kolonialismus erkannt.⁷⁴ Die wichtigsten Analysen stammen von MALINOWSKI, LÉVI-STRAUSS, MEAD und BENEDICT.⁷⁵

Die *zweite Richtung*, deren Bedeutung zunimmt, ist die auf die vergleichende Tierverhaltensforschung begründete oder *ethologische Anthropologie*. Hier wird aus bestimmten Verhaltensweisen von Tierarten das biologische Erbgut spekulativ extrapoliert, das auch das menschliche Verhalten aus gemeinschaftlicher Artvergangenheit noch wesentlich determinieren soll. Der Begründer und wirkungsvollste Vertreter dieser Richtung ist seit den vierziger Jahren K. LORENZ.⁷⁶

Eine verwandte Richtung ist die *zoologische Anthropologie*. Sie wird insbesondere von PORTMANN vertreten.⁷⁷ Die „Besonderheit des Menschen“, nämlich zu lernen und sich sozial zu organisieren, wird allein aus einem biologischen Unterschied gegenüber vergleichbaren Säugetieren – der Mensch nicht als „Nestflüchter“, sondern als „Nesthocker“ – erklärt. Aus ihrem biologistischen Ansatz heraus sind ethologische und zoologische Anthropologie notwendigerweise offen für reaktionäre Weltanschauungen bis hin zum Faschismus.

Das Vordringen von *Kritischem Rationalismus* und *Wissenschaftstheorie* in der bürgerlichen Philosophie haben den Auflösungsprozeß der philosophischen Anthropologie, soweit es ihren Systemcharakter

⁷⁰ M. LANDMANN, Was ist Philosophie? Bonn 1976 S. 260 ff.

⁷¹ E. ROTHACKER, Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948; Philosophische Anthropologie, Bonn 1964; Th. LITT, Mensch und Welt, a. a. O.; M. LANDMANN, Philosophische Anthropologie, Berlin (West) 1955; De homine. Der Mensch im Spiegel seines Denkens, Freiburg 1962; J. HABERMAS, Artikel „Anthropologie“, in: Das Fischer-Lexikon Philosophie, Frankfurt am Main 1958, S. 18 ff.; B. GROETHUYSEN, Philosophische Anthropologie, a. a. O.

⁷² Th. LITT, Die Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen, in: Geistige Gestalten und Probleme, Festschrift für E. Spranger, hrsg. von H. WENKE, Leipzig 1942, S. 217 ff.

⁷³ Vgl. A. GEHLEN, Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956.

⁷⁴ Vgl. G. LECLERC, Anthropologie und Kolonialismus, Berlin (West) 1976.

⁷⁵ B. MALINOWSKI, A Scientific Theory of Culture, New York 1960; C. LÉVI-STRAUSS, Les structures élémentaires de la parenté, Paris 1948; Strukturele Anthropologie, Frankfurt am Main 1971; M. MEAD, Sex and Temperament in Three Primitive Societies, London 1935 (deutsch: Hamburg 1959); Male and Female, London 1949; R. BENEDICT, Patterns of Culture, London 1934 (deutsch: Hamburg 1955).

⁷⁶ K. LORENZ, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1965.

⁷⁷ A. PORTMANN, Zoologie und das neue Bild vom Menschen, Hamburg 1956 (zuerst Basel 1944).

betrifft, weiter beschleunigt. Die allgemein akzeptierte Feststellung, die philosophische Anthropologie sei endgültig tot,⁷⁸ geht einher mit der weiteren, wenn auch gegenüber 1945 veränderten Durchsetzung des Anthropologismus bzw. von Elementen, die von verschiedenen philosophischen Anthropologien entwickelt wurden. Die SCHELERSche Grundthese, die den grundsätzlichen Verlust der historischen Perspektive der kapitalistischen Gesellschaft ausdrückt, daß man nämlich heute weniger denn je wisse, „was der Mensch eigentlich sei“, bildet die Grundannahme aller bürgerlichen Humanwissenschaften. Dies drückt sich auch darin aus, daß inzwischen zu jeder Einzelwissenschaft eine entsprechende Anthropologie existiert: *medizinische, pädagogische, psychologische, soziologische* usw. *Anthropologie*;⁷⁹ in der Logik der gleichen Entwicklung ist die Ausarbeitung von *Fachanthropologien* zugleich relativ beliebig geworden. Die größte Bedeutung unter den Einzelanthropologien kommt gegenwärtig der *soziologischen Anthropologie* zu.⁸⁰ Sie will die historisch bedingte Unmöglichkeit, vom „Menschen“ oder einer „menschlichen Natur“ [398] zu sprechen, dadurch aufheben, daß diese Unmöglichkeit als „anthropologische Differenz“ im Rahmen einer Theorie „gesellschaftlichen Wandels“ integriert wird. Hier soll die alte Grundthese SCHELERS mit neuen soziologischen Mitteln gerettet werden.

Ein ähnlicher Versuch, eine allgemeine Idee des Menschen gegenüber den verschiedenen historischen Stufen und Formen menschlichen Wesens zu retten, ist die *plurale Anthropologie*. Die Aporien des gegenwärtigen bürgerlichen Pluralismusanspruchs in Politik und Wissenschaft werden hier zur Methode der Anthropologie selbst hochstilisiert. Die Hauptvertreter sind DIEMER und VON WEIZSÄCKER.⁸¹

Aus dem Umkreis der *Kritischen Theorie*, innerhalb derer sich schon früh HABERMAS auf anthropologische Positionen begeben hatte, hat A. SCHMIDT das Konzept eines *anthropologischen Materialismus* vorgelegt,⁸² in dem der Materialismus nicht nur um FEUERBACH, sondern auch um NIETZSCHE und HORKHEIMER ergänzt werden soll. Nachdem LUKÁCS seit Ende der fünfziger Jahre schon einige Theoreme GEHLENS aufgenommen hatte (insbesondere in seiner *Ästhetik* und *Ontologie*), haben HELLER und MARKUS mit einem abstrakten Bedürfniskonzept und mit intendiertem Rückgriff auf den „jungen Marx“ eine *Sozialanthropologie* dargelegt. Von verwandten philosophischen Auffassungen ausgehend, aber vor allem ethnologisches Material verwendend kommen KRADER, DIAMOND und GODELIER zu einer anthropologischen Bestimmung, die verschiedene Formen klassenloser Gesellschaften zur menschlichen Natur hypostasiert.⁸³

Von großer Bedeutung für die auf breite Bevölkerungskreise gezielte Demagogie der herrschenden Klasse ist die gegenwärtig dominierende Form *biologistischer Anthropologie*, die *Soziobiologie*; sie will in Fortführung LORENZscher Thesen belegen, daß die menschliche Geschichte wesentlich bereits mit dem Erwerb besonderer biologischer Merkmale aus der gesamten tierisch-menschlichen Stammesgeschichte beendet ist und alle gesellschaftlichen Auseinandersetzungen auf dieser Basis ablaufen.⁸⁴ Auch hier darf nicht übersehen werden, daß solche Theorien oft auf einer Fülle richtiger und neuer Einzelerkenntnisse aus der Geschichte der Menschwerdung, der Sinneswahrnehmungen und der Erkenntnisprozesse basieren können. [400]

⁷⁸ D. KAMPER, *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*, München 1973.

⁷⁹ Vgl. deren aneinandergereihte Selbstdarstellungen in: H.-G. GADAMER/P. VOGLER (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, 7 Bde., Stuttgart 1972 ff.

⁸⁰ Vgl. W. LEPENIES, *Soziologische Anthropologie*, München 1971; A. HONNETH/H. JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main/New York 1980.

⁸¹ A. DIEMER, *Elementarkurs Philosophie. Philosophische Anthropologie*, Düsseldorf/Wien 1978; C. F. VON WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München 1977.

⁸² A. SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. L. Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Stuttgart 1973.

⁸³ L. KRADER (Hrsg.), *Karl Marx. Die ethnologischen Exzerpthefte*, Frankfurt am Main 1976; *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Frankfurt am Main 1976; S. DIAMOND, *Kritik der Zivilisation. Anthropologie und die Wiederentdeckung des Primitiven*, Frankfurt am Main 1976; M. GODELIER, *Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften*, Reinbek bei Hamburg 1973.

⁸⁴ E. O. WILSON, *Sociobiology*, Cambridge 1975; *On Human Nature*, Cambridge 1978; R. RIEDL, *Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der menschlichen Vernunft*, Berlin (West)/Hamburg 1979.

Psychoanalyse

Karl-Heinz Braun

I. Begründung der Psychoanalyse: Freud. II. Zur psychoanalytischen Theoriegeschichte: Binswanger, C. G. Jung. III. Neo-Psychoanalyse Freudo-Marxismus Gegenwärtige Entwicklung der Psychoanalyse.

I. Begründung der Psychoanalyse: Freud

Die Psychoanalyse gehört zu den einflußreichsten Strömungen innerhalb der spätbürgerlichen Ideologie. Sie übt nicht nur einen weitreichenden Einfluß auf alle bürgerlichen Sozial- und Geisteswissenschaften aus, sondern ist auch tief im Massenbewußtsein der kapitalistischen Hauptländer verankert. Zunächst entstanden als ein psychotherapeutisches Verfahren, ist sie schon von ihrem Begründer, S. FREUD (1856–1939), zu einer Theorie mit generellem Erkenntnisanspruch ausgeweitet worden. Nach FREUD ist Psychoanalyse „der Name 1) eines Verfahrens zur Untersuchung seelischer Vorgänge, welche sonst kaum zugänglich sind; 2) einer Behandlungsmethode neurotischer Störungen, die sich auf diese Untersuchung gründet; 3) einer Reihe von psychologischen auf solchem Wege gewonnenen Einsichten, die allmählich zu einer neuen wissenschaftlichen Disziplin zusammenwachsen“.¹ Der Erklärungsanspruch wird, besonders auf Grund der umfangreichen kulturtheoretischen Arbeiten, nochmals ausgeweitet, wenn FREUD meint: „Denn auch die Soziologie, die vom Verhalten der Menschen in der Gesellschaft handelt, kann nichts anderes sein als angewandte Psychologie. Streng genommen gibt es ja nur zwei Wissenschaften, Psychologie, reine und angewandte, und Naturkunde.“²

Zu den *wissenschaftlichen und ideologischen Quellen der Psychoanalyse* im engeren Sinne gehört das mechanistische Denken der Naturwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, wie es sich auch in der Psychiatrie durchgesetzt hatte. Neben GRIESINGER, MEYNERT und BRÜCKE in *Deutschland* und *Österreich* sowie CHARCOT, BERNHEIM und JANET in *Frankreich* muß besonders der Einfluß des Philosophen und Psychologen HERBART genannt werden. In dessen Konzept wurde der mechanistische Ideendeterminismus des Seelenlebens dynamisch aufgefaßt, wobei die „Vorstellungen“ Kraftzentren darstellen, die sich gegenseitig aus dem Bewußtsein drängen und verdrängen und auf diese Weise bewußt bzw. unbewußt werden. Da solche mechanistischen Auffassungen aber in den Sozialwissenschaften nie konsequent durchzuhalten sind, hat schon FREUD sie zunehmend mit Auffassungen verknüpft, die der Gedankenwelt der *Lebensphilosophie* entspringen. Besonders in der Entwicklung der Psychoanalyse neben und nach FREUD tritt das mechanistisch-naturwissenschaftliche Moment immer mehr zurück und wird das lebensphilosophische Moment immer dominierender. Die generelle Tendenz der Lebensphilosophie, die von ihr konstatierte Krise in die Sphäre der Psyche und des Geistes zu verlagern, wird von der Psychoanalyse aufgenommen und auf spezifische Weise thematisiert und entfaltet. Ihrem philosophischen Gehalt nach schließt sie daher eine noch bestehende Lücke innerhalb des imperialistischen Krisenmythos. Insofern gehört die Lebensphilosophie zu den ideologischen Quellen der Psychoanalyse im weiteren Sinne.

Nach Auffassung der Psychoanalyse sollen es die *Triebe* und ihr „Schicksal“ sein, die die menschliche Subjektivität bestimmen, die der Motor der Individualentwicklung sind. „Die Kräfte, die wir hinter den Bedürfnisspannungen des Es annehmen, heißen wir *Triebe*. Sie repräsentieren die körperlichen Anforderungen an das Seelenleben. Obwohl letzte Ursache jeder Aktivität, sind sie konservativer Natur; aus jedem Zustand, den ein Wesen erreicht hat, geht ein Bestreben hervor, diesen [401] Zustand wiederherzustellen, sobald er verlassen worden ist.“³ Dabei stammt der Triebreiz „nicht aus der Außenwelt, sondern aus dem Inneren des Organismus selbst“, und insofern sind „die Triebe, und nicht die äußeren Reize, die eigentlichen Motoren der Fortschritte ... welche das so unendlich leistungsfähige Nervensystem auf seine gegenwärtige Entwicklungshöhe gebracht haben“.⁴ FREUD

¹ S. FREUD, *Gesammelte Werke* (Imago-Ausgabe), 18 Bd., London 1948 ff., Bd. XIII, S. 211.

² Ebenda, Bd. XV, S. 194.

³ Ebenda, Bd. XVII, S. 70.

⁴ Ebenda, Bd. X, S. 211 ff.

hatte drei verschiedene Fassungen der Trieblehre vertreten: In der ersten Fassung geht er von der Dualität der Ich- und Sexualtriebe aus; dem zweiten, monistischen Konzept liegt die Idee der Ich-Libido als einem allgemeinen Merkmal des menschlichen Trieblebens zugrunde; in der dritten und letzten Fassung kehrte er in modifizierter Weise zum Triebdualismus zurück und nimmt die Lebenstriebe (Eros) und Todestribe (Thanatos) an.

In allen Fassungen steht nach FREUD den Trieben die versagende und einschränkende Kultur entgegen, sie verhindert jede kollektive Triebbefriedigung. „Wir haben von Kulturfeindseligkeit gesprochen, erzeugt durch den Druck, den die Kultur ausübt, die Triebverzicht, die sie verlangt.“⁵ Die darin liegenden autoritären Vorstellungen hat FREUD selbst expliziert, wenn er – besonders durch Rückgriff auf LE BONS *Massenpsychologie* – meint: „Ebensowenig wie den Zwang zur Kulturarbeit, kann man die Beherrschung der Masse durch eine Minderzahl entbehren, denn die Massen sind träge und einsehlos, sie lieben den Triebverzicht nicht, sind durch Argumente nicht von dessen Unvermeidlichkeit zu überzeugen und ihre Individuen bestärken einander im Gewährenlassen ihrer Zügellosigkeit.“⁶

Die sich im Spannungsfeld zwischen bedürftigem Individuum und versagender Kultur entwickelnde menschliche Persönlichkeit bildet als erstes Differenzierungsprodukt des *Es* das *Ich* aus, welches zwischen dem *Es* und der Außenwelt vermittelt. Das *Über-Ich* ist wiederum ein Differenzierungsprodukt des *Ich*, und in ihm werden die durch die Eltern vermittelten gesellschaftlichen Normen gespeichert. „Man sieht, daß *Es* und *Überich* bei all ihrer fundamentalen Verschiedenheit die eine Übereinstimmung zeigen, daß sie die Einflüsse der Vergangenheit repräsentieren, das *Es* den der ererbten, das *Überich* im wesentlichen den der von Anderen übernommenen, während das *Ich* hauptsächlich durch das selbst Erlebte, also Akzidentielle und Aktuelle bestimmt wird.“⁷ In dieses Verständnis der menschlichen Persönlichkeit gehen drei wesentliche Auffassungen der Psychoanalyse ein: 1. Die Idee von der biologischen Tradierung der sozialen Erfahrungen durch das *Es*, also der Existenz einer archaischen Erbschaft, die für das Einzelwesen entscheidend ist und die FREUD bewußt *entgegen* den schon zu seiner Zeit vorhandenen Erkenntnissen der Biologie annimmt.⁸ Mit dieser Auffassung soll auch zugleich die Differenz zwischen Individual- und Massenpsychologie beseitigt werden. 2. Diese archaische Erbschaft besteht besonders im Ödipuskomplex, der – wie FREUD in *Totem und Tabu* (1913) entwickelt – auf die Erschlagung des Urvaters durch seine Söhne in der Urhorde und die dadurch entstandenen Schuldgefühle zurückgeht. FREUD geht also davon aus, „daß im Ödipus-Komplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen, in voller Übereinstimmung mit der Feststellung der Psychoanalyse, daß dieser Komplex den Kern aller Neurosen bildet ...“.⁹ 3. Da das *Es* dem einzelnen völlig, das *Über-Ich* weitgehend *unbewußt* ist, ist das Unbewußte die entscheidende psychische Qualität menschlicher Lebenspraxis. Als Merkmale dieses Unbewußten nennt FREUD Widerspruchslosigkeit, Primärvorgang (Beweglichkeit der Besetzungen), Zeitlosigkeit und Ersetzung der äußeren Realität durch die psychische Realität.¹⁰ [402]

II. Zur psychoanalytischen Theoriegeschichte: Binswanger, C. G. Jung

In der psychoanalytischen Theoriegeschichte und den von ihr wesentlich beeinflussten ideologischen Strömungen ist bis 1945 nur selten das FREUDsche Werk in seiner Gesamtheit aufgenommen worden, sondern es sind zunächst nur bestimmte Aspekte in vereinseitigender Weise ins Zentrum der Auffassungen getreten. Dies war zumeist mit einem deutlichen Qualitätsschwund gegenüber der FREUDschen Theorie verbunden.

Im *deutschsprachigen Raum* hat die *daseinsanalytische Interpretation* der Psychoanalyse durch L. BINSWANGER bedeutsamen Einfluß ausgeübt. Anschließend an HEIDEGGERS Verständnis der *Hermeneutik* als Analyse von Dasein und Faktizität und HUSSERLS *Phänomenologie* kritisiert er die *positivistischen Tendenzen* in FREUDs Denken als Selbstmißverständnis der Psychoanalyse und

⁵ Ebenda, Bd. XIV, S. 335.

⁶ Ebenda, S. 328.

⁷ Ebenda, Bd. XVII, S. 69.

⁸ Ebenda, Bd. XVI, S. 207 f.

⁹ Ebenda, Bd. IX, S. 188.

¹⁰ Ebenda, Bd. X, S. 286.

betrachtet die Selbstreflexion der Menschen als ein ontologisches Problem. „Gerade hier sehen Sie, daß es zwei Wege gibt, Psychologie zu treiben: der eine führt von uns selbst weg zur theoretischen Fixierung, d. h. zur Wahrnehmung, Betrachtung, Untersuchung und Destruktion des wirklichen Menschen zum Zwecke einer wissenschaftlichen *Konstruktion* eines Bildes von ihm (eines Apparates, ‚Reflexmechanismus‘, Funktionsganzen usw.), der andere führt ‚in uns selbst‘ hinein, zwar nicht *analytisch-psychologisch* ..., sondern anthropologisch, d. h. in die Bedingungen der Möglichkeiten des Daseins *als je unseren* oder, was auf dasselbe hinauskommt, in die möglichen Arten und Weisen unseres Existierens.“¹¹ Und mit direktem Bezug auf HEIDEGGER heißt es dann: „Mit der Auffassung der Realität des Menschseins als Dasein hat HEIDEGGER zum erstenmal ‚die Fülle der objektiven Transzendenz des Realen am Realsein des Menschen, seine Faktizität, zur Darstellung gebracht‘. Damit hat er das menschliche Sein ‚in einem neuen Umfang und in neuer Intensität‘ zum Gegenstand auch für die wissenschaftliche Erforschung ‚der Struktur seiner besonderen Seinsweise gemacht‘, zum Gegenstand für die wissenschaftliche *Erforschung* der *Struktur* seiner besonderen Seinsweise! Hier liegt die Bedeutung HEIDEGGERS auch für die psychiatrische *Forschung*.“¹²

BINSWANGER trennt so nicht nur das „wirkliche“ Leben von der Wissenschaft, die Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften (und kritisiert alle Tendenzen FREUDs, die dem entgegenstehen), sondern er unterwirft die Psychoanalyse auch dem imperialistischen Krisenmythos; so wenn er etwa meint: „Das Wesen der Psychoanalyse, nicht nur ihre Richtigkeit, sondern ihre Wahrheit, ist aber gerade zu suchen im Wesen dessen, was diesem Wissen- und Beherrschen-wollen als Bedingung seiner Möglichkeit zugrunde liegt, ein ehrfürchtiger Respekt nämlich vor der Unergründlichkeit des *Seins* als Natur und eine unbeugsame Größe und ungetrübte Reinheit des ‚Herzens‘ ... Freud hat mit seiner Lehre vom Unbewußten, von der ‚unbewußten Intentionalität‘, den Menschen *der Welt* und die *Welt dem Menschen nähergebracht*. Er hat gezeigt, daß wir nicht nur mit unserem Bewußtsein, sondern auch ‚unbewußt‘ *in der Welt sind, Welt haben und über Welt verfügen*. Vor Freud lebten wir in einer sicher umgrenzten Welt des Bewußtseins. Er aber hat den Frieden dieser Welt gestört, indem er uns zeigte, wie beschränkt diese Welt ist und wie wenig Macht wir über sie haben.“¹³

Während bei FREUD die Konfrontation des Individuums mit der Kultur, der Gesellschaft, noch eine entscheidende Dimension der Psychoanalyse ausmachte, wird bei BINSWANGER und der daseinsanalytisch orientierten Psychoanalyse die Wendung und Flucht in die Innerlichkeit als Bewahrung des Subjektanspruchs vollzogen. Die Autonomie des individuellen Subjekts wird zu einem ontologisch garantierten Wesensmerkmal, und Freiheit wird reduziert auf die Möglichkeit, über den äußeren Zwang zu transzendieren. Dies gilt im Prinzip für alle Ansätze einer *existentialistischen Psychoanalyse*, etwa auch den, den der junge SARTRE vertrat und der in Frankreich bis Ende der fünfziger Jahre außerordentlich einflußreich war.¹⁴ Es hat allerdings auch Versuche gegeben, die psychologischen und anthropologischen Fragen des Existentialismus außerhalb der Psychoanalyse zu thematisieren, etwa bei JASPERS, der die Psychoanalyse massiv bekämpft hat.¹⁵

Auch C. G. JUNG, der hauptsächlich in der Schweiz lebte, aber auch in Deutschland und Österreich großen Einfluß hatte, folgte in sei-[403]nem in den dreißiger Jahren entwickelten Konzept der Tendenz zur Innerlichkeit. Dabei befaßte er sich allerdings weniger mit den hermeneutischen Problemen und Implikaten der Psychoanalyse, sondern „radikalisierte“ die Ablösung der Individualgeschichte von der Sozialgeschichte dadurch, daß er die Frage der unbewußten Triebkräfte menschlicher Existenz zum zentralen Problem machte. Für ihn ist die Libido die seelische Energie schlechthin, und in den antiken Mythen und Autoren sieht er symbolische Selbstdarstellungen der Libido. Angelpunkt seiner Theorie ist die Vorstellung vom kollektiven Unbewußten und den aus ihm entstehenden Archetypen, denen die Steuerung der Selbstregulation der Psyche obliegt. Dabei ist das kollektive

¹¹ L. BINSWANGER, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd. I, Bern 1947, S. 180 f.

¹² Ebenda, Bd. II, Bern 1955, S. 284.

¹³ L. BINSWANGER, *Mein Weg zu Freud*, in: Th. W. ADORNO/W. DIRKS (Hrsg.), *Freud in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1957, S. 224 f.

¹⁴ Vgl. J.-P. SARTRE, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek bei Hamburg 1962, S. 720 ff.

¹⁵ Vgl. K. JASPERS, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1965, Kap. VIII.

Unbewußte die gewaltige geistige Erbmasse der Menschheitsentwicklung, die in jedem Individuum wiedergeboren wird. Demgegenüber sind Archetypen „Faktoren und Motive, welche psychische Elemente zu gewissen (als archetypische zu bezeichnenden) Bildern anordnen, und zwar in einer Art und Weise, die immer erst aus dem Effekt erkannt werden kann. Sie sind vorbewußt vorhanden und bilden vermutlich die Strukturdominanten der Psyche überhaupt ... Als Bedingung a priori stellen die Archetypen den psychischen Spezialfall des dem Biologen vertrauten ‚pattern of behaviour‘ dar, welches allen Lebewesen ihre spezifische Art verleiht.“¹⁶ In diesem Verständnis der Psychoanalyse wird nicht nur der gesellschaftliche Bezug des Menschen weitgehend geleugnet, sondern die psychoanalytische Theorie selbst wird der Kontrolle durch wissenschaftliche Kriterien völlig entzogen. So schreibt JUNG etwa zum Problem der Archetypen: „Obschon unsere ganze religiöse Vorstellungswelt aus anthropomorphen Bildern besteht, die als solche einer rationalen Kritik niemals standhalten könnten, so darf man darüber doch nicht vergessen, daß sie auf *numinosen Archetypen* beruhen, d. h. auf einer emotionalen Grundlage, welche sich für die kritische Vernunft als unangreifbar erweist. Es handelt sich hier um seelische Tatsachen, die man nur übersehen, aber nicht wegbeweisen kann.“¹⁷

Die Konsequenz daraus ist nicht nur, daß bei JUNG an die Stelle wissenschaftlicher Belege spekulativ-philosophische und mythisch-religiöse Begründungen treten, sondern daß gerade das Archetypenkonzept dem Irrationalismus Tür und Tor öffnet. Gerade dies ermöglicht den Übergang der Psychoanalyse ins Spektrum der faschistischen Ideologien. So kritisierte JUNG 1934 an FREUD, daß er „jüdische Kategorien unbesehen auf den christlichen Germanen anwandte“ und diesen damit der Verdächtigung aussetzte, in seinem Seelengrund liege derselbe sexuelle „Kehricht unerfüllbarer Kinderwünsche“ wie in der jüdischen Seele, aus der FREUD diesen „Kehricht auf die germanische Seele übertrug“. „Er kannte die germanische Seele nicht, so wenig wie alle seine germanischen Nachbeter sie kannten. Hat sie die gewaltige Erscheinung des Nationalsozialismus, auf den eine ganze Welt mit erstaunten Augen blickt, eines Besseren belehrt? Wo war die unerhörte Spannung und Wucht, als es noch keinen Nationalsozialismus gab? Sie lag verborgen in der germanischen Seele.“¹⁸ Den deutschen Faschismus feierte JUNG als die Auferstehung des Archetyps des Wotan aus den Tiefen der germanischen Seele.

Mit JUNG wurden die konservativen und reaktionären Momente der Psychoanalyse konsequent zu Ende geführt. Dies macht den einen wissenschaftlichen und politischen Tiefpunkt in der Geschichte der Psychoanalyse aus. Der andere besteht in einer Flut von vulgarisierten Formen der Psychoanalyse, die ihren *Psychologismus* und *Biologismus* auf die Spitze treibt und mit den wissenschaftlichen Bemühungen FREUDs nichts mehr zu tun hat.

Aus diesen beiden Gründen setzte nach dem zweiten Weltkrieg international eine verstärkte Rückbesinnung auf FREUD ein, die sich einmal um eine Neuinterpretation seines Werkes bemühte und zum anderen die aus ihm gezogenen konservativen und reaktionären Momente zu korrigieren versuchte. [404]

III. Neo-Psychoanalyse. Freudo-Marxismus. Gegenwärtige Entwicklung der Psychoanalyse

Wichtige Impulse für die Neubesinnung innerhalb der Psychoanalyse kamen aus den USA. Hier waren bereits Anfang der dreißiger Jahre die Versuche einer sozialwissenschaftlichen Öffnung und Relativierung der Psychoanalyse verstärkt worden. Dabei wären zuerst die Vermittlungsversuche von *Psychoanalyse* und *Ethnologie/Kulturanthropologie* zu nennen: Hatte G. RÓHEIM noch versucht, eine Vermittlung beider Disziplinen herzustellen, *ohne* wesentliche psychoanalytische Grundtheoreme in Frage zu stellen¹⁹, so war es besonders B. MALINOWSKI, der auf Grund ethnologischer Feldforschungen sowohl die Universalität der FREUDschen Kulturtheorie und Kulturkritik bezweifelte, wie auch die universalhistorische Existenz des Ödipuskomplexes in Frage stellte²⁰. Gerade an diese

¹⁶ C. G. JUNG, *Symbolik des Geistes*, Zürich 1948, S. 374.

¹⁷ C. G. JUNG, *Antwort auf Hiob*, Zürich 1952, S. 8.

¹⁸ C. G. JUNG, *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie*, in: *Zentralblatt für Psychotherapie*, Bd. 7, Leipzig 1934, S. 9.

¹⁹ Vgl. G. RÓHEIM, *Psychoanalyse und Anthropologie*, Frankfurt am Main 1977.

²⁰ Vgl. B. MALINOWSKI, *Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften*, Reinbek bei Hamburg 1962.

Relativierungen schließt die *Neo-Psychoanalyse* an.²¹ Sie lehnt die Libidotheorie ab und widmet dem entwicklungspsychologischen Gesichtspunkt wenig Aufmerksamkeit, ebensowenig dem Unbewußten, der Sexualität und der Symbolforschung (Fehlleistungen, Träume). Demgegenüber betont sie besonders stark die Umwelteinflüsse und analysiert speziell die Fehlleistungen und Fehleinstellungen gesunder wie kranker Menschen.

Der bedeutsamste Vertreter der sozialphilosophisch orientierten Bewegung der Neo-Psychoanalyse ist E. FROMM. Er vertrat in den dreißiger und vierziger Jahren *freudo-marxistische Auffassungen*, näherte sich Anfang der fünfziger Jahre immer mehr der Neo-Psychoanalyse, ohne daß er allerdings freudo-marxistische Positionen je vollständig aufgegeben hätte.²² Er stellt die Frage der Freiheit in den Mittelpunkt seiner Theorie und analysiert unter diesem Aspekt auch die Persönlichkeitsentwicklung im Kapitalismus. Er geht davon aus, daß in der bürgerlichen Gesellschaft die ursprünglichen Bindungen des Individuums zerstört werden, wobei die so entstandene Freiheit sowohl zu negativer Freiheit (Flucht und Furcht vor der Freiheit) als auch zu positiver Freiheit (Nutzung der individuellen Entwicklungsmöglichkeiten, Entfaltung von Spontaneität und Selbstverwirklichung) führen kann.²³ Die Furcht vor der Freiheit äußert sich in autoritären Tendenzen (diese sind besonders für die psychologische Analyse des Faschismus wichtig), dem Zerstörungstrieb und der automatischen Anpassung. „Die Hauptstraßen dieser Flucht in unserer Zeit waren in den faschistischen Ländern die Unterwerfung unter einen Führer und in unseren großen Demokratien eine zwanghafte Gleichförmigkeit.“²⁴ So sehr FROMM damit gewiß reale Erscheinungen des Imperialismus thematisiert, so wenig gelingt es ihm, sie aus der wirklichen Entfremdung im Kapitalismus abzuleiten, denn dem steht sein abstrakter und naturalistischer Humanismus entgegen. So versucht er zu belegen, „daß die Normen einer sittlichen Lebensführung in der menschlichen Natur selbst begründet sind“.²⁵ Und er meint: „Der archimedische Punkt der spezifisch menschlichen Dynamik liegt in der Einzigartigkeit der menschlichen Situation, und das Verständnis für die Psyche des Menschen muß sich aufbauen auf der Analyse der Bedürfnisse des Menschen, die aus der Eigenart seiner Existenz stammen.“²⁶ Hier finden sich deutliche Anklänge an den Existentialismus, welcher neben der Neo-Psychoanalyse und vereinzelt marxistischen Theoremen stets einen Eckpfeiler von FROMMs Sozialpsychologie darstellte.

Ein ähnliches Konzept wie FROMM entwickelte in der BRD A. MITSCHERLICH. Er vertrat nach 1945 existentialistische Auffassungen, ergänzt durch ethisch-sozialistische Momente, wandte sich ab Ende der fünfziger Jahre von der radikaldemokratischen Gesellschaftskritik ab und begründete Anfang der sechziger Jahre eine als Anthropologie verstandene analytische Sozialpsychologie, mit deren Hilfe er die sozialpsychologische Signatur unseres Zeitalters und besonders das mangelnde demokratische Engagement in der BRD zu erklären versuchte. Zugleich sollten damit die liberalen Prämissen der FREUDschen Theorie aktualisiert und erneuert werden. Diese liberaldemo-[405]kratischen Intentionen verbinden sich bei MITSCHERLICH mit einer konsequenten Hineinverlagerung der objektiven gesellschaftlichen Widersprüche in die menschliche Psyche. So wird die schleichende Entdemokratisierung und die politische Apathie als Resultat der „vaterlosen“ Erziehung dargestellt, die ihren Entstehungsgrund in den veränderten Familienstrukturen haben soll.²⁷ Die menschliche Aggressivität wird – in indirektem Anschluß an FREUD – aus einem im Prinzip unveränderlichen Aggressionstrieb abgeleitet.²⁸ Die mangelnde Aufarbeitung des deutschen Faschismus in der BRD wird als „Unfähigkeit zu trauern“ interpretiert²⁹ und diese wiederum aus dem deutschen Nationalcharakter erklärt. „Der Unfähigkeit zu trauern ist also unsere weniger einführende als auf Selbstwertbestätigung

²¹ Vgl. besonders K. HORNEY, *Neue Wege in der Psychoanalyse*, München 1973; *Der neurotische Mensch in unserer Zeit*, München 1974.

²² Vgl. E. FROMM, *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1970.

²³ Vgl. E. FROMM, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt am Main 1966, S. 31 ff., 107 ff.

²⁴ Ebenda, S. 135.

²⁵ E. FROMM, *Psychoanalyse und Ethik*, Konstanz 1954, S. 20.

²⁶ E. FROMM, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, Frankfurt am Main 1960, S. 27.

²⁷ Vgl. A. MITSCHERLICH, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München 1963, Kap. XII.

²⁸ Vgl. A. MITSCHERLICH, *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität*, Frankfurt am Main 1969, S. 105 ff.

²⁹ Vgl. A. und M. MITSCHERLICH, *Die Unfähigkeit zu trauern*, München 1967, Kap. I.

erpichte Art zu lieben vorangegangen. Die Anfälligkeit für diese Liebesform ist ein kollektives Merkmal unseres Charakters. Die Struktur der Liebesbeziehung der Deutschen zu ihren Idealen oder deren Inkarnationen scheint uns eine lange Geschichte des Unglücks zu sein. Zumindest im politischen Feld dient unser Sendungsbewußtsein der Kompensation von Kleinheitsängsten, der Bekämpfung unseres Gefühls der Wertlosigkeit.“ Daher schwanken wir „nur allzu oft wie weiland in den Duodezfürstentümern zwischen Provinzialismus und imperialen Größenträumen, zwischen Überheblichkeit und Selbsterniedrigung, die aber weniger die Züge der Demut als der Melancholie trägt und sich in der geheimen Anklage äußert, daß die anderen an unserer Erniedrigung, ... daran, daß es uns so schlecht ergangen ist, daß man uns so mißversteht, schuld sind“³⁰.

Gegen ein solches, ganz offensichtlich subjektivistisches und psychologisches Gesellschaftsverständnis haben gerade in der BRD am Ende der sechziger Jahre zunehmend Sozialwissenschaftler opponiert, die zwar den Erklärungswert der Psychoanalyse für die Entwicklung der Individuen nicht prinzipiell in Zweifel zogen, die aber die Eigengesetzlichkeit der gesamtgesellschaftlichen Prozesse energisch betonten. Dabei griffen sie besonders auf Arbeiten aus Frankreich und den USA zurück, wo das Verhältnis von *Geschichte* und *Psychoanalyse* bzw. von *Soziologie* und *Psychoanalyse* intensiv diskutiert worden war.³¹

In diesen Diskussionen kommt T. PARSONS eine bedeutende Rolle zu, denn er hatte in den fünfziger Jahren in den USA versucht, psychoanalytische Auffassungen in seine strukturell-funktionale Systemtheorie zu integrieren. „Die Psychoanalyse ist meines Erachtens die erste und bis jetzt einzige theoretische Analyse der menschlichen Persönlichkeit, die als ein System von vergleichbarem Niveau unmittelbar mit der soziologischen Theorie vom Wesen und der Funktionsweise geordneter Modelle innerhalb des Systems menschlicher sozialer Beziehungen in Verbindung gebracht werden kann. Sie vermag Hauptbezugspunkte für eine adäquate Erklärung der Motivation von Verhaltensweisen in Bezugssystemen zu liefern, die sowohl angepaßte als auch unangepaßte Verhaltensweisen und die psychologischen Beziehungen zwischen ihnen umfassen.“³² Dabei beschäftigt ihn besonders die Frage, wie die gesellschaftlichen Normen, vermittelt durch das Über-Ich, zum Regulator des individuellen Handelns werden. Auf Grund seines soziologischen Interesses versucht er die individualistischen Auffassungen FREUDs durch ein Interaktionskonzept aufzuheben, wobei er davon ausgeht, daß die soziale Interaktion zwischen den kulturellen Werten und der inneren Wertorientierung vermittelt. In seinem Verständnis des Sozialisationsprozesses schließt er sich insofern FREUD an, als er die zentrale Rolle des Vaters und damit des Ödipuskomplexes anerkennt, unterscheidet sich aber von ihm dadurch, daß er keine genetisch fixierte Triebstruktur, sondern ein unspezialisiertes und plastisches Energiepotential annimmt und sowohl dem Es wie dem Unbewußten nur eine untergeordnete Stellung zuerkennt.³³ Während man auf der abstrakten Theorieebene noch von einem Dualismus Individuum – Gesellschaft bei PARSONS sprechen kann, zeigen seine Untersuchungen zur Kriminalität, Aggressivität und besonders zur Jugendkultur die eindeutige Tendenz, soziale Antagonismen psychoanalytisch zu interpretieren und damit zu psychologisieren. So wird z. B. das gesellschaftskritische Engagement der amerikanischen Jugend so betrachtet: „Die Verurteilung des jetzigen Gesellschaftszustandes durch die Jugend kann als eine Position in einer Art von Kampagne verstanden werden, die den Weg für die Defi-[406]nition bei der unvermeidlichen Übernahme der primären Verantwortlichkeit vorbereitet.“³⁴ Mit dieser Auffassung von Sozialisation als blinder Anpassung der Individuen an vorgegebene Herrschafts- und Machtverhältnisse wird die Psychoanalyse wiederum – ähnlich wie bei einigen Vertretern der Neo-Psychoanalyse – zu einem Moment der *Sozialtechnologie* und *manipulativen Herrschaftssicherung* unter den Bedingungen der allgemeinen Krise des Kapitalismus. Mit einiger Verzögerung sind ab Mitte der sechziger Jahre gerade die Auffassungen PARSONS'

³⁰ Ebenda, S. 79 f.

³¹ Vgl. die von W.-U. WEHLER hrsg. Dokumentationen: *Geschichte und Psychoanalyse*, Köln 1971; *Soziologie und Psychoanalyse*, Stuttgart/Berlin (West)/Köln/Mainz 1972.

³² T. PARSONS, *Der Beitrag der Psychoanalyse zu den Sozialwissenschaften* in: H.-U. WEHLER (Hrsg.), *Soziologie und Psychoanalyse*, a. a. O., S. 96.

³³ Vgl. T. PARSONS, *Sozialstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1968, T. I.

³⁴ Ebenda, S. 226.

sowohl in England als auch in der BRD und zum Teil in Österreich rezipiert worden und haben dabei auch die zur gleichen Zeit entstehende *Sozialisationsforschung* entscheidend geprägt.³⁵

Eine andere Entwicklung ist für *Frankreich* festzustellen. Hier hat der Neopositivismus nie einen entscheidenden Einfluß gewinnen können. Bis Ende der fünfziger Jahre dominierte der Existentialismus SARTRES. Dieser unternahm 1960 mit der *Kritik der dialektischen Vernunft* den Versuch, gesellschaftstheoretische Fragen stärker zu berücksichtigen, ohne die existentialistischen und psychoanalytischen Auffassungen aufzugeben.³⁶

Nach dem offensichtlichen Scheitern dieses Versuchs löste der *Strukturalismus* den Existentialismus Mitte der sechziger Jahre ab. Neben der Anthropologie von LÉVI-STRAUSS und der Kulturgeschichte FOUCAULTs kommt dabei der strukturalistischen Psychoanalyseinterpretation J. LACANs³⁷ eine entscheidende Bedeutung zu.³⁸ Mit direktem Bezug auf HEIDEGGER macht LACAN das Verhältnis von Sprache und Unbewußtem zum zentralen Problem der Psychoanalyse. Ausgehend davon, daß 1. die Sprache die menschliche Subjektivität konstituiert (also die Linguistik das Fundament aller Humanwissenschaften darstellt) und 2. das Unbewußte wie die Sprache strukturiert ist (Hermeneutik somit auf die Erfassung verborgener Sprachstrukturen zielt), ist er der Auffassung, „daß die Psychoanalytiker am Begriff des Unbewußten teilhaben, da sie seine Adressaten sind. Wir können daher von nun an nicht länger unseren Diskurs übers Unbewußte von der These ausschließen, die er aussagt: daß die Gegenwart des Unbewußten die im Ort des Andern ihre situative Bestimmung findet, in jedem Diskurs, in seinen Aussagen, zu suchen ist.“³⁹ Das bedeutet: „Der strenge Stil des Erfahrungsberichts ist nicht die ganze Theorie. Doch garantiert er, daß die Aussagen, nach denen diese verfährt, in sich jenen Aussagenrückstoß aufbewahren, in welchem sich Metaphern- und Metonymiewirkungen aktualisieren, das heißt unseren Thesen zufolge jene Mechanismen, die Freud als jene des Unbewußten beschrieben hat.“⁴⁰ In diesem Zusammenhang greift LACAN dann auch auf die „Urhorden“-Mythologie zurück: „Um diesen Urmord zu bewahren, bedurfte es ... nur der Sprache als solcher. Und jetzt wird auch jene Persistenz eines übermächtigen phylogenetischen Schuld-(un)bewußtseins deutlich ... Sobald der Mensch in das Verhältnis zur Sprache geraten ist, sobald er spricht, muß er eine Schuld übernehmen, muß er für eine Schuld bezahlen, von der er glaubt, er habe sie sich nicht zuschulden kommen lassen.“⁴¹ Sosehr mit der sprachtheoretischen/hermeneutischen Analyse des Unbewußten an sich die Möglichkeit gegeben wäre, sich den gesellschaftlichen Bedingtheiten des Unbewußten wie der menschlichen Subjektivität anzunähern (in ihren materiellen Ursachen können sie selbstverständlich so nicht erfaßt werden), so wenig konnte LACAN – ähnlich hier wie BINSWANGER und die daseinsanalytische Psychoanalyse – diese Möglichkeiten nutzen. Speziell seine Überlegungen zum Verhältnis von Synchronie und Diachronie⁴² führen allenfalls zu einer abstrakten Geschichtlichkeit der Menschen und damit zur Geschichtslosigkeit, die die Bedeutung der historisch gewordenen und sich verändernden konkreten gesellschaftlichen Bedingungen für die Entstehung und Entfaltung menschlicher Subjektivität grundsätzlich nicht zu erfassen vermag. Statt dessen wird das Subjekt in subjektivistischer und spekulativ-humanistischer Weise als stets vorhanden hypostasiert, wird das Unbewußte ontologisiert und so der Wahrheitsgehalt menschlicher Bewußtseinsinhalte der Sozialgeschichte entzogen.

Dieser mangelnde Bezug zur gesellschaftlichen Realität und ihrer Geschichtlichkeit, der HEIDEGGERS Verständnis der Hermeneutik charakterisiert und sich somit auch in allen von ihm beeinflussten

³⁵ Vgl. W. GOTTSCHALCH u. a., *Sozialisationsforschung* Frankfurt am Main 1971.

³⁶ Vgl. J.-P. SARTRE, *Marxismus und Existentialismus*, Reinbek bei Hamburg 1964; *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek bei Hamburg 1967.

³⁷ Vgl. J. LACAN, *Schriften*, Bde. I und II, Olten und Freiburg 1973/75.

³⁸ Als ein einflußreiches Werk der „zweiten Generation“ der strukturalistischen Psychoanalyseinterpretation ist anzusehen: G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Anti-Ödipus*, Frankfurt am Main 1977.

³⁹ J. LACAN, *Schriften*, Bd. II, a. a. O., S. 212.

⁴⁰ Ebenda, S. 213.

⁴¹ H. LANG, *Die Sprache und das Unbewußte*, Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse, Frankfurt am Main 1973, S. 165.

⁴² Vgl. J. LACAN, *Schriften*, Bd. II, a. a. O., S. 213 f.

Psychoanalyseinterpretationen wiederfindet, hat Mitte/Ende der sechziger Jahre die *sozialwissenschaftlich* orientierte Theorie der *psychoanalytischen Hermeneutik* auf den Plan gerufen. Neben K.-O. APEL⁴³ ist hier besonders J. HABERMAS zu nennen. Er geht davon aus, daß die Selbstreflexion das konstitutive Merkmal der Mündigkeit darstellt, wobei diese sich nur im herrschaftsfreien Dialog entwickelt.⁴⁴ Im Gegensatz zu den Verstümmelungen des kommunikativen Handelns, die durch die gesellschaftlichen Ungleichheiten hervorgerufen werden, stellt für ihn die Psychoanalyse *das* Paradigma der Selbstreflexion dar, denn sie zielt nicht „wie die geisteswissenschaftliche Hermeneutik auf das Verstehen symbolischer Zusammenhänge überhaupt, sondern der *Akt des Verstehens*, zu dem sie führt, *ist Selbstreflexion*“.⁴⁵ Hierbei ist die „durch Aufklärung induzierte Erfahrung der Reflexion ... der Akt, durch den sich das Subjekt aus einer Stellung, in der es sich zum Objekt geworden war, gerade löst“⁴⁶ Obwohl sich in diesem Psychoanalyseverständnis das legitime Bedürfnis widerspiegelt, den Formalismus und Positivismus in den Sozialwissenschaften zu überwinden, wird doch gerade durch die programmatisch festgelegte Trennung von *Arbeit* (instrumentelles Handeln) und *Interaktion* (kommunikatives Handeln)⁴⁷ die Erfassung der materiellen Bedingtheit menschlicher Subjektivität schon im Ansatz unmöglich gemacht.

Es ist dieser Idealismus, zu dem jeder Dualismus führt, der A. LORENZER⁴⁸ dazu bewogen hatte, sich ab Anfang der siebziger Jahre von HABERMAS zu distanzieren und eine Vermittlung von *Marxismus und Psychoanalyse* anzustreben. Er teilt dabei mit HABERMAS die Auffassung von der Psychoanalyse als einer hermeneutischen Wissenschaft, die allein zu einer Analyse der subjektiven Struktur in der Lage ist, und will diese mit der politischen Ökonomie verknüpfen. „In dem Maße, in dem die Analyse politökonomischer Prozesse davon befreit wird, die gesellschaftliche Objektivität und zugleich die Subjektivitätsproblematik des sinnlich-unmittelbaren Individuellen zu formulieren und auf die gleichen Begriffe zu bringen, wird der legitime Ansatz einer Analyse subjektiver Struktur (nach dem Beispiel der Psychoanalyse) aus dem subjektivistischen Schmollwinkel herausbefördert.“⁴⁹ Zwar meint er, daß nur ein pragmatisch-agnostizistischer Wahrheitsverzicht auf die Annahme verzichten kann, „die Logik der individuellen Struktur als objektive Logik einer gesamtgesellschaftlichen Praxis anzuerkennen“⁵⁰, aber zugleich wendet er sich auch gegen die materialistische Erkenntnistheorie und den Widerspiegelungscharakter der psychischen Prozesse. „Auch im Rahmen der Praxisübertragung soll hier keine simple Abbildtheorie belebt werden. Nicht ein kruder Abdruck, sondern eine ‚strukturelle Entsprechung‘ wird hergestellt. Und das heißt: Was exakt reproduziert wird, ist das Gefüge der Interaktionsformen.“⁵¹ Damit wird das Verhältnis von Interaktion, Sprache und Bewußtsein zum originären Gegenstand der Psychoanalyse, wird Behinderung der Individualentwicklung als Sprachzerstörung verstanden, Gesellschaftskritik letztlich hermeneutisch begründet.

Mit LORENZER bildet sich innerhalb des *Freudo-Marxismus* eine neue Richtung heraus, der *hermeneutische Ansatz*. Er tritt neben die *triebtheoretischen* Ansätze, die seit Mitte der zwanziger Jahre in allen kapitalistischen Hauptländern Verbreitung gefunden haben. Neben BERNFELD, FENICHEL, dem frühen FROMM, REICH, CARUSO und BRÜCKNER⁵² ist hier besonders H. MARCUSE zu nennen. Ähnlich wie LORENZER hält auch er die MARXsche Theorie für „ergänzungsbedürftig“. „So wird in der Triebstruktur der Ausgebeuteten ein handfestes Interesse am bestehenden

⁴³ Vgl. K.-O. APEL, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, in: K.-O. APEL u. a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt am Main 1971.

⁴⁴ Vgl. J. HABERMAS, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt am Main 1968, S. 163 f.

⁴⁵ J. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, Neuausg., Frankfurt am Main 1973, S. 280.

⁴⁶ Ebenda, S. 302.

⁴⁷ Vgl. J. HABERMAS, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, a. a. O., S. 33, 44 ff.; Erkenntnis und Interesse, a. a. O., S. 69 ff.

⁴⁸ Vgl. A. LORENZER, Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion, Frankfurt am Main 1973, S. 135 ff.

⁴⁹ A. LORENZER, Sprachspiel und Interaktionsformen, Frankfurt am Main 1977, S. 198.

⁵⁰ A. LORENZER, Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis, Frankfurt am Main 1974, S. 261.

⁵¹ Ebenda, S. 254.

⁵² Vgl. H.-P. GENTE (Hrsg.), Marxismus – Psychoanalyse – Sexpol, 2 Bde., Frankfurt am Main 1970/72; H. J. SANDKÜHLER (Hrsg.) Psychoanalyse und Marxismus, Frankfurt am Main 1970.

System befördert, und der Bruch mit dem Kontinuum der Repression – eine notwendige Vorbedingung der Befreiung – findet nicht statt. Hieraus ergibt sich, daß der radikale Wandel, der die bestehende Gesellschaft in eine freie transformieren soll, in eine Dimension der menschlichen Existenz hineinreichen muß, die in der MARXschen Theorie kaum berücksichtigt wurde – die ‚biologische‘ Dimension, in der die vitalen Bedürfnisse und Befriedigungen des Menschen sich geltend machen.“⁵³ Die FREUDsche Theorie stellt nach MARCUSE als einzige das notwendige Instrumentarium zur Analyse dieser „biologischen Dimension zur Verfügung; allerdings muß dabei der revolutionäre Kern der FREUDSchen Psychoanalyse erst herausgearbeitet werden. „Die Diskussion des Problems muß auf dem Boden seiner eigenen theoretischen Ausführungen wieder eröffnet werden.“ Man muß [408] also fragen: „... ist der Konflikt zwischen dem Lust- und dem Realitätsprinzip derart unversöhnlich, daß die unterdrückende (*repressive*) Umformung der menschlichen Triebstruktur unerlässlich ist? Oder läßt dieser Konflikt die Vorstellung einer Kultur ohne Unterdrückung zu, die auf einer völlig andersartigen Daseinserfahrung, auf einer völlig anderen Beziehung zwischen Mensch und Natur, auf völlig anderen existentiellen Beziehungen beruht?“⁵⁴ Diese neuen und andersartigen Beziehungen der Menschen zeichnen sich nicht durch die Kontrolle der gesellschaftlichen und individuellen Lebensbedingungen aus, sondern durch die *Abwesenheit* von gesellschaftlichen Notwendigkeiten. Diese Freiheit gibt es für MARCUSE gegenwärtig nirgendwo; lediglich in archetypischen Kulturheroen wie Orpheus und Narziß (nicht Prometheus!) sowie in den nicht-„realistischen“ Werken der Kunst ist die Idee der Freiheit, der freien Triebbefriedigung aufbewahrt. Solchen Auffassungen liegt ein Verständnis von *Entfremdung* zugrunde, die ihres konkret-historischen Inhalts beraubt ist und in der Zwang und Notwendigkeit identifiziert werden.

Die Entwicklungstendenzen des *Freudo-Marxismus* (der innerhalb der Psychoanalyse eine Minderheitenposition einnimmt) belegen einmal mehr die Tatsache, daß der *Revisionismus* keine eigenständige ideologische Bewegung ist, sondern von den Entwicklungen der Hauptformen der bürgerlichen Ideologie abhängig ist. Die triebtheoretischen Richtungen stehen unter dem deutlichen Einfluß der frühen Formen der Lebensphilosophie, während die hermeneutischen Richtungen versuchen den Formveränderungen der Lebensphilosophie seit 1945 Rechnung zu tragen.

In allen ihren Varianten folgt die Psychoanalyse dem Grundirrtum des *spekulativen Humanismus*, der das Wesen der Menschen *in* die Individuen hineinverlagert und dabei verkennt, daß es die gesellschaftlichen Verhältnisse, die materiellen und ideellen Errungenschaften der Menschheit sind, die das Wesen der Menschen ausmachen. Diese Objektivationen der menschlichen Wesenskräfte entstehen durch die Fähigkeit der Menschen zur *gegenständlichen* Weltveränderung im *kooperativen* Prozeß der *gesellschaftlichen Arbeit* und müssen von den Individuen *angeeignet* werden, damit sie angemessen am gesellschaftlichen Leben teilnehmen können. Und in dem Maße, wie sie sich die Errungenschaften der Menschheit aneignen, in dem Maße vermenschlichen sie sich auch. *Dies* ist die Form, in der die sozialen Erfahrungen der Menschen tradiert und kumuliert werden. Die von FREUD – im Geiste eines lamarckistischen Determinismus – angenommene biologische Tradierung sozialer Erfahrungen ist nicht nur wissenschaftlich unhaltbar, sondern hat (gemeinsam mit seinem, den gesellschaftlichen Ursachen enthobenen Konzept des Unbewußten) dem lebensphilosophischen Irrationalismus die Möglichkeit eröffnet, die biologischen Tendenzen FREUDs in mystischer Weise umzudeuten und somit die Psychoanalyse für reaktionäre und sogar faschistische Zwecke funktional zu machen.

Mit der Verkenning der gegenständlichen Tätigkeit und der gesellschaftlichen Arbeit als konstitutiven Momenten der individuellen Lebenstätigkeit verkennt die Psychoanalyse zugleich nicht nur die entscheidende Bedeutung der *rationalen Erkenntnistätigkeit* für die bewußte Lebenspraxis, sondern auch die *Spezifik der menschlichen Bedürfnisse*. Denn die Bedürfnisse sind keine metaphysischen Letztheiten, sondern entwickeln sich in der Naturgeschichte auf Grund der konkreten Überlebensnotwendigkeiten heraus. Diese sind es, die schon bei höheren Tieren zur Verselbständigung des Bedarfs nach Umweltkontrolle und „sozialer“ Integriertheit führen; dieser tritt quasi neben die aktuellen organismischen und sexuellen Spannungszustände. Auf menschlichem Niveau finden wir neben den

⁵³ H. MARCUSE, Versuch über die Befreiung, Frankfurt am Main 1972, S. 33 f.

⁵⁴ H. MARCUSE, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1969, S. 10 f.

sinnlich-vitalen Bedürfnissen (organischer wie sexuell-familialer Art) die „produktiven“ Bedürfnisse, die auf die gemeinschaftliche Kontrolle der gesellschaftlichen und individuellen Lebensbedingungen gerichtet sind. Dabei werden die sinnlich-vitalen Bedürfnisse in den produktiven aufgehoben. Das sich hieraus ergebende spannungsvolle Verhältnis von „Produktivität“ und „Sinnlichkeit“ verkennen alle Varianten der Psychoanalyse, weil sie übersehen, daß die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse prinzipiell über die gesellschaftliche Produktion vermittelt ist, daß der direkte, unmittelbare Zusammenhang zwischen Bedürfnissen und Bedürfnisbefriedigung durchbrochen ist. Erst vom marxistisch fundierten Konzept aus kann [409] man die naturgeschichtliche Entstehung der menschlichen Bedürfnisse und die sozialgeschichtliche Entwicklung der Befriedigungsmöglichkeiten angemessen in ihrer umfassenden Historizität erfassen. Genau dieses *geschichtliche Denken* ist aber trotz aller sozialwissenschaftlicher Öffnungsversuche der Psychoanalyse zutiefst fremd.

Was aber macht den *relativen Wahrheitsgehalt* der Psychoanalyse aus? In der bürgerlichen Klassengesellschaft wird die durch die Ausbeutung begründete Klassenspaltung zwischen Bourgeoisie und Proletariat scheinhaft-real überdeckt von der Gleichheit der Warenbesitzer in der Sphäre der Zirkulation. In ihr entsteht die *bürgerliche Privatform des Individuums*, die zugleich die bürgerliche Umweltform der Gesellschaft mit hervorbringt. Das Leben in dieser Privatform bedeutet immer zugleich Reproduktion des sozialen Antagonismus. Solange der einzelne Arbeiter in dieser Privatform verbleibt, reproduziert er die Ausbeutungsverhältnisse *und* damit zugleich seine eigene Abhängigkeit von der herrschenden Klasse und ihren Machtinstanzen. Die Psychoanalyse reproduziert diesen realen Schein der bürgerlichen Lebensverhältnisse und konstruiert damit zugleich den Scheinwiderspruch zwischen (bedürftigem) Individuum und (versagender) Gesellschaft. Dies tun auch die Varianten, die zwischen bestimmten Sozialwissenschaften und der Psychoanalyse zu vermitteln suchen, denn sie zerreißen zunächst die Einheit von Individuum und Gesellschaft und verklammern dann beides nachträglich. Dabei wird dies in den freudo-marxistischen Varianten sogar noch zur Begründung dafür herangezogen, warum der Marxismus (angeblicher Gegenstand: ökonomische Basis der Gesellschaft) um die Psychoanalyse (Gegenstand: Individuum) ergänzt werden müsse.⁵⁵

Ein Leben in der bürgerlichen Privatheit führt notwendig zur Reduktion der menschlichen Bedürfnisse auf die sinnlich-vitalen. Insofern trifft die Psychoanalyse einen realen Aspekt, den sie allerdings für allgemein-menschlich hält. In dem Maße nun, wie der einzelne Arbeiter versucht, diese bürgerliche Privatform und den mit ihr gegebenen Handlungsspielraum zu überschreiten und gemeinsam mit anderen in gleicher oder ähnlicher Klassenlage auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, besonders auf die politischen Kräftekonstellationen, Einfluß zu gewinnen, in dem Maße muß er mit der Unterdrückung durch die Bourgeoisie und ihre Machtinstanzen rechnen. Dadurch entstehen *psychische Konflikte*. Diese können einmal durch *Konfliktverarbeitung* bewältigt werden, indem ein realistischer Weg gefunden wird, wie die Verbesserung der Lebensbedingungen unter den jeweils konkreten Bedingungen erreicht werden kann. Zum anderen können diese Konflikte auch durch *Konfliktabwehr* bewältigt werden. Dann gewinnt die Angst zunächst die Oberhand, und diese kann erst dadurch überwunden werden, daß die erkannten Möglichkeiten der Verbesserung der eigenen Lebensbedingungen in einem emotional gegründeten Prozeß *aktiv* geleugnet werden. Diese psychische Konfliktabwehr bedeutet eine permanente Unterdrückung der eigenen Bedürfnisse. Die tiefe Verankerung der Psychoanalyse im Massenbewußtsein der kapitalistischen Hauptländer rührt genau daher, daß sie diese Unterdrückung der Bedürfnisse durch die gesellschaftlichen Herrschafts- und Machtverhältnisse und die daraus entstehenden psychischen Abwehrprozesse anspricht. Und diese Abwehrprozesse sind in der Tat *unbewußt* und können sich in dem Maße verselbständigen, wie es die Psychoanalyse in ihrem Über-Ich-Konzept dargestellt hat. Das *Unbewußte* ist also nicht, wie FREUD, JUNG, LACAN u. a. meinen, etwas stets und überindividuell Vorhandenes, sondern ist das *Resultat* ganz bestimmter individueller Abwehrprozesse. Trotz aller sozialhistorischen Relativierungsversuche ist es aber keiner Variante der Psychoanalyse bisher gelungen, die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen dieser

⁵⁵ Vgl. dazu K.-H. BRAUN, Kritik des Freudo-Marxismus, Köln 1979; K.-H. BRAUN/K. HOLZKAMP (Hrsg.), Kritische Psychologie, 2 Bde., Köln 1977; W. FRIEDRICH (Hrsg.), Kritik der Psychoanalyse und biologistischer Konzeptionen, Frankfurt am Main 1977; L. SÈVE, Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Berlin 1972.

Abwehrprozesse zu bestimmen. Dies kann auch *prinzipiell* nicht gelingen, weil das unhistorische Triebkonzept eine solche Betrachtungsweise nicht zuläßt. Das Triebkonzept und die hierauf fußende psychoanalytische Persönlichkeitstheorie verhindert dadurch auch, die Bedeutung des gesellschaftlich-historischen Fortschritts für die Individualentwicklung zu erfassen und leugnet damit letztlich die progressiven Tendenzen der Weltgeschichte. Es ignoriert weitgehend die rationalen Erkenntnisprozesse und überbetont und vereinseitigt Emotion und Intui-[410]tion, zugleich schafft es häufig anstelle wissenschaftlicher Klarheit Mythen u. a. Alles dies macht die Psychoanalyse aus inhaltlichen Gründen zu einem Teil des imperialistischen Krisenmythos.

[411]

Hermeneutik

Jörg Schreier

I. Zur Vorgeschichte und Entstehung der Hermeneutik. II. Hermeneutik und Patristik. III. Hermeneutik in der Reformation. IV. Profanisierung der Hermeneutik. V. Herausbildung und Begründung der spätbürgerlichen Hermeneutik: Schleiermacher/Dilthey. VI. Hermeneutik und Phänomenologie: Dilthey/Husserl. VII. Fundamentalontologische Grundlegung der Hermeneutik: Heidegger. VIII. Reduktion der Geschichte auf Wirkungsgeschichte: Gadamer. IX. Kritische Theorie und Kritischer Rationalismus: Habermas/Albert. X. Versuch einer Aussöhnung von Hermeneutik und Wissenschaftsentwicklung: Apel. XI. Hermeneutik als Methodenlehre: Betti. XII. Hermeneutik und Analytische Philosophie. XIII. Hermeneutik als Deutung des Sinns menschlicher Existenz: Ricœur. XIV. Hermeneutik und Theologie. XV. Problemkomplexe der Hermeneutik. XVI. Hermeneutik und Gesellschaft.

I. Zur Vorgeschichte und Entstehung der Hermeneutik

Im ursprünglichen Sinne bedeutet Hermeneutik die Kunst der Auslegung, des Auslegens. Das Wort leitet sich vom Namen des Götterboten HERMES her, dem in der griechischen Mythologie die Aufgabe übertragen war, den irdischen Menschen den Sinn der göttlichen Botschaften nahezubringen.

Im *Altertum* spielte der Gedanke der Notwendigkeit von Auslegungen und Deutungen für die Erschließung des Sinns alles menschlichen Tuns eine große Rolle. Die Gabe der Weissagung wurde allseits verehrt. „Deutung“ war zum Teil noch identisch mit „Andeutung“. Das Orakel von Delphi gab weder konkrete Anweisungen, noch verbarg es den Sinn seiner Antworten völlig, es deutete an.¹ Das Bedürfnis nach Deutung und Applikation führte auch zu den semantischen Analysen der *Sophisten*, zu deren Entdeckung der praktischen Relevanz vieldeutiger Sätze. Auch die Bedeutungsanalysen des SOKRATES waren alles andere als Selbstzweck. Wie wir aus den späten Dialogen des PLATON² wissen, diente in jener Zeit die „techné hermeneutiké“ der Ahnung des rechten Weges menschlichen Tuns – gemäß dem Willen der Götter. Später tritt dieser ursprünglich sakrale Sinn zurück, weicht der gelehrten Deutung oder Erklärung. Bereits im *Organon* des ARISTOTELES, in dem es einen Abschnitt *Über die Hermeneia* gibt, deutet sich diese Entwicklung an. Neben der Aussage als Ausdruck und als elementare Grundlage des logischen Denkens steht bei ARISTOTELES jegliche Aussage auch immer in dem Fragebezug nach dem, was mit ihr gemeint ist. Dieser intentionale Aspekt ist in der Geschichte der Logik jedoch immer mehr zurückgetreten.

Die krisenhafte ökonomische und politische Situation in den späten Phasen der Antike konnte unmöglich ohne Auswirkungen auf den Verlauf der Entwicklung des Zeitgeistes bleiben. Mit Schrecken nahm SOKRATES die Anzeichen des Verfalls im Leben der Griechen wahr, sah PLATON die Ratlosigkeit, in die sich seine Zeit verstrickte. Die Ahnung der tiefgreifenden Krise führte notwendig zum Schwund des Vertrauens in die (noch) existierenden Institutionen, Verhältnisse und Lebensformen. Zweifel an der Legitimation des Staates, der nicht mehr gemäß den Sitten der Väter regiert werden konnte, und Zweifel an der Macht der Götter sind der ideelle Ausdruck eines sich bereits vollziehenden Zersetzungsprozesses der ökonomischen Grundlagen. In dieser Situation entstand das *hermeneutische Fragen* nach dem Sinn. SOKRATES war kein Preis zu hoch für die Antwort auf die Frage, wie es in Wahrheit um den Menschen und sein künftiges Schicksal steht. Die glatten Antworten der Athener Bürger wurden deshalb einer scharfen Wort- und Satzbedeutungskritik unterzogen, um zu zeigen, daß nichts mehr selbstverständlich ist, daß alles gesellschaftliche Leben fraglich geworden ist und daß alles in Frage gestellt werden muß, [412] um wieder feste Fundamente zu finden. Ebenso wie die ersten Vorformen hermeneutischen Denkens in die Zeit des *Verfalls und des Übergangs* zu einer neuen gesellschaftlichen Ordnung fallen, wird die Hermeneutik auch später immer dann günstige Entwicklungsmöglichkeiten erhalten, wenn sich ein *gesellschaftlicher Umbruch* abzeichnet. Solange der Glaube an die Gesellschaftsordnung, an etwas Absolutes oder an die geltenden Gesetze uneingeschränkt vorhanden ist, gibt es auch keine gesellschaftliche, zwingende Notwendigkeit, über das

¹ Heraklit, 39 Fr. 93.

² Platon, *Epinomis* 975 c.

richtige Verstehen (des Willens der Götter, der Schriften der Religionsstifter, der Gesetzestexte usw.) zu meditieren. In dem Maße, wie die Hermeneutik im Laufe der Geschichte zur Vorgabe von Regeln, zur Kanonisierung des rechten Verstehens weiterschritt, wurde sie über ihre Rolle als Mittel individueller Lebensgestaltung hinaus ein *gesellschaftspolitisch relevanter Teil der Philosophie*. Hinter den scheinbar esoterischen Disputen über die rechte Auslegung verbargen sich häufig sehr irdische Interessen. Die Zeiten gesellschaftlichen Umbruchs (Krise einer Gesellschaftsformation) werden von der *spätbürgerlichen Philosophie* als bloße geistesgeschichtliche Phänomene behandelt und unter dem Begriff der *hermeneutischen Situationen* zusammengefaßt. Als solche hermeneutische Situationen werden genannt: die *griechische Frühzeit*, die *Spätantike*, die *Auflösung des Feudalsystems* und der sogenannte *Zusammenbruch des sogenannten deutschen Idealismus* im 19. Jahrhundert. Und natürlich wird auch die gegenwärtige Situation (die allgemeine Krise des Kapitalismus) als „hermeneutisch“ eingestuft.

In der *Spätantike* war das Problem des Sinnverstehens vor allem eine Frage des Verständnisses von Texten. Dabei wurde die Sprache selber zum Gegenstand der Wissenschaft (vor allem in *Alexandrien*). In dem von der *Stoa* geprägten Denken der *pergamenschen Schule* wurde die allegorische Deutung der Mythen ein Problem. In diesem Kontext kam es erstmalig zur Entwicklung *hermeneutischer Prinzipien* (z. B. „Der Text meint immer mehr als der Buchstabe“ oder „Der Geist ist wichtiger als der Buchstabe“). Das Aufeinandertreffen von alten, herrschaftsstabilisierenden Ideologemen aus der griechischen Geisteswelt, von jüdischen Gesetzeslehren (Altes Testament, Thora) und mehr oder weniger revolutionären Verkündigungen des frühen Christentums brachte eine schnelle Entwicklung hermeneutischen Denkens mit sich. Die leitende Idee der Erhaltung des politischen und ökonomischen Status quo führte auf hermeneutischem Gebiet unter anderem zu Sinnvorgaben, die auf ein Ausgleichen und Harmonisieren der Texte hinausliefen.

Nach PHILON VON ALEXANDRIEN sollten die Ideen der späten *Stoa* und der Geist der *jüdischen Gesetzeslehre* in ihrer übergreifenden Einheitlichkeit verstanden werden, wobei die Tiefe des Alten Testaments den Grund der Aussöhnung bergen sollte. Damit wurde das „Buch“ (griech. „biblos“), die *Bibel*, zum ersten und entscheidenden hermeneutischen Gegenstand. Das damit einhergehende Bedürfnis nach möglichst freier Interpretation brachte zwangsläufig Prinzipien mit sich, die sich gegen die Buchstabentreue richteten („Der Buchstabe tötet, der Geist jedoch macht lebendig“). Dennoch ist das hermeneutische Denken jener Zeit noch weit von einer Hermeneutik als *Theorie* oder als ausgearbeitete *Technik* entfernt. Erst mit der relativen Stabilisierung des Christentums im Mittelalter und dem dadurch gegebenen leitenden Interesse nach festen Vorgaben für das Verständnis der wesentlichen ideologischen Texte entsteht im Laufe der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung so etwas wie eine *christliche hermeneutische Dogmatik*, mit deren Hilfe nicht zuletzt die Sinndifferenzen zwischen Altem und Neuem Testament ausgeglichen oder gemildert werden sollten. Die geschichtliche Aufgabe bestand darin, die Spannungen zwischen der besonderen jüdischen Geschichte (Altes Testament) und der universalistischen Lehre des Christentums (Neues Testament) zu überwinden.

II. Hermeneutik und Patristik

Ein sicheres Fundament erhielt diese Hermeneutik durch AUGUSTINs *Über die christliche Lehre* (*De doctrina christiana*).³ Der „unbegreifliche und unsichtbare“ Gott des AUGU-[413]STIN, jener „höchst Verborgene“, ist für das menschliche Erkennen in Dunkel gehüllt. An dieser Erkenntnis, die AUGUSTIN nicht ohne den Einfluß neuplatonischen Denkens gewonnen hatte, hielt er auch in all seinen hermeneutischen Überlegungen fest. Nach AUGUSTIN gibt es von Gott kein Wissen in der Seele, außer daß sie weiß, wie sie ihn *nicht* weiß. Hinsichtlich der Hermeneutik folgt aus diesem – von späteren Formen aus betrachtet – negativ theologischen Ansatz, daß dem philosophischen Denken sicheres Wissen über Gott verschlossen ist. Dieses ist dem Menschen nur in den Offenbarungen gegeben, wie sie ihm in den Heiligen Schriften überantwortet werden; denn der Mensch ist zu schwach, um mit der bloßen Vernunft die Wahrheit zu finden. Die Überordnung des Glaubens an die

³ AURELIUS AUGUSTINUS hat seine bedeutendste bibelwissenschaftliche Schrift „De doctrina christiana“ im Jahre 426 in Hippo Regius bei Karthago abgeschlossen.

unanfechtbare und unumstößliche Autorität der Heiligen Schriften bedeutet jedoch nicht – und das ist entscheidend –, daß AUGUSTIN Vernunft und Einsicht aus der Handhabe der Schriften verabschiedete und damit der Mystik das Feld überließe. Vielmehr heißt das, daß der Glaube der Einsicht nicht entbehren könne, und AUGUSTIN stellt Prinzipien auf, die für das Verstehen und Auslegen der Schriften leitend sein sollen. In der Folge wird sein Werk gleichsam zum hermeneutischen Standardwerk. Die Hilfsmittel des Verstandes dienen jedoch nicht nur zur Erlangung und Festigung des rechten Glaubens, sondern müssen auch in einer eigenartigen Wechselbewegung immer schon vom Glauben ihren Anfang nehmen, denn alle rechten Einsichten setzen bereits den Glauben voraus. Die denkende Aneignung der Wahrheiten wird von Sinnvorgaben geleitet, die ursprünglich im Glauben ergriffen werden.

In der Folgezeit erfährt die *mittelalterliche Hermeneutik* mannigfache Ausgestaltungen und Dogmatisierungen, wie sie sich z. B. in der Festlegung auf den vierfachen Sinn der „Schrift“ niederschlugen: 1. Der *literarische Sinn*, der den historischen Bericht expliziert. 2. Der *allegorische Sinn*, der die Glaubensgehalte expliziert. 3. Der *tropologische* (moralische) *Sinn*, von dem sich das Verhalten der Menschen untereinander leiten lassen soll. 4. Der *anagogische* (hinführende) *Sinn*, der die Tiefe des Geheimnisses der Offenbarung deutlich macht und dadurch auf Künftiges hinweist. Tatsächlich ist die mittelalterliche Dogmatik und Hermeneutik jedoch mit diesen vier Modi der Auslegung nicht ausgekommen. Es kam z. B. noch die *typologische Auslegung* hinzu, die den heilsgeschichtlichen Sinn zu erschließen beabsichtigte und dadurch die eschatologische Komponente im mittelalterlichen Weltbild stützte. Darüber hinaus vollzieht sich in Anlehnung an AUGUSTINs Auffassung, daß die Dinge auch *Zeichen* seien (res et signa), im Laufe der Jahrhunderte eine Ausdehnung des Gegenstandsbereiches der Hermeneutik. Nicht nur das Feld der Worte, Sätze, Berichte, Historien usw. harrt der Deutung und Auslegung, das Gebiet der Dinge verlangt nach einer Erschließung des Sinnes der Schöpfung. Damit verwies die Hermeneutik nicht nur auf die verstandesmäßige Durchdringung der Natur. Mit der Ausdehnung des Feldes hermeneutischer Gegenstände weit über den Bereich des Textualen hinaus war erstmals die Möglichkeit eines allumfassenden Universalanspruchs der Hermeneutik gegeben, der das Denken aller überhaupt möglichen Gegenstände einschließt. Diese Möglichkeit ist im Rahmen der *spätbürgerlichen Hermeneutik* ausgeschöpft worden.

III. Hermeneutik in der Reformation

Seit der Reformation und durch sie ist die Geschichte des hermeneutischen Denkens reich an hervorragenden Gelehrten, die in jeweils spezifischer Weise auf das Problem der *Autorität von Überlieferungen* (später auch auf das Problem der *Authentizität*) und auf die Fähigkeit des Menschen zur Deutung derselben Bezug nehmen. Allen voran Martin LUTHER, der dafür stritt, daß jeder „Christenmensch“ die Fähigkeit besäße, die Heilige Schrift selbst zu deuten, auszulegen und zu verstehen („Sola-Fides-Prinzip“). An hermeneutischen Problemen arbeiteten aber auch CALVIN, MELANCHTHON und FLACIUS ILLYRICUS. In diese Zeit fällt zugleich das Begreifen der Hermeneutik in ihrer *relativen Selbstständigkeit*. Die Hermeneutik existierte nicht nur gleichsam als *Methodologie der Theologie*, sie leistete auch im [414] Rahmen der *Philosophie*, der *Philologie* und der *Geschichtsschreibung* ihre Dienste. Ihre ideologische Bedeutsamkeit erwies sich erneut, als die *Jurisprudenz* zu einer Waffe im Kampf zwischen aufstrebendem Bürgertum und feudaler Reaktion wurde. Die Anwendung der Hermeneutik wurde zu einer offenkundig politisch relevanten „Kunst“. Das Ringen um die rechte Auslegung juristischer Texte und um die „adäquate applicatio“ führten zu einer neuartigen, *säkularisierten Form* hermeneutischer Theorie, die sich mehr und mehr methodologisch und wissenschaftstheoretisch entfaltete. Hermeneutik wurde zu einer Art methodischen Verfahrens zum Zwecke der Deutung und Auslegung von Produkten des Denkens vergangener Zeiten. Das Ziel dieser Tätigkeit bestand in der Regel nicht einfach in einem wie auch immer gearteten „Verstehen“, das heißt nicht in einer interessellosen Integration des bereits Gedachten in das Denken des hermeneutisch Tätigen. Vielmehr hatte die Anwendung hermeneutischer Verfahren häufig das (beabsichtigte) Ergebnis, mit Hilfe anerkannter Autoritäten der Vergangenheit (Gelehrter, Gesetzgeber usw.) auf das gesellschaftliche Bewußtsein einzuwirken, um nicht nur auf geistige, sondern auch auf politische, ökonomische, juristische usw. Prozesse Einfluß zu nehmen.

IV. Profanisierung der Hermeneutik

Um 1650 lassen sich deutlich profane Bemühungen um die Interpretation vorgefundener Gedanken ausmachen. Hier wäre J. CLAUBERGS *Defensio cartesiana adversus Jac. Revium et Cyr. Lentulum* zu nennen.⁴ Gegenwärtig gilt J. DANNHAUERs *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* als älteste bekannte, in dieser Tradition stehende Schrift, die das Wort „Hermeneutik“ in ihrem Titel verankert hat.⁵

War es noch die erklärte Absicht der Reformatoren gewesen, Zustände dadurch zu verändern, daß Traditionen auf ihre eigentlichen Quellen zurückgeführt werden und dadurch deren ursprünglicher Sinn hermeneutisch erschlossen werden sollte, so stellten die Autoren der sich langsam von den theologischen Gegenständen lösenden hermeneutischen Schriften neben juristischen, medizinischen und ähnlichen praktischen Erwägungen zur sachgerechten Interpretation auch allgemeine erkenntnistheoretische bzw. wissenschaftstheoretische Überlegungen zum Problem der Spezifik *historischer Erkenntnis* an. In DANNHAUERs *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* und in seiner *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* lassen sich zur Beseitigung der Dunkelheit und zur wahren Interpretation unter anderem folgende Prinzipien finden: Unbestechlichkeit des Urteils, Untersuchung des Vorangehenden und des Folgenden, Beachtung der Analogie, Beachtung des Scopus, der Zielsetzung des Textes, Kenntnis des für den Autor charakteristischen Sprachgebrauchs, Beachtung von Wortvertauschungen bei Übersetzungen in andere Sprachen u. a.

Zwischen 1720 und 1820 erscheint eine Vielzahl von Hermeneutiken, die einen Weg zum rechten Verstehen von Gedanken und zum „Licht der Wahrheit“ aufzeigen sollten. Der Zusammenhang von Hermeneutik und Wahrheitsfindung führt dazu, daß im Rahmen der systematischen Philosophie die Hermeneutik häufig unter der Rubrik „Logik“ abgehandelt wurde. So etwa bei Christian WOLFF, der die Hermeneutik in seinem Werk „*Philosophia rationalis sive logica*“ aus dem Jahre 1728 innerhalb der praktischen oder angewandten Logik thematisierte.⁶ Den Wert dieser Disziplin für die philosophische Praxis bewies WOLFF dadurch, daß er Interpretationsfehler bei seinen philosophischen Gegnern und Kritikern brandmarkte, um deren unzulässige Voreingenommenheit, deren sachliche Inkompetenz und deren fälschliche und mißbräuchliche Auslegung der „Worte Gottes“ als Mittel des philosophischen Disputs sichtbar zu machen. In WOLFFs Schriften finden sich spezielle Kapitel darüber, wie man seine Werke zu lesen habe, so z. B. in *Christian Wolffens ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weißheit herausgegeben*⁷. WOLFF geht es darum, „wie man nicht fremde Meynungen in des *Autoris* Schriften tragen soll“ oder „warum man den Sinn des *Autoris* erreichen kann“, was „unbefugte Praetensionen“ seien und „daß man dem *Autori* nicht anderer Meinung ganz beymessen soll, wenn er mit ihnen in etwas übereinkommet“.⁸

[415] WOLFFs Überlegungen zum richtigen Verstehen von Texten haben neben der Tatsache, daß er sich Einwänden infolge mißdeuteter Textstellen aus seinen Schriften ausgesetzt sah, vor allem den Grund, sich gegen Angriffe wehren zu müssen, bei denen die Bibelauslegung zur Untermauerung philosophischer Thesen erhalten mußte. Mit der nötigen Ehrerbietung, aber auch nicht ohne Ironie, verwarnte sich WOLFF in dem oben genannten Werk gegen ein solches Verfahren.

WOLFFs Kampf gegen religiöse Dunkelmänner und zur Verteidigung aufklärerischen Bestrebens belegt die Lösung hermeneutischen Denkens von der Theologie. In der *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* von J. M. CHLADENIUS wird die „Auslegungskunst“

⁴ J. CLAUBERG, *Defensio cartesiana adversus Jac. Revium et Cyr. Lentulum*, Amsterdam 1652.

⁵ J. DANNHAUER, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, Straßburg 1654; *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, Straßburg 1663.

⁶ Ch. WOLFF, *Philosophia rationalis sive logica*, Frankfurt und Leipzig 1732, T. 3, Abschn. 3, Kap. 6, 7.

⁷ Ch. WOLFF, *Christian Wolffens ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weißheit herausgegeben*, Frankfurt am Main 1733.

⁸ Ebenda, § 44 u. § 45, S. 150 f.

bereits als eine selbständige philosophische Disziplin vorgeführt.⁹ Analog dazu hat die Jurisprudenz hermeneutische Verfahren und Prinzipien entwickelt, die ihren Bedürfnissen entsprachen.

Zu dieser Zeit wurden meist vier *Interpretationsformen* akzeptiert: die *korrigierende*, die *ausdehnende*, die *beschränkende* und die *deklarative* (*correctiva*, *excessiva*, *restrictiva* und *declarativa*). Einen gewissen Höhepunkt in der Herausbildung der juristischen Hermeneutik stellt A. F. J. THIBAUTs *Theorie der logischen Auslegung des Römischen Rechts* dar.¹⁰

Mit F. C. VON SAVIGNY, der in der philosophischen Folge SCHLEIERMACHERs stand, begann die *historisierende lebensphilosophische Entwicklungsphase* der juristischen Hermeneutik. Am Anfang dieser Entwicklung steht SAVIGNYs *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814).¹¹ Auf SAVIGNY gehen vier für die bürgerliche Jurisprudenz und Rechtsphilosophie äußerst bedeutsam gewordene hermeneutische Modi zurück, die eine Typologisierung der Auslegung ermöglichten: die Auslegung des Textes nach dem Wortsinn (*grammatische Auslegung*), die Auslegung des einzelnen Gesetzes aus dem gesamten Rahmen des Gesetzeszusammenhanges (*systematische Auslegung*), die Auslegung aus dem historischen Gewordensein und der jeweiligen geschichtlichen Situation (*historische Auslegung*) und die Auslegung aus dem Sinn und Zweck des Gesetzes (*teleologische Auslegung*).

V. Herausbildung und Begründung der spätbürgerlichen Hermeneutik: Schleiermacher/Dilthey

Die spätbürgerliche philosophische Hermeneutik nimmt ihren Weg vor allem über Friedrich SCHLEIERMACHER, der an HERDERs kongeniales Einfühlungsvermögen in das Denken anderer Völker und Epochen anknüpfte, und über eine Vielzahl systematischer Überlegungen bei Wilhelm VON HUMBOLDT. Waren HUMBOLDTs Überlegungen zum Problem des Verstehens weitgehend methodisch orientiert – er arbeitete z. B. am Problem der Zirkelhaftigkeit der historischen Wissenschaften, am Problem des Vorverständnisses und seines Einflusses auf das Verständnis –, so begegnen wir bei SCHLEIERMACHER einer umfassenden *weltanschaulich-theoretischen Ausgestaltung* dieses Themas, die in engem Zusammenhang mit der Zurücknahme von philosophischen Positionen steht, die in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie und Literatur errungen worden waren. Die *Reduktion der Geschichte* auf eine mystifizierte Auffassung vom Leben führte zum Verlust des tiefen historischen Sinnes, wie er sich insbesondere in HEGELs Geschichtsphilosophie im Begreifen der Weltgeschichte als Entwicklung des Geistes zur Freiheit manifestierte. Mit dem Gedanken des Fortschreitens der Menschheit zur Freiheit wurde zugleich eine Auffassung der Entwicklung der Menschen vorgetragen, die [416] zwar nicht die tatsächliche Entwicklung der Produktionsweisen widerspiegelte, die aber hinsichtlich ihres Erkenntnisgehaltes und ihrer Funktion als erkenntnisleitendes Prinzip bis an die Grenzen dessen reichte, was im Rahmen des Idealismus überhaupt möglich ist. HEGEL begründete die Höherentwicklung der Menschheit im Gang der Weltgeschichte als notwendigen und damit gesetzmäßigen Prozeß, in dem sich die Menschen von der Notwendigkeit zu immer größerer Freiheit entwickeln. Die Geschichte als Entfaltung und Darstellung des Geistes beherbergt die Vernunft und kann sich darum nur der oberflächlichen Meinung als chaotisch, willkürlich und individuell darstellen. Mit der Intention der dialektischen Entwicklung in das Reich der Freiheit mußte die Philosophie HEGELs all denen leitende Vorgabe sein, die sich in jener Zeit dem gesellschaftlichen Fortschritt verbunden fühlten. Dies vor allem auch deshalb, weil HEGEL, jeder noch so wohlmeinenden Philosophie des reinen Sollens abgeneigt, vor jedem unbegründeten Optimismus warnte und darauf verwies, daß die wirkliche Welt ist, wie sie ist und wie sie sein soll.¹² Die Geschichte als Aktivität der Vernunft ist zugleich Selbsterzeugung der Menschheit und kann insofern nur so sein, wie sie geworden ist. Diese Rechtfertigung der „verschmähten Wirklichkeit“ ist alles andere als reaktionär, wenngleich HEGEL auch auf jedes revolutionäre Engagement verzichtete.

⁹ J. M. CHLADENIUS, Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, Leipzig 1742 (Nachdruck: Düsseldorf 1969).

¹⁰ A. F. J. THIBAUT, Theorie der logischen Auslegung des Römischen Rechts, Altona 1799.

¹¹ F. C. VON SAVIGNY, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Heidelberg 1814.

¹² G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1969 ff., Bd. 12, S. 53.

Vielmehr geht es darum, über den Gang und die Übel dieser Welt nicht zu rasonieren, sondern sie zu begreifen und hinter all den verschiedenen Erscheinungsformen des Weltgeistes die Notwendigkeit seiner Entwicklung zu erfassen. Daß es eine solche gibt, steht für HEGEL außer Zweifel: „Ich halte mich daran, daß der Weltgeist der Zeit das Kommandowort zu avancieren gegeben. Solchem Kommando wird pariert; dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts durch dick und dünn.“¹³

Das gesellschaftliche Leben, wie die Geschichte, sind für HEGEL keine Kette von Fehlern, Irrtümern und Zufällen. Geschichtsschreibung ist darum keine Sammlung von Anekdoten oder Meinungen. Wir haben Geschichte zu verstehen als umfassenden Prozeß der Selbstverwirklichung der Menschen. Das Verstehen der gesellschaftlichen Wirklichkeit setzt ihre Untersuchung als ein Gewordenes voraus, wobei alle geschichtliche Untersuchung letztlich das Ziel hat, die Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Notwendigkeit begreifbar zu machen. Ebenso wie für HEGEL die Gegenwart die Vollendung der bisherigen Weltgeschichte darstellt, so interessiert ihn umgekehrt an der Geschichte nur ihr jeweiliger Beitrag zur Herausbildung dieser Gegenwart. Wer die gesellschaftliche Situation seiner Zeit als sich entwickelnden Höhepunkt der gesamten Menschheitsentwicklung und die Vergangenheit als stufenweisen dialektischen Prozeß der Herausbildung dieser Gesellschaft versteht, bedarf keiner besonderen Lehre und Methode zum Verstehen des menschlichen Lebens und der Lebenszusammenhänge.

Interpretationen aus dem mehr oder weniger mystischen Ganzen eines *Lebenszusammenhanges* heraus sind mit einem solchen Begriff von Gesellschaft und Geschichte unvereinbar. Eine solche Wendung der Verstehensproblematik taucht erst bei SCHLEIERMACHER auf. Dies keineswegs zufällig, denn in der Mitte des 19. Jahrhunderts begann sich das Verhältnis des deutschen Bürgertums zur Geschichte und der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung erheblich zu wandeln. Die Geschichtsphilosophie HEGELs war in Auseinandersetzung mit den grundlegenden politischen Problemen seiner Zeit entstanden, einer Auseinandersetzung, die mit dem Resultat endete, daß die Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft ein gesetzmäßiger Prozeß ist und daß diese Gesellschaft – trotz aller *notwendigen* Vermittlungen mit dem absolutistischen Staat Preußens – den Fortschritt der Menschheit verkörpert. HEGELs Thema war der geschichtliche Fortschritt. Dieses Thema verfehlt zu haben, war der schwerwiegende Vorwurf an die Adresse der sich herausbildenden *positivistischen Geschichtsbetrachtung*. Die von NIEBUHR und RANKE begründete positivistische Faktologie fühlte sich dem Gedanken des historischen Fortschritts nicht mehr verpflichtet. Ihr war der objektive Gang der Geschichte als gesetzmäßiger Prozeß zweifelhaft und suspekt geworden, womit den nunmehr einsetzenden ideologischen Bedürfnissen des [417] *nachrevolutionären* Bürgertums zweifellos Genüge getan wurde. Über der Detailanalyse geriet der Gesamtzusammenhang aus dem Blickfeld, weshalb der Positivismus von HEGEL als eine Manier bezeichnet wurde, die uns „in die vielen zufälligen Einzelheiten, [die] historisch *wohl richtig* sind“, verwickelt, wobei aber das „Hauptinteresse“ durch sie um nichts klarer wird.¹⁴ Im Gegensatz zum Positivismus betont HEGEL, daß eine ordentliche Geschichtsschreibung Partei zu ergreifen habe für das Wesentliche und alles festzuhalten habe, was darauf Beziehung hat.

Aber nicht nur im Positivismus gehen Geschichtsverständnis und historisches Perspektivbewußtsein verloren. Ganz ähnlich stellt sich die Sachlage in der Theorie des „Lebenszusammenhanges“. Im Positivismus hatte DROYSEN – vorbereitet durch RANKE –, besonders im *Grundriß der Historik*¹⁵, den Unterschied zwischen der naturwissenschaftlichen und der historischen Methode durch das Begriffspaar *Erklären* und *Verstehen* zu fassen gesucht. „Erklären“ meinte die kausale Rückführung der Einzelercheinungen auf allgemeine und notwendige Gesetze. Mit dem Wort „Verstehen“ sollte die Erfassung des Einzelnen in seiner Eigenart und seiner Bedeutung gekennzeichnet werden. Eben diese Verstehensproblematik hatte SCHLEIERMACHER ins Zentrum seiner Vorlesungen über „Hermeneutik“ gestellt. Für SCHLEIERMACHER bedeutet Hermeneutik eine *Kunst des Verstehens*, die

¹³ Hegel an Niethammer, Brief vom 5. Juli 1816.

¹⁴ G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Berlin 1966, S. 15.

¹⁵ J. G. DROYSEN, *Grundriß der Historik*, Leipzig 1868.

Technik der richtigen Auslegung von Texten. Der einzelne Gedanke soll aus dem Ganzen eines Lebenszusammenhanges gedeutet werden, denn nur diesem entspringt er – und ist also auch nur in ihm zu verstehen. SCHLEIERMACHER unterscheidet zwischen *divinatorischem Verstehen*, das ein spontanes Erahnen zwischen verwandten Geistern aus lebendiger Einfühlung heraus darstellt, und einem *komparativen Verstehen*, das aus dem Vergleich oder dem Zusammenhang der Aussagen den gemeinten Sinn erschließt, wobei es sich auf eine große Zahl sachlicher, historischer, aber auch grammatischer usw. Kenntnisse stützt. Hermeneutisches Verstehen stellt bei SCHLEIERMACHER jedoch immer eine Einheit beider Momente dar, es ist das geschichtliche und divinatorische, objektive und subjektive Nachkonstruieren der gegebenen Rede, der gegebenen Texte. Das Wichtigste für SCHLEIERMACHER ist, daß dazu ein *Sich-Einleben* in die Situation des Verfassers, ein *Sich-Hineinversetzen* in seine Gedanken- und Vorstellungswelt und in seine Intentionen unerläßlich ist. Eine historische Forschung im Sinne HEGELs hält SCHLEIERMACHER für undurchführbar, ihm ist immer nur Einzelnes bzw. der einzelne verstehbar, aber nicht ein objektiver Gang der Geschichte.

Mit SCHLEIERMACHER nahm die bürgerliche Geschichtsschreibung gewissermaßen Abschied von der Idee einer Geschichts- und Gesellschaftstheorie als Gesetzeswissenschaft und begann die Reduktion geschichtlicher Phänomene auf „Lebenszusammenhänge“. Das damit verbundene hermeneutische Denken einerseits und das positivistische Denken andererseits sollten später zu den zwei grundlegenden Denkweisen spätbürgerlichen Philosophierens werden.

Entsteht die *Lebensphilosophie* in der Philosophie SCHLEIERMACHERs, so erfährt sie ihre volle Ausgestaltung im Denken Wilhelm DILTHEYs. DILTHEY knüpft unmittelbar an SCHLEIERMACHER an, ist jedoch auch von anderen Denkern beeinflusst worden. Vor allem im Anschluß an Rudolf HAYM sieht DILTHEY in der Geschichtsbetrachtung das Hauptproblem der geistigen Situation seiner Zeit. Um der materialistischen Geschichtsauffassung entgegenzuwirken, waren objektiv neue theoretische Ansätze zur Fundierung bürgerlichen Geschichtsdenkens erforderlich. DILTHEY ist historisch die Rolle zugefallen, die idealistischen Fundamente spätbürgerlicher Geschichtstheorie tiefer zu legen, um sie vor der materialistischen „Untergrabung“ zu schützen. DILTHEY hat sehr früh begriffen, daß die Geschichtsproblematik in vieler Hinsicht ein Methodenproblem ist. Man kann gewissermaßen sagen, daß DILTHEY vollständig auf der Höhe des (nachhegelianischen) bürgerlichen Wissens seiner Zeit war. Sein Denken speiste sich nicht nur aus den Theorien SCHLEIERMACHERs und HAYMs. Er kannte sich in den Werken W. VON HUMBOLDTs, denen der *historischen Rechtsschule* und auch in denen Leopold VON RANKEs aus. Unter diesen Einflüssen entsteht eine individualisierende ideengeschichtliche Betrachtungsweise, die zwar anfangs den Fortschrittsgedanken nicht direkt verwirft, solche Ideen jedoch im Laufe der Entwicklung des lebensphilosophischen Denkens immer mehr hinter sich läßt.

Nach 1871 wird der Entwicklungsgedanke von DILTHEY konsequent abgelehnt und die Geschichte in autonome Abschnitte und Epochen aufgelöst. Aber auch KANT und das *positivistische Denken* (J. St. MILL) zieht DILTHEY in vielfältiger Weise heran, um die Spezifik des *geisteswissenschaftlichen Denkens* zu bestimmen. Ganz ähnlich wie MILL versucht auch DILTHEY eine spezielle Psychologie als Fundament der *Geisteswissenschaften* zu entwickeln. In der erkenntnistheoretisch-methodologischen Absicherung der geschichtlichen Disziplinen und der damit verbundenen Grundlegung einer individualisierenden Geschichtsbetrachtung besteht das Hauptanliegen DILTHEYs. Wollte man es mit HEGELs *Geschichtsdenken* vergleichen, so deutete sich bereits hierin der Niedergang des bürgerlichen geschichtsphilosophischen Denkens an. Niedergang bedeutet allerdings nicht Untergang. Immerhin wurden im Rahmen des Positivismus und der lebensphilosophischen Hermeneutik methodische Verfahren der Quellenkritik entwickelt, auf die auch marxistische Geschichtswissenschaft nicht verzichtet. Für ein umfassendes historisches Verständnis der *Geschichte als Prozeß* hat dies jedoch wenig gebracht.

Auch bei DILTHEY selber erhielt vielmehr die Individualisierung im Laufe der Entwicklung seines Denkens immer größere Bedeutung. Dieser Prozeß nimmt gleichsam am Ursprungsort bereits vorweg, was später zu einem *Wesensmerkmal* bürgerlichen Denkens werden wird: die ständig zunehmende Individualisierung und individualisierende Betrachtungsweise. Bei DILTHEY gehen unter

dem Einfluß YORCKs VON WARTENBURG die individualisierende Geschichtsbetrachtung und die philosophisch-methodologische Komponente seines Denkens so ineinander über, daß sie zu einer Einheit werden. Ebenso wie sich die Philosophie nicht von der Geschichte lösen läßt, verwandelt sich ihm die Geschichte zum philosophischen Begriff, zur *Geschichtlichkeit*. Dies ist der *spezifische Kern* dieses „Lebensphilosophie“ genannten *Irrationalismus*, der von der Geschichte nur noch einen *Bewußtseinsstrom* übrigläßt. Dies aber ist zugleich auch das Wesen dessen, was später der *Diltheysche Historismus* genannt wurde.

DILTHEYs Versuch einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der „Geisteswissenschaften“ nahm seinen logischen Ausgangspunkt bei der Kontraposition zwischen HEGEL und RANKE. Seine Bemühungen waren darauf gerichtet, den ihm zweifelhaften Gedanken einer Entwicklung der Menschheit „im Zeichen der Freiheit“ durch eine Kritik seiner Voraussetzungen als einen metaphysischen Idealismus zu entlarven. In der Art und Weise, wie DILTHEY seine Argumente gegen das progressive ideengeschichtliche Erbe geltend zu machen sucht, wird zugleich sein KANT-Verständnis deutlich. KANT hatte nicht nur das Gebäude der Spekulation über Gott, Seele und Unsterblichkeit zertrümmert, sondern zugleich jenes Reich aufgewiesen, in dem sichere Erkenntnis möglich sein sollte. Die Berechtigung apriorischen Denkens galt nach KANT im mathematischen Denken. An dieses Denken hatte sich die Naturwissenschaft gehalten und dadurch große Erfolge erzielt. HEGEL hatte jedoch die Vernunft zu einer universalen Macht erklärt, die in Natur *und* Geschichte waltet, wodurch Natur und Geschichte nicht mehr nur als zwei getrennte Welten begriffen werden mußten, sondern sogar die Notwendigkeit in beiden Reichen Einzug gehalten hatte. Der Gedanke einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit in Natur und Geschichte wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Hauptangriffspunkt konservativer Denker an der HEGELschen Philosophie. Es entsteht jene breite Strömung der vermeintlichen Rückbesinnung auf KANT, in deren Verlauf die Philosophie dieses großen Denkers auf das Niveau einer bloß antimaterialistischen und antidialektischen subjektiv-idealistischen Denkmethodik heruntergebracht wurde.

Obwohl DILTHEY alles andere als ein konsequenter *Neukantianer* war, mußte auch ihm seine KANT-*Rezeption* zur HEGEL-Kritik dienen.

Nach DILTHEY bedarf die *historische Vernunft* ebenso der Rechtfertigung wie die reine Vernunft. Die Aufnahme der historischen Vernunft in die Enzyklopädie des Geistes ist nach DILTHEY eine unkritische und ungerechtfertigte Ausdehnung der reinen Vernunftwissenschaft auf die geschichtliche Erkenntnis. Erst von diesem Ansatz aus wird verständlich, was [419] DILTHEY eigentlich beabsichtigt: Ebenso wie KANT eine Antwort darauf gegeben hat, wie Naturerkenntnis als Wissenschaft möglich sei, soll nun eine Antwort auf die Frage gefunden werden, wie sicheres Wissen in der geschichtlichen Erkenntnis möglich ist.

Dies aber ist für DILTHEY die Frage nach den Kategorien der geschichtlichen Welt, besonders nach jenen fundamentalen Kategorien, die dem Gebäude der historischen Welt in den Geisteswissenschaften zugrunde liegen. Hierbei glaubt DILTHEY – im Unterschied zum Neukantianismus – nicht erst nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür fragen zu müssen, daß unsere Kategorien mit der Außenwelt übereinstimmen, weil die geschichtliche Welt durch Taten zustande gekommen ist, denen das Wirken dieser Kategorien im menschlichen Geist vorausging. Für DILTHEY wird diese Welt gleichsam durch ein und dieselben Kategorien produziert und erkannt. In diesem Sinne sind ihm all-gemeingültige synthetische Urteile a priori im Bereich der Geschichte sogar leichter einsehbar als in der Natur.

Damit ist nun aber keineswegs das Problem gelöst, die Arbeit beginnt sogar jetzt erst: Analog zu KANT müssen die Kategorien benannt werden, die den Aufbau der geschichtlichen Welt in den „Geisteswissenschaften“ ermöglichen, und es muß vor allem das Problem gelöst werden, wie man mit Hilfe einer individualisierenden Methode zu gesellschaftlichen Subjekten (Völkern, Nationen) zu kommen vermag; denn mit der Ablehnung des HEGELschen Subjekt-Begriffs hatte DILTHEY erkenntnistheoretisch den Standpunkt des Individuums eingenommen. Zunächst bleibt noch völlig offen, wie sich das Leben des einzelnen zur Geschichte zusammenfügt und wie dies begriffen werden

muß. Beim Individuum ansetzend, sucht DILTHEY darum die Zusammenhänge aufzuspüren. Er will eine Antwort darauf finden, wie der einzelne einen Lebenszusammenhang herstellt, um aus der Analyse dieses Prozesses jene für den geschichtlichen Zusammenhang und seine Erkenntnis konstitutiven Begriffe zu gewinnen. Er stößt dabei auf die „Tatsache“, daß der Mensch im Gegensatz zur Natur lebt und Erlebnisse hat. Das *Erlebnis* ist das einzige, das unmittelbar gewiß ist. Im Verlauf seiner Untersuchung verfolgt DILTHEY, wie sich aus diesem fundamentalen, unmittelbar gewissen Element der geistigen Welt ein Zusammenhang mit anderem bildet und wie eine Erkenntnis dieses erworbenen Zusammenhangs vonstatten gehen kann. Das Problem dieser Erkenntnis hatte er ursprünglich im Rahmen einer verstehenden Psychologie zu lösen versucht, die in ausdrücklichem Gegensatz zur kausal erklärenden Psychologie stehen sollte: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“¹⁶ Dabei soll das Einzelne im Zusammenhang des Ganzen verstanden werden. Das Ganze ist die Lebens-einheit, ihr entspringt die einzelne Lebensäußerung: „Wir gehen im Verstehen vom Zusammenhang des Ganzen, der uns lebendig gegeben ist, aus, um aus diesem das Einzelne uns faßbar zu machen.“¹⁷

In der *Psychologie* hat dieser Ansatz noch weitergewirkt, als er von DILTHEY selbst – unter dem Eindruck der Kritik am *Psychologismus* durch RICKERT und HUSSERL – längst aufgegeben worden war. DILTHEY ging im Anschluß an HUSSERL mehr und mehr dazu über, das Verstehen auf objektive Sinngebilde zu beziehen, auf objektive Werke und Werte der Geschichte, auf *Objektivationen des Lebens*, die er sich in dieser Phase seines Schaffens nicht scheut, im Sinne HEGELs als „objektiven Geist“ zu bezeichnen.¹⁸ In dieser Wendung deutet sich bei DILTHEY eine Tendenz an, die in der spätbürgerlichen Philosophie in den verschiedensten Varianten wiederkehren wird:

Der *Anti-Hegelianismus* greift letztlich immer wieder auf HEGELs Begriff des „objektiven Geistes“ zurück. Eine der letzten Erscheinungsformen solchen Vorgehens ist Karl R. POPPERs Wendung zur objektiven Erkenntnis.¹⁹ Idealistische Philosophie, die nicht total in den Subjektivismus verfallen will, hat für die Erklärung der Struktur des gesellschaftlichen Bewußtseins letztlich auch kaum eine andere Wahl. So kann es nicht wundernehmen, daß auch bei DILTHEY diese „Objektivationen“ des Lebens zu dem Gegenstand der „Geisteswissenschaften“ werden. Auf sie richtet sich alles Verstehen, und weil sie dem Leben entspringen und das Lebensgeschehen objektivieren, bildet das „Erleben“ den Zugang zum Verstehen. „Das Verstehen setzt ein Erleben voraus.“²⁰

Selbstverständlich geht es nicht um ein Verstehen des Lebens sozialer Klassen; gesell-[420]schaftliche Subjekte existieren für DILTHEY ebensowenig, wie es sie für RANKE oder DROYSEN gab. Es gibt nur geschichtliche Individuen. Wie aber sind dann Bedeutungsinvarianten, Begriffe, Kategorien zu denken? Sie verdanken ihre Existenz weder einem transzendentalen, noch einem transzendenten und schon gar nicht einem gesellschaftlichen Subjekt, sondern es ist für DILTHEY das Leben selbst, das sich auf allgemeinverständliche Einheiten hin ausfaltet und gestaltet, die wiederum vom einzelnen Individuum verstanden werden. Der Zusammenhang eines Lebens wird durch die besondere Bedeutung einzelner Erlebnisse hergestellt, die zugleich den Schlüssel zum Verständnis dieses Lebens liefern. Sie bilden aus dem Nacheinander die Einheit des Lebensverlaufes. Das Leben wird in Analogie zu einem Text verstanden: jeder Teil drückt etwas vom Ganzen aus, und das Ganze bestimmt Sinn und Bedeutung der Teile. Damit ist eines der ältesten hermeneutischen Prinzipien auf das Verstehen des menschlichen Lebens angewandt worden, und von jetzt an werden *Hermeneutik und Lebensphilosophie* mehr und mehr ineinander übergehen.

Ein Problem ist allerdings noch nicht gelöst: Der Übergang vom Aufbau des Zusammenhangs in der individuellen Lebenserfahrung zum geschichtlichen Zusammenhang. Und eben dies gelingt DILTHEY nicht, kann ihm nicht gelingen. Der nominalistische Standpunkt vermag die Entstehung und Entwicklung des Allgemeinen weder in der Realität noch im Bewußtsein zu erklären. Das Verharren beim

¹⁶ W. DILTHEY, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, Berlin 1894, S. 1314.

¹⁷ Ebenda, S. 1342.

¹⁸ W. DILTHEY, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: Gesammelte Schriften, Bd. VII, Leipzig/Berlin 1927, S. 146–152.

¹⁹ K. R. POPPER, Objektive Erkenntnis, Hamburg 1973, S. 172–212.

²⁰ W. DILTHEY, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, a. a. O., S. 143.

Einzelnen macht eine Erklärung unmöglich. Und so findet sich denn auch eine unerwartete realistische Inkonsequenz in dem Werk DILTHEYs. Es tauchen in seinen Überlegungen unvermittelt zwar nicht wirkliche, aber dennoch nicht minder existierende „logische Subjekte“ auf (Generationen, Nationen usw.), deren Vorhandensein der „Geisteswissenschaftler“ akzeptieren muß, ohne die Hoffnung zu haben, sie jemals erklären zu können.

War der gewählte Begriff des „Lebens“ schon spekulativ genug, so verliert sich die Lebensphilosophie hier vollends im mystischen Dunkel: Wenn man auch nicht erklären kann, was ein Volk eigentlich ist – der Ausdruck „Volk“ kann verstanden werden. Und DILTHEY macht aus der Schwäche seines Ansatzes sogar ein geisteswissenschaftliches Prinzip: Alles Verstehen ist Verstehen von Ausdruck, das Ausgedrückte ist im Ausdruck stets gegenwärtig und kann verstanden werden, wenn der Ausdruck verstehbar ist. In Anlehnung an HUSSERL sucht DILTHEY Klarheit zu erringen, indem er die Ausdrücke nicht mehr an die Psyche der Individuen bindet, sondern ihnen eine allgemeine logische Existenz zuspricht. Diese Ausdrücke stehen nicht in Kausalzusammenhängen, bilden aber eine Struktur. Sie sind nicht die Wirkung einer bloßen Folge von Verursachungen und sind darum auch nicht aus diesen Ursachen heraus zu verstehen. Darum sei es auch falsch, Zusammenhänge aus einzelnen Erlebnissen verstehen zu wollen, denn Lebenszusammenhänge sind auf jeder Stufe immer mehr als die Summe ihrer Elemente oder Atome.

In dieser Hinsicht empfand DILTHEY HUSSERLs logische Untersuchungen als befreiend, weil mit ihrer Hilfe Begriffe wie „Struktur“, „Ausdruck“ und „Bedeutung“ gerechtfertigt wurden, die nicht aus Elementen abgeleitet wurden. Die Begeisterung für HUSSERL mündet in ein grandioses Mißverständnis ein: HUSSERLs Beweis der nichtpsychologischen Idealität von Bedeutungen erscheint DILTHEY als Legitimation für seine Annahme objektiver Existenz von Bedeutungen als Ausdruck des Lebens. HUSSERL scheint ihm den Nachweis geliefert zu haben, daß diese „Leben“ genannte, fließende Zeitlichkeit objektive Bedeutungen aus sich heraus entfaltet. Das sich selbst auslegende Leben mit seiner hermeneutischen Struktur ist darum für DILTHEY jedem kausalen Zugriff entzogen. Die naturwissenschaftliche Methode muß ebenso versagen wie die psychologische. Hermeneutik hat das Sagen.

In diesem Kontext wird auch die *Strukturanalyse* verständlich. Die *Lebensstruktur* sollte ebenso aus ihrer Mitte heraus verstehbar werden, wie die Hermeneutik in Texten überlieferte geschichtliche Ereignisse aus ihrer Zeit heraus verstehen wollte. Eine Epoche umfaßt zwar Ereignisse, aber diese beziehen ihren Sinn erst aus dem Ganzen der Epoche. Die ihre Einheit aus eigener Mitte aufbauende Struktur des Lebens bildete für DILTHEY eine [421] Art Grundmuster der Geschichte, ihre Erkenntnis das Schema universal-geschichtlicher Erkenntnis. Wie sich die Bedeutung eines Wortes vom ganzen Satz aus erschließt, ein Satz durch den Kontext seinen Sinn erhält und die Bedeutung eines Textes nur dann wirklich verstanden wird, wenn alle überlieferten Texte an der Deutung beteiligt sind, so setzt auch das Verstehen von Geschichtlichem letztlich ein *universelles Geschichtsbewußtsein*, den *historischen Sinn*, voraus.

Mit der Forderung der totalen Überwindung historischer Ortsgebundenheit als Voraussetzung allseitigen und unendlichen Verstehens begriff sich DILTHEY als auf dem Höhepunkt des historischen Bewußtseins stehend. Indem das historische Verstehen sich über alle geschichtlichen Gegebenheiten ausbreitet, soll es wahrhaft universal sein, weil es in der inneren Totalität und Unendlichkeit des Geistes seinen festen Grund finden würde. Hermeneutik ist „Geisteswissenschaft“, „Geisteswissenschaft“ ist immer hermeneutisch.

Wie schon bei SCHLEIERMACHER ist auch hier das Vorbild das im Verhältnis vom Ich zum Du erreichbare kongeniale Verstehen, die vollkommene Adäquatheit, die erreicht wird, wenn der Autor und der Verstehende absolut gleichzeitig werden. In der Hermeneutik sieht DILTHEY den Triumph der „Geisteswissenschaften“, durch die diese den Naturwissenschaften ebenbürtig werden. Die geschichtliche Welt ist ihm etwas, das es wie einen Text zu entziffern gilt. Die ursprünglich beabsichtigte philosophische Legitimierung der Geisteswissenschaften führte somit letztlich nicht nur zu einer Mystifizierung des gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung, sondern auch zu einer Reduzierung der Geschichte auf die Geistesgeschichte.

Die intendierte Ersetzung einer von der Gesetzmäßigkeit des historischen Prozesses ausgehenden Erklärung der Gesellschaft durch die individualisierende Betrachtung brachte eine gedankliche Isolation der Bestandteile gesellschaftlicher Prozesse mit sich. Diese Zergliederung in einzelne Phänomene steht in engem Zusammenhang mit der Negation jeglicher historischer Fortschrittstheorie. Dem Begriff „historischer Fortschritt“ wurden spekulative Begriffe wie „Leben“ und „Entwicklung“ gegenübergestellt, wobei ein solcher Entwicklungsbegriff nur noch die Aufeinanderfolge, das bloße Nacheinander der geschichtlichen Phänomene erfaßte. Diese Denkweise mündete darum direkt in einen *historischen Relativismus*, der im Laufe seiner Entwicklung nicht nur konservative, sondern auch offen reaktionäre Züge angenommen hat. Im 20. Jahrhundert erfuhr diese Denkweise eine konsequente Ausgestaltung durch die spätbürgerliche Geschichtstheorie, die zwar häufig die Form einer Auseinandersetzung mit den theoretischen Quellen (vor allem mit den Arbeiten DILTHEYs) annahm, inhaltlich jedoch auf eine Vertiefung und theoretische Absicherung der Lebensphilosophie als einer weltanschaulichen Grundlage spätbürgerlichen geschichtlichen Denkens hinauslief. Friedrich MEINECKE, Ernst TROELTSCH und Karl HEUSSI sind Beispiele dafür.²¹

VI. Hermeneutik und Phänomenologie: Dilthey/Husserl

Für das spätbürgerliche hermeneutische Denken ist neben DILTHEY auch Edmund HUSSERL maßgebend gewesen. Ebenso wie DILTHEY verstand HUSSERL unter Materialismus nur platten Mechanizismus, den er betont ablehnte. Nicht viel besser erging es dem positivistisch orientierten Denken in den Reflexionen DILTHEYs und HUSSERLs. Auch die Anlehnung an das Objektivitätsverständnis innerhalb der [422] Methodik der Naturwissenschaften, wie sie im Neukantianismus geschah, war beiden Denkern suspekt. Verschiedene Philosophien gedanklich vereinigend, lehnten DILTHEY und HUSSERL gleichermaßen den „Objektivismus“ der bisherigen Philosophie ab. Ausgenommen von dieser Kritik wurden letztlich nur KANT und FICHTE.

HUSSERLs Kritik an der objektivistischen Denkweise in der Philosophie und in anderen Wissenschaften, insbesondere in der Psychologie, setzte mit *Intentionalitätsforschungen* an, die den Geist als einzig Sicheres, Endgültiges und Absolutes voraussetzten. Seine *intentionale Phänomenologie* sollte zum ersten Male den Geist als Geist zum Feld systematischer Erfahrung und Wissenschaft machen und dadurch hinsichtlich des Subjekt-Objekt-Problems die „totale Umstellung der Erkenntnisaufgabe“ bewirken. Die Universalität des Geistes reicht bei HUSSERL so weit, daß sie alles Seiende in einer absoluten Historizität, der die Natur als Geistesgebilde eingeordnet ist, umspannt und in sich faßt. Da für HUSSERL alles vom Geist her zu packen ist, stellt sich ihm die Frage nach dessen Beschaffenheit. Bei HUSSERL bleibt in allen Phasen seines Denkens der Geist das Bewußtsein.

Was aber ist Bewußtsein? Bereits in den *Logischen Untersuchungen* hatte HUSSERL das Bewußtsein, wie er es thematisierte, als *intentionales Erlebnis* (so lautet die Überschrift des zweiten Kapitels) von der Einheit der Erlebnisse im Bewußtsein und von ihrer inneren Wahrnehmung unterschieden. Hinsichtlich der Bedeutung von Worten etwa galt somit, daß diese Bedeutungen nicht mit den psychischen Erlebnissen, mit dem psychischen Inhalt des Bewußtseins, zum Beispiel mit den Vorstellungen, die erweckt werden und ablaufen, sobald ein Wort gesprochen wird, verwechselt werden dürfen. Von dieser Überlegung ausgehend, kam HUSSERL zu dem Schluß, daß die *Bedeutung* etwas Wesenhaftes sein muß, eine „wesensmäßige“ strukturell zu begreifende „Zuordnung“. Und nur weil das Subjekt dazu Fähigkeiten besitzt, ist *Allgemeingültigkeit*, ist *Objektivität*, ist so etwas wie *Bedeutung* überhaupt möglich.

Dies war für DILTHEY „erleuchtend“ gewesen. Dies birgt aber zugleich auch Probleme und Arbeitsprogramme der „Phänomenologie“. Denn wo es Zuordnung gibt, existieren auch Korrelation und damit verschiedene „Seinsweisen“ bzw. „Gegebenheitsweisen“. Alles was existiert, kann nur „in bezug auf“ existieren. Ebenso wie die Bedeutung der Worte hat nach HUSSERL jedes Seiende, das für mich in Geltung ist, korrelativ eine ideelle Allgemeinheit wirklicher und möglicher Gegebenheitsweisen.

²¹ F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, München/Berlin 1936; E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Tübingen 1922; *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924; K. HEUSSI, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1932.

Diese Erforschung der Gegebenheitsweisen mit der Absicht, die so gefaßte „Objektivität“ alles Seins (und damit letztlich auch dessen Sinn) verständlich zu machen, war das Ziel der Phänomenologie HUSSERLS.

Indem er dieses Ziel verfolgte, gelangte HUSSERL zu der Erkenntnis, daß jedes Erlebnis Horizonte des Vorher und Nachher impliziert und zuletzt mit dem Ganzen der im Vorher und Nachher vorhandenen Erlebnisse zu einem Erlebnisstrom zusammenfließt. Die Analyse der Seinsweise dieses Stromes zwingt zur Berücksichtigung des Zeitbewußtseins. Dabei stellte sich heraus, daß das Erlebnis keine letzte Einheit abgeben kann – eine Erkenntnis, zu der auch DILTHEY gelangt war. Denn im Rahmen einer jeglichen identischen Konstitutionsanalyse, die auf sichere Fundamente aus ist, muß die Zeitlichkeit des Bewußtseins stets als grundlegend begriffen werden. Dadurch wird der Erlebnisstrom gleichsam zu einem universalen Horizontbewußtsein. Dieser Horizont bietet nach HUSSERL die Möglichkeit, die subjektive psychische Vorstellung, das Meinen auf eine alles tragende Kontinuität, ein – allerdings nicht starr gedachtes – Kontinuum zu beziehen. Ein Horizont hat keine festen Grenzen, auch er ist letztlich subjektiv bedingt. Aber es handelt sich bei HUSSERL keineswegs um die Subjektivität von Individuen. Die *phänomenologische Konstitutionsanalyse* geht stets auf die konstituierenden Akte einer transzendentalen Subjektivität zurück. Das universale Horizontbewußtsein, das da „Welt“ genannt wird, ist einerseits das Resultat der Aktivität des transzendentalen Subjekts. Eben diese Aktivität, die phänomenologische Reflexion, ist aber andererseits zugleich immer schon von der Lebenswelt umfassen. Die Lebenswelt ist der Boden des reflektierenden Ich, welches wiederum den Boden durch seine geistige Arbeit produziert. HUSSERL hatte, ebenso wenig wie FICHTE, davor Furcht, den transzendental ver-[423]standenen subjektiven Idealismus bis zur letzten Konsequenz, der unauflösbaren Paradoxie, voranzutreiben. Im Unterschied zu FICHTEs Philosophie haben wir es bei HUSSERL nicht mit einer solchen Denkleistung zu tun, deren Stellenwert im Prozeß der Herausbildung des wissenschaftlichen Arbeitsbegriffs und im Rahmen der Vorarbeiten zum Verständnis der Subjekt-Objekt-Dialektik wie der gesellschaftlichen materiellen Umgestaltung der objektiven Realität gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Vielmehr läßt HUSSERL einen historisch (und auch geistesgeschichtlich!) durch nichts mehr zu rechtfertigenden subjektiven Idealismus neu erstehen, der die Abkehr der „Geisteswissenschaften“ von objektiven Erkenntnismethoden weltanschaulich zu legitimieren hat und von dessen Boden aus natürlich die mit der Entwicklung des Marxismus dringlich gewordene Frage nach materialistischer oder idealistischer Weltbetrachtung nahezu sinnlos erscheinen muß.

Für HUSSERL ist so die transzendental reduzierte Subjektivität nicht nur die Quelle alles Lebens, das selber wiederum den Grund der Quelle abgibt, sondern in diesen zirkulären Prozessen produziert das Subjekt auch alle Objektivationen. Einem solchen Denken muß der Materialismus primitiv anmuten, und so nimmt es nicht wunder, daß er gegen diesen, aber letztlich gegen jede nicht transzendental vorgehende Philosophie, den Vorwurf des naiven Objektivismus erhebt und prätendiert, die Scheinhaftigkeit der „üblichen erkenntnistheoretischen Kontroverse von Idealismus und Realismus“ enthüllt zu haben.²² Solche Philosophie ist nach HUSSERLS eigenem Verständnis „systematische und reine Innenbetrachtung der sich selbst im Außen äußernden Subjektivität. Es ist wie in der Einheit eines lebendigen Organismus, den man wohl von außen betrachten und zergliedern, aber verstehen nur kann, wenn man auf seine verborgenen Wurzeln zurückgeht ...“²³

In diesem Sinne darf man nach HUSSERL nicht einmal Subjektivität als Gegensatz zu Objektivität denken, weil dies bereits selber objektivistisches Denken wäre. Die *Korrelationsforschung* faßt das Verhältnis als das Wesen und die „Pole“ als in die Verhältnisse einbezogen. Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile, so wie das Leben durch die Einheitlichkeit des organischen Seins mehr ist als die Mannigfaltigkeit der sezierbaren Teile. HUSSERL glaubt, jede wissenschaftliche Betrachtung des Gegenstandes als Objekt unmöglich gemacht zu haben: „Die Naivität der Rede von ‚Objektivität‘, die die erfahrende, erkennende, die wirklich konkret leistende Subjektivität ganz außer Frage läßt,

²² E. HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, in: Husserliana, Bd. VI, Den Haag 1954, S. 265.

²³ Ebenda, S. 116.

die Naivität des Wissenschaftlers von der Natur, von der Welt überhaupt, der blind ist dafür, daß alle die Wahrheiten, die er als objektive gewinnt, und die objektive Welt selbst, die in seinen Formeln Substrat ist, sein eigenes, in ihm selbst gewordenes *Lebensgebilde* ist – ist natürlich nicht mehr möglich, sowie das *Leben* in den Blickpunkt rückt.“²⁴

DILTHEY wollte den Aufbau der geschichtlichen Welt aus der dem Leben innewohnenden Reflexivität, HUSSERL die Konstitution der geschichtlichen Welt aus dem Bewußtseinsleben ableiten. Beiden geht es um Begründung und Konstitution hinsichtlich des Verstehens der Geschichte. Sie geraten gleichermaßen in Schwierigkeiten mit dem Problem der Objektivität bzw. Intersubjektivität. Ebenso wie schon früher bei FICHTE mißlingt eine eindeutige Erklärung, wie es möglich ist, das Nicht-Ich, speziell die anderen Ichs zu verstehen. Während DILTHEY mehr psychologisch vorzugehen suchte, durch Einfühlung usw., war HUSSERLs ganzes Bemühen darauf gerichtet, das Problem von Ich und Du mit Hilfe der gemeinsamen Lebenswelt und deren Intersubjektivität zu lösen. Wodurch aber ein Verstehen des Du letztlich möglich ist, bleibt bei beiden ungeklärt. Aber schon DILTHEY hatte die auf Gesetzeserkenntnis ausgerichtete, rationale Methodik, die in den Naturwissenschaften gesellschaftliche Nützlichkeit durch erfolgreiche Anwendung bewies, für die Gesellschaftswissenschaften abgelehnt, und HUSSERL hat sogar das angeblich aus den Naturwissenschaften stammende Streben nach objektiver Erkenntnis in den „Geisteswissenschaften“ für widersinnig erklärt, wobei er die „wesenhafte Relativität“ aller „geschichtlichen Welten“ und aller geschichtlichen Erkenntnis erfaßt zu haben glaubte. Dies blieb für das geisteswissenschaftliche „Verstehen“ nicht ohne Folgen. [424]

VII. Fundamentalontologische Grundlegung der Hermeneutik: Heidegger

Vor allem Martin HEIDEGGER war es, der hinsichtlich des hermeneutischen Problems, an DILTHEY und HUSSERL anknüpfend, die Fundamente tiefer zu legen suchte. Im Jahre 1927 erscheint sein Werk, das ihn schlagartig berühmt machte: *Sein und Zeit*.²⁵ Dieses Buch erlangte einen großen Einfluß auf die gesamte weitere Entwicklung des hermeneutischen Denkens innerhalb der spätbürgerlichen Ideologie, insbesondere in der Philosophie, der Theologie und der Kunst und Literatur. HEIDEGGER versucht in diesem Werk, das „Verstehen“ in die „Existenz des Daseins“ zurückzunehmen. Das Verstehen ist für ihn ein konstitutives Element der gesamten Seinsverfassung des Menschen, ein „Existential“. HEIDEGGERs Begriff des Verstehens soll etwas erfassen, das jeglichem psychologischen oder logischen Verstehen zugrunde liegt. Dieses „Verstehen“ ist also nicht einfach das Verstehen eines anderen. Es ist weder das Verstehen der sprachlichen oder sonstigen Lebensäußerungen eines oder mehrerer Menschen, es ist auch nicht mehr das Verstehen „geschichtlicher Sinngestalten und -strukturen“. Es ist ein *ursprünglicheres Verstehen*, weil es mit dem Sein des Daseins selbst gegeben sein soll.

HEIDEGGER bestreitet nicht die von DILTHEY und HUSSERL vorangetriebene Entzweiung von *Erklären* und *Verstehen*, der *subjektbezogenen* und der *objektbezogenen* Erkenntnisweise, aber sein Denken geht auf etwas, was all dem vorausliegen soll. Nach HEIDEGGER ist das Dasein selbst durch Seinsverständnis ausgezeichnet. Das Interesse dieses Denkers wurde zu jener Zeit durch das Bedürfnis nach Klärung und Beantwortung der Frage nach dem „Sinn von Sein“ geleitet. Aus diesem Grunde analysierte er, welche Elemente konstitutiv sind für die gesamte Seinsverfassung des Menschen, welche *Existentiale* die gesamte Seinsverfassung des Menschen fundieren. In diesem Sinne begreift HEIDEGGER sein Philosophieren nicht einfach als Ontologie, sondern als *Existential-Ontologie*. Es soll eine existentielle Analytik des auf den Menschen bezogenen Seins, des Daseins, geleistet werden, die davon ausgeht, daß Dasein immer auch Verstehen heißt. Aus diesem Grunde will HEIDEGGER sein Denken zugleich als *Hermeneutik des Daseins* verstanden wissen, als eine Hermeneutik, die – und hier wird der Einfluß HUSSERLs spürbar – phänomenologisch die ursprüngliche Konstitution des Seinsverständnisses im Grunde des menschlichen Daseins freilegen und auslegen soll: „Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das

²⁴ Ebenda, S. 99.

²⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 14. Aufl., Tübingen 1977.

Geschäft der Auslegung bezeichnet.“²⁶ Es geht um eine verstehende Auslegung dessen, was Dasein ist und als was es sich selbst versteht.

HEIDEGGER war mit der Hermeneutik im Rahmen seines Theologiestudiums konfrontiert worden: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“²⁷ Diesen „Weg des Denkens“ hat aber auch DILTHEY mitbestimmt, der wiederum von SCHLEIERMACHER beeinflusst war. SCHLEIERMACHER faßte zwar Hermeneutik bereits weiter als nur im Sinne der Auslegung der Heiligen Schrift, war aber immerhin einer der bedeutendsten protestantischen Theologen seiner Zeit – und so schließt sich der Kreis. Allerdings überschreitet HEIDEGGER die Grenzen theologischer Hermeneutik bei weitem, da bei ihm zu jener Zeit das Dasein selber ein hermeneutisches Wesen hat. „Hermeneutik“ ist in *Sein und Zeit* nicht eine Lehre von der Auslegungskunst, auch nicht das Auslegen selber, sondern der „Versuch, das Wesen der Auslegung allererst aus dem Hermeneutischen zu bestimmen“.²⁸ Das Wesen der Auslegung muß aus dem Wesen des Daseins bestimmt werden, das sich selbst in der Welt und in der Geschichte auslegt. In diesem Sinne soll bei HEIDEGGER die hermeneutische Philosophie fundamental sein in bezug auf alle konkreten Lehren vom Verstehen: *fundamentale Hermeneutik*. Ebenso soll der Grund aller Ontologien bestimmbar werden: *Fundamentalontologie*.

Im Rahmen der Analyse des Verstehens entwickelt HEIDEGGER zahlreiche Kategorien und Denkansätze aus der Geschichte der Herme-[425]neutik weiter. So wird z. B. bei ihm die *Zirkelstruktur des Verstehens* zu einem zentralen hermeneutischen Problem, zu dessen Lösung er in sehr freier Art und Weise Denkfiguren und Ergebnisse der HUSSERLschen Philosophie benutzt. Dies brachte HUSSERL in eine peinliche Situation; denn einerseits konnte er sich durch seinen Schüler geehrt fühlen, andererseits gingen HEIDEGGERs Intentionen weit über die HUSSERLs hinaus, und so konnte es geschehen, daß der Meister sein gesamtes philosophisches Denken durch seinen Schüler teils mißverstanden, teils sogar gefährdet sah. Die Anwendung der *Phänomenologie* auf eine existentielle Analytik des Daseins mußte HUSSERL als etwas höchst Zweifelhafes erscheinen. Jener Weg des Denkens, auf dem aus einer absoluten Zeitlichkeit Sein, Geschichte und Wahrheit interpretiert wurden, konnte von HUSSERL nicht mehr mitgegangen werden. Diese Zeitlichkeit war nicht mehr die eines ursprünglichen, transzendentalen Ich, nicht die des HUSSERLschen Ur-Ich, sie war nicht einmal ein Modus eines wie auch immer verstandenen Bewußtseins überhaupt, sondern sie sollte den Horizont des Seins selber ausmachen.

Um die seinsmäßige Bodenlosigkeit der HUSSERLschen transzendentalen Subjektivität zu überwinden, wollte HEIDEGGER dieses Sein bestimmen. Eine *ontologische Fundierung* der transzendental gefaßten Subjektivität mußte HUSSERL jedoch als unlösbarer Widerspruch in sich selbst, ja als großes Mißverständnis seines eigenen Denkansatzes erscheinen. HEIDEGGER sah in dieser metaphysischen Renaissance der Seinsfrage das Hauptproblem der philosophischen Situation der Zeit.

Was aber ist das Sein? Diese Frage endgültig zu beantworten, müht sich HEIDEGGER sein Leben lang. Bis zu der sogenannten Kehre seines Denkens sollte sich das, was Sein ist, aus dem Horizont der Zeit bestimmen. Merkwürdig rätselhafte Bestimmungen erklärten weniger das zu Bestimmende als vielmehr die Widersprüchlichkeit und Undurchführbarkeit des Denkansatzes: Die Zeit enthüllt sich als der Horizont des Seins, und das Sein soll sich aus dem Horizont der Zeit bestimmen. Alles lief darauf hinaus, daß das Sein selber Zeit sei. Allerdings sollte dies nicht im Sinne moderner Naturerkenntnis, etwa im Sinne eines Raum-Zeit-Kontinuums, gedacht werden, sondern in Fortführung des fundamentalontologischen Ansatzes.

HEIDEGGERs Anknüpfen an das Problem der Geschichte vollzog sich unter dem Einfluß der Gedanken DILTHEYs und YORCKs VON WARTENBURG. Dennoch führte die hermeneutische und fundamentalontologische Auseinandersetzung mit dem Problem der Geschichte nicht zur Lösung der Probleme des Historismus, ja es ist sogar fraglich, ob die Fundierung und Begründung der

²⁶ Ebenda, S. 37.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, 2. Aufl., Pfullingen 1960, S. 96.

²⁸ Ebenda, S. 97.

Geisteswissenschaften überhaupt den entscheidenden Ausgangspunkt seines Philosophierens bildeten. Ebenso läßt die gewollte Vieldeutigkeit der HEIDEGGERschen Sprache jene landläufige These keineswegs als zwingend erscheinen, die da sagt, daß es HEIDEGGER um eine letzte, durch keine noch so radikale Problemstellung mehr zu hinterfragende Begründung der Philosophie gegangen sei, wie sie HUSSERL anstrebte. Sicher ist nur, daß der Aufbau der in *Sein und Zeit* (fragmentarisch) durchgeführten Fundamentalontologie durchaus konstitutionsphilosophischem Denken entspricht. Indem HEIDEGGER aber über den Begründungsgedanken hinaus wieder zu der uralten Frage nach dem Sein zurückkehrt, sucht er ja nicht nur der phänomenologischen Problematik eine ontologische Basis zu geben, sondern es entsteht zugleich eine umfassende Regeneration der Ontologie. Was HEIDEGGER selbst als eine Kehre seines Denkens ausgab, war letztlich nichts anderes als die zwangsläufig damit verbundene Abwendung von der subjektbezogenen Fragestellung, war eine totale Lösung vom Problem der Fundierung transzendentaler Subjektivität und die zu erwarten gewesene Zuwendung zum Hauptproblem: dem Sein.

In diesem Sinne aber ist die „Kehre“ ein weit weniger überraschendes und spektakuläres Ereignis, als das es mitunter dargestellt wird. Denn in *Sein und Zeit* war eben von Anfang an mehr enthalten als nur die kritische Reflexion einer seinsmäßigen Unterbestimmtheit der Kategorien der HUSSERLschen Phänomenologie bzw. der spezifisch HUSSERLschen transzendentalphilosophischen Subjektivität. HEIDEGGERs besondere Art der Hermeneutik war trotz aller Modifizierungen bereits zu Beginn so angelegt, daß das Denken hinter die gesamte klassische bürgerliche Philosophie zu [426] jenem für den „Denker aus dem Schwarzwald“ völlig unbewältigten Grundproblem der Metaphysik zurückkehren konnte. Insofern ist diese Kehre letztlich weniger eine Kehre in HEIDEGGERs Denken als vielmehr die Rückkehr zur Metaphysik, zu jener Art von Denken, das seit KANT und FICHTE als historisch überwunden gelten kann.

HEIDEGGER hat die Schwierigkeiten wohl reflektiert, die damit verbunden sind, einen im öffentlichen Bewußtsein als überholt betrachteten Ansatz als *die* Grundproblematik zeitgenössischer Philosophie verständlich zu machen. Die Schwierigkeiten seines Publikums zu verstehen, fiel ihm um so leichter, als er selbst die größte Mühe hatte, sich der KANTschen Kritik zu entziehen, und so kreiste sein Denken immer wieder um *Kant und das Problem der Metaphysik*²⁹, wie eine gleichsam als Schlüssel zum Verständnis zumindest der späteren Werke und zum Selbstverständnis HEIDEGGERs dienende Arbeit betitelt ist. Er wollte sich dieser Kritik entziehen, indem er der Seinsfrage eine neue Wendung zu geben suchte, die zur Hermeneutik. Natur und Geschichte sind für ihn nur vom „Verstehen“ her zugänglich. Zwar gilt nun nicht mehr, so wie bei DILTHEY, daß das Sein der Natur dem der Geschichte gegenübersteht, weshalb das „Verstehen“ auch keine spezifisch „geisteswissenschaftliche“ Erkenntnisweise ist. Und auch das „Verstehen“ des einheitlichen Seins soll nicht mehr – wie bei HUSSERL – als ein grundlegendes methodisches Ideal jener philosophischen Tätigkeit aufgefaßt werden, die sich im Gegensatz zur Naivität des bloßen Dahinlebens weiß. Verstehen heißt vielmehr „In-der-Welt-sein“, es ist das Ursprüngliche, *die* Art und Weise des Daseins. Wenn aber das Sein des menschlichen Lebens Verstehen ist, so fällt diese Art von Seins-Lehre nicht unter das KANTSche Verdikt.

Im Grunde bleibt HEIDEGGER jedoch eine einheitliche und endgültige Antwort auf die Frage, was „Sein“ eigentlich sei, schuldig, weil er zu verschiedenen Zeiten verschiedene Antworten angedeutet hat. Zuletzt meinte er, es sei ein Geschehen, ein Ereignis, ein „Grundgeschehnis“. „Sein“ bedeutet: aus der Verborgenheit heraustretend, offenbar werdend, nicht nur irgendwie vorhanden seiend, sondern ins Licht tretend. Das Sein ist der Vorgang der „Lichtung“. Dieses Offenbarwerden der Welt vollzieht sich zugleich über die Entdeckung des „Nichts“. Denn dadurch, daß das Nichts uns die Welt im ganzen entgleiten läßt, machen wir die Erfahrung, daß alles Seiende auch nicht sein könnte – und es entsteht die Angst.

HEIDEGGERs große Wirkung ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß er an tatsächlich vorhandene Grundbefindlichkeiten des isolierten und verängstigten *bürgerlichen Individuums* in der imperialistischen Gesellschaft appelliert, dessen Lebensgefühl, seine Sehnsucht und sein Unbehagen artikuliert.

²⁹ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929.

Nicht zuletzt auch dadurch, daß er, seine theologische Herkunft nie verleugnend, sich mit den profanen Problemen der bürgerlichen Existenz im 20. Jahrhundert auseinandersetzte, die krankhafte und das Menschsein bedrohende Entwicklung spätbürgerlicher Lebensverhältnisse reflektierte und vor der auf ungehemmten Raubbau an der Natur orientierten Art und Weise der Entwicklung und Anwendung von Wissenschaft und Technik warnte, erreichte HEIDEGGER Popularität. Gefördert wurde die Verbreitung des Denkens HEIDEGGERS auch durch eine stark gefühlsbetonte, mitunter geradezu lyrisch anmutende Sprache, die mit seiner Art und Weise zu denken in völligem Einklang stand. HEIDEGGERS Hermeneutik widerspiegelt in verzerrter Weise die Ohnmacht des bürgerlichen Individuums gegenüber der imperialistischen Entwicklung insgesamt und gegenüber den hieraus resultierenden Einflüssen bedrohlicher Verhältnisse auf seine individuelle Existenz. Da dies immer vom Standpunkt des Spätbürgers aus geschieht und dessen Interessen- und Denkhorizont niemals überschritten wird, mußte der *Nihilismus* zum ständigen Begleiter des Existentialismus HEIDEGGERS werden.

Der Standpunkt des einzelnen, des der Welt „ausgesetzten“ Individuums ist für HEIDEGGER entscheidend: Das Nichts ist kein Produkt gesellschaftlichen Denkens, es ist überhaupt nicht vom Menschen geschaffen, sondern es überkommt ihn. Nicht soziale Verhältnisse, nicht Menschen bringen den Menschen in Angst, sondern das Nichts widerfährt ihm und mit ihm die Angst. Das Nichts selber wird darum für HEIDEGGER aktiv. Das Nichts nichtet. Das Nichts soll als Vorgang begriffen werden, der dem Menschen als sein Genichtetwerden widerfährt. Ebenso ist das Sein weder als Subjekt noch als Objekt gemeint, sondern als Prozeß, als übergreifendes Geschehen, in dem das Seiende dem Menschen offenbar wird. „Sein“ *ist* nicht, es *vollzieht* sich, und zwar, indem es in der Welt in mannigfacher Weise Licht wird, es ist Gelichtetwerden. Aber wieder sind es nicht die gesellschaftlichen Menschen, die diese „Lichtung“ vollbringen, ist es nicht die gesellschaftliche Arbeit, in der uns die Welt offenbar wird, sondern wieder erfährt der Mensch diese Offenbarung von außen. Das Sein offenbart sich dem Menschen, das Sein ist aktiv, es schickt sich von sich aus dem geschichtlichen Menschen zu. Da dieser Vorgang keinen rechten Sinn in die menschliche Existenz bringt, gesteht HEIDEGGER freimütig der Existenz die *Sinnlosigkeit* zu. Das Sein hat seinen Sinn nicht für den Menschen, es trägt seinen Sinn bestenfalls in sich selber.

Historisch gesehen war das Offenbarwerden der Welt natürlich nie dasselbe. Demgemäß mußte das Sein in der *Antike*, im *Mittelalter* und in der *Neuzeit* verschieden sein. In diesem Sinne spricht HEIDEGGER von einer *Seinsgeschichte*. In der Gegenwart ist das Sein für HEIDEGGER, der die erschütterte Welt aus der Sicht des Bürgertums zur Kenntnis nimmt, nicht nur durch die „Erschütterung alles Seienden“, sondern auch durch die „Heimatlosigkeit“ gekennzeichnet. Die Welt wird dem Menschen nicht einfach offenbar, sie bricht über ihn herein, unaufhaltsam, wie eine automatische, zerstörerische Mechanik. An der Oberfläche der Sozialität verbleibend, macht HEIDEGGER natürlich nicht den Kapitalismus für die verheerenden Folgen der Industrialisierung und der Technik verantwortlich, sondern die Technik selber – oder, genauer gesagt, das Sein, welches die Technik über den Menschen geschickt hat.

Natürlich hat HEIDEGGERS Konstruktion von den wirklichen sozialen Ursachen und Quellen der allgemeinen Krise des Kapitalismus abgelenkt und diese aus der Gesellschaft in metaphysische Gefilde verbannt, wo sie kaum noch begreifbar, jedenfalls nicht angreifbar und revolutionierbar werden konnten. Seine, die bürgerliche Welt umspannende Wirksamkeit ist damit allein aber nicht zu erklären. Vielmehr ist zugleich zu berücksichtigen, daß er im Rahmen der metaphysischen Konstruktion die Auswirkungen imperialistischer Gesellschaftsentwicklung auf das individuelle Leben mit solcher Schärfe und mit einem Weitblick kritisiert hat, daß die nachfolgende spätbürgerliche Philosophie in dieser Hinsicht häufig nur wie eine Illustration zu HEIDEGGER anmutet (und auch ist). Angesichts der naiven und hinsichtlich der Folgen blinden positivistischen Anbetung von Wissenschaft und Technik im Kapitalismus mußte diese Philosophie breiten Kreisen des Bürgertums und der sogenannten Mittelschichten geradezu als Offenbarung erscheinen.

Hinsichtlich der hermeneutischen Bedeutung dieses HEIDEGGERSchen Gedankenganges gilt es, die Parallelität festzuhalten: Das Sein ist ein Offenbarwerden der Welt, die Seinsweise des menschlichen Daseins ist Verstehen. Insofern könnte man meinen, daß das Verstehen als eine Grundbefindlichkeit des Menschen allem weiteren Nachfragen entzogen sei.

Eine besondere Problematik ist nun mit dem Verstehen als Seinsweise des Daseins aber doch gegeben, nämlich immer dann, wenn sich die Frage nach dem Sein auf das Sein des Menschen konzentriert, kurz: wenn es um das *historische Verstehen* geht. Denn hier bezieht sich das Verstehen nicht auf die der bloßen Vorhandenheit anheimgegebenen Gegenstände, auf bloß Vorhandenes, das mittels Fakten und Meßdaten anscheinend hinreichend bestimmt ist, sondern auf etwas, das selbst von der Seinsart des Daseins ist. Hinter dieser Terminologie verbirgt sich die von Giambattista VICO her bekannte Einsicht, daß die Menschen die Geschichte erkennen können, weil sie sie selber gemacht haben, und daß es etwas Invariantes zwischen dem Denken der Geschichte und der Geschichte selber gibt. HEIDEGGER wollte jedoch offenbar über diese Erkenntnis hinaus – und in der Tat wäre ein Stehenbleiben auf dieser Position, die nicht nur im Denken der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie längst aufgehoben wurde, sondern ihren tiefen Sinn erst in den umfassenden Analysen des Verhältnisses von Erkenntnis und Geschichte durch MARX und ENGELS offenbarte, im 20. Jahrhundert wenig überzeugend gewesen. HEIDEGGER betont darum, daß es ihm nicht nur auf die [428] bloße Gleichartigkeit von Erkennendem und Erkanntem ankommt. Er will eben nicht, wie DILTHEY, auf gemeinsame anthropologische Grundstrukturen und damit auf eine psychologische Grundlegung des historischen Verstehens angewiesen sein. Es geht HEIDEGGER nicht nur darum, daß beide von der gleichen Seinsart, sondern daß beide von der gleichen *besonderen* Seinsart sind. Was aber ist dieses Besondere? Es ist genau das, was YORCK VON WARTENBURG gegenüber DILTHEY und mit Blick auf dessen Kampf gegen eine erklärende Geschichtswissenschaft bereits anführte, nämlich das „Geschichtliche“. Der Erkennende und das Erkannte sind nicht nur „ontisch vorhanden“, sondern sind der Geschichtlichkeit unterworfen. Letztlich kommt alles auf den „Unterschied zwischen Ontischem und Historischem“ an.³⁰

Von dieser Abgrenzung gegen die vordergründige positivistische Faktizität schreitet HEIDEGGER allerdings zu einer Überlegung voran, die – wie oft bei HEIDEGGER – eine Teilwahrheit enthält: Das historische Verstehen wird überhaupt nur zum Problem, weil die Menschen selber „geschichtlich“ sind, ja diese „Geschichtlichkeit“ ist zugleich die Bedingung dafür, daß die Menschen Geschichte überhaupt verstehen wollen und verstehen können. Es handelt sich hierbei um eine Erkenntnis, die auch von MARX und ENGELS im Rahmen von Untersuchungen der sozialen Bedingtheit der Erkenntnis im Allgemeinen und der historischen Erkenntnis im Besonderen herausgestellt wurde.

Dabei stießen MARX und ENGELS allerdings im Gegensatz zu HEIDEGGER auch auf die Tatsache, daß die Menschen nicht bloß geschichtliche Wesen sind, sondern eine reale Geschichte haben, in historisch sich entwickelnden Verhältnissen gegenwärtig sind und durch ihr gesellschaftliches Leben in Klassen und Klassenkämpfen ihre Zukunft mehr oder weniger bewußt determinieren. Von dieser Erkenntnis ausgehend, gelang es ferner, die Spezifik historischer Erkenntnis genauer zu bestimmen.

Diese Spezifik der historischen Erkenntnis war eines der Grundprobleme hermeneutischen Denkens von SCHLEIERMACHER über DILTHEY bis zu HEIDEGGER. Innerhalb der spätbürgerlichen Hermeneutik ist die historische Erkenntnis zu einem *umfassenden historischen Relativismus* degeneriert, der weder die Existenz objektiver Gesetze noch die Erkenntnis solcher Gesetze in objektiv wahren Abbildern zu formulieren vermag. Insofern die Erkenntnis der Relativität historischer Erscheinungen und Entwicklungsetappen ein immanenter Bestandteil der sich bereits in der *Aufklärung* herausbildenden dialektischen Fortschrittstheorie gewesen ist (ROUSSEAU, HELVÉTIUS, DIDEROT, HERDER), welche von HEGEL und später im historischen Materialismus weiterentwickelt wurde, basiert der historische Relativismus der spätbürgerlichen Hermeneutik ideengeschichtlich auf einer einseitigen Verabsolutierung bereits vorliegender Erkenntnisse. „Die Dialektik *schließt in sich*, wie schon Hegel erläuterte, ein Moment des Relativismus, der Negation, des Skeptizismus *ein*, aber sie *reduziert sich nicht* auf den Relativismus. Die materialistische Dialektik von Marx und Engels schließt unbedingt den Relativismus in sich ein, reduziert sich aber nicht auf ihn, d. h., sie erkennt die Relativität aller unserer Kenntnisse an, nicht im Sinne der Verneinung der objektiven Wahrheit, sondern in dem Sinne, daß die Grenzen der Annäherung unserer Kenntnisse an diese Wahrheit geschichtlich bedingt

³⁰ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877–1879, Halle 1923, S. 191.

sind.“ Und: „Der Relativismus als Grundlage der Erkenntnistheorie ist nicht nur die Anerkennung der Relativität unserer Kenntnisse, sondern auch die Leugnung irgendeines objektiven, unabhängig von der Menschheit existierenden Maßes oder Modells, dem sich unsere relative Erkenntnis nähert.“³¹ Das zeigt, daß sich die Hermeneutik, wie die spätbürgerliche Philosophie überhaupt, „einige Bestandteile der Dialektik (zum Beispiel den Relativismus) in einseitiger und verzerrter Form aneignete“,³² und dies ist auch bei der „individualisierenden Betrachtungsweise“, wie es ENGELS am 21./22.9.1890 in seinem Brief an J. BLOCH verdeutlichte, und bei der „entwickelnden Denkweise“ des Historismus der Fall gewesen, weil auch er bereits keine reale historische Perspektive mehr gesehen hat und den „großen Grundgedanken“ an eine „fortschreitende Entwicklung“ verwarf.³³ Die gesellschaftliche historische Grundlage des Relativismus sind somit offenkundig die Krisen der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, deren Ursachen bürgerliche Philosophen [429] ebenso ausklammern wie den Gedanken eines realen Fortschritts über die bürgerliche Ordnung hinaus. Dies gilt auch und gerade für das spätbürgerliche hermeneutische Denken, das – aus lebensphilosophisch-historistischen/phänomenologischen Quellen gespeist – das scheinbar unlösbare Rätsel der Geschichte dadurch zu bewältigen versucht, daß es „Geschichte“ in einzelne Existentiale oder andere nicht mehr hinterfragbare Entitäten auflöst oder die Geschichte in hermeneutische Wirkungsgeschichte ummünzt.

VIII. Reduktion der Geschichte auf Wirkungsgeschichte: Gadamer

Im Anschluß an HEIDEGGER und auf SCHLEIERMACHER und DILTHEY zurückgreifend, hat vor allem Hans-Georg GADAMER versucht, eine umfassende philosophische Theorie des Verstehens auszuarbeiten. Sein Hauptwerk trägt den Titel *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*.³⁴ An HEIDEGGERS Überlegungen zum hermeneutischen Zirkel anknüpfend, analysiert er die Rolle des „Vorurteils“ im Prozeß des Verstehens und gelangt zu der Ansicht, daß das Ideal einer vorurteilslosen und voraussetzungslosen Wissenschaft zwar historisch verständlich, aber nichtsdestoweniger als unreal zu betrachten sei, weil es das Wesen des wissenschaftlichen Denkens verkenne. In der Anerkennung dieser Sachlage und in der Einsicht in die Notwendigkeit der Bearbeitung dieses Problems stimmen Hermeneutiker und viele Positivisten überein. Daß keine voraussetzungslose Wissenschaft möglich sei, hebt z. B. auch Paul FEYERABEND hervor.³⁵ Dies bedeutet jedoch nicht, daß der in den letzten Jahren zum Teil sehr polemische Streit zwischen Hermeneutikern und Positivisten abgeebbt wäre.

GADAMER betont, daß das Vorurteil deswegen unberechtigt verworfen wird, weil nicht gesehen wird, daß es sich oft um ein geschichtlich überkommenes, noch nicht wissenschaftlich reflektiertes „Vorverständnis“ handelt, welches zwar nicht den vollen Sinn der Sache erreicht, aber doch einen gewissen Zugang ermöglicht. Indem dieser erste Zugang das Verstehen eröffnet, ist er zugleich die Voraussetzung jedes tiefergehenden Verständnisses. Wie bei HEIDEGGER, so ist auch bei GADAMER jeder Horizont des Verstehens geschichtlich bestimmt. Insofern gibt es auch verschiedene Sichtweisen in den jeweiligen Vorverständnissen. Die Probleme, die sich daraus für die Verstehensproblematik ergeben, versucht GADAMER durch eine Theorie der möglichen Verschmelzung und Durchdringung der Horizonte des Verstehens zu lösen. Dadurch soll erklärt werden, wie ein Denker von seinem historischen Standort aus, den er beim besten Willen oder schlechtesten Willen nicht verlassen kann, den Verfasser überlieferter Texte verstehen kann. GADAMER geht es um eine Beantwortung der Frage, wie trotz geschichtlich völlig verschiedener Verstehenshorizonte so etwas wie Verstehen möglich ist. Im Unterschied zu SCHLEIERMACHER kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß es eben nicht möglich ist, sich in den Standort des anderen oder früheren „hineinzuversetzen“, sondern wir müssen ihn von unserem Standort aus verstehen. Dies soll allerdings durch die von GADAMER nicht hinreichend erläuterte „Verschmelzung der Horizonte“ geschehen.

³¹ W. I. LENIN, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 14, S. 131 f.

³² Ebenda, S. 333.

³³ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 21, S. 293.

³⁴ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1961.

³⁵ P. FEYERABEND, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London/Atlantic Highlands 1975 (deutsch: *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1976).

Die *Geschichte* interessiert in diesem Zusammenhang vor allem als *wirkungsgeschichtlicher Zusammenhang*, der die Möglichkeit des Verstehens überhaupt schafft. Dadurch, daß der in der Vergangenheit geschriebene oder gesprochene Text eine Wirkung gehabt hat, sich „ausgewirkt“ hat, ist er in spezifischer Weise in den jeweiligen späteren, geschichtlich geprägten Verstehenshorizont eingegangen. Indem so Geschichte nahezu auf Wirkungsgeschichte reduziert wird, erscheint sie nur noch als die vermittelnde Instanz im Prozeß des Aufeinanderzugehens und der Durchdringung der Horizonte des Verstehens. Das Zurückfallen nicht nur hinter den Geschichtsbegriff von MARX, sondern auch hinter das Geschichtsdenken der *klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie*, die *Reduktion von Geschichte auf Geschichtlichkeit* und die *Begrenzung der historischen Dimension auf Wirkungsgeschichte* des ausgesprochenen Gedankens machen nicht nur das Bemühen um die Absicherung gegen historisch-materialistisches Denken sichtbar, sondern zeigen zugleich, wie der *Geschichtsbegriff zum neuralgischen Punkt spätbürgerlicher Philosophie* überhaupt geworden ist.

Aber nicht nur „Geschichte“ wird auf das „Geschichtliche“ eingeschränkt, auch die historische, ihrem Wesen nach materielle, gesellschaftliche Umgestaltung der objektiven Realität, die umfassende Praxis, wird in der gegenwärtigen spätbürgerlichen Hermeneutik auf einzelne, angeblich nicht hinterfragbare und hintergehbare Elemente des gesellschaftlichen Zusammenwirkens reduziert.

Bei dem zutiefst idealistischen Charakter der zeitgenössischen spätbürgerlichen Hermeneutik kann es natürlich nicht wundernehmen, daß die Suche nach derartigen letzten Konstituenten nicht mit Blick auf die materielle Tätigkeit oder gar auf die gesellschaftliche Produktion geschieht, sondern mit dem Ziel durchgeführt wird, Elemente des Überbaus als entscheidende Grundlagen des menschlichen Lebens und Zusammenlebens zu fixieren. Vor allem die *Sprache*, aber auch die (Denk- und Sprach-)Tradition werden bei GADAMER zu Zentralkategorien der Hermeneutik. Da GADAMER einen großen Einfluß auf die gegenwärtige hermeneutische Philosophie hat, gilt das Gesagte – mutatis mutandis – auch für seine Schüler und Anhänger, die vor allem in der BRD ebenfalls die HEIDEGGER-Tradition pflegen.³⁶

IX. Kritische Theorie und Kritischer Rationalismus: Habermas/Albert

Gegen die Hermeneutik im allgemeinen und gegen GADAMER im besonderen wird innerhalb der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie von zwei Seiten aus polemisiert: von der *kritischen Theorie*, vor allem von Jürgen HABERMAS, und von einigen sich auf die sogenannte Ideologiekritik spezialisierten *Positivisten*, vor allem von Hans ALBERT.

HABERMAS hat seine Kritik an GADAMER im wesentlichen in zwei Arbeiten konzentriert, in seinem ausführlichen Literaturbericht *Zur Logik der Sozialwissenschaften*³⁷ und in seinem Beitrag zur GADAMER-Festschrift *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. Merkwürdigerweise wird die Kritik an der Hermeneutik in beiden Arbeiten in völlig verschiedener Weise fundiert. In der erstgenannten Schrift kritisiert HABERMAS die sogenannte Engführung der Hermeneutik, die in der Überordnung der Tradition über die Reflexion bestehen soll. HABERMAS ist der Ansicht, daß sich diese Überordnung vermeiden läßt, wenn man außer der Sprache auch die im Sinne der *kritischen Theorie* verstandenen Begriffe der Arbeit und der Herrschaft als Konstituenten des Verständnisses sozialer Handlungen berücksichtigt. Seines Erachtens konstituiert sich der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein verstanden werden können, aus *Sprache, Arbeit und Herrschaft*. Mit Hilfe dieser Trias, meint HABERMAS, sei die hermeneutische Isolierung der Sprache überwindbar. Durchgeführt hat er dieses Programm nicht.

Hingegen fundiert HABERMAS seine Auseinandersetzung speziell mit GADAMER in der Arbeit *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* in gänzlich anderer Weise, nämlich psychoanalytisch. Dabei soll die Annahme eines *tiefenhermeneutischen Verstehens*, die in der Entdeckung des Unbewußten im Menschen durch Sigmund FREUD begründet ist, der Auseinandersetzung mit all den Auffassungen des Verstehens dienen, die einer Ontologisierung der Sprache und des Verstehens Vorschub leisten.

³⁶ E. CORETH, Grundfragen der Hermeneutik, Freiburg/Basel/Wien 1969.

³⁷ J. HABERMAS, Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien, Frankfurt am Main 1970.

Insofern HABERMAS gegen die Ontologisierung zu Felde zieht, trifft er durchaus ins Zentrum der Auseinandersetzung, denn, wie wir gesehen haben, leitete sich aus der Verankerung des Verstehens im „Sein“ eben dieser Universalitätsanspruch der HEIDEGGERschen Hermeneutik her.

Daß die Kritik dennoch von bürgerlicher Seite meist als fehlgeschlagen angesehen wird, hat unter anderem zwei Gründe. Erstens macht HABERMAS gegen diesen Universalitätsanspruch nur geltend, daß die Hermeneutik von einem *traditionsbestimmten Vorverständnis* ausgeht, während ein in der Psychoanalyse fundiertes *tiefenhermeneutisches Verstehen* sich auf ein *systematisches Vorverständnis* bezieht, das sich auf Sprachen im Ganzen erstreckt. Weil das hermeneutische „Verstehen“ dieses „tiefenhermeneutische Verstehen“ nicht umschließt, sei es Anmaßung, es als „universal“ zu setzen.

Was aber ist dieses für HABERMAS so bedeutsame „tiefenhermeneutische Verstehen“, und was leistet es konkret? Nach HABERMAS hat es die Aufgabe, die „Verdrängung“, worunter er den Ausschluß aus der öffentlichen Kommunikation versteht, rückgängig zu machen. Er versteht zum Beispiel unter einer „Neurose“ eine reine Kommunikationsstörung, eine „privatsprachliche Verzerrung“, genauer eine „systematisch verzerrte Kommunikation“. Nach HABERMAS sprengen nun diese tiefenhermeneutische Aufdeckung systematisch verzerrter Kommunikation und die Rückführung privatsprachlicher Verzerrungen in die öffentliche Kommunikation die mit der Ontologisierung von Sprache und Verstehen gegebene Engführung der Hermeneutik, stoßen ihren Universalitätsanspruch um.

Diese ganze Argumentation ist im allgemeinen als wenig überzeugend empfunden worden. Statt die Isolierung und Hypertrophierung der Sprache und des Verstehens bei GADAMER aufzudecken und den Zusammenhang von Sprache und gesellschaftlicher Praxis und Entwicklung zu betonen, gelingt HABERMAS letztlich nur eine neue Art der Isolierung der Sprache vom realen gesellschaftlichen Leben. Von bürgerlichen Philosophen wurde nun zwar nicht moniert, daß HABERMAS die Sprache nicht materialistisch behandelt habe; aber es wurde doch deutlich verspürt, daß es nicht gelungen sei, die Kritik an der Hermeneutik auf eine neue Stufe zu heben. So schreibt etwa Ernst FEIL in seiner Arbeit *Die „Neue Hermeneutik“ und ihre Kritiker*: „Bleibt als Positivum zu vermerken, daß Habermas überhaupt tiefenpsychologische Ausführungen in die Hermeneutik-Diskussion mit einführt, so bleibt negativ durch die Verkürzung von Psychoanalyse auf Sprachanalyse letztlich doch noch jenes Stadium der Hermeneutik-Diskussion vorherrschend, das Habermas in seinen Auseinandersetzungen mit Gadamer zu überwinden suchte.“³⁸

Damit ist auch gleich der zweite Grund dafür angesprochen, daß HABERMAS mit dieser Kritik weiterhin auf Ablehnung stieß: HABERMAS greift nicht auf die Theorie FREUDs zurück, sondern auf die FREUD-Interpretation von Alfred LORENZER, was ihm überhaupt erst die Verkürzung der Psychoanalyse auf Sprachanalyse möglich macht. Dadurch war er aber sofort mit jener Fülle von Einwänden konfrontiert, die gegen diese Richtung seit Jahren erhoben wurden und werden. HABERMAS hat diesen psychoanalytischen Ansatz bislang nicht wieder aufgegriffen, was nach einem verschämten Eingeständnis aussieht, daß ein weiteres Mal der Versuch fehlgeschlagen ist, den marxistischen Geschichts- und Praxisbegriff als Grundlage einer Sprachtheorie zu umgehen.

Von anderen Positionen ausgehend, setzt Hans ALBERT seine Kritik an der Hermeneutik an. In seinen bisherigen Werken³⁹ geht ALBERT davon aus, daß hermeneutisches Denken durch seinen Verzicht auf die naturwissenschaftliche Methodik sich von selbst aus der Gemeinschaft der Wissenschaften ausschließe. Besonders durch die von HEIDEGGER und GADAMER vorgenommene Ontologisierung von Sprache und Verstehen erscheint sie ihm als „Fortsetzung der Theologie mit anderen Mitteln“. Da ALBERT allerdings bis ins Detail hinein auf die Methodologie und Philosophie von POPPER zurückgreift, ist mit dem gegenwärtigen Kursverfall der POPPERschen Theorie zugleich die Wirksamkeit von ALBERTs Hermeneutik-Kritik eingeschränkt. ALBERT bezieht in seine Kritik an der Hermeneutik auch die transzendental-philosophisch orientierten Arbeiten von Karl-Otto APEL mit ein. Seiner Meinung nach teilen sie mit der Hermeneutik die Abneigung gegen das naturwissenschaftliche Denken der Neuzeit. Dem kann man bedingt zustimmen. Denn der Dogmatismus dieser

³⁸ E. FEIL, *Die „Neue Hermeneutik“ und ihre Kritiker*, in: Herder-Korrespondenz, Freiburg, 28 (1974) 4, S. 200.

³⁹ H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968; *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München 1971.

zur theologischen und hermeneutischen Denkweise gehörenden Philoso-[432]phien zeigt sich besonders deutlich bei APEL in dessen These von den *Unhintergebarkeit der Sprache*. Die Sprache wird zu einem schlechthin „Letzten“ erklärt. Für ALBERT ist dies ein sicheres Kennzeichen vorwissenschaftlichen Denkens: Wie in der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts das Absolute, der Geist oder die Geschichte an die Stelle Gottes getreten sei, so nähme in dieser neuen Version des Idealismus nun die Sprache diesen Platz ein. Dem muß jedoch entgegengehalten werden, daß APEL in seinem Denken der modernen Naturwissenschaft weit mehr verpflichtet ist, als es ALBERT wahrhaben möchte. Dies hat leicht einzusehende Gründe. Nicht zuletzt als Folge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts konnten sich verstärkt jene Kräfte etablieren, die auf eine Aussöhnung mit den „erklärenden“ Wissenschaften orientierten. APELs Ziel besteht letztlich wohl doch eher darin, die Komplementarität von Hermeneutik und „Scientistik“ zu belegen.

X. Versuch einer Aussöhnung von Hermeneutik und Wissenschaftsentwicklung: Apel

Im Gegensatz zur positivistischen Idee der *unified science* (Einheitswissenschaft) geht es APEL um eine Vermittlung von Erklären und Verstehen im Ansatz einer idealistischen Ideologiekritik. Der Widerspruch zwischen den „Objektivationen des Geistes“ in der geschichtlichen Welt (DILTHEY) und den „Naturprozessen“ läßt sich für APEL einzig und allein durch die Unterscheidung der Gegenstände, mit denen eine sprachliche Kommunikation möglich ist, von den Gegenständen, mit denen man nicht kommunizieren kann, überwinden. Die traditionell idealistische Basis macht es APEL aber unmöglich, die Entstehung und Entwicklung der Sprache aus dem Arbeitsprozeß heraus zu verstehen, wodurch die Sprache gewissermaßen zur Grundlage des geschichtlichen Prozesses hypostasiert wird. Insofern ist es nahezu programmiert, daß der Versuch, eine solche „Hermeneutik“ als Ausweg aus dem krisenhaften Verhältnis von spätbürgerlicher Philosophie und Wissenschaftsentwicklung zu etablieren, scheitern muß.

Die Situation, in der sich die gegenwärtige Hermeneutik befindet, widerspiegelt sowohl das krisenhafte Verhältnis der spätbürgerlichen Philosophie zur Geschichte als auch zur Wissenschaftsentwicklung. Dieses *gebrochene Verhältnis* zur Geschichte und zur Wissenschaft wird im Denken APELs sinnfällig. Er will ein Tätigkeitskonzept in die Hermeneutik verstärkt einbringen, das erlauben soll, nicht nur die bereits existierenden Produkte der Geschichte miteinzubeziehen, wie es GADAMER und die meisten spätbürgerlichen Hermeneutiker verlangen, sondern darüber hinaus das interindividuelle Verstehen als Konsozialisierung und Interaktionalisierung zu deuten.

Der Hauptmangel dieser Konzeption besteht darin, daß die menschliche Lebensgemeinschaft als Kommunikationsgemeinschaft (Verstehens- und Interpretationsgemeinschaft) gefaßt wird und nicht als soziale Produktionsgemeinschaft. Deshalb kann bei ihm nicht die gemeinsame Produktion zum entscheidenden sinnschaffenden, die Kommunikation erzwingenden Vorgang werden, sondern die Verständigungsgemeinschaft wird ihm durch ihre scheinbar apriorisch bestimmte kommunikative Tätigkeit zur Quelle permanent fließender sinnschaffender Vorgänge. Da APEL die historische Entwicklung interindividueller Verstehens aus dem gesellschaftlichen Produzieren ignoriert, konstruiert er eine ein für allemal vorhandene, nicht gewordene, aber daseiende Vorstruktur des Verstehens, die er sich nicht anders als transzendental zu erklären vermag. Sie umschließt uns mit unserem Dasein, ist apriorischer Natur und insofern unhintergebar. Für APEL hat dieses Apriori der argumentativen Verständigung eine ausgezeichnete Stellung innerhalb der transzendental-hermeneutischen Vorstruktur des Verstehens: „Alle übrigen ... Voraussetzungen der realen Verständigung ... müssen prinzipiell dem *Apriori der Argumentation* bzw. der *Argumentationsgemeinschaft* untergeordnet werden ...“⁴⁰

APEL konstruiert eine von der materiellen Pro-[433]duktion und Reproduktion isolierte Verstehensgemeinschaft, die ihre Gesellschaftlichkeit erst durch die Kommunikation erlangt, statt umgekehrt die spezifische Art und Weise der Kommunikation aus der je spezifischen Art und Weise der Sozialisierung in der Produktion zu erklären. Wer diese Konstruktion akzeptiert, muß auch ihre Unhintergebarkeit in Kauf nehmen. Wollte man es im Jargon der Transzendentalhermeneutiker ausdrücken:

⁴⁰ K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt am Main 1976, S. 62.

Die Kommunikationsgemeinschaft und ihre Sprache als erkenntnisstrukturierendes Medium sind nicht transzendierbar. Somit scheint selbstredend wiederum das Motiv des unauflösbaren Zirkels auf, an dem die spätbürgerliche Hermeneutik sich idealistisch-dialektisch zu ergötzen pflegt. „Die dialektische Einheit von Sprache und Denken, die [bei Apel] anvisiert und auch im Hinblick auf das wissenschaftliche Denken über die Sprache geltend gemacht wird, ist einseitig unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhangs gesehen und damit im Sinne der ‚Zirkelstruktur‘ der Hermeneutik als von außen unhintergebar dargestellt.“⁴¹

XI. Hermeneutik als Methodenlehre: Betti

Ist GADAMER für die philosophische Hermeneutik der Gegenwart im deutschen Sprachraum repräsentativ, so gilt ähnliches für Emilio BETTI in *Italien*. Seit den sechziger Jahren werden seine Arbeiten mehr und mehr in andere Sprachen übersetzt, und sein Einfluß nimmt auch in der BRD zu. Von der rechtshistorischen Hermeneutik herkommend, greift BETTI grundsätzliche Methodenprobleme der „Geisteswissenschaften“ auf. Im Unterschied zu GADAMER bleibt er jedoch der hermeneutischen Tradition von SCHLEIERMACHER und DILTHEY stärker verbunden. Darüber hinaus arbeitet er verstärkt – und hierin steht er ebenfalls im Gegensatz zu GADAMER – an konkreten Problemen einer normativen Hermeneutik. Ihm kommt es darauf an, Regeln und Anweisungen für das rechte Verstehen aufzustellen. Hermeneutik wird hier wieder zu dem, was sie seit alters her immer gewesen ist: eine theoretisch fundierte Methodenlehre der verschiedensten Verstehensbereiche (philosophische, historische, philologische, juristische, theologische usw. Gegenstände). Die in dieser Hinsicht aufschlußreichste und besonders wirksame Schrift BETTIs ist die *Teoria generale della interpretazione*.⁴² Ihr ist eine kleinere Schrift vorhergegangen, betitelt: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*.⁴³

XII. Hermeneutik und Analytische Philosophie

Eine sehr interessante Entwicklung zur Annäherung an die Hermeneutik vollzieht sich gegenwärtig seitens analytisch-positivistischer Philosophen. Besonders durch den Einfluß des späten WITTFGENSTEIN hat vor allem im *englischen* und *deutschen Sprachraum* das ehemals atomistische (B. RUSSELL, R. CARNAP) Sprachverständnis dem funktional-operativen Sprachverständnis weichen müssen.⁴⁴ In diesem Verständnis kommen der Sprache verschiedene Funktionen zu. Im Gegensatz zum Positivismus des *Wiener Kreises*, der im wesentlichen nur die „Sprache“ der Naturwissenschaft kannte, werden die „Sprache“ der Kunst, die „Sprache“ der Religion, die „Sprache“ der Ethik usw. untersucht. Dabei besitzt zwar jede dieser „Sprachen“ für ihre Aussagen einen jeweils spezifischen Sinn. Diese Sprachen erhalten aber nur durch die lebendige Ganzheit der natürlichen Sprache die Möglichkeit ihrer Existenz und ihren Sinn.

Durch diese Entwicklung der *analytischen Philosophie* nähert sich der Positivismus partiell wieder der *Phänomenologie* HUSSERLS. Mit der Ausweitung des Sprachproblems auf den „lebendigen Zusammenhang“ kann – bei aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte – HUS-[434]SERLS Analyse der „Lebenswelt“ wieder maßgebend werden. Aber nicht nur die *Phänomenologie* im engeren Sinne, auch deren besondere Umarbeitung in HEIDEGGERS existenzialer Hermeneutik kommt damit im Positivismus ins Spiel.

Der späte HEIDEGGER hatte ja, ebenso wie der späte WITTFGENSTEIN, dessen *Logische Untersuchungen* postum 1953 veröffentlicht wurden, die Sprache im Ganzen des verstehenden „In-der-Welt-Seins“ zu fassen gesucht. Hatte die atomistische Zeichentheorie die Sprache als etwas begriffen, das die logische Form der Tatsachen abbildet, so ging man später mehr und mehr dazu über, die Funktion

⁴¹ W. NEUMANN, Weltanschauliche Aspekte der hermeneutischen Sprachkonzeption, in: W. BAHNER/M. BUHR/H. HÖRZ/H. HORSTMANN/W. NEUMANN, Wissenschaftlichkeit – Objektivität – Parteilichkeit, Berlin 1981, S. 91.

⁴² E. BETTI, *Teoria generale della interpretazione*, 2 Bde., Milano 1955 (deutsch: Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen 1967).

⁴³ E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962.

⁴⁴ J. LOHMANN, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin 1965; W. RICHTER, *Untersuchungen zur operativen Logik der Gegenwart*, Freiburg 1965.

der bloßen „Bezeichnung“ als unzureichend anzusehen. Es ist niemals so gewesen, daß die Zeichen erst einmal etwas eindeutig bezeichneten und dann in diesem Sinne gebraucht wurden. Man mußte einsehen, daß sie zuerst in der lebendigen Alltagssprache existieren und gebraucht werden und daß somit ihre Bedeutung durch diese Verwendungsweise konstituiert wird. Das wissenschaftliche „Sprachspiel“ ist somit als sekundäres, abgeleitetes „Sprachspiel“ gegenüber der lebendigen, natürlichen Sprache zu verstehen. Von hier aus wird verständlich, warum sich nicht nur der *lebensphilosophischen Tradition* verpflichtete Denker damit beschäftigen, einzelne sprachliche Gebilde aus ihrer Funktion im Ganzen des menschlichen Lebens zu verstehen, sondern auch Vertreter des *Positivismus*. Die terminologische Verschiedenheit sollte nicht täuschen. Es ist sekundär, ob ich davon spreche, daß ich die Bedeutungen im konkreten Bedeutungszusammenhang des Ganzen der Sprachwelt analysieren soll, oder ob ich davon spreche, daß die Bedeutungen aus dem Ganzen der „Welt“ als dem Verständnishorizont zu erschließen seien. In beiden Richtungen wird die „Welt“ auf das, was gedacht und gesprochen wird, reduziert, und es werden die Bedeutungen auf das Ganze der lebendigen, natürlichen Sprache bezogen, ohne daß der wirkliche praktische Lebensprozeß, die materielle gesellschaftliche Praxis ins Blickfeld gerät.

XIII. Hermeneutik als Deutung des Sinns menschlicher Existenz: Ricœur

Wollte man die Hauptfrage der gegenwärtigen philosophischen Hermeneutik auf den Begriff bringen, so könnte man formulieren: Wie ist angesichts der spätbürgerlichen gesellschaftlichen Perspektivlosigkeit und des damit gegebenen „unauflösbaren“ Rätsels der Geschichte eine annehmbare Deutung des Sinns der menschlichen Existenz möglich. Weit über *Frankreich* hinaus hat der Versuch Paul RICŒURs Einfluß gewonnen, mittels der Verflechtung des hermeneutischen Problems mit der phänomenologischen Methode „dem Begriff *Existenz* einen annehmbaren Sinn“ zu geben, „einen Sinn, in dem sich gerade die Erneuerung der Phänomenologie durch die Hermeneutik abzeichnen wird“.⁴⁵

RICŒUR versucht dieses Problem dadurch zu lösen, daß er HUSSERLs Phänomenologie, HEIDEGGERs Seinsmetaphysik und den *französischen Strukturalismus* zu einer *hermeneutischen Ontologie* zusammenfügt, die das Verstehen nicht mehr unmittelbar zu einem Merkmal des Daseins erklärt, wie dies bei HEIDEGGER der Fall war, sondern dessen Ontologie des Verstehens durch eine *Erkenntnistheorie der Interpretation* ergänzen will.

Für RICŒUR hat HEIDEGGER gewissermaßen zu kurz gegriffen, als er sich direkt der Frage zuwandte, wie ein Seiendes beschaffen sein muß, dessen Sein sich durch das Verstehen auszeichnet. Seines Erachtens ist der Versuch, sich durch eine solche „direkte Ontologie“ jeglicher methodologischer Forderung zu entziehen, zumindest als zweifelhaft, wenn nicht als mißglückt zu betrachten.

Aber auch RICŒURs Weg der Untersuchung über die aufeinanderfolgenden Stufen der Semantik und der Reflexion führt letztlich bewußt und gewollt zu einer an HEIDEGGER orientierten Ontologie. Diese Ontologie stellt gleichsam ein Ziel seiner Forschungen dar, das ihn davor bewahren soll, „bei einer linguistischen Philosophie in der Art Wittgensteins oder einer reflexiven Philosophie neukantianischer Ausrichtung stehen zu bleiben. Mein Problem ist darum, präzise formuliert, dieses: Was geschieht mit einer Erkenntnistheorie der Interpretation, die aus einer Reflexion über die Exegese, über die Methodik der Ge-[435]schichte, über die Psychoanalyse, über die Phänomenologie der Religion usw. hervorgeht, wenn sie mit einer Ontologie des Verstehens konfrontiert, von ihr angetrieben und ... von ihr angezogen wird?“⁴⁶ Obwohl die Einwände psychoanalytisch argumentierender Denker gegen eine hermeneutische Seinsmetaphysik von RICŒUR diskutiert werden, sind es vor allem die Ergebnisse der *Sprachphilosophie* und des *Strukturalismus*, mit denen er auf seinem „langen Weg“ zur Ontologie ringen zu müssen glaubt. Er setzt sich vor allem mit den Anhängern der *strukturellen Anthropologie* auseinander, insbesondere mit den Arbeiten von Claude LÉVI-STRAUSS⁴⁷. RICŒUR

⁴⁵ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*, Paris 1969 (deutsch: *Hermeneutik und Strukturalismus*, München 1973, S. 11).

⁴⁶ P. RICŒUR, *Hermeneutik und Strukturalismus*, a. a. O., S. 15.

⁴⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949; *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt am Main 1958; *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt am Main 1965; *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main 1968.

übernimmt zahlreiche Argumente von LÉVI-STRAUSS und glaubt, das strukturalistische Denken als ein notwendiges Mittelglied zwischen dem naiven Symboldenken und dem hermeneutischen Verständnis als solchem einordnen zu können. RICŒURs Hermeneutik ist nicht nur durch HEIDEGGERs Ansatz geprägt, sondern vor allem auch durch die theologische Verarbeitung der HEIDEGGERschen Philosophie im Denken Rudolf BULTMANNs. Dies wirft erneut die Frage nach dem *Verhältnis von philosophischer Hermeneutik und Theologie* auf.

XIV. Hermeneutik und Theologie

Die hermeneutische Problematik hat in viele Gebiete hineingespielt und vor allem in der Theologie immer wieder im Mittelpunkt von Richtungskämpfen gestanden. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte David Friedrich STRAUSS mit seinem Werk *Das Leben Jesu*⁴⁸ heftige philosophisch-theologische Diskussionen ausgelöst und den Weg für die „historisch-kritische Methode“ in der Theologie endgültig geebnet. Im Namen einer „liberalen“ Theologie des Protestantismus wurden die Maßstäbe „exakter“ Wissenschaft an die Erforschung der *Heiligen Schrift* angelegt und alles das ausgesondert, was einer verbürgten wissenschaftlichen Methodik nicht standhalten konnte. Noch im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts war diese Strömung vorhanden und hatte vor allem durch die Ergebnisse der „historisch-kritischen Schriftforschung“ von Adolf VON HARNACK Einfluß. Aber bereits um die Jahrhundertwende hatte sich eine Gegenbewegung entwickelt, die, an die Arbeiten Martin KÄHLERs anknüpfend, dann in Karl BARTHs Werken kulminierte. Die in dieser Hinsicht entscheidende Arbeit ist BARTHs *Römerbrief* aus dem Jahre 1919. Im Vorwort zur zweiten Auflage (1921) entwickelt BARTH die eigene Position, die er später in seiner *kirchlichen Dogmatik* ausbaut und die im Gegensatz zur „historisch-kritischen Methode“ steht. Damit hatte die theologisch-hermeneutische Gegenbewegung ihr geistiges Fundament erhalten. Bereits der *Römerbrief*, der zentral das hermeneutische Denken aufgriff, relativierte die „historisch-kritische Methode“ zur bloßen Vorbereitung auf die eigentliche Aufgabe: das Verstehen. BARTH geht es um das Verstehen als dem eigentlichen theologischen Problem. Ihm, wie seinen Anhängern, erscheint die Verstehensproblematik deshalb dominierend, weil – über die quellenmäßige Absicherung hinaus – das Verstehen der biblischen Schriften als Wort Gottes den einzigen Zugang zu Offenbarung und Heilsbotschaft darstellt.

Von dieser Auffassung hat sich auch Rudolf BULTMANN leiten lassen, wenngleich ihn der Weg seines Denkens weit von den Positionen KARL BARTHs entfernte und sich beide später heftig befehdeten. BULTMANN stellt die Frage, wie ein solches „Verstehen“ als ein „Sich-Übersetzen“ der Texte möglich ist, und er kommt dabei zu dem Schluß, daß es nur im Rahmen einer umfassenden *Entmythologisierung* möglich sei. BULTMANN erkennt in der Gedankenwelt der Bibel ein mythologisches Weltbild, in dem – seines Erachtens und im Gegensatz zum FEUERBACHschen und erst recht zum MARXschen Verständnis des Reflexionsmechanismus – Göttliches als Weltliches erscheint, Jenseitiges als Diesseitiges gedacht wird, z. B. das Jenseits als räumliche Ferne.⁴⁹ Da das Weltbild der Gegenwart ein wissenschaftliches ist, müssen nach der Auffassung BULTMANNs die Aussagen der Bibel [436] aus einem mythologischen Weltbild in ein modernes Weltbild übersetzt werden. Die Aussagen werden nicht eliminiert, sondern hermeneutisch interpretiert. Dies ist das Anliegen der „Entmythologisierung“, „sie ist kein Subtraktionsverfahren, sondern eine hermeneutische Methode“.⁵⁰

Was ist dieses moderne Weltverständnis, das in die Gedanken der „Schrift“ hineininterpretiert werden soll? Es ist für BULTMANN ein „anthropologisch-existential“ Verständnis. Es ist nicht kosmologisch, sondern existential-ontologisch, im Sinne von HEIDEGGERs *Sein und Zeit*, genauer: im Sinne der „existentialen Analytik des Daseins“. Wenn jedoch alles dergestalt auf das „Dasein“ bezogen wird, so muß die Frage, wie es tatsächlich gewesen ist, belanglos erscheinen. Und so ist es nur folgerichtig, wenn das Problem der historischen Tatsachen für BULTMANN völlig sekundär wird. Was gilt schon der „historische Jesus“ gegenüber dem „Christus des Glaubens“, der je nach Art des

⁴⁸ D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*, Stuttgart 1835.

⁴⁹ R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos I*, Hamburg-Volksdorf 1951, S. 22 f.

⁵⁰ R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos II*, Hamburg-Volksdorf 1952, S. 185.

Verstehens zwar verschieden gewirkt hat, der aber vermittels dieser Wirkung immer wieder den Glauben zur Entscheidung aufruft? In BULTMANNs Denken zählt letztlich nur der „Christus des Glaubens“, der allein und entscheidend von existentialer Bedeutung für den Gläubigen sein soll.⁵¹

Im Anschluß an die Diskussionen zwischen BARTH und BULTMANN wurde die hermeneutische Problematik im Rahmen der protestantischen Theologie vor allem von Gerhard EBELING⁵² und Ernst FUCHS⁵³ vorangetrieben. Von dieser Richtung wurde nunmehr die Theologie uneingeschränkt als Hermeneutik bestimmt.

XV. Problemkomplexe der Hermeneutik

Außerhalb der Theologie wird die Hermeneutik im Rahmen der bürgerlichen Ideologie gegenwärtig vor allem auf *literarischem, philologischem, historiographischem* und *juristischem* Gebiet thematisiert.

Da jede Gesellschaftswissenschaft immer auch eine historische Disziplin ist, spielen die allgemeinen Fragen nach der Möglichkeit adäquaten Verstehens alles dessen, was überhaupt verstehbar war und ist, natürlich in allen Gesellschaftswissenschaften eine Rolle. Weil die Lösung der damit verbundenen Probleme jedoch nicht nur von der Denkkraft des einzelnen Wissenschaftlers abhängt, sondern seit jeher ideologische Fragen berührt und insofern auch durch die die Erkenntnis leitenden Interessen bestimmt wird, ist eine verbindliche Antwort auf die alten und oft nur in neuem Gewand auftretenden hermeneutischen Fragen von der gegenwärtigen bürgerlichen Hermeneutik kaum zu erwarten.

Es sind letztlich *drei* Problemkomplexe, um die das gegenwärtige bürgerliche hermeneutische Denken kreist: *Wesen und Struktur des Verstehens, Verstehen und Geschichte, Verstehen und Wahrheit*. Im Bereich dieser drei Themen werden von den verschiedensten philosophischen Positionen aus unter anderem folgende Detailfragen behandelt: der Begriff des Verstehens, das Sinnerfassen, die „Welt“ des Verstehens, der Zirkel des Verstehens, Subjekt und Objekt des Verstehens, Grenzen des Verstehens, Überlieferung und Sinnentfaltung, mögliche Schichten des Verstehens, die Geschichtlichkeit der Wahrheit, Evidenz – Offenbarkeit – Richtigkeit, Welthorizont und Seinshorizont, Hermeneutik – Ontologie – Metaphysik, Verstehen und Realität, Verständnisfrage und Gottesfrage. Die nahezu unüberschaubare Literatur zur Hermeneutik wurde von Norbert HENRICHS bis zum Jahre 1967 nach akzeptierbaren Prinzipien aufgearbeitet.⁵⁴ [437]

XVI. Hermeneutik und Gesellschaft

Insoweit Probleme des Verstehens weltanschauliche Fragen berühren, werden diese im Rahmen der marxistischen Philosophie als komplexe Themen behandelt. Antworten auf Fragen nach dem Verhältnis von Historischem und Logischem, nach der sozialen und historischen Determination der Erkenntnis im allgemeinen und der historischen Erkenntnis im besonderen, nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis usw. können nur von der Gesamtheit der marxistisch-leninistischen Philosophie und nicht von einzelnen ihrer Teilbereiche aus umfassend beantwortet werden. Spezielle Probleme der Spezifik der historischen Erkenntnis werden in den einzelnen Wissenschaften (Geschichtswissenschaft, Sprachwissenschaft usw.) im Rahmen spezieller Methodologien bearbeitet.

Die Konstruktion hermeneutischer theoretischer Vehikel zur Erklärung der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Verstehens hat ganz ähnliche ideologische Gründe wie die Abstinenz gegenüber der Geschichte der Produktion und Reproduktion, der sozialen Bewegungen und der Klassenkämpfe. Die Fixierung auf Verstehensgemeinschaften setzt bereits bestimmte bürgerliche Gesellschaftskonzeptionen voraus. Sie ist ideologisch bedingt. Dies gilt auch dann, wenn die Selbstreflexion einiger Hermeneutiker das illusionäre Zerrbild eines konsens- und friedentiftenden, über oder jenseits von allen Klassen und Parteien agierenden Verstehenstheoretikers ergibt. Diese Idee der *Befriedung durch*

⁵¹ R. BULTMANN, Glaube und Verstehen, in: Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1952.

⁵² G. EBELING, Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1959.

⁵³ E. FUCHS, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954; Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation, Tübingen 1959.

⁵⁴ N. HENRICHS, Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher, Düsseldorf 1968.

Hermeneutik wird in jüngster Zeit offen propagiert.⁵⁵ Das wirft die Frage nach der *gesellschaftlichen Funktion* hermeneutischen Denkens auch außerhalb der Wissenschaften auf. Zur Beantwortung dieser Frage muß davon ausgegangen werden, daß eine Theorie des Verstehens fremder Texte nicht schlechthin als überflüssig abgetan werden kann. Immerhin muß jeder das Erschließen des vollen Sinngehaltes von Texten erst mehr oder weniger mühsam erlernen. Das gilt für Wissenschaft und Alltagsleben gleichermaßen.

Das auf materielle und geistige Produktion gegründete geschichtliche Wesen des Menschen manifestiert sich nicht nur in Bauten, Maschinen, Fabriken und anderen den Zeitläufen unterworfenen materiellen Anlagen, sondern auch in materiell gespeicherten, abrufbaren und anwendbaren Texten. Das sozialhistorische Wesen der Menschen drückt sich nicht nur in den Texten aus, die Texte wirken – einmal existent – auf das geschichtliche Tun der Menschen zurück. Meist wurden sie zu diesem Zweck geschaffen. Ebensowenig wie wir uns die Zeit aussuchen können, in die wir hineingeboren werden, können wir uns der Wirkung bestimmter Texte entziehen, die wir nicht geschaffen haben, die wir vorfinden und die unser Denken und Handeln in verschiedenem Grade mitbestimmen. Die dialektische Entwicklung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, die Entwicklung der Klassen und der Klassenkämpfe vollzog sich zu einem nicht geringen Teil über die Produktion, Distribution und Rezeption von Texten. Schriftlich überlieferte Geschichte ist zugleich auch eine Geschichte von Texten; seien es theologische, juristische, ökonomische, philosophische, politische, wissenschaftliche oder literarische Texte. Als Produkte menschlicher Arbeit sind sie stets schon da. Die Gesellschaft, die Klassen und jeder einzelne kann und muß in je spezifischer Weise mit ihnen fertig werden.

Im gegenwärtigen bürgerlichen Denken dominieren die *theologische, philosophische* und *literarische Hermeneutik*. Sie gehen davon aus, daß wir die Texte, wie unsere Vergangenheit insgesamt durch unser „Sein zum Tode“ (KIERKEGAARD) auf dem Hals haben, wobei die Meinungen darüber auseinanderstreben, wie dieses „wir“ (Menschenbild) und die „Vergangenheit“ (Geschichtsauffassung) gefaßt werden sollen. Eine elementare Selbstbestimmung der Hermeneutik lautet: *Hermeneutik ist eine Weise, jene Folgelast der menschlichen Sterblichkeit zu tragen, die darin besteht, geschichtliche Herkunft* – als Bedingung der Möglichkeit ihrer stets nur partiellen Negierbarkeit – *übernehmen zu müssen*.⁵⁶

Die Hermeneutik erscheint bürgerlichen Denkern in der Gegenwart potenziert nötig. Denn „durch die zunehmende Beschleunigung ihres sozialen Wandels wird immer schneller Vertrautes zu Fremdem, zum Unverständlichen: nicht nur das, was neu ist in der Welt, sondern auch und gerade das in ihr Alte“.⁵⁷ Diese Her-[438]meneutik sieht sich in ihrer Selbstreflexion seit langem im Gegensatz zu den positivistischen Modi des exakten Erklärens und zu den naiven Fortschrittserwartungen. Sie ist heute in vieler Hinsicht konservativ orientiert, will verlorene Traditionen wiederbeleben und hat alle Mühe, die schmalen Brücken über dem Graben zwischen Erklären und Verstehen passierbar zu halten. Mitunter wendet sie sich allerdings auch gegen jene, die sich anschicken, „im Namen des Heils die menschliche Lebenswelt zu ruinieren und gegebenenfalls blutig zu zerstören“.⁵⁸ Und manchmal muten uns die Philosophen, die heute ein Plädoyer für die Hermeneutik halten, etwas schwärmerisch und unrealistisch an, so etwa wenn O. MARQUARD ernsthaft glaubt, daß die Hermeneutik *Texte besänftigt und dadurch Menschen*. Sie sei die Antwort auf den ideologischen Bürgerkrieg und könne es sein wegen ihres Vermeidungswerts: nämlich als Ersetzung des „Seins zum Totschlagen“ durch das „Sein zum Text“.⁵⁹ Das klingt sehr schön, ist aber kaum vollziehbar. Hier werden der Hermeneutik Fähigkeiten und Möglichkeiten zugesprochen, die sie nicht hat. Hermeneutik kann bestenfalls unter Hermeneutikern jene Friedlichkeit herstellen, in der man konzilient miteinander redet. Aber in

⁵⁵ O. MARQUARD, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Text und Applikation, hrsg. von M. FUHRMANN, H. R. JAUSS, W. PANNENBERG (Poetik und Hermeneutik, IX), München 1981, S. 583.

⁵⁶ Ebenda.

⁵⁷ Ebenda, S. 584.

⁵⁸ Ebenda.

⁵⁹ Ebenda.

hermeneutischen Seminaren geht es ohnehin unblutig zu. Es wäre auch zu seltsam, würde ein ideologischer Bürgerkrieg durch Hermeneutik besänftigt oder gar beendet. Und was für ein ideologischer Bürgerkrieg ist eigentlich gemeint, wenn nicht der zwischen fortschrittlichen und konservativen bzw. reaktionären Kräften. In diesem Kampf hat die spätbürgerliche Hermeneutik längst ihre Positionen bezogen. Sie ist nicht die Antwort auf einen ideologischen Bürgerkrieg, sie ist die Antwort auf die Herausforderung der bürgerlichen Welt durch den sozialen Fortschritt, der in der Gegenwart durch die Arbeiterklasse verkörpert und in Gang gehalten wird.

[439]

Epistemologie

Michel Vadée

I. Ursprung und Bedeutung des Wortes „Epistemologie“. II. Allgemeine Merkmale der gegenwärtigen bürgerlichen Epistemologie. III. Das doppelte Paradoxon der gegenwärtigen bürgerlichen Epistemologie. IV. Die Entfaltung des epistemologischen Idealismus. V. Der Kritische Rationalismus Poppers und seine Folgen. VI. Eine nicht-evolutionistische Geschichte der Wissenschaften: G. Bachelard. VII. Der Theorizismus von L. Althusser und seinen Schülern. VIII. Einige andere Entwicklungen der französischen Epistemologie.

I. Ursprung und Bedeutung des Wortes „Epistemologie“

„Epistemologie“ ist ein Terminus, der in der Geschichte der Philosophie erst in jüngerer Zeit verwendet wird. Seit dem zweiten Weltkrieg ist er sehr verbreitet und verdrängt teilweise klassische Ausdrücke wie „Philosophie der Erkenntnis“, „Philosophie der Wissenschaften“, „Erkenntnistheorie“ und „Theorie der Wissenschaft“. Das Wort soll Mitte des 19. Jahrhunderts aufgetaucht sein. Nach Aussage von J. M. BALDWIN benutzte es FERRIER systematisch in seinem *Institut für Metaphysik* 1854. Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts ist es in den Wörterbüchern unbekannt. 1901 in *Dictionary of Philosophy and Psychology* von BALDWIN aufgenommen, wurde es 1906 von A. LALANDE in das *Vocabulaire critique et technique de la philosophie* übernommen. Im gleichen Jahr findet es Eingang im Ergänzungssteil des *Larousse illustré*. Vielen erscheint es damals als ein überflüssiger und bedauerlicher Neologismus (z. B. J. LACHELIER). Dennoch wird es von dem großen französischen Epistemologen des Jahrhundertbeginns, E. MEYERSON, als Synonym für „Philosophie der Wissenschaften“ akzeptiert.¹ Seitdem hat es sich, nachdem es in der angelsächsischen Welt bereits weit verbreitet war, allmählich auf den Kontinent ausgeweitet.

Im allgemeinen sind zwei Bedeutungen von Epistemologie zu unterscheiden. Allgemeine Wörterbücher, Fachwörterbücher und Enzyklopädien geben Epistemologie meist die breite Bedeutung von *Philosophie der Erkenntnis*. So nennt das *Dictionary of Philosophy and Psychology* von BALDWIN zwei benachbarte Deutungen: „I. – Theorie vom Ursprung, von der Natur und den Grenzen der Erkenntnis (vgl. Gnoseologie); II. – Systematische Analyse der vom gewöhnlichen und dem wissenschaftlichen Denken bei der Interpretation der Welt benutzten Konzeptionen, einschließlich der Erforschung des Erkenntnisvorganges oder der Natur der Erkenntnis als solcher, mit dem Ziel, ihre ontologische Bedeutung zu bestimmen; auch bekannt als Erkenntnistheorie.“ Auffällig ist die enge Verwandtschaft dieser beiden Deutungen, die der Epistemologie denselben Gegenstand zuordnen: die Natur der *Erkenntnis im allgemeinen* zu bestimmen. Die *erste* verweist allerdings auf eine Problematik KANTschen Ursprungs, die *zweite* auf eine Philosophie der Wissenschaften deutlich positivistischen Geistes. Die *Encyclopaedia Britannica* nennt bis heute diese zweite Bedeutung: „Zweig der Philosophie, der sich mit den Problemen der Natur, den Grenzen und der Gültigkeit der Erkenntnis und des Glaubens beschäftigt.“² Das Hinzufügen des „Glaubens“ in dieser Definition kennzeichnet eine HUMEsche Problematik. Ebenso die *Encyclopaedia Americana*: „Philosophische Untersuchung der menschlichen Erkenntnis.“³ Durch diese Synonymie zwischen „Epistemologie“ und „Philosophie der Erkenntnis“ knüpft die gegenwärtige *angelsächsische Universitätsphilosophie* an die traditionelle bürgerliche Philosophie an und führt das Studium der epistemologischen Probleme auf LOCKE und KANT (BALDWIN) oder sogar auf DESCARTES, ARISTOTELES und PLATON (*Encyclopaedia Britannica* und *Encyclopaedia Americana*) zurück. Aber die angelsächsische Philosophie ist nicht dabei stehengeblieben. Unter dem mächtigen Einfluß sowohl der Ma-[440]thematization (Axiomatisierung) und der Logisierung (Formalisierung) der theoretischsten und abstraktesten Teile der Physik zu Beginn des Jahrhunderts konzentrierte sich die Philosophie der Erkenntnis sehr bald auf Fragen der Wissenschaftslogik (B. RUSSELL war das entscheidende Glied), und die

¹ E. MEYERSON, *Identité et réalité*, Paris 1908, S. 1 (deutsch: *Identität und Wirklichkeit*, Leipzig 1930).

² *Encyclopaedia Britannica*, Bd. 8, 1964, S. 650, Sp. 8.

³ *Encyclopaedia Americana*, Bd. 10, 1944, S. 517.

Epistemologie nahm eine spezialisiertere und engere Bedeutung an, indem sie sich der Lösung der traditionellen Probleme der Philosophie der Erkenntnis mit „wissenschaftlichen“ (logischen) Methoden und Mitteln widmete. Das geschah vor allem im *logischen Positivismus*, der die physikalischen Theorien und die philosophischen Fragen in logische Kleider hüllte. In dieser Form wurde er zur philosophisch vorherrschenden Strömung seit den dreißiger Jahren in *England*, in den *USA*, aber auch in *Holland*, *Schweden*, *Israel* und *Brasilien*.

In *Frankreich* verlief die Entwicklung anders, obwohl man die gleiche Bewegung der Verlagerung von der Philosophie der Erkenntnis (Tradition von DESCARTES und KANT) zur Wissenschaftstheorie beobachten kann. So neigte man sehr früh in der französischen Philosophie dazu, „Epistemologie“ in einem *engen Sinn* als *kritische Untersuchung der Wissenschaften und der wissenschaftlichen Erkenntnis* und nicht als Erkenntnis im allgemeinen zu verstehen. LALANDE unterscheidet sie folgendermaßen von der Philosophie der Erkenntnis: „Die Epistemologie ist die Einführung und das unentbehrliche Hilfsmittel der Erkenntnistheorie, insofern sie die Erkenntnis im einzelnen *a posteriori*, in der Vielfalt der Wissenschaften und der Gegenstände eher als in der Einheit des Geistes untersucht.“⁴ Der der Einheit des Geistes (Verstand) und seinem Studium *a priori* zugesprochene Vorrang kennzeichnet die enge Bindung der Franzosen an den Rationalismus im Gegensatz zum Empirismus der Angelsachsen, der auf dem Kontinent niemals heimisch wurde. Dennoch verbindet sich mit diesem Willen, eine Vernunftlehre (oder – später – einen rationalen wissenschaftlichen Geist) aufrechtzuerhalten, von Anfang des Jahrhunderts an ein charakteristischer Zug der französischen Epistemologie: ihre ständige und enge Verknüpfung mit der *Geschichte der Wissenschaften*. Der größte Teil der französischen Epistemologen von P. DUHEM⁵ und E. MEYERSON⁶ bis zu G. BACHELARD, A. KOYRÉ⁷ und G. CANGUILHEM⁸ hat präzise und genau belegte Arbeiten auf dem Gebiet der Geschichte der Wissenschaften vorgelegt.

II. Allgemeine Merkmale der gegenwärtigen bürgerlichen Epistemologie

Ob als Theorie der Erkenntnis im allgemeinen, ob als Theorie der Wissenschaft, die Epistemologie spielt eine bedeutende Rolle in der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie. Das trifft in unbestreitbarer Weise für den *Neupositivismus* in der *angelsächsischen Welt* zu. Auf dem Kontinent (in *Frankreich*) ist es eine *neorationalistisch* bezeichnete Strömung, die die Epistemologie kultivierte, ohne eine vorherrschende Rolle gespielt zu haben (mit Ausnahme des Strukturalismus in jüngster Zeit). Beide jedoch haben wesentliche gemeinsame Züge, selbst wenn sich ersterer auf eine logische Analyse der Wissenschaft stützt und sich bemüht, einen formalen (ja selbst syntaktischen) Aufbau dieser zu erarbeiten, während sich die neorationalistische Strömung vorzugsweise auf eine historische und kritische Analyse stützt.

In der Tat beschränkt sich die Epistemologie in beiden Fällen vorsätzlich 1. *allein auf die Naturwissenschaften* und erhebt den Anspruch, die historischen und Gesellschaftswissenschaften sollten deren Beispiel folgen, und 2. *ausschließlich auf deren theoretische (mathema-[441]tisierte) Formen*, woraus sich ergibt, daß sie die Wissenschaften und die Erkenntnis in ihren abstraktesten Teilen betrachtet, die allein für „wissenschaftlich“ (weil sie exakter sind, hält man sie für objektiver usw.) gehalten werden. Aus dieser *doppelten Beschränkung* ergeben sich unmittelbar nicht zu leugnende „Idealisierungen“, die andere philosophische Strömungen auszunutzen sich bemühten (BERGSON, HUSSERL, HEIDEGGER, SARTRE). Die gegenwärtigen epistemologischen Arbeiten liefern oft

⁴ A. LALANDE (Hrsg.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1906, S. 293.

⁵ P. DUHEM, *La théorie physique: son objet, sa structure*, Paris 1906 (deutsch: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, mit einem Vorwort von E. MACH, Leipzig 1908).

⁶ E. MEYERSON, *Identité et réalité*, a. a. O.; *De l'explication dans les sciences*, Paris 1921, 2 Bde.; *Du cheminement de la pensée*, Paris 1931, 3 Bde.

⁷ A. KOYRÉ, *Études galiléennes*, 3 Bde., Paris 1939; *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957 (franz.: *Du monde clos à l'univers infini*, Paris 1962; deutsch: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt am Main 1969); *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1966.

⁸ G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris 1965; *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968; *Ideologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris 1977.

genaue, gründliche und bemerkenswerte Analysen. Indem sie sich jedoch auf bestimmte Wissenschaften, ja nur auf bestimmte Teile dieser beschränken, verbreiten sie ein idealisiertes Bild von ihnen, insbesondere von ihrem Inhalt. Wenn sie die Verfahren und Methoden der Wissenschaften (Verifizierung durch Experiment, Aufbau von hypothetisch-deduktiven Theorien, die mitunter in axiomatischer und formalisierter Form genommen werden) betrachten, zeichnen sie ebenfalls in den meisten Fällen ein stark idealisiertes Bild, da sie auf Grund der doppelten Beschränkung die Wissenschaften von ihren Verbindungen mit den Techniken und den Produktionsweisen trennen. Ob es sich also um die Inhalte oder um die Methoden handelt, die zeitgenössische Epistemologie kann *idealistisch* genannt werden, insofern sie den Abstand zwischen „dem Inhalt der Erkenntnisse“ und „der materiellen objektiven Natur“ vergrößert und dazu neigt, sie immer mehr zu trennen. Das ist ein gemeinsamer Zug sowohl der Neopositivisten wie der Neorationalisten⁽¹⁾. Zwar werden auch die Beziehungen zwischen Wissenschaften und Ideologien (Vorstellungen, Weltanschauungen, Philosophien) oft von den zeitgenössischen Epistemologen wahrgenommen, manche machen sie sogar zum spezifischen Gegenstand ihrer Forschungen, aber auch hier kann man sagen, daß ein gemeinsamer Zug von Neopositivismus und Neorationalismus darin besteht, Wissenschaft und Ideologie (oder wie auch gesagt wird: Wissenschaft und Metaphysik, oder auch: Wissenschaft und Philosophie im allgemeinen) radikal zu trennen. Man kann die Hypothese wagen, die Ursache der Beschränkungen der Epistemologie auf die Naturwissenschaften und auf die theoretischsten und formalsten Teile der Wissenschaften und ihrer Methoden ist in der ideologischen Notwendigkeit für die Bourgeoisie (und ihre Denker) zu suchen, ihre Ideen als „wissenschaftliche“, nicht aber als philosophische darzustellen. Daraus ergibt sich das *zentrale Problem* der gegenwärtigen Epistemologie: das der Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Philosophie. Auf diese Weise erfüllt die Epistemologie in ihren beiden Hauptformen eine klar umrissene und völlig identische Rolle und ideologische Funktion. Durch ihre bevorzugte Beschränkung auf die theoretischen Teile der Naturwissenschaften, losgelöst von den anderen Gebieten der menschlichen Tätigkeit und Erkenntnis, neigt sie von Anfang an dazu, idealistische Konzeptionen zu verbreiten.

Es ist in der Tat eines der häufigsten und am meisten hervorgehobenen *Leitmotive* der Epistemologie, sich als von jeder philosophischen oder ideologischen Stellungnahme befreit darzustellen. Ihr *Anspruch, selbst „wissenschaftlich“ zu sein*, wird überall herausgestellt. Da sie als wissenschaftlich anerkannte Gebiete zu ihrem Gegenstand wählt, bildet sie sich ein, „objektive“ Verfahren zu befolgen und anzuwenden und selbst eine wissenschaftliche Konzeption von der Wissenschaft zu haben.

⁽¹⁾ Man kann den gegenwärtigen *Neorationalismus* wie folgt charakterisieren: Neorationalistisch sind die Lehren und Theorien, die behaupten, daß die menschliche Erkenntnis zur Objektivität (zum Wahren) nur dank einer *eigenen Macht* des menschlichen Denkens gelangt, allgemeine und abstrakte Begriffe oder Beziehungen *zu schaffen, zu erfinden* oder *zu konstruieren*, mit Hilfe derer es die Erscheinungen entziffert, versteht und auf intellektuelle Weise erklärt. Diese Begriffe und Beziehungen könne man dann in den verschiedenen Gebieten der materiellen praktischen Tätigkeit anwenden, angefangen mit dem wissenschaftlichen Experiment. Diese Macht des Denkens wird als autonome und unabhängig von jeder anderen Erkenntnisweise (den Sinnen, der Gewohnheit, der Praxis, der Erfahrung in all ihren Formen) aufgefaßt. Der Neorationalismus behauptet nicht mehr die Existenz angeborener Ideen (DESCARTES), noch a priori, allgemein und notwendig geltender, determinierter Kategorien (KANT). Er betont auch nicht mehr die absolute Gültigkeit unveränderlicher logischer und erkenntnistheoretischer Prinzipien, wie etwa das der Kausalität (DESCARTES, SPINOZA und KANT), oder für die Grundlegung hinreichender Gründe (LEIBNIZ und HEGEL), aber er hält im allgemeinen die Gültigkeit und Notwendigkeit logischer Prinzipien aufrecht (Identität, Widerspruchsfreiheit).

Der Neorationalismus nimmt *zwei Hauptformen* an: Er sieht die eigentliche rationale Tätigkeit entweder so, wie sie in der Mathematik und verwandten Disziplinen (Logik) verwirklicht erscheint, oder er sieht sie so, wie sie materiell in der technisch-experimentellen Organisation des Experiments erscheint. In beiden Fällen ist der Neorationalismus dadurch gekennzeichnet, daß er den Ursprung und die Grundlage der Objektivität der Erkenntnis in dieser Aktivität des Denkens sieht, durch die es in sich selbst und durch sich selbst seine eigenen Inhalte hervorzubringen scheint. Nach dieser Auffassung hat die *rationale Form* (oder das subjektive Mittel) der Erkenntnisprozesse und ihrer Mittel Vorrang und *determiniert* letztlich das *erkannte Objekt* in seinem materiellen objektiven *Inhalt* selbst. Das Denken (die Vernunft) wird als Erkenntnis„objekte“ „informierend“, „konstruierend“ aufgefaßt (Lehre vom konstruierten Objekt). Was die in der Erkenntnistätigkeit eingesetzten Mittel (intellektuelle oder materielle) betrifft, so wird deren Erzeugung einer *reinen* Macht des Denkens zugeordnet, Macht, die man „Vernunft“, „Rationalität“ usw. nennt. Es handelt sich also alles in allem um eine Lehre der Selbstschöpfung oder Selbsterzeugung der Mittel des Denkens durch das Denken selbst und der Schaffung der Erkenntnisobjekte durch das Denken.

Entsprechend entleiht sie den neuesten Lehren der Logik ihre Methodologie und ihre Begriffe (Unterscheidung vor allem durch die angelsächsischen Epistemologen zwischen Sprache und Metasprache, zwischen Syntax und Semantik, zwischen Analytischem und Synthetischem usw.). Oder sie entleiht den Historikern ihre Methodologie, um die Geschichte der Wissenschaften zu schreiben (Archivforschungen) und bildet sich ein, völlig objektiv zu sein, obwohl sie jede materialistische Geschichtsbetrachtung verwirft (wie es bei den *französischen Epistemologen* im allgemeinen der Fall ist). Diese zwei verschiedenen Weisen, die Beziehungen zwischen *Wissenschaft und Ideologie* zu betrachten, sind jedoch von den Ausgangsbeschränkungen belastet und führten jede der beiden Hauptströmungen der Epistemologie dazu, sich zu entwickeln, sich zu verändern und sogar oft von der einen Position (Positivismus) zur anderen (eingeschränkter Rationalismus) überzugehen oder eine Kombination von beiden zu suchen, ohne jedoch, wie wir sehen werden, eine zufriedenstellende Lösung zu geben. [442]

III. Das doppelte Paradoxon der gegenwärtigen bürgerlichen Epistemologie

Der kurze Überblick erlaubt es, ein *doppeltes Paradoxon der Epistemologie* festzustellen, das im Laufe des 20. Jahrhunderts massiv erkennbar wird. Es ist in der Tat eigenartig zu sehen, daß in der französischen philosophischen Tradition, in der *rationalistische Konzeptionen* vorherrschen, denen man verbunden bleibt (das Land DESCARTES'), sich die Epistemologie wesentlich der *historischen Dimension* der Wissenschaft zuwendet und sich die Aufgabe stellt, eine „historische“ Epistemologie zu konstituieren, die als *Theorie der Geschichte der Wissenschaften* verstanden wird. Die Theorie der Wissenschaft ist eine Theorie der Geschichte der Wissenschaft. Ist es umgekehrt nicht überraschend, daß in den angelsächsischen Ländern, in denen fast ungeteilt Philosophien *positivistischer und empiristischer* Orientierung herrschen, der historische Charakter der Wissenschaft allgemein unberücksichtigt bleibt, und, soweit man ihn nicht ignoriert, er jedenfalls von den Arbeiten der Wissenschaftsphilosophie ausgeschlossen wird? In der Tat versteht man dort im allgemeinen die Wissenschaft als einen vollendeten und zeitlosen *Diskurs*. Diese doppelte paradoxe Situation ist im höchsten Maße bezeichnend. Sie weist auf einen *inneren Widerspruch* der gegenwärtigen bürgerlichen Wissenschaftsideologie hin und bringt ihn zum Ausdruck.

Die erste Seite des Widerspruchs liegt in der ideologischen Bedeutung des Themas, die Epistemologie wäre nicht mehr „philosophisch“ (weder idealistisch noch materialistisch), da sie sich „in die Schule der Wissenschaft“ begeben (dieses Thema wird häufig z.B. von BACHELARD vorgebracht).⁹ Dem entspricht das Leitmotiv des *Wiener Kreises*, das z. B. von R. CARNAP¹⁰ entwickelt wurde. Er wollte die Philosophie, damit sie „wissenschaftlich“ werde, auf die Wissenschaftslogik zurückführen (auch K. R. POPPER¹¹ wird die Logik der Wissenschaft suchen) und diese auf die Logik des Diskurses (reine Syntax) der Wissenschaft. Somit stellt sich die Epistemologie in der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie als Verteidiger der Wissenschaften par excellence gegenüber den irrationalistischen Strömungen (BERGSONs Spiritualismus oder der „Atheismus“ von NIETZSCHE, HEIDEGGER und SARTRE) und den anderen idealistischen Strömungen (HUSSERLs transzendentaler Idealismus) dar. Indem sie, um diese ideologische Aufgabe erfüllen zu können, die Naturwissenschaften und ihre rationalsten Theorien zum Gegenstand wählt, behauptet sie von ihnen, nur sie könnten den Verstand leiten, sie seien die [443] fortschrittliche und befreiende Kraft, unabhängig von jeder „Philosophie“, insbesondere von jeder Sozialphilosophie, und unabhängig auch von jeder anderen Tätigkeit außer der Verbreitung des Wissens und den technischen Anwendungen der wissenschaftlichen

⁹ Vgl. das letzte Kapitel von G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris 1938.

¹⁰ R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928; *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934; *Introduction to semantics*, Cambridge, Mass. 1942; *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago 1947 (deutsch: *Bedeutung und Notwendigkeit. Eine Studie zur Semantik und modalen Logik*, Wien 1972); *Philosophical Foundations of Physics. An Introduction to the Philosophy of Science*, New York 1966 (deutsch: *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, München 1969).

¹¹ K. R. POPPER, *Logik der Forschung*, Wien 1935; *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London 1963; *Objective Knowledge*, Oxford 1972 (deutsch: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1973).

Erkenntnisse über die Natur. Die Wissenschaft würde sich selbst genügen, um diese befreiende Aufgabe zu lösen, unabhängig von jedem Klassenkampf, von jeder Bewegung und Aktion innerhalb politischer Parteien.

Hier liegt eine *Überschätzung der Rolle der Naturwissenschaften* vor, ein handfester *Fetischismus*, der Quelle gründlicher Illusionen ist, denn die gesellschaftliche Rolle der Naturwissenschaften wird idealisiert. Viele Epistemologen, Neorationalisten wie Positivisten, teilen diese Illusionen, die sich – mitunter mit lyrischen Akzenten – in ihren Werken, die als „reine“ Epistemologie gelten, ausbreiten. Der Praxis der Laboratoriumswissenschaft oder selbst der sich mit der Wandtafel begnügenden Wissenschaft werden alle kulturellen, moralischen und sozialen Tugenden zugesprochen. BACHELARD dachte, wie manch anderer auch, die „Kulturwerte“ kämen von den Tugenden der zeitgenössischen Wissenschaft. Das findet man auch bei L. BRUNSCHVICG¹² oder J. PIAGET,¹³ ebenso wie bei B. RUSSELL, CARNAP oder K. R. POPPER. Indem sie das Loblied der theoretischen Naturwissenschaften singen, tun die epistemologischen Formen des gegenwärtigen Idealismus nichts anderes, als ideologisch den COMTESchen Positivismus und Szientismus fortzusetzen. Nichts Neues unter dem imperialistischen Kapitalismus, nur daß die Epistemologie mit diesen einseitigen Plädoyers für die Naturwissenschaften der Ideologie und den technokratischen Praktiken der imperialistischen Bourgeoisie eine kräftige Hilfestellung bietet. Aber dies geht nicht, ohne die Analyse der Wissenschaften weitreichenden theorizistischen Entstellungen zu unterwerfen.

IV. Die Entfaltung des epistemologischen Idealismus

Wie soll man den sich oft sehr heftig darbietenden Gegensatz zwischen *neupositivistischen* und *neorationalistischen Varianten des epistemologischen Idealismus* anders verstehen als aus der Tatsache, daß die bürgerliche Philosophie vor unüberwindlichen Widersprüchen steht, die sich aus ihren ursprünglichen Schranken hinsichtlich des Inhalts und der Methoden ergeben, wenn sie die Gesamtheit der menschlichen Erkenntnis erfassen will. In der Tat zwingt die Beschränkung der Epistemologie auf die Naturwissenschaften zu zahlreichen anderen Trennungen. Die Trennung zwischen einerseits Naturgegenständen und -prozessen und andererseits Gesellschaftsgegenständen und -prozessen zieht nach sich: die Trennung zwischen wissenschaftlichen und philosophischen Konzeptionen, zwischen wissenschaftlichen und ideologischen Konzeptionen, zwischen theoretischen und angewandten oder technischen Wissenschaften, zwischen Erkenntnistätigkeit und praktischen Tätigkeiten. Indem sie die Wissenschaften im extrem engen Sinne von Naturwissenschaft faßt, schließt die Epistemologie ganze Gebiete aus ihrem Blickfeld aus: nicht nur die historischen und Gesellschaftswissenschaften, sondern auch eine ganze Reihe konkreter wissenschaftlicher Disziplinen wie Geologie, Geographie, Ethnologie, Linguistik u. a. Indem sie die Wissenschaften in ihren entwickeltsten theoreti-[444]schen Formen betrachtet, verbannt sie aus ihren Analysen ganze Bereiche der Naturwissenschaften, die enge und wichtige Beziehungen zu den Techniken haben (Aeronautik, Meteorologie, Pharmazie, Informatik und viele andere). Die Epistemologen begreifen die Beziehungen zwischen den Wissenschaften und den Praktiken, insbesondere den Techniken, in zutiefst idealistischer Weise. Sie sehen nur den Einfluß der wissenschaftlichen Theorien auf die Techniken und fast nie die umgekehrte Beziehung. Im Grunde geht BACHELARD mit seiner Idee, die heutige Wissenschaft sei ein *angewandter Rationalismus* (Titel seines Buches von 1949¹⁴) in dieser Hinsicht nicht über COMTE und seine Idee hinaus, die praktischen Wissenschaften seien auf das theoretische Studium der Erscheinungen gegründet. Nur verbindet er mehr die Theorien und die Instrumente innerhalb der Wissenschaft: er spricht von einer „engen Kuppelung“, aber drückt damit nur eine szientistische Technikideologie aus. Es ist übrigens bezeichnend, daß die Geschichte der Technik im allgemeinen unbeachtet bleibt. Man sieht die technischen

¹² L. BRUNSCHVICG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris 1912; *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris 1922.

¹³ J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris 1950, 3 Bde. (deutsch: *Die Entwicklung des Erkennens*, Stuttgart 1972, 3 Bde.); *L'épistémologie et ses variétés*, in: *Logique et connaissance scientifique*, Paris 1967, S. 3–61; *Les méthodes de l'épistémologie*, in: ebenda, S. 61–132; *La classification des sciences et les principaux courants épistémologiques contemporains*, in: ebenda, S. 1147–1271.

¹⁴ G. BACHELARD *Le rationalisme appliqué*, Paris 1949.

Apparate als schlichte und reine „Anwendungen“ an und nennt sie „Realisierungen“ der Theorien. Das ist nicht falsch, aber sehr einseitig. Die Abhängigkeit der Wissenschaften und der Theorien von den Techniken¹⁵ und den Praktiken im allgemeinen wird nie hervorgehoben.

Ganz anders verhält es sich mit dem Verhältnis der wissenschaftlichen Begriffe und Theorien zu den Vorstellungen, zum Bewußtsein. Die gegenwärtige Epistemologie scheint sich sogar ausschließlich auf diese Frage zu konzentrieren. Ihr liegt besonders daran, „ein für allemal“ das in unseren Vorstellungen Wissenschaftliche von dem Nichtwissenschaftlichen scharf zu trennen. Auch hier begrenzt man also sehr eng die Auseinandersetzung auf die Frage der Beziehungen zwischen *wissenschaftlicher Erkenntnis* und *philosophischer Konzeption*. Die Neupositivisten sagen übrigens lieber, die Frage bestünde darin, Wissenschaft und Metaphysik voneinander zu scheiden. Eines der wichtigsten Probleme der Epistemologie besteht darin, die Beziehung zwischen *empirischer* und *wissenschaftlicher Erkenntnis* genauer zu bestimmen. Vor allem in diesem Punkt gehen Neorationalisten und Neupositivisten auseinander und erscheinen als unversöhnliche Feinde. Aber diese in den Vordergrund geschobene *Divergenz* und dieser Gegensatz verschleiern nur ihre tiefe *Übereinstimmung* und die Tatsache, daß sie sich in ihren allgemeinen philosophischen und ideologischen Funktionen gegenseitig ergänzen. Im Grunde sind sie nur zwei Zweige einer Alternative.

Für die *Neupositivisten* ist die *empirische Erkenntnis* integrierender Bestandteil der *wissenschaftlichen Erkenntnis*. So gibt es für sie zwischen diesen beiden Erkenntnisformen weder Diskontinuität noch einen wirklichen Gegensatz. Die empirischen Fakten liefern den *Sinngehalt* aller Aussagen der Wissenschaft über die Vermittlung der Basisaussagen (oder Erfahrungs„protokolle“). Die Wissenschaft hat also nach ihrer Auffassung eine Beobachtungsgrundlage. Allerdings beschreiben einige diese Basistatsachen als rein subjektive Empfindungen (sense-data) und gehen bis zum Subjektivismus von MACH oder BERKELEY. Aber im allgemeinen sind die Positivisten vorsichtiger und akzeptieren einen gewissen Realismus, der sie in die Nähe einer materialistischen Erkenntnistheorie bringt.

Zum Unterschied davon halten die *französischen Neorationalisten* die Erkenntnis durch *Begriffe* (reine rationale Idealobjekte) für den einzigen objektiven Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntnis. Entsprechend liefern sie der sinnlichen, der gewöhnlichen, der empirischen usw. Erkenntnis und im allgemeinen jeder Form von Realismus einen gnadenlosen Krieg. BACHELARD kann sich gar nicht sarkastisch genug gegen MEYERSON wenden, der das Unrecht begehe, dabei zu bleiben, daß das Wirkliche existiere, daß die Materie dem Bewußtsein äußere *Sache* sei usw. CANGUILHEM, M. FICHANT und manch anderer sollten ihm auf diesem Wege folgen. Alle anderen Erkenntnisarten als die Erkenntnis durch Begriffe gelten 1. entweder als niedere Arten (sinnliche, wahrnehmende, praktische) oder 2. als überholte Arten (metaphysische, religiöse) oder 3. als subalterne Arten (utilitäre, vitalistische, pragmatische), die alle als *Hindernisse* für die wissenschaftliche Erkenntnis verworfen werden. Die wesentlichen Anstrengungen der französischen Epistemologen sind auf die Polemik und die ständig neue Kritik jeder Form [445] von Erkenntnistheorie gerichtet, die den leisesten Verdacht von Realismus oder gar Materialismus auf sich zieht. Man will auf diese Weise eine unüberwindliche Mauer zwischen Begriffen und Vorstellungen errichten. Man macht Jagd auf Metaphern, auf Bilder. BACHELARD widmet dem ein gut Teil seiner Werke. Im Handgemenge jedoch greift er auch die Begriffe „Ursache“, „Ding“, „Gegenstand“, „Materie“, „Substanz“ an und „entlarvt“ überall philosophische Ansichten, die für naiv und überholt gehalten werden: Substantialismus, Chosismus, mechanisches Denken, Realismus und den in den gleichen Topf geworfenen Materialismus. Von dort kommt auch sein Gedanke eines *Bruchs* zwischen gewöhnlicher oder empirischer und wissenschaftlicher, rationaler, in der modernen Wissenschaft vollendeter Erkenntnis her. Er dehnt diesen Bruch aus und verlegt ihn zwischen sogenannte klassische und moderne Wissenschaft.

Die These vom Bruch zwischen den Erkenntnisarten ist von größter Bedeutung. Sie ist immer wieder aufgegriffen worden, so überzeugend erschien ihre auf die Mikrophysik der dreißiger Jahre gestützte

¹⁵ Diese Abhängigkeit wurde in einer Studie von M. DAUMAS sehr gut hervorgehoben (vgl. Rapports entre sciences et techniques, in: Revue de Synthèse, T. LXXXIII, Janv./Mars 1962, No. 25 [Série No. 3], S. 15–37).

Argumentation. Ihre Bedeutung muß historisch verstanden werden. Die Positionen des Neorationalismus waren von den seit einem Jahrhundert einsetzenden Veränderungen in der Mathematik, Physik, Chemie, Biologie, vor allem in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, erschüttert worden. Die bürgerliche Philosophie sprach von der *Krise der Absoluta* (die absolute Zeit und der absolute Raum mußten aufgegeben werden) als von einer Krise der Vernunft. Die Aufgabe aller Apriori mußte selbst von den rationalistischsten Denkern zur Kenntnis genommen werden: von LALANDE, BRUNSCHVIG u. a. In diesem Kontext gestattete die These vom Bruch zwischen gewöhnlicher und wissenschaftlicher Erkenntnis aufrechtzuerhalten: 1. daß der Inhalt der Wissenschaft nicht von einer äußeren Realität abhängt, deren Widerspiegelung er wäre, und 2., daß der menschliche Geist die Initiative behält: er bildet seine Begriffe um, korrigiert sie, macht sie komplexer, erfindet z. B. neue Mathematiken. „Der epistemologische Vektor geht mit Sicherheit vom Rationalen zum Realen“, schreibt BACHELARD.¹⁶

Die (reale) Tatsache, daß die Erkenntnisse sich verändern, sich entwickeln, korrigiert werden, wird benutzt, um den Gedanken eines radikalen Bruchs zwischen dem Realen und dem Geist, zwischen wissenschaftlicher und empirischer Erkenntnis abzuleiten. Man neigt also dazu, eine Auffassung vom Geist als Schöpfer und als Autonom einzuführen (das kommt oft bei BACHELARD zum Ausdruck, der solchermaßen ein wenig vom Geist BERGSONs bewahrt). Wird die Theorie des Bruchs zurückhaltender aufgegriffen, wie z. B. bei CANGUILHEM, so gelangt man zu historisch realistischeren Positionen, die die praktische und gesellschaftliche Einbettung der Wissenschaften berücksichtigen. Dennoch wird dabei weiterhin jede materialistische oder bloß realistische Konzeption der Erkenntnis beiseite geschoben. Die Wissenschaft hätte keine objektive Realität – Natur, Geschichte, Gesellschaft – zum Inhalt. Das kommt konzentriert in einer weitverbreiteten und vielfach aufgegriffenen These zum Ausdruck,¹⁷ gemäß derer der Gegenstand der Wissenschaft *konstruiert* sei.¹⁸

So erkennt man, wie jenseits ihrer tiefen Divergenzen neopositivistische und neorationalistische Thesen sich hinsichtlich des Erkenntnisinhalts spiegelverkehrt entsprechen. Die einen behaupten, die Wissenschaft, die auf einen „Diskurs“, auf eine Sprache (die oft selbst auf eine Syntax reduziert wird) eingeschränkt wird, sei eine konstruierte konventionelle Sprache (Thema von CARNAP in *Der logische Aufbau der Welt* 1928), wobei sie einen auf subjektive sinnliche Fakten (Ausschluß des Materialismus) eng begrenzten empirischen Inhalt akzeptieren. Die zweiten vertreten, obwohl sie sich als unversöhnliche Feinde der Positivisten und Empiristen ausgeben (BACHELARD, CANGUILHEM, FOUCAULT wurden nicht ohne Grund als „Nicht-Positivist“ bezeichnet), eine parallele und letztlich analoge These: der Gegenstand der Wissenschaft wäre von rational bestimmten Verfahren und Methoden „produziert“ und ins Werk gesetzt, nachdem er vom Menschen erfunden wurde. Er erscheint als durch und durch „konstruiert“. In beiden Fällen haben wir eine *Lehre von der Konstruktion, des Diskurses der Wissenschaft für die einen, ihres Gegenstandes für die anderen*. Wir haben es mit zwei gleichermaßen idealistischen Varianten zu tun, für die die [446] wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht wesentlich objektiv, sondern subjektiv sind, obwohl unter zwei sehr verschiedenen Formen. Das philosophische Endresultat ist dennoch das gleiche: man leugnet jede materialistische Theorie der Erkenntnis als objektive Widerspiegelung eines realen Gegenstandes.

So stellt sich der epistemologische Idealismus in seinem Wesen und seinen zwei vorherrschenden Varianten dar. Ihre ideologischen Funktionen sind offensichtlich, obwohl ein bedeutender Teil der neopositivistischen Arbeiten der Widerlegung der rationalistischen Thesen und umgekehrt ein substantieller Teil der neorationalistischen Werke der Widerlegung der positivistischen Lehren und Analysen gewidmet ist.

Das macht andererseits eine wichtige Erscheinung möglich: das *Eindringen* neopositivistischer Thesen in manche neorationalistische Arbeiten, und umgekehrt. So hat sich in jüngerer Zeit die französische

¹⁶ G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris 1934, S. 8.

¹⁷ Vgl. z. B. M. FICHANT, *Epistémologie*, in: *La Philosophie*, Paris 1968.

¹⁸ G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, a. a. O., S. 14; ferner: G. CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, a. a. O., S. 16.

Epistemologie mitunter darauf eingelassen, die Wissenschaften unter dem Blickwinkel des „Diskurses“ der Wissenschaft (M. SERRES¹⁹, M. FOUCAULT) zu betrachten oder sie auf formallogischer Ebene zu analysieren (G. G. GRANGER²⁰, R. BLANCHÉ²¹, J. PIAGET). Auf diese Weise hofft man, in einer stärker vereinheitlichenden Theorie alle Wissenschaften zu umfassen, einschließlich der sogenannten „Human“wissenschaften. Andererseits mußte sich der angelsächsische Positivismus in seiner Entwicklung seit den vierziger Jahren modifizieren und sich in Richtung eines gewissen Rationalismus entwickeln. Er mußte anerkennen, daß manche Kritiken berechtigt waren und die Enge seiner ursprünglichen Thesen überwinden, insbesondere die der Reduktion der wissenschaftlichen Theorien auf eine reine Syntax. So hat CARNAP die *Semantik*²² wieder eingeführt und anerkannt, daß die theoretische Sprache (die theoretischen Termini) nicht syntaktisch, durch reine Regeln einer konventionellen Sprache ad hoc, auf die Beobachtungsgrundlagen reduzierbar ist. Die angelsächsische Epistemologie hat daraufhin den *Kritischen Rationalismus* von POPPER aufgenommen.²³

V. Der Kritische Rationalismus Poppers und seine Folgen

Die Neupositivisten hatten den Ehrgeiz, endgültig eine „wissenschaftliche“ Philosophie aufzubauen, indem sie den *Gewißheits*charakter wissenschaftlicher Aussagen herausstellten. Die Wissenschaft sollte sich auf unangreifbare Weise ausdrücken können durch die Rekonstruktion der wissenschaftlichen Erkenntnisse mittels formaler Sprachen und ausgehend von Beobachtungsgrundlagen (Physikalismus) für alle Wissenschaften, einschließlich Biologie, Soziologie und Psychologie (physikalistisches Programm der „Einheitswissenschaft“). Auf diese Weise sollten die wissenschaftlichen Wahrheiten durch die (empirische) Verifikation ihrer Basisaussagen bewiesen werden.

Seit den dreißiger Jahren charakterisierte POPPER allerdings die Wissenschaft nicht mehr durch absolute Gewißheit, sondern durch die Erfindung von *Annahmen*, die man strengen Prüfungen unterwirft (Falsifikation). Auf diese Weise sollten wissenschaftliche Theorien (falsifizierbar, wenigstens prinzipiell) von philosophischen Lehren (nicht falsifizierbar, nicht einmal prinzipiell) unterschieden werden, womit diese jeden Anspruch auf Objektivität verlören, nicht jedoch jede mögliche positive Rolle für die Wissenschaft. POPPER zielte mit seinen Thesen insbesondere gegen den Marxismus (Historischer Materialismus). Aber er bezog auch Stellung gegen den überkommenen Positivismus: Die Wissenschaft würde [447] nicht durch unmittelbare Verifikation, sondern durch Widerlegung (Falsifikation) vorgehen (in seiner Argumentation brachte er logische Gründe vor, die Logiker wie CARNAP nicht abweisen konnten). Wissenschaftlich wären nur Theorien, die es ermöglichen würden, experimentelle Tests zu definieren, mit denen ihre Falschheit nachgewiesen werden könnte. Gegen den Neupositivismus des *Wiener Kreises*, für den die Basissätze unmittelbar in einer subjektiven Wahrnehmung verifiziert werden sollten (es handelt sich also um *unveränderliche* Basissätze), bemerkte POPPER, daß die Basissätze je nach Theorien und nach Epochen nicht dieselben sind. Außerdem ist die Unterbeweisstellung einer jeweiligen Theorie in der Wissenschaft ein *objektiver* und *öffentlicher* Prozeß. POPPER kehrte zu relativistischen Ansichten kantianischen Typs zurück: Der Ausgangspunkt der Wissenschaft sind *Probleme* (bei BACHELARD findet man in *La formation de l'esprit scientifique* die gleiche These,²⁴ die später dann von G. CANGUILHEM aufgegriffen wurde). Gegen den Subjektivismus des überkommenen Neupositivismus vertritt POPPER die Auffassung, die Wissenschaft sei auf die *Erklärung* des Wirklichen und seinen inhaltlichen Reichtum aus. Aber die Erkenntnis bleibt immer eine Annäherung: eine durch Versuche nicht widerlegte Theorie kann nicht auf absolute Weise wahr genannt werden. Andererseits kann sie selbst als widerlegte aufrechterhalten werden, solange man keine andere hat, um sie zu ersetzen. Da es keine unfehlbaren Beweise für die Theorien gibt, glaubt POPPER nicht, daß es letzte Grundlagen der Erkenntnis in der Art der Protokollsätze des *Wiener Kreises* gibt.

¹⁹ M. SERRES, *Hermès*, Paris (La communication, 1968; L'interférence, 1972; La traduction, 1974; La distribution, 1977).

²⁰ G. G. GRANGER, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris 1960; *Méthodologie économique*, Paris 1955.

²¹ R. BLANCHÉ, *La science actuelle et le rationalisme*, Paris 1967; *L'épistémologie*, Paris 1972.

²² R. CARNAP, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass. 1942.

²³ Vgl. K. R. POPPER, *Logik der Forschung*, Wien 1935.

²⁴ G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, a. a. O., S. 14.

POPPER entwickelte seine Argumente, die er *Kritischer Rationalismus* nennt, insbesondere in seiner Kritik der Induktions- und Wahrscheinlichkeitstheorie CARNAPs. Vom Idealismus bewahrt POPPER also das kritische Element und vom Realismus den Gedanken, daß die Wissenschaft eher die wirkliche Welt zu erklären versucht, als ein System unserer Wahrnehmungen zu konstituieren.

Dennoch führte er auch durch seine *Theorie der drei „Welten“* ein stark idealistisches Element ein. Außer der wirklichen (physikalischen) und der subjektiven Welt (unsere Empfindungen) gäbe es eine dritte Welt, die Welt der Ideen, Theorien, Gedanken (als objektive Realität) – Ideen, die von dem Augenblick an, da sie von den Menschen geschaffen werden, mit einer autonomen Existenz ausgestattet sind. Es handelt sich also um eine Welt „objektiver Bedeutungen“, eine Welt von Denkobjekten (z. B. die Zahlen). Indem POPPER behauptet, diese „objektiven Bedeutungen“ würden eine von der wirklichen und objektiven Welt unterschiedene Welt bilden, verfällt er einem *doppelten Dualismus*. In der Tat reduziert er das Objektive (die „Welt 1“) auf reine Äußerlichkeit, das Subjektive (die „Welt 2“) auf das Erlebte und die „Welt 3“ auf intersubjektive Ganzheiten und weigert sich, in ihr wesentliche objektive Aspekte der wirklichen Welt anzuerkennen. Hier zeigt sich, daß der von POPPER proklamierte *Kritische Rationalismus* von Idealismus beherrscht wird.

Die Einführung der „Welt 3“ scheint aus reiner Willkür zu geschehen, um ein Abgleiten in den Materialismus zu vermeiden. Indem sich POPPER auf die Naturwissenschaften beschränkt, um seine Epistemologie als *Logik der Forschung* aufzubauen, indem er sie in ihrer logischen Struktur analysiert und nur empirische Versuche (und nicht die Praxis im allgemeinen) für die Einzelaussagen akzeptiert, bleibt er im Rahmen des *neupositivistischen* Vorgehens. Seine Auffassungen verbreiteten sich erst als Folge des Scheiterns des Programms des *Wiener Kreises*. Sie sind ein Rettungsversuch des *epistemologischen Idealismus*, der seine immer offensichtlicher werdenden Mängel durch einen „kritischen“ Rationalismus beheben will und seine idealistischen Komponenten offen zugibt. Ein Teil seines wachsenden Einflusses in der *angelsächsischen Welt* und darüber hinaus (*BRD, Frankreich*) ergab sich daraus, daß er leichter als der überkommene Neupositivismus seine Methodologie auf die Gesellschaftswissenschaften und die politische Praxis (Verteidigung eines politischen Liberalismus) ausdehnen konnte. POPPER bemühte sich in jüngster Zeit sogar, ein *Schema des Fortschritts der Wissenschaften durch Evolution*, vom *Darwinismus* inspiriert, zu erarbeiten.²⁵ Er gleicht die Verfahren zur Widerlegung wissenschaftlicher Theorien den Mechanismen der Evolution der Arten an. Wissenschaftliche Theorien und biologische Arten hätten das gleiche Schicksal: mit der Erfah-[448]rung konfrontiert, überleben sie oder gehen unter.²⁶

Über die Frage der Entwicklung der Wissenschaften brach eine Kontroverse zwischen Th. S. KUHN²⁷ und POPPER aus. KUHN definiert einen Zustand „normaler“ Wissenschaft, der durch die allgemeine Annahme einer Theorie (z. B. der NEWTONschen Mechanik) in den Wissenschaftlerkreisen gekennzeichnet ist. Diese spielt während einer ganzen Periode die Rolle eines *Paradigmas*. Die Entwicklung der Wissenschaften verlaufe durch Krisen und plötzliche Veränderungen des Paradigmas, ähnlich einer Gestaltumstrukturierung der bis dahin akzeptierten Weltsicht. KUHN betont das praktische „Regime“, das dem herrschenden Paradigma zugrunde liegt (Lehrbücher, Lehrinrichtungen usw.). POPPER widersprach dieser Art, die Entwicklung der Wissenschaften zu verstehen, indem man ihre Geschichte durch lange Perioden normaler Wissenschaft und kurze Krisen oder „Revolutionen“ erklärt. Er wirft KUHN vor, die wissenschaftlichen Revolutionen nach dem Muster politischer Revolutionen zu begreifen. Er ist der Auffassung, daß in der Wissenschaft eine Vielzahl von Theorien koexistieren und daß KUHN von der „normalen“ Wissenschaft eine dogmatische und routinierte Beschreibung gibt, so als ob sie sich nur der Lösung kleiner Rätsel im Rahmen eines einzigen Paradigmas widmen würde. Während KUHN die Veränderungen im wissenschaftlichen Geist vom Gesichtspunkt der Psychologie der Wissenschaftler zu erklären versucht (ein wenig wie BACHELARD), stellt

²⁵ K. R. POPPER, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London 1963, ⁴1972; vgl. J. F. MALHERBE, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris 1979.

²⁶ Vgl. R. BOUVERESSE, *Karl Popper, ou Le rationalisme critique*, Paris 1978.

²⁷ Th. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962 (deutsch: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967).

sich POPPER auf einen logischen Standpunkt, fügt jedoch hinzu, die Wissenschaft sei auf Objektivität und Rationalität gerichtet. Hier offenbaren sich die *theorizistischen Schranken* des POPPERschen Evolutionismus in Sachen Geschichte der Wissenschaften und sein Idealismus in der Geschichte im allgemeinen: Für ihn entwickelt sich die Wissenschaft nicht unter dem Einfluß praktischer und objektiver Gründe (technische und gesellschaftliche Bedürfnisse, natürliche Hindernisse) noch aus ideologischen und politischen Ursachen (Wissenschaftsideologie und -politik, die klassenbedingt in diese oder jene Richtung orientiert sind), sondern nur aus *theoretischen Motiven und Zielstellungen* logischer Natur. POPPER unterschätzt so die praktische Dimension der Wissenschaft ebenso wie die Rolle der Ideologie in der Geschichte der Wissenschaft. Er hält den Unterschied zwischen der Analyse des Faktums der Wissenschaft und der Analyse ihrer Logik aufrecht, wie der Neupositivismus im allgemeinen, woraus sich seine normativistische Haltung auf methodologischer Ebene ergibt.

Deshalb bemühte sich im Anschluß an POPPER I. LAKATOS²⁸, POPPERs „Falsifikationismus“ zu modifizieren, indem er die KUHNschen u. a. „historische Analysen“ der Wissenschaften berücksichtigte. Aber obwohl er eine verfeinerte Theorie der Falsifikation erarbeitete, gelang es ihm genauso wenig, eine normative Methodologie mit einer Geschichte, die die Rolle des Schiedsrichters spielt, zu versöhnen. Es sei in diesem Zusammenhang auf die *Krise* der angelsächsischen neupositivistischen Epistemologie, auf den *erkenntnistheoretischen Anarchismus* von P. K. FEYERABEND²⁹ hingewiesen, der als STIRNER der Epistemologie mit POPPER brach und zum Apostel einer „permanenten wissenschaftlichen Revolution“ wurde. Er beschreibt die theoretische Tätigkeit als eine Art schöpferischen Wahns. Das führt ihn zu extremen Positionen eines äußersten Individualismus und zu einer völlig irrationalen Beschreibung der Geschichte der Wissenschaften und der wissenschaftlichen Tätigkeit.³⁰ [449]

VI. Eine nicht-evolutionistische Geschichte der Wissenschaften: G. BACHELARD

Die *französische Epistemologie* hatte zwar ebenfalls eine komplexe und sogar noch vielfältigere Entwicklung, sie blieb allerdings unter dem *Einfluß des klassischen Rationalismus*. Außerdem ist sie in einer breiten historischen Kultur verwurzelt. Die Lehre COMTEs mit ihrem Versuch, die gesamte Geschichte des menschlichen Geistes zu umfassen, spielte eine wesentliche, wenn auch oft verdrängte Rolle. Seine Lehre wurde von der soziologischen Theorie der Mentalitäten aufgenommen (DURKHEIM und seine Schule), weiter im Gedanken von den Altersstufen der Intelligenz (BRUNSCHVICG) und ging dann in die Psychologie über (Stadien der Affektivität und der Intelligenz: P. JANET und J. PIAGET). Auch BACHELARD tut nichts anderes, als die Geschichtskonzeption COMTEs zu übernehmen (eine idealistische Konzeption, da sie ausschließlich die Bewußtseinsformen berücksichtigt, die als wesentliche Ursachen der historischen Entwicklung der Erkenntnisse der Menschheit betrachtet werden), wenn er zwischen dem *vorwissenschaftlichen Geist*, dem *wissenschaftlichen Geist* und dem *neuen wissenschaftlichen Geist* als den großen Etappen der Geschichte der Wissenschaften unterscheidet. Indem er die „Neuheit“ und den revolutionären Aspekt der zeitgenössischen wissenschaftlichen Theorien in der Physik und der Chemie (sein bevorzugtes Gebiet) betont und von der Biologie den Begriff der „Mutation“ entlehnt, beschreibt er die Bewegung der Wissenschaften als durch radikale *Brüche* bestimmt. Er gibt also den Gedanken seiner Vorgänger (MEYERSON, LALANDE, BRUNSCHVICG) von einer bloßen *Evolution* der Wissenschaft auf. Das bringt ihn in die Nähe einer dialektischen Auffassung von der in Sprüngen sich bewegenden Geschichte. Er verbleibt jedoch eng im Rahmen der Geschichte der Begriffe und der Theorien. Daraus resultiert der unbestreitbare Reiz und die Bedeutung mancher seiner Beschreibungen: „Die traditionelle Lehre einer absoluten und unveränderlichen Vernunft ist nur eine Philosophie; es ist eine überholte Philosophie.“ „Die Arithmetik ist ebensowenig wie die Geometrie eine natürliche Errungenschaft einer

²⁸ Vgl. I. LAKATOS, *Criticism and the Growth of Knowledge*, London 1970 (deutsch: *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig 1974).

²⁹ P. K. FEYERABEND, *Against Method*, London 1974 (deutsch: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt am Main 1976).

³⁰ M. BUHR/J. SCHREITER, *Erkenntnistheorie – kritischer Rationalismus – Reformismus. Zur jüngsten Metamorphose des Positivismus*, Berlin 1979.

unveränderlichen Vernunft. Die Arithmetik ist nicht auf die Vernunft gegründet. Die Lehre der Vernunft ist es, die auf die elementare Arithmetik gegründet ist.“³¹

Um die wissenschaftlichen Revolutionen zu erfassen, beschreibt BACHELARD „Dialektiken“, die seiner Ansicht nach die Wissenschaft bewegen: Korrektur und Umformung der Begriffe und Theorien. Auf diese Weise führt er zahlreiche materialistische Elemente ein, beschreibt diese „Dialektiken“ als Dialog, als ständigen Austausch zwischen der Vernunft und dem Wirklichen, der Theorie und der Erfahrung, zwischen den Begriffen und ihren „Anwendungen“ (Instrumente und experimentelle Montagen). Er gibt dann ein relativ exaktes, konkretes und lebendiges Bild von der wissenschaftlichen Tätigkeit. Allerdings wird er offen idealistisch, wenn er in den *epistemologischen Hindernissen*, die wesentlich psychologischer *Natur* sein sollen (subjektives Gebundensein affektiver Natur an Bilder, Metaphern, Verben usw.), die Hauptschwierigkeiten sieht, auf die die Erkenntnisbemühungen der Menschen stoßen, und nicht in Hindernissen objektiver Natur (natürliche oder gesellschaftliche).³² Dadurch unterwirft er die Interpretation des Inhalts der wissenschaftlichen Erkenntnis folgenreichen subjektivistischen Entstellungen. Andererseits stellt er die moderne Physik so dar, als wäre sie mehr mit der Produktion nichtnatürlicher Phänomene beschäftigt („Phänomenotechnik“: so sollen die Gesetze der Elektrizität die in Drähte geleitete, technisch produzierte Elektrizität betreffen und nicht Eigenschaften der „Natur“) als mit der objektiven Erkenntnis der Natur (heftige Kritik an der Idee der „Natur“). Ebenso erscheint ihm die Chemie mehr als Methode rationaler Konstruktion (technische, materielle Synthese) neuer Substanzen und weniger eine Erkenntnisform, die auf die Gesetze der Zusammensetzung der Materie aus ist.³³

Der Gedanke, der *Gegenstand* der Wissenschaft sei konstruiert, erscheint bei BACHELARD in vollem Lichte, und damit auch die Weigerung, den Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntnisse als wesentlich objektiv zu betrachten. Betont werden ausschließlich die *subjektiven Mittel* der Erkenntnis: Begriffe, Theorien, Methoden, technische Montagen, [450] die in der Wissenschaft benutzt werden. Es bestätigt sich die technizistische Sicht der Wissenschaft, die einseitig nur bestimmte ihrer Aspekte hervorhebt.

Was ergibt sich daraus für BACHELARDs Auffassungen von der *Geschichte der Wissenschaften*? Er unterbreitet den Gedanken einer epistemologischen Geschichte, einer „rekurrenten“ Geschichte, in der konkrete, wirkliche Aspekte mit idealistischen und subjektivistischen Auffassungen vermischt werden. Er betont die Tatsache, daß die Geschichte der Wissenschaften nur erarbeitet werden kann, indem man sich auf die aktuelle Wissenschaft stützt, nur diese könne das „Überholte“ vom „Sanktionierten“ (immer noch aktuell Gültigen) unterscheiden. Auf Grund der Korrekturen und Umwandlungen ist die Geschichte der Wissenschaften eine Geschichte der „Brüche“. BACHELARD polemisiert gegen die „Kontinuisten“ der Kultur. Dabei führt ihn diese Unterscheidung zwischen „überholter Geschichte“ und „sanktionierter Geschichte“ zu einer normativistischen Geschichte: Er zieht den Schluß, daß die Geschichte sich nicht nur auf rekurrente Weise schreiben, sondern auch über eine Vergangenheit von Irrtümern *urteilt*. Indem er sich auf seine subjektive Dialektik der *epistemologischen Akte* und *epistemologischen Hindernisse* stützt, verweist er die vorangegangenen Etappen der Wissenschaft in die Finsternis der philosophischen Ungeheuerlichkeiten: Substantialismus, Realismus usw. Diese Art, über vergangene Auffassungen zu *urteilen*, schließt deren Erklärung und deren Verstehen auf einer objektiven Grundlage aus. BACHELARD *trennt* die Wissenschaft von ihrer Vergangenheit. Der Gedanke des „Bruchs“ und der radikalen „Mutation“ führt ihn zu der Behauptung, die Wissenschaft ginge nicht aus ihrer Vergangenheit hervor, und zwar mit der Begründung, sie stehe im Gegensatz zu ihr. So wird die Wissenschaft nicht nur von der Sozialgeschichte (an Klassen gebundene Weltanschauungen, materielle Praktiken und Techniken), sondern auch von ihrer eigenen Vergangenheit *abgetrennt*. Damit ist die Wissenschaft von ihren realen Ursachen abgeschnitten. Indem die subjektive Dialektik betont wird (der „Vernunftswille“ gegen die subjektiven Hindernisse), wird der Inhalt der Erkenntnis idealisiert (konstruierter Gegenstand) und ihre Geschichte im gleichen

³¹ G. BACHELARD, *La philosophie du non*, Paris 1940, S. 145, 144.

³² G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, a. a. O.

³³ G. BACHELARD, *Le matérialisme rationnel*, Paris 1953.

Zuge idealistischen Auffassungen unterworfen, da jeder Gedanke einer historischen Entwicklung und einer Erklärung ihrer Geschichte durch objektive Ursachen verworfen wird.

VII. Der Theorizismus von L. Althusser und seinen Schülern

Indem sie die „Hindernisse“ statt „epistemologische“ „ideologische“ nannten, konnten L. ALTHUSSER³⁴ und seine Schüler diese Theorie der Geschichte der Wissenschaften wieder aufnehmen und versuchen, sie in den historischen Materialismus zu integrieren. In Wirklichkeit haben sie schlicht und einfach BACHELARDs Auffassung einer von einer ganz und gar „ideologischen“ Vergangenheit durch einen plötzlichen „Bruch“ – der von ihnen „Schnitt“ genannt wird – zu einer völlig „wissenschaftlichen“ Gegenwart übergehenden Geschichte übernommen. ALTHUSSER hat dergestalt die schon stark *theorizistischen Auffassungen* des französischen Neorationalismus noch zugespitzt und verstärkt. Er führte auf dieser Grundlage eine neue Lesart der Entwicklung von MARX ein, nach der MARX nach einem radikalen Schnitt 1845/1846 mit jedem philosophischen Erbe, insbesondere mit dem HEGELs, gebrochen hätte. Das hieß, die dialektischen Auffassungen zutiefst entstellen, insbesondere den dialektischen Materialismus, den er als „Theorie der theoretischen Praktiken“ darstellte (unter theoretischen Praktiken verstand er die Wissenschaften, aufgefaßt gemäß dem Bilde, das die gesamte gegenwärtige bürgerliche Epistemologie von ihnen zeichnete).³⁵ Insbesondere übernahm er von der neorationalistischen Epistemologie den Gedanken, daß der Gegenstand der Wissenschaft konstruiert sei, und interpretierte in diesem Sinne das, was MARX ein „Gedankenkonkretum“ nannte. Aber gleichzeitig gab er die materialistische These auf, nach der die Erkenntnis Widerspiegelung eines realen objektiven Inhalts in subjektiver Form ist. [451] BACHELARD folgend, behauptete ALTHUSSER, der Inhalt des gedachten Gegenstandes sei von der Erkenntnis produziert, ihr entspräche kein wirklicher, materieller und objektiver Gegenstand. Er gab jedoch sehr bald selbst zu, es handele sich hier bei ihm um „theorizistische“ Abweichungen.

Wenn ALTHUSSER auch keine eigentlich epistemologischen Arbeiten verfaßte, mit Ausnahme seiner Essais über das MARXsche Werk, so machte er doch Schule. Seine Schüler E. BALIBAR, P. MACHEREY u. a. dehnten die Theorie des „Schnitts“ und des „produzierten Gegenstandes“ auf die Epistemologie im allgemeinen aus, z. B. im entsprechenden Artikel der *Encyclopaedia Universalis*³⁶, wo sie die gesamte Geschichte der Erkenntnistheorie in zwei Perioden teilen: „philosophische“ Epistemologie (von PLATON bis KANT) und „wissenschaftliche“ Epistemologie seit COMTE. Die Erwähnung von COMTE – MARX dagegen wird nicht ein einziges Mal genannt – zeigt deutlich den positivistischen Einfluß auf den französischen Neorationalismus, bis in eine sich marxistisch nennende Schule hinein. Der Kerngedanke des genannten Artikels ist, mit der Epistemologie BACHELARDs gelange man endlich zu einer wissenschaftlichen Epistemologie. Entsprechend greift er die für zentral gehaltenen Begriffe der *epistemologischen Rekurrenz*, der *Korrektur*, der *Umwandlung* und der *epistemologischen Hindernisse* auf, die als ideologische bezeichnet werden, ohne die Ideologie auf bestimmte soziale Klassen (die niemals erwähnt werden) zu beziehen. Ebensowenig weist er auf natürliche oder technische Hindernisse hin. Es handelt sich um eine Wiederaufnahme des neorationalistischen Idealismus von BACHELARD.

So liest man mit Verblüffung, daß es sich bei einer solchen für völlig „wissenschaftlich“ gehaltenen Epistemologie „nicht darum handelt, die Umstände nachzuzeichnen, unter denen die großen wissenschaftlichen Entdeckungen gemacht werden ... Der Gegenstand der Epistemologie ist die Aufeinanderfolge der wissenschaftlichen Erkenntnisse, und zwar nicht, um ihre Ursachen aufzuzählen, sondern um die realen Gesetze ihrer Produktion herauszustellen“.³⁷ Man könnte glauben, ein positivistisches Programm zu lesen: mechanistischer Schnitt zwischen Wissenschaft und Philosophie, zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Erforschung der Gesetze, aber Ablehnung jeder Erforschung der Ursachen usw. Das läuft darauf hinaus, jede materialistische Erklärung durch objektive natürliche und

³⁴ L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris 1965 (deutsch: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968); *Lire le Capital*, Paris 1966 (deutsch: *Das Kapital lesen*, Reinbek bei Hamburg 1972); *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris 1974.

³⁵ L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, a. a. O., S. 161 ff.

³⁶ E. BALIBAR/P. MACHEREY, Artikel „Epistémologie“, in: *Encyclopaedia Universalis*, Bd. 6, Paris 1968, S. 370–373.

³⁷ Ebenda, S. 372, Sp. A.

gesellschaftliche Ursachen abzulehnen. Am Schluß des Artikels erwähnen die Autoren die „gesellschaftlichen Bedingungen“, um zu erklären, daß es keine „wissenschaftlichen“ Bedingungen sind, und fügen hinzu, diese Epistemologie würde einen Gewinn daraus ziehen, sich mit dem Historischen Materialismus zu verbinden (aber wie?), und umgekehrt. Da sie mit solchem Nachdruck diese Epistemologie als „rational“ und „wissenschaftlich“ beschrieben haben und ohne die Spur einer Kritik auf BACHELARD, KOYRÉ, CANGUILHEM und FOUCAULT verweisen, fragt man sich, womit der Historische Materialismus eine bereits so rationale und so wissenschaftliche Angelegenheit noch bereichern könnte.³⁸

Ohne Zweifel muß man in dieser Entwicklung des Neorationalismus unter dem Einfluß ALTHUSSERS und bei seinen Schülern einen Versuch sehen, die Widersprüche des gegenwärtigen bürgerlichen epistemologischen Idealismus zu überwinden. Da dieser sich nicht mehr auf die Voraussetzung eines unveränderlichen Erkenntnissubjekts begründen läßt, sollte er in seiner Auffassung von der Wissenschaftsgeschichte auf die allgemeinen Thesen des Historischen Materialismus zurückgreifen. In Wirklichkeit jedoch widmet er sich eher positivistischen Aufgaben: z. B. Wissenschaft und Philosophie zu trennen und dabei jede Philosophie zu verwerfen. Auf diesem Felde haben sich die Schüler ALTHUSSERS der bürgerlichen Philosophie angeschlossen: Um die Sackgassen des Neorationalismus in der Geschichtsbetrachtung und der Objektivität der Erkenntnis zu überwinden, gelangen sie wie die bürgerliche Philosophie insgesamt zu einer Ablehnung des konsequenten Materialismus und zu positivistischen Positionen. [452]

VIII. Einige andere Entwicklungen der französischen Epistemologie

Die Epistemologie schlug in Frankreich noch andere Richtungen ein. So entwickelte PIAGET auf der Grundlage einer Psychologie der Intelligenz, deren Entwicklung er beim Kind durch die Wirkung von Funktionen (biologische und verhaltensmäßige) sowie Handlungsstrukturen erklärt, eine *genetische Epistemologie*.³⁹ Im Laufe der individuellen Genesis sind die Funktionen permanent, die Entwicklung betreffe jedoch die Gleichgewichtsstrukturen unserer Handlungen als Erkenntnissubjekt. Daraus ergeben sich aufeinanderfolgende Stadien im Laufe der Geschichte des Individuums. PIAGET findet ähnliche Etappen in der historischen Genesis der Erkenntnisse (kollektive Geschichte der Menschheit, Geschichte der Wissenschaften) und ihrer wesentlichen Kategorien: Herausbildung der Begriffe der Zahl der Klasse, der Ordnung, des Raumes, der Zeit, der Prinzipien, der Erhaltung, der Kausalität, des Zufalls usw. Obwohl sie sich auf zahlreiche Fakten empirischer psychologischer Beobachtung sowie der Geschichte der Wissenschaften stützt, bleibt diese *genetische Epistemologie* mit typischen Schranken behaftet: 1. Sie faßt die Wissenschaften (einschließlich der Humanwissenschaften: Psychologie, Soziologie) in einer überaus positivistischen experimentellen Perspektive (nichts über die politische Ökonomie, über die Geschichte der Techniken usw.). 2. Sie unterschlägt völlig die Beziehung der Wissenschaften zu den Ideologien und Weltanschauungen (Klassenstandpunkt): auch hier ein vollständiger Positivismus. 3. Die Erkenntnis wird als ein Prozeß aufgefaßt, der zwischen einem (aktiven) Subjekt und einem (passiven) Objekt, die voneinander getrennt sind, stattfindet: Es ist ein subjektiver Idealismus, der philosophisch an den KANTschen Idealismus erinnert.

So stößt die genetische Epistemologie trotz ihres Reichtums an konkreten Fakten ebenfalls auf typische idealistische Schranken. Sie ist ein Beispiel enger Verschmelzung positivistischer und neorationalistischer Auffassungen, denn sie entwickelt ein allgemeines und historisch-genetisches Erklärungsschema für die Entwicklung der Erkenntnisse und strebt eine rationale Theorie der Geschichte der Erkenntnisse an: Die Epistemologie ist „das Studium des Übergangs der Zustände geringerer Erkenntnis zu den Zuständen fortgeschrittenerer Erkenntnis“.⁴⁰

³⁸ Die gleiche Analyse könnte im Hinblick auf den „marxianisierenden“ Schüler CANGUILHEMs und ALTHUSSERS, D. LECOURT, gemacht werden. Vgl. M. VADÉE, *Epistemologie oder Philosophie? Zu G. Bachelards neuem epistemologischem Idealismus*, Berlin 1979. – (D. LECOURT, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Paris 1969; *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris 1972; Bachelard. *Le jour et la nuit*, Paris 1974).

³⁹ J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique*, a. a. O.

⁴⁰ J. PIAGET, *L'épistémologie et ses variétés*, in: *Logique et connaissance scientifique*, Paris 1967, S. 7.

Dem Beispiel BACHELARDs folgend, führte CANGUILHEM sorgfältige Untersuchungen über einige Begriffe und Themen biologischer Wissenschaft und Philosophie durch. Obwohl vor allem Wissenschaftshistoriker, betont er den philosophischen Charakter der Epistemologie: „Die Geschichte einer Wissenschaft schreiben, ist eine der Funktionen der philosophischen Epistemologie.“⁴¹ In letzter Zeit wendet er sich gegen die krasse und systematische Entgegensetzung von Wissenschaft und Philosophie, wie sie bei vielen (insbesondere bei ALTHUSSER und seiner Schule) zu finden ist. So räumt er „wissenschaftlichen Ideologien“ einen Platz ein, die „Typen von Diskursen (sind), die zugleich parallel zu einer sich konstituierenden Wissenschaft laufen und unter der Wirkung von Forderungen praktischer Ordnung darauf drängen, die Vollendung der Forschung zu antizipieren“.⁴² Man kann sie weder mit Aberglauben noch falschem Bewußtsein noch falschen Wissenschaften noch Gelehrtenideologien identifizieren. Er nennt einige Beispiele – z. B. SPENCERs Evolutionismus – und hebt die praktischen und gesellschaftlichen Aspekte hervor, wodurch er die Umrisse einer entwickelten Konzeption von den Beziehungen der Ideologien zu den Wissenschaften zu skizzieren versucht. Andererseits bleibt er den Thesen BACHELARDs vom „epistemologischen Bruch“ und vom „konstruierten“ Gegenstand der Wissenschaft (dieser ist „operatorisch konstruiert“) treu. Er behauptet ebenfalls, es gäbe in der Wissenschaft keine „Vorläufer“ (rekurrente Geschichte). Er ordnet sich, wenn auch in nuancierterer Weise, in den Rahmen des Neorationalismus ein.

Einer der interessantesten Beiträge, der von der Entwicklung der *französischen Epistemo*-[453]gie in Richtung historisch und gesellschaftlich konkreter Probleme und Auffassungen zeugt, ist der von M. FOUCAULT. Obwohl von den Konzeptionen von BACHELARD und CANGUILHEM angeregt, versuchte er, ihre idealistischen und theorizistischen Schranken zu überwinden, indem er sich von ihrer ausschließlichen Bindung an die Naturwissenschaften löste. Doch fiel auch er in positivistische Anschauungen zurück.

Schematisch kann man sagen, daß FOUCAULT von neuem die Frage der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Ideologien aufgreift, eine Frage, die, wie man sieht, im Mittelpunkt der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie steht und ihr neuralgischer Punkt ist. Das Gebiet der „exakten“ Wissenschaften verlassend, interessiert er sich für die Geschichte verschiedener und nicht scharf umrissener Disziplinen, wie die medizinische Praxis⁴³, die allgemeine Grammatik, die Naturgeschichte, die politische Ökonomie.⁴⁴ Seine Hauptthese ist, daß es in einer gegebenen Epoche eine enge Korrelation zwischen allen „Wissensformen“ (savoirs) einer Zivilisation gäbe und daß sich diese Korrelation aus einer „Episteme“ ergäbe, einem Komplex unbewußter oder unterbewußter Regeln, die unmerklich das System der Wissensformen (Diskurs mit Erkenntnisanspruch) ebenso wie die Wissenschaften selbst, ja alle „Diskurse“ einer Epoche bestimmten. Allerdings gab FOUCAULT ziemlich schnell diesen dunklen Begriff der *Episteme*, durch den er in den Ruf eines Strukturalisten kam, wieder auf, und ersetzte ihn in *L'archéologie du savoir*⁴⁵ durch den Begriff der *diskursiven Praktiken*, die mit institutionellen Praktiken, Macht- und Rechtssystemen zusammenhängen, die wiederum selbst mit nicht-diskursiven Praktiken verbunden sind.

Dank dieses Begriffs der Praktiken, der eine enge Verwandtschaft mit dem materialistischen Begriff der Ideologien, die an gesellschaftliche Überbauformen und Klassen gebunden sind, aufweist, richtet FOUCAULT seine Aufmerksamkeit auf die konkreten und komplexen Beziehungen zwischen Wissenschaften und Wissensformen einerseits und den gesellschaftlichen Praxisformen andererseits. Wenn so auch das von ihm gezeichnete Bild reicher ist als zuvor der Begriff der Episteme, so fehlt dennoch der Bezug auf klassenbestimmte Praktiken und Ideologien. FOUCAULT diskutiert in aller, mitunter ermüdender Ausführlichkeit methodologische Fragen, deren mögliche Anwendungen nicht sehr klar ersichtlich werden. So werden die diskursiven Praktiken eher angestrebt als wirklich

⁴¹ G. CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, S. 23.

⁴² G. CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris 1977, S. 33–45.

⁴³ M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1972 (deutsch: *Wahnsinn und Gesellschaft im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt am Main 1969).

⁴⁴ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966.

⁴⁵ M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969.

behandelt, und der schwerfällige Apparat formaler Verfahren zum Zwecke der Entdeckung „diskursiver Aussagen“ und der Exploration eines „Archivs“ läßt die historischen Beispiele in einer Art empirisch-formalistischen Nebel verbleiben. Ferner sagt FOUCAULT auch kaum ein Wort darüber, wie die „diskursiven“ und die nicht-diskursiven Praktiken ineinandergreifen (darüber sind nur wenige Zeilen zu finden). Man kann sich übrigens fragen, ob diese Unterscheidung sehr überzeugend ist: Gibt es überhaupt menschliche Praktiken ohne Sprache, die mit jenen eng verbunden sind?

CANGUILHEM, der sich von der ALTHUSSER-Schule und von anderen (z. B. M. SERRES) deshalb abgrenzt, schreibt, daß man es oft nur mit der Ankündigung von Programmen zu tun hat, mit Absichtserklärungen, im Grunde mit Versprechen. Was man jedoch erwartet, ist die Verwirklichung wirklicher *Proben*, das heißt konkrete und umfassende historische Arbeiten, wie die früheren Epistemologen sie auf ihrem Gebiet leisteten. Man kann daran zweifeln, daß sie verwirklicht werden oder wenigstens das Versprochene eingelöst wird. Man kann den Baum nur nach seinen Früchten beurteilen. Die Sackgassen des Neorationalismus wie die des Neopositivismus sind offensichtlicher denn je geworden. Daraus kann man jedoch nicht schließen, daß ein Ausweg gefunden werden wird, jedenfalls so lange nicht, wie man sich nicht entschlossen auf den Boden des Historischen Materialismus in der Theorie und Geschichte der Wissenschaften oder in ihrer Analyse stellt.

[454]

Logik

Evelyn Dölling

I. Der Einsatz der sogenannten modernen Logik. II. Aristoteles und die megarisch-stoische Schule. III. Die Logik der Scholastik. IV. „Traditionelle“ Logik im 19. Jahrhundert. V. Mathematische Logik. VI. Logik in der analytisch-positivistischen Philosophie. VII. Logische Methodologie als Bestandteil philosophischer Forschung.

I. Der Einsatz der sogenannten modernen Logik

Die rasche Entwicklung der Wissenschaften, vor allem die der Naturwissenschaften, im letzten Drittel des 19. und um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, die dadurch auftretenden erkenntnistheoretischen und methodologischen Schwierigkeiten in der Grundlagenforschung und die teils revolutionäre (Marxismus), teils krisenhafte (spätbürgerliche) Entwicklung der Philosophie hatten für die Logik (und Mathematik) zur Folge, daß ihre auf ARISTOTELES zurückgehende Form den neuen Erfordernissen der wissenschaftlichen Forschung angepaßt bzw. weiterentwickelt werden mußte. Dies konnte jedoch nicht bedeuten, die bis dahin erreichten Leistungen auf dem Gebiet der logischen Forschung zu ignorieren. Vielmehr wurde – zumindest von der Mehrheit der Logiker – an die Ergebnisse der antiken und scholastischen Logik angeknüpft. Eine Reflexion über den Fortgang der Logik seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts macht es deshalb notwendig, sich wenigstens kurz der Erregenschaften der Logik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert zu versichern.

II. Aristoteles und die megarisch-stoische Schule

Als wissenschaftliche Disziplin ist die (formale) Logik von ARISTOTELES begründet worden. Den Gegenstand der Logik sah ARISTOTELES – worüber in der gegenwärtigen Logik-Forschung weitgehend Einigkeit herrscht – in der Entwicklung der Lehre vom Schließen. Die von ARISTOTELES entwickelte Syllogistik ist das erste axiomatische System in der Geschichte des europäischen Denkens. Durch dieses wurde zugleich ein Modell für den Aufbau anderer wissenschaftlicher Systeme, z. B. der Geometrie, geschaffen.

Das zweite große Werk der antiken griechischen Logik wurde innerhalb der *megarisch-stoischen philosophischen Schule* entwickelt. In der aristotelischen Logik wurde die Beziehung zwischen den Begriffen untersucht. Die *Megariker* und *Stoiker* wandten sich vor allem der Analyse von Aussagen zu. Ihnen verdanken wir tiefgehende Untersuchungen von wichtigen aussagenbildenden Funktoren. Eine weitere Leistung der Megariker und Stoiker, die vor allem auch von philosophischem Interesse ist, ist die Diskussion von Trugschlüssen.

III. Die Logik der Scholastik

Die Logikentwicklung innerhalb der *Scholastik* ist vor allem durch ihre theologisch-philosophische Zielsetzung gekennzeichnet. Da die Geschichte der Scholastik über weite Strecken mit der Auseinandersetzung um das *Universalienproblem* zusammenfällt, ist es nur zu verständlich, daß auch die logischen Fragestellungen an diese Problematik gebunden sind bzw. aus ihr resultieren. Im Zusammenhang mit der Diskussion um den Status der Universalien ist es insbesondere die Hinwendung von nominalistisch orientierten Logikern innerhalb der Scholastik zur Untersuchung der Eigenschaften von Termini, die von großer Bedeutung für die weitere Entwicklung der Logik war. In den in diesem Zusammenhang entwickelten Suppositionslehren wird die Beziehung von Termini (sprachlichen Ausdrücken) zur außersprachlichen Wirklichkeit untersucht. [455] Diese Problematik wird erst im 19. Jahrhundert in ihrer Bedeutung für die Logik erkannt und mit großer Intensität von den Logikern bearbeitet werden.

IV. „Traditionelle“ Logik im 19. Jahrhundert

Mit dem Beginn der bürgerlichen Neuzeit, der Herausbildung der neuen Naturwissenschaft und der Feindschaft der progressiven bürgerlichen Ideologen gegen die scholastische Denkweise, die wegen ihres theologisch-philosophischen Charakters den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt behinderte, fielen die Ergebnisse der Logik der Scholastik aus dem Blickfeld der wissenschaftlichen

Forschung. Die neuen Naturwissenschaften mit ihren experimentellen Methoden und ihrem mathematischen Apparat ließen die logische Forschung zunächst in den Hintergrund treten. Die logische Forschung stagnierte über Jahrhunderte. Nur LEIBNIZ (1646–1716) und LAMBERT (1728–1777) bilden mit ihren logischen Arbeiten hiervon eine Ausnahme.

Erst im 19. Jahrhundert wird die logische Forschung innerhalb der Philosophie und Mathematik wieder mit Intensität aufgenommen. Der „Neu“-Beginn wird zugleich zu einer entscheidenden Neugestaltung und Weiterentwicklung der Logik. Dieser Vorgang findet seinen Grund darin, daß sich in vielen Wissensgebieten verstärkt Erfordernisse nach einer Aufklärung von Problemen der Grundlagenforschung ergaben. Zugleich konnten philosophische Fragen der Wissenschaften mit Hilfe logischer Methoden besser formuliert und einer Problemlösung nähergebracht werden. Das galt auch für mehrere sogenannte traditionelle philosophische Fragestellungen.

Eine Reihe von Logikern ging dabei von der Mathematik aus, um mit Hilfe der Logik Schwierigkeiten in der mathematischen Grundlagenforschung zu beheben (mathematische Logik). Andere Logiker gingen dabei von der Philosophie aus und versuchten die Logik mit der Methodologie der Wissenschaften zu verbinden und logische Methoden zur Analyse der Sprache der Philosophie und der Wissenschaften zu benützen bzw. zu entwickeln. Dieser Prozeß ist allerdings, was die philosophische Seite der Angelegenheit angeht (Positivismus), differenziert zu betrachten und zu bewerten. Es kristallisierten sich so im 19. Jahrhundert mindestens zwei Richtungen in der philosophischen logischen Forschung heraus. Diese unterscheiden sich weniger durch unterschiedliche philosophische (weltanschauliche) Grundpositionen, sondern mehr durch jene Auffassungen, die sie über die Aufgaben der Logik entwickelten.

Der ersten Richtung (etwa F. FRIES 1773–1843, B. ERDMANN 1851–1921) ging es um den Nachweis, daß die Logik ein Teilgebiet der Psychologie sei und die logischen Gesetze psychologischer Natur seien: *Psychologismus*. Die Wirkung dieser Richtung war gering. Die zweite Richtung (etwa J. St. MILL 1806–1873, W. WUNDT 1832–1920, F. BRENTANO 1838–1917, A. MEINONG 1853–1920) war bemüht, die Logik wieder in ein produktives Verhältnis zu den Wissenschaften zu bringen. Zwar wurde in den Werken dieser Richtung im wesentlichen ebenfalls eine psychologistische und damit in der Konsequenz unfruchtbare Konzeption der Logik vertreten, doch wurden in ihnen auch Probleme aufgeworfen, an die in der Folgezeit sowohl mathematische Logiker als auch Philosophen anzuknüpfen vermochten: z. B. die Untersuchungen von MILL und WUNDT, die den Bereich der logischen Termini- theorie tangieren; die Auffassungen von MEINONG über die Beschaffenheit von Gegenständen, die einen wesentlichen Ausgangspunkt für die Entwicklung der Kennzeichnungstheorie durch RUSSELL bilden; BRENTANOs nachhaltiger Einfluß auf die spätere logische Sprachanalyse.

Ungeachtet der positiven Ergebnisse dieser logischen Arbeiten gerieten diese zunächst für lange Zeit fast völlig in Vergessenheit. Das hatte seine Ursachen in der Vermischung und teilweisen Identifizierung von logischen und erkenntnistheoretischen Problemen und in der psychologistischen Logikauffassung der genannten Denker, schließlich in der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vehement einsetzenden Entwicklung der mathematischen Logik. [456]

V. Mathematische Logik

Mit der Ausbildung der mathematischen Logik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich eine tiefgreifende Entwicklung in der Logik vollzogen. Sie unterscheidet sich ihrem Inhalt nach wesentlich von der traditionellen Logik. Diese fruchtbare Entwicklung der modernen Logik gründet sich vor allem auf die Verwendung neuer logisch-methodischer Prinzipien. An erster Stelle ist hier die Verwendung von Kalkülen zu nennen, die bisher nur in der Mathematik ihren Niederschlag fand; zweitens ist die mathematische Logik durch exakte Beweisführung gekennzeichnet, und drittens fanden im Anschluß an metamathematische Resultate von D. HILBERT¹ metalogische Überlegungen Eingang in die mathematische Logik.

¹ D. HILBERT/W. ACKERMANN, Grundzüge der theoretischen Logik, Berlin (West)/Göttingen/Heidelberg ⁴1959; D. HILBERT/P. BERNAYS, Grundlagen der Mathematik, 2 Bde., Berlin 1934–1939.

Die mathematische Logik wurde von G. BOOLE und A. DE MORGAN begründet. BOOLEs Gedanken wurden von R. L. ELLIS, W. St. JEVONS, R. GRASSMANN, J. VENN und vor allem von E. SCHRÖDER weiterentwickelt. Weitere wesentliche Arbeiten auf dem Gebiet der mathematischen Logik wurden vor allem von Ch. S. PEIRCE, G. FREGE, G. PEANO, B. RUSSELL und A. N. WHITEHEAD, D. HILBERT, P. BERNAYS, L. E. J. BROUWER, St. LEŃIEWSKI, J. ŁUKASIEWICZ, A. TARSKI, R. CARNAP, A. HEYTING und K. GÖDEL geleistet.²

Diese Entwicklung der mathematischen Logik hängt vor allem mit der Grundlagenkrise der Mathematik im 19. Jahrhundert zusammen. Die traditionelle aristotelische Logik erwies sich zur Begründung der Mathematik immer mehr als ungeeignetes Mittel. Um die Problematik der Grundlegung der Mathematik bildeten sich drei einander befehdende logisch-mathematische Schulen, die sich nicht ohne weiteres eindeutig bestimmten philosophischen Strömungen zuordnen lassen. Vielmehr zeigt sich häufig, daß innerhalb einer Richtung in der Grundlegung der Mathematik unterschiedliche philosophische Auffassungen vertreten werden.

Der *Logizismus* hebt sich von den anderen Richtungen der Grundlegung der Mathematik durch sein explizit ausgedrücktes Bestreben ab, die gesamte reine Mathematik auf die Logik zurückzuführen. FREGE – als Begründer dieser Richtung – unternahm als erster den Versuch, alle mathematischen Begriffe durch logische zu definieren und alle mathematischen Sätze mit Hilfe dieser Definitionen als logische Theoreme zu beweisen. Bei der Weiterentwicklung des logizistischen Programms durch RUSSELL und WHITEHEAD traten eine Reihe von Schwierigkeiten auf, die in der Folgezeit Gegenstand heftiger Debatten waren.

Die *formalistische Richtung* in der Grundlegung der Mathematik, deren Begründer D. HILBERT ist, ging von der Auffassung aus, reine Logik wie reine Mathematik stellen Kalküle dar, in denen es sich darum handele, aus bestimmten an sich willkürlichen Ausgangsformeln nach bestimmten an sich willkürlichen Operationsregeln neue Formeln herzuleiten. Mit anderen Worten, aus der Logik und der Mathematik sollten alle „inhaltlichen“ Vorstellungen eliminiert und beide Disziplinen zu einem reinen „Spiel mit Formeln“ werden.

Als eine selbständige und deutlich von den Logizisten und Formalisten abgehobene Richtung in der Grundlegung der Mathematik entstand der *Intuitionismus* in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts. L. E. J. BROUWER, A. HEYTING, H. WEYL u. a. fragten, anknüpfend an KRONECKER, wie man die mathematischen Objekte erzeuge. Sie identifizieren die Existenz mathematischer Objekte mit ihrer Konstruierbarkeit und fassen dabei die Mathematik als ein besonderes „geistiges Tun“ auf. Letztlich gründet sich ihre philosophische Auffassung auf einer idealistischen Konzeption. Dies macht auch ihre Meinung deutlich, daß mathematische Konstruktionen so unmittelbar intuitiv sein müssen, daß sie keiner anderen Begründung bedürfen. Gegen die philosophischen Irrtümer der Intuitionisten tritt vor allem die *sowjetische Schule* der konstruktiven Richtung auf³, die aber in mathematischer Hinsicht die gleichen Auffassungen vertritt.

In den bis heute anhaltenden Auseinandersetzungen um die Grundlagenproblematik der Mathematik und Logik findet der *Universalienstreit* seine zeitgenössische Fortführung. Anlaß hierzu waren der

² C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, hrsg. von C. HARTSHORNE und P. WEISS, 6 Bde., Cambridge, Mass. 1931–1935; G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik*, 2 Bde., Jena 1893, 1903; *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Göttingen 1962; *Logische Untersuchungen*, Göttingen 1966; A. N. WHITEHEAD/B. RUSSELL, *Principia Mathematica*, Cambridge, Bd. I: 1910, Bd. II: 1912, Bd. III: 1913; L. E. J. BROUWER, *Intuitionistische Zerlegung mathematischer Grundbegriffe*, in: *Jahresbericht der deutschen Mathematikervereinigung*, Bd. 33 (1925); St. LEŃIEWSKI, *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*, in: *Fundamenta Mathematicae*, 14 (1929); J. ŁUKASIEWICZ, *Selected Works*, Amsterdam/London/Warszawa 1970; A. HEYTING, *Intuitionism. An Introduction*, Amsterdam ²1966; A. TARSKI, *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford 1956; *Einführung in die mathematische Logik*, Göttingen 1966; R. CARNAP, *Testability and Meaning*, New Haven 1950; *Einführung die symbolische Logik mit besonderer Berücksichtigung ihrer Anwendungen*, Wien/New York ³1968; *Meaning and Necessity. A Study in Semantics, and Modal Logic*, Chicago ²1956; K. GÖDEL, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, in: *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38 (1931).

³ A. N. KOLMOGOROV, *Zur Deutung der intuitionistischen Logik*, in: *Mathematische Zeitschrift*, 35 (1932); A. A. MARKOW, *Was ist konstruktive Logik?*, hrsg. vom Präsidium der URANIA, Berlin 1974.

Aufbau der allgemeinen Mengenlehre durch G. CANTOR und die damit verbundenen philosophischen Diskussionen. Die Frage nach der Existenz von Mengen führte zur Wiedergeburt der mittelalterlichen Realismusproblematik in den Grundlagen der [457] Mathematik und zu einem Wiederaufflammen des alten philosophischen Streites um den ontologischen Status von Universalien. Je nachdem, wie die Frage, ob und in welchem Sinne Mengen (Klassen) existieren, beantwortet wird, lassen sich in der Gegenwart im Grundlagenstreit der Mathematik *Neorealisten*, *Neonominalisten* und *Neokonzeptualisten* unterscheiden. Diese Richtungen lassen sich auch in der Philosophie der Logik unterscheiden. In seiner philosophischen Wertung ist der Begriffsidealismus eine eindeutig idealistische Lehre, die mit keiner Form des Materialismus verträglich ist. Hingegen widersprechen einige Grundauffassungen des Nominalismus nicht dem Materialismus.

VI. Logik in der analytisch-positivistischen Philosophie

Das Entstehen und die Weiterentwicklung der mathematischen Logik hatten lange Zeit zur Folge, daß die Logik weitgehend ihre traditionelle Bindung an die Philosophie verlor. Erst in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts begann sich die positivistische Philosophie der aristotelisch-scholastischen Tradition wieder zu besinnen und logische Forschung in enger Einheit mit philosophischen Problemstellungen zu betreiben, nunmehr aber unter Benutzung der Ergebnisse der mathematischen Logik.

Zunächst lassen sich vor allem zwei Strömungen in der Logikentwicklung konstatieren: einerseits der *logische Empirismus* des *Wiener Kreises* und der *Berliner Schule* und andererseits die *polnische Logikerschule*. Obwohl viele Vertreter des logischen Empirismus, wie beispielsweise R. CARNAP und H. REICHENBACH⁴, eine positive Arbeit zu logischen Fragen geleistet und die Logikentwicklung wesentlich stimuliert haben, sind ihre positivistischen philosophischen Positionen und ihr Hauptanliegen, Philosophie auf logische Sprachanalyse zu reduzieren, unhaltbar. Letzteres trug vor allem häufig zu der unbegründeten Auffassung bei, eine Anwendung logischer Methoden in der Philosophie münde in den Positivismus und sei deshalb ein für die Philosophie nicht akzeptables Verfahren.

Auch die von L. WITTGENSTEIN⁵ und im Anschluß an ihn vom *Wiener Kreis* überkommene Auffassung, nach der das Anwendungsgebiet der Logik sich auf symbolisierte oder formalisierte Sprachen beschränke, ist auf Grund der neueren Logikentwicklung nicht zu akzeptieren. Aufgabe der Logik ist es vielmehr, Mittel zur Verfügung zu stellen, mit denen sich eine logisch korrekte Terminologie aufbauen läßt und logisch korrekte Beweise geführt werden können. Vor allem widmet sich dabei die Logik der Untersuchung der Grundlagenbereiche der Wissenschaften und der Philosophie. So kann beispielsweise die Philosophie mit Hilfe der Logik den logisch korrekten Aufbau ihrer Begriffssysteme realisieren.

Nahezu parallel bzw. in Auseinandersetzung mit dem Wiener Kreis bildete sich die *polnische Logikerschule* heraus, zu deren wichtigsten Vertretern J. ŁUKANIEWICZ, St. LESŃIEWSKI, T. KOTARBIŃSKI, K. AJDUKIEWICZ, A. TARSKI u. a. gehören. Keines der Mitglieder der polnischen Logikerschule bezog eine philosophische Position, die in Übereinstimmung mit den Thesen des Wiener Kreises stand. Insbesondere AJDUKIEWICZ setzte sich mit der posi-[458]tivistischen Auffassung, daß Philosophie auf Logik zu reduzieren sei, auseinander und wies nach, daß Logik nicht beanspruchen könne, Philosophie zu sein bzw. daß philosophische Probleme nicht bloß als rein sprachliche oder formale zu behandeln seien. Die polnischen Logiker griffen vor allem aktiv in den zeitgenössischen Universalienstreit ein und lieferten neue Ergebnisse, die zur Lösung dieses Streites beitragen sollten. Hier sei nur auf die Arbeiten von LESŃIEWSKI⁶ hingewiesen.

In Auseinandersetzung mit dem Wiener Kreis bildete sich die *finnische Logikerschule* um E. KAILA und G. H. VON WRIGHT heraus.

⁴ H. REICHENBACH, *Elements of Symbolic Logic*, New York 1947.

⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main ⁶1969.

⁶ St. LESŃIEWSKI, Über die Grundlagen der Ontologie, in: *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, Cl. 3, 23 (1930).

Beginnend mit den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts wurden sowohl von positivistischen als auch teilweise von lebensphilosophisch orientierten Logikern neue Teilbereiche der Logik ausgearbeitet, die an traditionelle philosophische Problemstellungen anknüpften. Es wurde jetzt nicht mehr mit dem Absolutheitsanspruch des Wiener Kreises, Philosophie sei auf Logik zu reduzieren, logische Forschung betrieben. Allerdings wurden teilweise Logikkonzeptionen entwickelt, die metaphysisch orientiert waren. Es entstanden Systeme der Zeitlogik, der Kausallogik, der epistemischen Logik u. a., und Probleme des Universalienstreites fielen erneut in das Untersuchungsgebiet von Logikern.⁷ In der Folgezeit wurden auch logische Untersuchungen durchgeführt, die explizit religiösen Zielstellungen dienten, wie die von J. M. BOCHENSKI entwickelte *Logik der Religion*.⁸ Zeigte sich dabei einerseits, daß die Entwicklung der logischen Technik selbst unabhängig von philosophischen Voraussetzungen ist und daß Logiker, die unterschiedliche philosophische Auffassungen vertreten, zu denselben logischen Resultaten kommen können, so zeigte sich aber auch andererseits, daß die jeweilige Philosophie der einzelnen Logiker Einfluß auf die Gestalt und Deutung ihrer Systeme hat. So ist es beispielsweise beim Aufbau einer Existenzlogik nicht unerheblich, ob sich ein Logiker einer der entgegengesetzten Auffassungen im Universalienstreit anschließt und entweder ein System konstruiert – wie dies die Nominalisten tun –, in dem nur Individuen angenommen werden, oder ein System aufbaut, in dem nur Universalien zugelassen werden, wie dies in platonistischen Systemen geschieht. Unseres Erachtens ist es hingegen erforderlich, beim Aufbau der Existenzlogik von der Grundlage des im dialektischen Materialismus vertretenen Prinzips über das Verhältnis von Einzelfem und Allgemeinem auszugehen.

VII. Logische Methodologie als Bestandteil philosophischer Forschung

In der gegenwärtigen logischen Forschung lassen sich zwei Forschungsrichtungen unterscheiden, die häufig als *mathematische Logik* und als *philosophische Logik* bezeichnet werden. Während sich die Vertreter der ersten Richtung ausdrücklich an den Anforderungen der Mathematik orientieren, widmen sich die Vertreter der philosophischen Logik⁹ der logischen Analyse der Sprache der Philosophie sowie der Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Diese unterschiedlichen Logikrichtungen haben aber nicht zur Folge, daß es sich um unterschiedliche Wissenschaften der Logik handelt, sondern die moderne Logik hat vielmehr einen einheitlichen Gegenstand, der im wesentlichen in der Untersuchung der Theorie des logischen Schließens besteht. Grundlage der philosophischen Logik sind die im Rahmen der mathematischen Logik in den letzten hundert Jahren entwickelten Methoden. Jedoch muß die von Philosophen betriebene lo-[459]gische Forschungsrichtung spezielle logische Methoden entwickeln und eine Modifizierung der Logik in der Richtung vornehmen, daß sie zur Explizierung der philosophischen Sprache und der Wissenschaftssprache beiträgt. Die philosophische Logik als logische Methodologie läßt sich nur sinnvoll als Bestandteil und innerhalb der philosophischen Methodologie entwickeln. Dabei erschöpft die logische Methodologie in keinerlei Hinsicht die philosophische, erstere versteht sich vielmehr nur als ein Hilfsmittel für die letztere. Während von der

⁷ Dazu gehören z. B. Arbeiten von N. GOODMAN, *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Mass. 1955; *The Problem of Counterfactual Conditionals*, in: *The Journal of Philosophy*, 44 (1947); N. GOODMAN/W. VAN O. QUINE, *Steps toward a Constructive Nominalism*, in: *The Journal of Symbolic Logic*, 12 (1947); W. VAN O. QUINE, *Designation and Existence*, in: *The Journal of Philosophy*, 36 (1939); *On Universals*, in: *The Journal of Symbolic Logic*, 12 (1947); R. M. MARTIN/J. H. WOODGER, *Toward an Inscriptural Semantics*, in: *The Journal of Symbolic Logic*, 16 (1951); A. N. PRIOR, *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford 1949; *Time and Modality*, Oxford 1957; R. M. CHISHOLM, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs 1966.

⁸ J. M. BOCHENSKI, *Logik der Religion*, Köln 1968.

⁹ Zu ihnen gehören z. B. P. LORENZEN, *Methodisches Denken*, Frankfurt am Main 1969; F. VON KUTSCHERA, *Sprachphilosophie*, München 1975; *Einführung in die intensionale Semantik*, Berlin (West)/New York 1976; U. BLAU, *Zur 3-wertigen Logik der natürlichen Sprache*, in: *Papiere zur Linguistik*, München, 4 (1973); Arbeiten von K. J. J. HINTIKKA und seiner Schule: K. J. J. HINTIKKA, *Knowledge and Belief*, Ithaca 1962; *Models for Modalities*, Dordrecht 1969; *The Semantics of Questions and the Questions of Semantics*, Amsterdam 1976; K. LAMBERT (Hrsg.), *Philosophical Problems in Logic*, Dordrecht 1970; B. VAN FRAASEN, *Singular Terms, Truthvalue Gaps, and Free Logic*, in: *The Journal of Philosophy*, 63 (1966); M. J. CRESWELL, *Die Sprache der Logik und die Logik der Sprache*, Berlin (West)/New York 1979; R. MONTAGUE, *Formal Philosophy. Selected Papers of Richard Montague*, hrsg. von R. H. THOMASON, New Haven/London 1974.

Philosophie inhaltliche Aussagen formuliert werden, erarbeitet die Logik nur Vorschläge für Regeln des korrekten Sprachgebrauchs in den jeweiligen Gebieten der Philosophie. Analoges trifft auf die Beziehung der Logik zu anderen Wissenschaften zu. Auf dieser Grundlage sind in den letzten Jahren auch beachtliche Ergebnisse von marxistischen Philosophen bei der logischen Forschung erzielt worden.¹⁰

[460]

¹⁰ Einige Arbeiten seien hier genannt: G. KLAUS, *Moderne Logik*, Berlin 1970; H. WESSEL, *Logik und Philosophie*, Berlin 1976; *Quantoren, Modalitäten, Paradoxien. Beiträge zur Logik*, hrsg. von H. WESSEL, Berlin 1972; *Logik und empirische Wissenschaften*, Berlin 1977; A. A. IWIN, *Grundlagen der Logik von Wertungen*, Berlin 1975; G. SCHENK, *Zur Geschichte der logischen Form*, Bd. 1, Berlin 1973; V. V. ZELISČEV, *Logika suščestvovenija*, Nowosibirsk 1976; K. BERKA/L. KREISER, *Logik – Texte*, Berlin 1971; I. S. NARSKI, *Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik*, Berlin 1973; J. DÖLLING, *Zum Gebrauch des Existenzprädikates in der Geschichte der Philosophie und Logik*, Manuskriptdruck, Berlin 1981; W. STELZNER, *Diskussion und Logik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2 (1978); J. DÖLLING, *Logik und Terminologie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 12 (1980); K. H. KRAMPITZ, *Das Begründungsproblem in der Logik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3 (1978).

Sprachphilosophie

Erhard Albrecht

I. Zur Bestimmung der Sprachphilosophie. II. Bemerkungen zur Sprachphilosophie im klassischen bürgerlichen Denken. III. Marx/Engels zu sprachphilosophischen Problemen. IV. Linguistischer Strukturalismus. V. Logischer Positivismus. VI. Pragmatismus. VII. Analytische Philosophie und Allgemeine Semantik. VIII. Neohumboldtianismus – Weltbildtheorie der Sprache – Sprachlicher Relativismus. IX. Neonativismus. X. Hermeneutik und Sprechakttheorie.

I. Zur Bestimmung der Sprachphilosophie

In der *klassischen bürgerlichen Philosophie* wurde der Terminus „Sprachphilosophie“ von Philosophen (LEIBNIZ, LOCKE, CONDILLAC, HERDER, TETENS, W. VON HUMBOLDT; auch F. SCHLEGEL u. a.) verwendet, um damit das Bemühen zu charakterisieren, die Sprache in ihrer *Gesamtheit* zu erfassen, das heißt, den Ursprung und das Wesen der Sprache sowie das Verhältnis von Sprache, Erkenntnistätigkeit des Menschen und der Gesellschaft zu klären. Diese Charakterisierung von Sprachphilosophie der klassischen bürgerlichen Philosophie wird auch in der *marxistisch-leninistischen Auffassung* der Sprachphilosophie vertreten und weiterentwickelt, obwohl es gegen den Terminus „Sprachphilosophie“ mitunter Vorbehalte gibt. Für die marxistisch-leninistische Auffassung ist der Terminus „Sprachphilosophie“ Synonym mit den *philosophischen Problemen der Sprachwissenschaft*, mit der *weltanschaulichen und methodologischen Fundierung der Sprachwissenschaft* und der *Klärung ihres Platzes im allgemeinen System der Wissenschaften*.

Nach O. S. ACHMANOVA ist die Sprachphilosophie ein Zweig der Sprachwissenschaft, der die allgemeinphilosophische Grundlage von Sprache und Rede untersucht.¹ Zu ihrem Untersuchungsgebiet gehört der philosophische Bereich der Erkenntnistheorie, die Erkenntnisfunktion der Sprache und die Rolle der Wissenschaftssprachen beim Aufbau und bei der Entwicklung wissenschaftlicher Theorien. Nach M. S. KOZLOVA beschäftigt sich die Sprachphilosophie mit der Sprache als Mittel zur Fixierung und Übertragung von Gedanken sowie mit der Natur der sprachlichen Formen in Abhängigkeit von der Art ihrer Beziehung zu den Objekten und Strukturen der objektiven Realität.² Auch die Untersuchung der *Natur der Universalien* sowie die Analyse des *Verhältnisses von natürlichen und künstlichen Sprachen* gehört zur Sprachphilosophie.

Innerhalb der *spätbürgerlichen Philosophie* spielt die Sprachphilosophie eine ausnehmende Rolle, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die ideologische Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus. Irrationalistische Anschauungen, die in der Sprachphilosophie bereits zu Beginn der allgemeinen Krise des Kapitalismus eine beträchtliche Rolle spielten, gewinnen in der letzten Zeit an Einfluß. Die spätbürgerliche Sprachphilosophie teilt das Schicksal der spätbürgerlichen Philosophie überhaupt. Strömungen wie der *Existentialismus* (HEIDEGGER), die *Phänomenologie* (HUSSERL), der *Positivismus* WITTGENSTEINScher Prägung, der *Strukturalismus*, die *analytische Philosophie*, die *Hermeneutik* u. a. geben ihre allgemeine weltanschauliche Grundlage ab. Der *sprachliche Relativismus* wie die Zwischenwelttheorie WEISGERBERS und die Auffassungen von SAPIR und WHORF sowie der Neonativismus CHOMSKYs und seiner Anhänger üben in der Gegenwart einen unverkennbar starken Einfluß aus.

Fragen der Sprachphilosophie bzw. Fragen der Sprache kommt eine wichtige Funktion im Hinblick auf die sozialen Prozesse in der Gesellschaft zu. Sie spielen eine große Rolle in der Volkswirtschaft (Information, Dokumentation, Übersetzung), in der Militärwissenschaft (Fragen der Steuerung und Kommunikation), in der Medizin (Wirkung des Worts als Heil-[461]faktor), in der Pädagogik (Rolle der Sprache beim Lernen und Lehren im Fremdsprachenunterricht, Pflege der Muttersprache) u. a.: Es ist für die Sprachwirksamkeit (z. B. für die Tätigkeit der Massenmedien) außerordentlich wichtig zu wissen, wie im Sprachsystem die inhaltlichen und formalen Invarianten sprachlicher Kommunikationshandlungen und ihre gegenseitigen Beziehungen unter typischen gesellschaftlichen und

¹ O. S. ACHMANOVA, Jazyk, in: Große Sowjetenzyklopädie, 2. Ausg., Bd. 49, Moskau 1958, S. 459 ff. (russ.).

² M. S. KOZLOVA, Philosophie und Sprache, Moskau 1972 (russ.).

situativen Bedingungen reguliert werden. Dies stellt eine bedeutsame Ebene des gnoseologischen und kommunikativen Prozesses dar.

Aus dieser skizzierten Problemstellung der Sprachphilosophie folgt, daß Fragen der Sprachphilosophie eng mit Problemen der Wissenschaftstheorie, der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zusammenhängen, vor allem mit der Erforschung der Dialektik des Denkens. In diesem Zusammenhang ist an die Bemerkung LENINs zu erinnern, daß die Fortführung des Werkes von HEGEL und MARX in der dialektischen Bearbeitung der Geschichte des menschlichen Denkens, der Wissenschaft und Technik bestehen müsse. Zu den Wissensgebieten, aus denen sich Erkenntnistheorie und Dialektik aufbauen sollen, gehört nach LENIN außer der Geschichte der Philosophie, der Geschichte der einzelnen Wissenschaften, der geistigen Entwicklung des Kindes und der geistigen Entwicklung der Tiere *auch* – und nicht zuletzt – die Geschichte der Sprache.³

II. Bemerkungen zur Sprachphilosophie im klassischen bürgerlichen Denken

Die Sprachtheorie ist in ihren Anfängen unmittelbar mit der Sprachphilosophie verbunden. In der Antike waren es vor allem *indische Philosophen*, die *Sophisten*, ARISTOTELES, PLATON, die *Stoiker* und der römische Dichterphilosoph LUCRETIUS CARUS, die sprachphilosophischen Fragen besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben.

Wie die *Inder*, so entwickelten auch die *Griechen* ihre theoretischen Positionen in der Sprachphilosophie zu einer solchen Höhe, daß daraus *Logik*, *Rhetorik*, *Poetik* und *Grammatik* als selbständige Wissenschaftsdisziplinen entstehen konnten. Zu den bedeutendsten Leistungen der Griechen gehört die Einsicht, daß ohne die Sprache ein Wissen über die Struktur der Wirklichkeit nicht zustande kommen kann. Auch die Elemente einer *logischen Sprachanalyse* finden sich bereits in der Antike. So warnte HERAKLIT vor dem Glauben an bloße Wörter, an Wörter mit einem Scheinsinn. Die Frage, ob das Wort als Name des Dinges (onoma) etwas über das Wesen des Dinges aussagt oder nicht, wird dann vor allem in PLATONS Dialog *Kratylos* untersucht. Hier werden die vorhandenen zwei gegensätzlichen Standpunkte des nomō-physei-Problems der Sprache erörtert. Der eine Standpunkt besagt, daß die Sprache ein Produkt der Natur (physei) sei, und der andere behauptet, die Sprache beruhe auf Konvention (nomō, thesei). Sagt das Wort etwas über das Wesen des Dinges, dessen Name (onoma) es zu sein beansprucht, aus, so gehört es in den Bereich der ananke und ist physei, ganz gleichgültig, ob es von Menschen gemacht oder von einem Gott erschaffen wurde oder von selbst gewachsen ist. Sagt das Wort aber nichts über die Natur des Dinges aus, so gilt damit als erwiesen, daß es nicht physei, sondern tyché (Zufall) und damit nomō (Übereinkunft, Satzung, Konvention) ist.⁴

Im *europäischen Mittelalter* kommt es zu sprachphilosophisch geführten weltanschaulichen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Vertretern der *Scholastik*. Die Sprachphilosophie hatte im europäischen Mittelalter einen unmittelbaren Anteil daran, daß die feudal-klerikale Autoritätsphilosophie als klassenmäßiger Ausdruck der Apologetik der Feudalgesellschaft mit ihrem Versuch nach Herstellung einer Synthese von Wissen und Glauben scheitern mußte.

An der Wende vom europäischen Mittelalter zur *bürgerlichen Neuzeit* knüpften die Vertreter des Bürgertums direkt an Ideen des Mittelalters an, nämlich an die Ideen des *Nominalismus*. In der *Rennaissance*, in der *Aufklärung* und [462] in der *bürgerlichen Klassik* kam der Auseinandersetzung zwischen Materialismus und Idealismus in der Frage des Ursprungs und des Wesens der Sprache eine zentrale Bedeutung zu. Das starke Interesse an den Fragen der Sprachphilosophie vor allem im 18. Jahrhundert (CONDILLAC, ROUSSEAU, DIDEROT, HERDER, TETENS) erklärt sich aus der scharfen Klassenauseinandersetzung zwischen bürgerlicher und feudal-klerikaler Ideologie, wobei die bürgerlichen Ideologen den Zusammenhang von Denken und Fühlen des Volkes mit seiner Sprache und der Entwicklung der Nationalsprache in seiner praktisch-politischen Bedeutung mehr oder weniger deutlich erkannten.

³ W. I. LENIN, Philosophische Hefte, in: Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 38, S. 335.

⁴ PLATON, *Kratylos*, übersetzt von J. DEUTSCHLE, in: Sämtliche Werke, Bd. I, Berlin 1927, 338 A ff.

ROUSSEAU und HERDER sprachen bereits direkt von der Entwicklung einer Nationalsprache und betonten die schöpferische Rolle des Volkes bei der Sprachentwicklung. HERDER ist in seinen Auffassungen über die Sprache abhängig von LEIBNIZ, ROUSSEAU und den *französischen Materialisten*. Impulse zu Überlegungen über den Zusammenhang des Denkens und Fühlens eines Volkes mit seiner Sprache empfängt HERDER auch durch die letztlich durch ROUSSEAU inspirierten Arbeiten HAMANNS *Versuch über eine akademische Frage* (1760) und MICHAELIS' *Über den Einfluß der Sprachen in die Meinungen und der Meinungen in die Sprache* sowie durch die von NICOLAI herausgegebenen *Briefe, die neueste Literatur betreffend*. 1768 äußerte sich HERDER zu den hier auftretenden Problemen in seiner Sammlung *Über die neuere deutsche Literatur*. Er sieht die Sprache als das Werkzeug, den Inhalt und die Form menschlicher Gedanken an. Auch in seiner Schrift *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache* (1772) wird als zentrales Anliegen die Sprache als Ausdruck und Organ des Verstandes, als Werkzeug der Vernunft erörtert. HERDER setzt von vornherein die Sprache in engsten Zusammenhang mit der Vernunft. Während SÜSSMILCH u. a. die Sprache auf die göttliche Schöpfung zurückführen, vertritt HERDER entschieden die These vom rein menschlichen Ursprung der Sprache. Auch der von HERDER wiederholt geäußerte Gedanke der Abhängigkeit der Sprache von sozialen Faktoren zeugt von dem Weitblick seines sprachphilosophischen Schaffens. „Der Mensch ist seiner Bestimmung nach ein Geschöpf der Herde, der Gesellschaft; die Fortbildung einer Sprache wird ihm also natürlich, wesentlich, notwendig.“⁵

Zu bedeutsamen Erkenntnissen in den Beziehungen von Sprache und Denken gelangt auch TETENS, der seine sprachphilosophischen Auffassungen in einer Schrift *Über den Ursprung der Sprachen und der Schrift* (1772) dargelegt hat. Auch an dieser Schrift zeigt sich, daß die Auseinandersetzung zwischen Materialismus und Idealismus in der Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Denken im 18. Jahrhundert ein weltanschauliches Zentralproblem bildet. TETENS geht, wie HERDER, davon aus, daß nur in der Gesellschaft mit seinesgleichen der Mensch ein Mensch werden könne, das heißt, Sprache ist nur in der Gesellschaft möglich. Als dialektisch kann TETENS' Auffassung von dem sich auf sprachlicher Grundlage vollziehenden Abstraktionsprozeß bezeichnet werden. Ausdrücklich spricht er sich für die Einheit von Sprache und Denken sowie deren Wechselwirkungen aus, indem er erklärt, daß die Sprache den Verstand erweckte, unterstützte und stärkte zu Vermehrung und Aufklärung der Begriffe und daß der gestärkte Verstand die Sprache erweiterte und verfeinerte.⁶

Die sprachphilosophischen Auffassungen, wie sie von LEIBNIZ, CONDILLAC, den *französischen Materialisten*, ROUSSEAU, HERDER und TETENS entwickelt worden waren, haben in entscheidendem Maße zur Entwicklung des sprachphilosophischen und sprachwissenschaftlichen Denkens im 19. Jahrhundert beigetragen. Insbesondere die von diesen Denkern entwickelte *historisch-genetische Auffassung* vom Ursprung der Sprache sowie vom *Verhältnis von Sprache und Denken* findet ihre konsequente Fortsetzung in der bürgerlichen Klassik, vor allem in den Arbeiten Wilhelm VON HUMBOLDTs und HEGELs.

Für HUMBOLDT gilt die humanistische Auffassung von der Einheit des Menschengeschlechts. Er vertritt die Auffassung, daß jede Sprache die Geschmeidigkeit besitze, alles in sich aufzunehmen und allem Ausdruck zu verleihen. Bedeutsame Impulse für seine sprachphilosophischen Ideen erhielt HUMBOLDT von der von KANT ausgehenden klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie, in der die „tätige Seite“ (MARX, *Feuerbach-The-[463]sen*) entwickelt wurde. KANT hatte durch die von ihm behandelten Probleme in der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft*, durch die Betonung der Aktivität des Ich (als Gattungswesen) die Tätigkeit als schöpferische Funktion des Menschen erkannt und eine Einheit von Theorie und Praxis erstrebt, wenn auch diese Einheit als eine rein geistige aufgefaßt wurde. Daß sich die Philosophie KANTs in entsprechender Weise in HUMBOLDTs Sprachphilosophie widerspiegelt, beweist dessen Hauptwerk zur Sprachphilosophie, nämlich die Arbeit *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830–1835). So erscheint bei HUMBOLDT die Subjektivität der Sprache nicht mehr als bloße Schranke, die uns von der Erfassung des gegenständlichen

⁵ J. G. HERDER, *Über den Ursprung der Sprache*, hrsg. von C. TRÄGER, Berlin 1959, S. 89.

⁶ J. N. TETENS, *Über den Ursprung der Sprachen und der Schrift*, hrsg. von H. PALLUS, Berlin 1966, S. 28 ff.

Seins trennt, sondern als ein Mittel der Formung, der „Objektivierung“ der sinnlichen Eindrücke. Die Sprache komme ebensowenig wie die Erkenntnis von dem Objekt als einem Gegebenen her, um es lediglich in sich „abzudrücken“, sondern sie berge in sich eine geistige Auffassungsweise, die als entscheidendes Moment in all unsere Vorstellung des Objektiven eingehe.⁷ Mit dieser Auffassung von der tätigen Seite des Subjekts und dem – wenn auch in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie und in Abhängigkeit von dieser von HUMBOLDT abstrakt gefaßten – Subjekt-Objekt-Verhältnis werden die Grundlagen für eine Überwindung einer mechanistischen und metaphysischen Auffassung vom Verhältnis von Sprache und Erkenntnis der objektiven Realität geschaffen.

Die in der *spätbürgerlichen Sprachphilosophie* (und idealistischen Sprachtheorie) vertretene und auf HUMBOLDT zurückgehende Auffassung von der „inneren Sprachform“ und von dem Zusammenhang des Sprachtypus mit der „Geisteseigentümlichkeit der Nationen“ hat sich in weltanschaulicher Hinsicht negativ ausgewirkt, weil hieraus nationalistische und agnostizistische Konsequenzen gezogen wurden. HUMBOLDT ließ sich jedoch als klassischer bürgerlicher Humanist trotz seiner Thesen vom Zusammenhang von „Sprache und Nationalcharakter“ und „Sprache und Weltansicht“ stets von der Maxime leiten, daß das Menschengeschlecht eine Einheit bildet. Wenn in der Gegenwart WEISGERBER und andere Sprachtheoretiker und Sprachphilosophen sich als Vertreter eines *Neohumboldtianismus* bezeichnen, so kann man hier in Analogie zum Neuhegelianismus und Neukantianismus davon sprechen, daß eine Verflachung und Zurücknahme des klassischen bürgerlichen Erbes vorliegt. Zwischen HUMBOLDT und den *Neohumboldtianern* besteht ebenso wie zwischen KANT und den *Neukantianern* sowie zwischen HEGEL und den *Neuhegelianern* eine Schranke, die die von klassischer und *spätbürgerlicher* Philosophie ist.

III. Marx/Engels zu sprachphilosophischen Problemen

MARX und ENGELS haben der Funktion der Sprache in der Gesellschaft in ihren Werken eine besondere Beachtung geschenkt. Wenn auch alle bedeutenden nichtmarxistischen Philosophen in Vergangenheit und Gegenwart Zusammenhänge von Sprache und Bewußtsein erkannt haben, so ist doch erst mit der Herausbildung der marxistischen Philosophie eine umfassende wissenschaftliche Klärung des Verhältnisses von Sprache und Denken möglich geworden. Das Problem von Sprache, Bewußtsein und Denken ist ein zentrales Anliegen der *marxistischen Erkenntnistheorie*, nämlich im Sinne der zweiten Seite der von ENGELS in seiner Schrift *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* formulierten Grundfrage der Philosophie: „Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unsern Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen?“⁸ Der Übergang von der sinnlich-wahrnehmbaren zur rationalen Er-[464]kenntnisstufe findet unmittelbar in der Sprache seinen Niederschlag, denn die Sprache ist die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens. Diese häufig zitierte Stelle aus der *Deutschen Ideologie* von MARX und ENGELS wurde nicht selten mißverstanden. Wenn man den gesamten Kontext dieser Stelle expliziert, dann dürfte unmißverständlich daraus hervorgehen, daß die Sprache als praktisches, wirkliches Bewußtsein stets gesellschaftlichen Charakter trägt. MARX und ENGELS betonen nämlich an dieser sowie an anderen Stellen in der Auseinandersetzung mit den Junghegelianern gerade den materiellen Ursprung des gesellschaftlichen Bewußtseins. Eine Reduzierung dieser Passage aus der *Deutschen Ideologie* auf bloße Psychologie oder gar Anthropologie ist dergestalt unzulässig. Unmißverständlich heißt es in der *Deutschen Ideologie*: „Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren. Das Bewußtsein ist natürlich zuerst bloß Bewußtsein über die *nächste* sinnliche Umgebung und Bewußtsein des bornierten Zusammenhanges mit andern Personen und Dingen außer dem sich bewußt werdenden Individuum; es ist zu gleicher Zeit Bewußtsein der Natur, die den

⁷ W. VON HUMBOLDT, Über die Verschiedenheit der menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, Berlin 1836, Zweiter Nachdruck, Bonn/Hannover/München 1968 § 11 ff.

⁸ F. ENGELS, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Berlin 1956 ff., Bd. 21, S. 275.

Menschen anfangs als eine durchaus fremde, allmächtige und unangreifbare Macht gegenübertritt.“⁹ ENGELS konnte in seinen Arbeiten zu Fragen der Sprachgeschichte, Sprachtheorie und Sprachphilosophie die Ergebnisse seiner Zeit weit übertreffen, weil er auf dieser weltanschaulichen und methodologischen Grundlage umfangreiches sprachwissenschaftliches Material verallgemeinert hat, das heißt die Sprache in ihrer gesellschaftlichen Entwicklung erfaßte, die dialektische Methode bei der Analyse der Erkenntnis beim Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, beim Herausfinden der Einheit von Historischem und Logischem sowie der Einheit und des Kampfes der Gegensätze beherrschte. Davon zeugen seine Abhandlung *Der fränkische Dialekt* und seine Skizze zur Frage der Entstehung der Sprache in dem Fragment *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*, in dem er die dialektisch-materialistische Auffassung vom Verhältnis von Arbeit, Sprache und Denken herausgearbeitet hat. Vor allem erfaßte er die Rolle der Arbeit als Grundform der gesellschaftlichen Praxis der Menschen für die Herausbildung und Entwicklung ihrer Sinnes- und Verstandestätigkeit und der Sprache. Weder Vorgänger noch Zeitgenossen von ENGELS gelangten zu der Erkenntnis, daß durch das Zusammenwirken von Hand, Sprechorganen und Gehirn die Menschen befähigt werden, immer kompliziertere Verrichtungen auszuführen, immer höhere Ziele sich zu stellen und zu erreichen.¹⁰ Durch die Verallgemeinerung der historisch bedingten Sprachformen, -inhalte und -stile gelangte ENGELS zu Erkenntnissen über grundsätzliche Fragen der Sprache wie über Wesen und Ursprung der Sprache, über das Verhältnis von Sprache und Denken sowie über die aktive Rolle der Sprache im gesellschaftlichen und individuellen Erkenntnisprozeß.

Die außerordentliche Bedeutung des Zusammenhanges von Sprache und Denken hängt vor allem damit zusammen, daß der Übergang von der einen Erkenntnisstufe zur anderen unmittelbar in der Sprache seinen Niederschlag findet. Daher hoben MARX und ENGELS auch hervor, daß alle Verhältnisse in der Sprache nur als Begriffe ausgedrückt werden können.

Auch in ihrer Auseinandersetzung mit STIRNER kamen MARX und ENGELS auf Fragen der Sprache zurück, indem sie besonders betonten, daß es für die Philosophen eine der schwierigsten Aufgaben sei, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt herabzusteigen. „Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens ist die *Sprache*. Wie die Philosophen das Denken verselbständigt haben, so mußten sie die Sprache zu einem eignen Reich verselbständigen. Dies ist das Geheimnis der philosophischen Sprache, worin die Gedanken als Worte einen eignen Inhalt haben. Das Problem, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der Sprache ins Leben herabzusteigen!“¹¹

Der Kritik von MARX und ENGELS hinsichtlich einer Verselbständigung der Gedanken und damit der Sprache kommt in der Gegenwart auf Grund des zunehmenden Einflusses der von WITTGENSTEIN ausgehenden *panlinguistischen Bestrebungen des Positivismus* und der Tendenz des *Strukturalismus*, Historisches und Logisches, Geschichte und Struktur nicht in [465] ihrer Dialektik zu sehen, besondere Bedeutung zu. Diese einflußreichen Richtungen der spätbürgerlichen Philosophie der Gegenwart, die sich mit dem Problem von Sprache und Denken befassen, beschränken sich auf die Auffassung vom *konventionalistischen Charakter* der sprachlichen Zeichen. Damit aber ignorieren sie die gesellschaftlich-historische Wirklichkeit der Sprache und des Denkens, ihre dialektische Wechselwirkung in der historischen Entwicklung, die Existenz der sprachlichen Bedeutung in ihrer Beziehung zur inhaltlichen Seite des Denkens.

Die Analyse der Beziehungen von Sprache, Denken und Bewußtsein führt zu dem Ergebnis, daß das Denken eine Komponente des Bewußtseins ist, die mit anderen Bewußtseinskomponenten im dialektischen Zusammenhang steht. Das Bewußtsein, das sich auf der sprachlichen Ebene vor allem mittels der Wortbedeutung realisiert, hat es mit dem begrifflich-rationalen Element der Widerspiegelung, mit dem wertenden, emotionalen und voluntativen Element zu tun. Gerade diese fundamentalen weltanschaulichen Aspekte des Zusammenhanges von Sprache, Denken, Gefühl, von Sprache und Wirklichkeit, verfehlen die gegenwärtig dominierenden spätbürgerlichen sprachphilosophischen Richtungen.

⁹ K. MARX/F. ENGELS, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, a. a. O., S. 30 f.

¹⁰ F. ENGELS, Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, in: MEW, Bd. 20, a. a. O., S. 444 ff.

¹¹ K. MARX/F. ENGELS, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, a. a. O., S. 432.

Es zeigt sich in der Gegenwart eine Vielfalt von Strömungen innerhalb der bürgerlichen Sprachphilosophie. Doch ist diese Vielfalt kein Ausdruck für Wissenschaftlichkeit. Die Position der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie, daß die „pluralistische Gesellschaft“ als die „Gesellschaft der Freiheit“ ihren geistigen Reichtum in der Zahl der konkurrierenden Systeme zum Ausdruck bringe, erweist sich als trügerisch. Nicht die Anzahl der Systeme entscheidet über den Wahrheitsgehalt, sondern allein die Übereinstimmung mit der objektiven Realität. Bei allen Teilergebnissen, die bürgerliche Linguisten und Philosophen erzielt haben, darf nicht übersehen werden, daß in den philosophischen Reflexionen über die Sprache keine bürgerliche Strömung zu den eigentlichen geschichtlichen Triebkräften von Sprache und Gesellschaft sowie von Sprache und Erkenntnisprozeß vordringt.

Als dominierende spätbürgerliche sprachphilosophische Strömungen können wir den *Strukturalismus*, den *logischen Positivismus*, die *Analytische Philosophie*, die *Allgemeine Semantik*, die *Weltbildtheorie der Sprache* (auch *linguistischer Relativismus* genannt) und die *Hermeneutik* ansehen.

IV. Linguistischer Strukturalismus

Der linguistische Strukturalismus entstand um die Jahrhundertwende; er hat seit dieser Zeit einen großen Einfluß auf die bürgerliche Sprachphilosophie und Sprachtheorie ausgeübt und wurde auch in den Natur- und Sozialwissenschaften wirksam. Die klassische Schrift des linguistischen Strukturalismus, F. DE SAUSSURES *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, enthält wesentliche rationale Betrachtungen der Sprache. Diese zeigen sich nicht nur in der von SAUSSURE vertretenen Zeichenproblematik, dem *Synchronie-Diachronie-Verhältnis* und in der Herausarbeitung des Systemcharakters der Sprache, sondern vor allem auch in der Betonung des sozialen Aspektes der Sprache. Der gegebene Zustand einer Sprache ist nach SAUSSURE immer das Erzeugnis historischer Faktoren, und diese Faktoren bieten die Erklärung, warum das Zeichen unveränderlich sei, das heißt jeder willkürlichen Ersetzung widerstehe. Die Sprache sei von allen sozialen Einrichtungen diejenige, welche am wenigsten zur Initiative Gelegenheit gebe. Sie gehöre unmittelbar mit dem sozialen Leben der Masse zusammen, sie sei ein Produkt sozialer Kräfte. Man müsse im Auge behalten, daß sie jederzeit das Erbe einer vorausgegangenen Epoche ist, und sich außerdem noch vergegenwärtigen, daß jene sozialen Kräfte vermöge der Zeit und durch ihren Verlauf wirksam sind.

SAUSSURE bemüht sich darum, die Sprache, die für ihn keineswegs mit der menschlichen Rede zusammenfällt, als soziales Produkt der [466] Fähigkeit zu menschlicher Rede und eines Ineinandergreifens notwendiger Konventionen zu definieren, welche die soziale Körperschaft getroffen habe, um die Ausübung dieser Fähigkeit durch die Individuen zu ermöglichen. SAUSSURE abstrahierte bewußt von der Entwicklung der Sprache sowie von ihren äußeren Beziehungen und konzentrierte seine Aufmerksamkeit auf die Erforschung ihrer inneren Mechanismen, der inneren Wechselwirkung der Elemente des Sprachsystems.¹²

SAUSSURE und die ihm folgenden linguistischen Strukturalisten entdeckten an neuem Material einen der Leitsätze des Marxismus neu, nämlich die Idee von der aktiven Rolle der Beziehungen im System. Bereits MARX hatte darauf hingewiesen, daß sich bei einer Veränderung der Produktionsverhältnisse die Eigenschaften einer ganzen Reihe von Elementen des gesellschaftlichen Systems wesentlich modifizieren. Die Auffassung von der Sprache als einem System führte zum Entstehen der *Phonologie*, die sich von der bisherigen Phonetik wesentlich unterscheidet. Außer dem methodologischen Primat der Beziehungen gehören zu den Hauptthesen des linguistischen Strukturalismus auch der „methodologische Primat der Synchronie über die Diachronie“ und die Auffassung der Struktur als Invariante mit Varianten, die durch bestimmte Transformationsregeln miteinander verbunden sind (Struktur als Menge von Relationen, die bei gewissen Transformationen invariant bleiben).¹³

Der methodologische Primat der Synchronie wird in der marxistisch-leninistischen Literatur so charakterisiert, daß es für die Bestimmung der Struktur eines sich entwickelnden Objektes zunächst

¹² F. DE SAUSSURE, Grundlagen der Allgemeinen Sprachwissenschaft, hrsg. von Ch. BALLY und A. SECHEHAYE, übersetzt von H. LOMMEL, 2. Aufl., Berlin (West) 1967.

¹³ M. N. GREZKI, Hauptprobleme des Strukturalismus und deren Lösungsebenen. Kritischer Abriß, in: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, 12/1974, S. 1270 ff.

notwendig ist, von seiner Entwicklung zu abstrahieren und zunächst solche Teile des Objekts zu untersuchen, die gleichzeitig existieren, sie als synchron zu betrachten. Erst nachdem die Wechselwirkung der koexistierenden Teile aufgedeckt, das heißt geklärt ist, was das betreffende Objekt eigentlich darstellt, wie es funktioniert, kann man seine Entwicklung, seine Veränderung in der Zeit, kann man es diachronisch erforschen.

Bei aller Berechtigung und Notwendigkeit der Erforschung der Fragen, die sich aus der relativen Autonomie der Sprache ergeben, versperrt sich der linguistische Strukturalismus dennoch den Weg zur Erforschung der diachronischen Seite der Sprache, indem er ein historisches Herangehen an die Analyse sprachlicher Erscheinungen, geschichtliches Denken überhaupt mehr oder weniger ablehnt. Die Behauptung des linguistischen Strukturalismus, daß die Geschichte nicht Strukturgesetzmäßigkeiten unterworfen sei (und deshalb über den Rahmen der Wissenschaft hinausginge), basiert auf der *positivistischen Annahme*, daß Struktur und Gesellschaft, Struktur und Geschichte einen unvereinbaren Gegensatz bilden. Natürlich kann nicht in Frage gestellt werden, wie kompliziert die Erforschung der Dialektik von internen und externen Faktoren im Entwicklungsprozeß der Sprache ist. Abstrakte Strukturen, wie sie durch die moderne Logik sowie durch mathematische Gebiete formalisiert werden, was außerordentlich nützlich und notwendig ist, vermögen den Entwicklungsprozeß sprachlicher Ebenen und des Sprachsystems nicht zu erfassen. Um diesen Prozeß zu analysieren, ist es notwendig, zahlreiche andere bedeutsame Faktoren in die Untersuchung einzubeziehen wie die Dialektik von inneren und äußeren Beziehungen, den Übergang von quantitativen in qualitative Veränderungen, die Dialektik von Notwendigkeit und Zufall und vor allem die dialektischen Widersprüche. Hieraus folgt, daß auch das synchronische System der Sprache nicht unveränderlich ist. Man kann J. PIAGET zustimmen, nach dem das synchronische System Neuerungen verwirft oder akzeptiert je nach den Bedürfnissen, die durch die Gegensätze oder Verbindungen des Systems bedingt sind.¹⁴

Weil der linguistische Strukturalismus nicht bis zur Erkenntnis der dialektischen Einheit von Geschichte, Struktur und Funktion vordringt, ist er nicht imstande, die Widerspiegelungsfunktion der Sprache zu erfassen. Der linguistische Strukturalismus geht von einer abstrakten Auffassung vom Menschen aus und übersieht deshalb die Problematik von gesellschaftlichem und individuellem Erkenntnisprozeß. Er verabsolutiert die Sprachformen und trennt diese dadurch von den Denkgesetzen. Zu welchen Konsequenzen eine derartige Konzeption führt, kann z. B. daran ermessen werden, daß auf dieser Grundlage keine wirk-[467]lichen Ergebnisse im Bereich der Semantik, also im zentralen Bereich sprachwissenschaftlicher Forschungen, erzielt werden können. Beim Wortschatz einer Sprache haben wir es mit den Bedeutungen und damit zugleich mit dem Erkenntnisgehalt zu tun, mit der verallgemeinerten Widerspiegelung der Wirklichkeit in der menschlichen Erkenntnis mittels der Sprache.

V. Logischer Positivismus

Der logische Positivismus charakterisiert die Sprache als Abbild. Jedoch versteht dieser den Abbildbegriff anders als die marxistisch-leninistische Widerspiegelungstheorie. Die Grundlage für die positivistische Auffassung von der Abbildfunktion der Sprache hat WITTGENSTEIN entwickelt. In seinem *Tractatus logico-philosophicus* werden die Grundgedanken des logischen Positivismus antizipiert, der in Übereinstimmung mit der *analytischen* oder *linguistischen Philosophie* die Rolle der Sprache im Erkenntnisprozeß verabsolutiert und so gleichsam einem *Linguistizismus* huldigt. Dessen Auffassung nach können alle philosophischen Probleme auf sprachliche Probleme zurückgeführt werden. Durch Fehldeutungen der Sprache, also durch linguistische Konfusion, sowie durch das Streben nach dem Allgemeinen und Gemeinsamen (*Essentialismus*) entstanden überhaupt erst philosophische Probleme, das heißt „Pseudoprobleme“.

Es ist nicht zu bestreiten, daß Fragen der *Sprachanalyse*, also Fragen der Semantik und Syntax, für wissenschaftliche Operationen von großer Bedeutung sind und zur Vermeidung von Irrtümern beitragen, die aus einem falschen Gebrauch von Zeichen entstehen können. WITTGENSTEIN überschätzte jedoch bei weitem die Bedeutung der Sprachanalyse. Er wollte auf eine logisch perfekte Sprache hinaus, auf eine *Zeichensprache*, die der logischen Grammatik, das heißt der logischen

¹⁴ J. PIAGET, *Der Strukturalismus*, Olten und Freiburg/Br. 1973.

Syntax, gehorcht. Die Grundlage für eine solche Zeichensprache glaubt WITTGENSTEIN im *Tractatus* entwickelt zu haben. Der Sprache wird hier die Funktion zuerkannt, Tatsachen abzubilden. Der Mensch mache sich Bilder der Tatsachen. Das Bild stelle die Sachlage im logischen Raume, das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten dar. Das Bild sei ein Modell der Wirklichkeit. Den Gegenständen entsprächen im Bilde die Elemente des Bildes.¹⁵ Diese Auffassung WITTGENSTEINs vom Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit enthält nicht zu verkennende rationale Elemente. Doch der tatsächliche Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit wird bei WITTGENSTEIN dadurch außerordentlich eingengt, daß das Verhältnis zwischen „Bild“ und „Wirklichkeit“ auf die Isomorphie reduziert ist.

In seinen späteren Arbeiten sagt sich WITTGENSTEIN von jeglicher Auffassung los, daß die Sprache Abbild sei. In seinen *Philosophischen Untersuchungen* (1953 postum veröffentlicht) entwickelt er die Auffassung von der Sprache als einem bloßen *Sprachspiel*, als einer „Setzung“.¹⁶ Die Frage der Bewältigung der Erscheinungen und Prozesse der objektiven Realität durch den Menschen und die damit notwendigerweise verbundene sprachliche Kommunikation, also erkenntnistheoretisch das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit, wird von WITTGENSTEIN in den *Philosophischen Untersuchungen* überhaupt nicht mehr gestellt. Im Gegensatz zu den Ansätzen einer Abbildtheorie der Sprache im *Tractatus* wird hier die Auffassung entwickelt, daß die Sprache kein Bild der Tatsachen ist, sondern nur dazu dient, viele verschiedene Aufgaben zu verrichten. So könne man sich – meint WITTGENSTEIN – leicht eine Sprache vorstellen, die nur aus Befehlen und Meldungen in der Schlacht, oder eine Sprache, die nur aus Fragen und einem Ausdruck der Bejahung und Verneinung bestehe. Sich eine Sprache vorstellen, heiße schließlich, sich eine *Lebensform* vorzustellen. In diesem Punkt ist ein direkter Bezug zu lebensphilosophischen Auffassungen von der Sprache als Kultur- und Denkform gegeben.

Nach WITTGENSTEIN gibt es unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir „Zeichen“, „Worte“, „Sätze“ nennen. [468] Diese Mannigfaltigkeit sei nichts Festes, ein für allemal Gegebenes, sondern es entstünden neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, und es veralteten andere und würden vergessen. Der Sinn eines Wortes wird bei WITTGENSTEIN also nicht durch seine Funktion im Erkenntnisprozeß der objektiven Realität bestimmt, sondern von dem Sprachspiel, an dem es teil hat. Der Lernende habe lediglich die Aufgabe, die Gegenstände zu benennen. Mit den Worten rechne, operiere man und überführe sie mit der Zeit in dieses oder jenes Bild. So wird der Bedeutung dann kein objektiver Inhalt zuerkannt.¹⁷

Ganz in diesem Sinne verfahren auch die eigentlichen Vertreter des *logischen Positivismus* wie CARNAP, KRAFT, FRANK, AYER, POPPER und deren gegenwärtiger Interpret STEGMÜLLER. Auch hier wird die Sprache auf den *Konventionalismus* reduziert und den sprachlichen Bedeutungen kein objektiver Inhalt im Sinne der Widerspiegelung objektiv-realer Dinge, Erscheinungen und Prozesse zuerkannt. Während CARNAP sich anfangs bei der Konstruktion von Sprachsystemen auf den syntaktischen Aspekt der Sprache beschränkt hatte, unter dem eine Sprache als Kalkül erscheint und durch den die Art ihrer Zeichen, ihrer Formations- und Umformungsregeln gekennzeichnet ist, erkannte er später auch die Notwendigkeit semantischer Untersuchungen. Semantische Untersuchungen beziehen sich auf die Interpretation von *Sprachkalkülen*. CARNAPs Unterscheidung von *intentionaler* und *extensionaler Interpretation* eines semantischen Systems stießen auf erhebliche weltanschauliche Schwierigkeiten, die sich aus seiner subjektiv-idealistischen positivistischen Grundposition zwangsläufig ergeben mußten. Durch den Rückzug auf die Ebene der „freien Konventionen“ wird jegliches Kriterium zur Überprüfung von Aussagen sinnlos, also das Verifikationsprinzip, das später von POPPER durch das Falsifikationsprinzip ersetzt wurde. Dieses erwies sich auch als unzulänglich, so daß CARNAP nochmals eine Neufassung des *empiristischen Sinnkriteriums* für Aussagen vornahm. So müsse jede synthetische Aussage (wenigstens indirekt unvollständig) bestätigungsfähig sein. Eine Sprache, in der alle Sätze nach präzisen Regeln geformt und umgeformt werden und

¹⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: Schriften, Bd. I, Frankfurt am Main 1963.

¹⁶ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: ebenda.

¹⁷ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Bemerkungen*, in: ebenda, Bd. II, Frankfurt am Main 1964.

alle Sätze bestätigungsfähig sind, wird als *empiristische Sprache* bezeichnet. Eine dann später vertretene Unterteilung der *Wissenschaftssprache* L in zwei voneinander abgegrenzte Teile, die *Beobachtungssprache* LB und die *theoretische Sprache* LT, führte im Grunde auch nicht über den Empirismus hinaus.¹⁸ In deutlicher Anlehnung an CARNAP macht STEGMÜLLER die Wahrheit dann von der Geltung sprachlicher Systeme abhängig¹⁹ und nicht vom Grad ihrer Übereinstimmung mit der objektiven Realität, ihren Eigenschaften, Relationen sowie Eigenschaften von Klassen von Dingen auf den verschiedenen Ebenen.

Einen auffälligen antikommunistischen Charakter nehmen die sprachphilosophischen Auffassungen einiger logischer Positivisten in der Frage semantischer Differenzen zwischen den gesellschaftlichen Klassen an. In diesem Zusammenhang spricht der Sprachsoziologe BADURA bei den semantischen Differenzen von sogenannten emotiven Bedeutungen.²⁰ Politische Wörter wie Demokratie, Sozialismus u. a. werden unter dem Gesichtspunkt der „emotiven Bedeutung“ als Leerbegriffe ausgegeben, wie dies in Arbeiten von TOPITSCH, WELDON, SEGERSTEDT und AYER geschieht.²¹

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß die Analyse des Zusammenhanges von Sprache und Wirklichkeit sowie die Konsequenzen, zu denen der logische Positivismus in der Sprachphilosophie gelangt, demonstrieren, daß er es nicht vermochte, den Erkenntnisprozeß als gesellschaftlichen Prozeß zu erkennen, als einen Prozeß, der sich in untrennbarem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Praxis vollzieht.

VI. Pragmatismus

Im Hinblick auf Fragen der Sprachphilosophie kann der Pragmatismus als eine Spielart [469] des Positivismus angesehen werden. Für den Pragmatismus ist nicht die gesellschaftliche Praxis, sondern die Kohärenz das Kriterium der Wahrheit.²² Wie sich der positivistische Ausgangspunkt in der Semiotik von PEIRCE widerspiegelt, zeigt dessen Auffassung vom sprachlichen Zeichen. Dieses ermöglicht nach PEIRCE keine Widerspiegelung der objektiven Realität. Die Interpretation des Zeichens wird von der Erfahrung und Quelle des Wissens und von der objektiven Realität als dem Gegenstand der Erkenntnis losgelöst.

Nach PEIRCE bilden folgende Elemente die Voraussetzung jeder Zeichenrelation 1. M = materielles Mittel, 2. O = Objekt (materieller oder ideeller Gegenstand), 3. I = Interpretantenbezug. Die Relation zwischen diesen drei Elementen ist: $Z [(M, O) I]$, das heißt, die Beziehung zwischen M und O hat also Bedeutung *für* den Menschen.

Das Zeichen vertritt gedanklich ein Objekt, und diesen Gedanken über das Objekt nennt PEIRCE den *Interpretant*. Der Begriff Interpretant ist bei PEIRCE jedoch nicht eindeutig definiert. Nach ihm ist auch der Interpretant ein Zeichen, und dieses Zeichen bedarf seinerseits der Interpretation durch ein anderes Zeichen, und so weiter in einem regressus in infinitum.

Zu der von PEIRCE entwickelten *triadischen Zeichenrelation* gehört die *triadische Zeichenfunktion*, die die drei verschiedenen *Funktionsweisen* der Zeichen bestimmt: „Realisation“, „Kommunikation“ und „Koordinierung“. PEIRCE vertritt eine unexakte Auffassung vom Zeichen; indem nach ihm die natürlichen Symptome dieser oder jener Erscheinungen, ihre Folgen, die Malerei, die Musik, der Film usw. bis hin zum Bewußtsein der Menschen Zeichensysteme sind.

Auf dieser Zeichenfunktion beruht die von MORRIS begründete Auffassung von der *Zeichendimension* und damit die Definition der *Semiotik* als Wissenschaft vom zeichenvermittelten Verhalten des Menschen und die damit verbundene Gliederung der Semiotik in die *Semantik* als Lehre, die die Zeichen in ihrer Beziehung zu dem durch sie Bezeichneten erforscht, die *Syntax* als Theorie der

¹⁸ R. CARNAP, *Symbolische Logik*, Wien 1954.

¹⁹ W. STEGMÜLLER, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Wien 1957.

²⁰ B. BADURA, *Sprachbarrieren. Zur Soziologie der Kommunikation*, Stuttgart 1973.

²¹ A. J. AYER, *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1970.

²² Ch. S. PEIRCE, *Über Klarheit unserer Gedanken, Einleitung*, Übersetzung, Kommentar von K. OEHLER, Frankfurt am Main 1968.

formalen Beziehung zwischen den Zeichen und die *Pragmatik* als Lehre, die die Zeichen in ihren Beziehungen zu denen untersucht, die sie produzieren, empfangen oder verstehen. Da aber die Semantik, die es mit Fragen der Bedeutung zu tun hat, von der Pragmatik nicht zu trennen ist, erweist sich die Einteilung der Semiotik, wie sie MORRIS vornimmt, erkenntnistheoretisch als fragwürdig. Hinzu kommt, daß MORRIS sich auf die von PEIRCE vertretene subjektiv-idealistische Theorie der Bedeutung (theory of meaning) stützt, die eine universale Lehre von Sinn, Sinnintention und Sinnverstehen darstellen soll. Dies äußert sich darin, daß die Theorie der Definitionen durch die Verhaltensgewohnheit charakterisiert wird. Auch den Begriffen wird der Charakter von Verhaltensregeln zugeschrieben, nach deren normativer Anleitung die vorgefundene Welt zu verändern sei. Wenn PEIRCE auch wiederholt betont, daß das Denken letztlich ausschließlich auf das Handeln anzuwenden sei, auf das gedachte Handeln, so kann hier nicht von einer wirklichen Theorie-Praxis-Relation gesprochen werden, weil Handeln schlechthin noch nicht als Praxis unter erkenntnistheoretischem Aspekt aufgefaßt werden kann. Unter Praxis ist die bewußte, zielstrebige materielle Tätigkeit zur Veränderung der Natur und der Gesellschaft zu verstehen. Diesem Theorie-Praxis-Verhältnis entspricht die marxistisch-leninistische Philosophie, die die Praxis als revolutionär-kritische Tätigkeit auffaßt. Die *pragmatische Praxis-Auffassung* hingegen führt zum *Utilitarismus* und impliziert durch die Ablehnung der materialistischen Abbildtheorie im Erkenntnisprozeß den Subjektivismus.

Kritisch muß festgehalten werden (worauf vor allem Georg KLAUS aufmerksam gemacht hat²³), daß der gemeinsame Zeichen-, Begriffs-, Bezeichnungs- und Verhaltensvorrat im Prozeß der gesellschaftlichen Produktion entstanden und daher letztlich als dessen Produkt zu verstehen ist. Auch für die Sprache als die Grundlage für die gedankliche Abbildung der objektiven Realität in unserem Bewußtsein gilt, daß sie aus der gesellschaftlichen Produktion des Menschen hervorgegangen ist und ständig von ihr gespeist wird. Der Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Produktion und Sprache ist jedoch kein direkter und unmittelbarer. Einmal entstanden, gewinne die Sprache, wie jeder Bestandteil des gesellschaftlichen Bewußtseins, eine gewisse Eigengesetzlichkeit. Deshalb sei es relativ schwierig, [470] Bestandteile der Sprache, die reformbedürftig sind, bestimmte Wörter, denen keine gesellschaftliche Realität mehr entspricht, auszumerzen oder ihnen einen neuen Sinn zu geben. Sprachliche Bestandteile, die überholte gesellschaftliche Verhältnisse widerspiegeln und als erstarrte Relikte weiterleben, können die Entwicklung des Neuen hemmen.

VII. Analytische Philosophie und Allgemeine Semantik

Eine besondere Erscheinungsform des logischen Positivismus ist die in England sowie in Skandinavien verbreitete sog. linguistische oder analytische Philosophie, die ihre Vertreter auch in anderen Ländern gefunden hat. Es geht den Vertretern dieser vorwiegend sprachphilosophisch orientierten Richtung um die Analyse der üblichen Verwendung der Wörter, um die Frage nach den Kriterien der Verwendung der Wörter. Die Kriterien für den Gebrauch der Sprache bleiben jedoch auf die Auffassung vom konventionalistischen Charakter der sprachlichen Zeichen beschränkt, was für den gesamten Positivismus charakteristisch ist. Die Behauptung, sprachrichtig sei, was die Sprachbenutzer verstehen, ist ein deutlicher Ausdruck für diesen Sprachkonventionalismus. Die sprachanalytische Richtung übersieht oder will aus ihrer Klassenposition heraus übersehen, daß Wörter wie gut und böse, Wille, Erkenntnis, Wert und Geist einer klassenmäßigen, also einer objektiv-sozialen Analyse bedürfen.

Typisch positivistisch ist auch die von der analytischen Philosophie vorgenommene Einteilung der Sprache in eine *beschreibende*, das heißt *deskriptive*, und eine *nichtdeskriptive*, das heißt *emotionale*. Diese Gegenüberstellung von wissenschaftlichen Aussagen, die Erkenntnisse ausdrücken und von Werturteilen, denen keinerlei Erkenntnischarakter zugesprochen werden kann, trägt agnostizistischen Charakter. Die Begründung dieses Dualismus mit der Gegenüberstellung von deskriptiver und nichtdeskriptiver Sprache hält einer Kritik nicht stand, da in der Sprache Rationales und Emotionales eine untrennbare Einheit bilden. Wie die expressiven Sprachmittel erkennen lassen, hat die Sprache nicht nur die Aufgabe, der Mitteilung objektiver Sachverhalte zu dienen, sie ist darüber hinaus ein

²³ G. KLAUS, Semiotik und Erkenntnistheorie, 3. Aufl., Berlin 1972; Die Macht des Wortes. Ein erkenntnistheoretisch-pragmatisches Traktat, 3. Aufl., Berlin 1965; Sprache der Politik, Berlin 1971.

Ausdruck des inneren Zustandes des Menschen. In der Wortsprache werden die Gefühle des Menschen vor allem durch Klangfarbe und Intonation, durch besondere Arten der Betonung sowie durch Differenzierung der Tonhöhen der einzelnen Silben zum Ausdruck gebracht. Trotz aller Anerkennung der Rolle und Funktion des Emotionalen in der Sprache kann von einer „emotionalen Sprache“ nicht die Rede sein. Die Funktion der Sprache besteht wesentlich darin, Informationen zu erfassen und zu vermitteln. Informationen aber sind Abstraktionen, und somit sind Abstraktionsprozeß, das heißt Erkenntnisprozeß und Sprache nicht voneinander zu trennen.

Mit der linguistischen Philosophie oder der analytischen Philosophie hängt die in den USA sehr einflußreiche *Allgemeine Semantik* zusammen. Ihr hauptsächliches Charakteristikum besteht in der Verabsolutierung der linguistischen Analyse. Philosophisch-weltanschaulich basiert die Allgemeine Semantik auf subjektiv-idealistischen Auffassungen, wie sie von WELBY, OGDEN, RICHARDS, BRIDGMAN und KORZYBSKI entwickelt wurden. Im Unterschied zu der traditionellen Auffassung wird von diesen die Semantik nicht als Bedeutungswissenschaft aufgefaßt, sondern als *Wissenschaft vom menschlichen Zusammenleben* mittels der Sprache. Es wird die „Semantik“ als das Studium der Bedingungen definiert, unter denen Zeichen und Sprache einschließlich Worte als sinnvoll angesehen werden, als das Studium, wie das menschliche Verhalten durch Worte beeinflusst wird. Die Vertreter der Allgemeinen Semantik betonen zwar, daß die Sprache gesellschaftlichen Charakter trägt.²⁴ Aber das Wesen des gesellschaftlichen Charakters der Sprache wird nicht weiter analysiert, das heißt, der klassenmäßige und damit der sozialökonomische Inhalt wird nicht erfaßt. Sie verkennen die Realität, wenn sie die Ursache für soziale Gegensätze in der Unvoll-[471]kommenheit der Sprache suchen. Philosophisch-weltanschaulich bestehen enge Verbindungen zwischen der Allgemeinen Semantik und dem *Operationalismus* des amerikanischen Physikers BRIDGMAN, nach dessen Theorie sich von einer Aussage nur dann sagen lasse, sie sei sinnvoll, wenn sie in Operationen zum Zwecke der Nachprüfung übersetzt werden könne. Die Verwandtschaft mit dem Pragmatismus (PEIRCE, DEWEY) ist offenkundig. Der Begriff der „Erfahrung“ wird auf Operationen reduziert.

Sehr aufschlußreich sind die Bemühungen von J. SOMERVILLE, dem es, ausgehend von der Allgemeinen Semantik, darum geht, daß semantische Analysen einen wichtigen und notwendigen Beitrag zur Verminderung und Beseitigung von Spannungen zwischen politisch gegensätzlichen Gesellschaftssystemen liefern könnten.²⁵ SOMERVILLE ist zwar bewußt, daß semantische Analysen nicht den Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus aus der Welt schaffen können. Sie können nach seiner Meinung aber einen wichtigen Beitrag zum Frieden leisten. Bei allen Bemühungen SOMERVILLES um eine realistische Politik, die er mit den Mitteln der Sprachanalyse unterstützen möchte, bleibt er doch der bürgerlichen Ideologie in wesentlichen Fragen der Klassenausensetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus verhaftet. Dies zeigt sich unter anderem darin, daß er glaubt, der Gegenstand von Ideologien sei eine Quelle der Kriegsgefahr.

Bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß Anatol RAPOPORT, anerkannter Fachvertreter für mathematische Biologie, mit einer Reihe beachtenswerter Publikationen zu Fragen der Semantik hervorgetreten ist. Von 1953–1955 war RAPOPORT Präsident der *International Society for General Semantics*. 1972 erschien sein Werk *Invitation to Semantics, with the Collaboration of Leo Hamilian* in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Bedeutungslehre. Eine semantische Kritik*.²⁶ Es geht RAPOPORT in diesem Werk darum, nicht nur Philologen und Linguisten anzusprechen, sondern jeden Pädagogen, Arzt, Wissenschaftler, Politiker und Journalisten. Nach Ansicht von RAPOPORT beruhen die großen Erfolge der Naturwissenschaft und Technik auf der Eindeutigkeit und Klarheit der mathematischen und logischen Sprache. Sicherlich hängen Eindeutigkeit und Klarheit der Sprache mit Exaktheit untrennbar zusammen. Doch die Wurzeln für den wissenschaftlich-technischen Fortschritt

²⁴ S. I. HAYAKAWA, *Semantik. Sprache im Denken und Handeln*, übersetzt und hrsg. von G. SCHWARZ, 3. Aufl., Darmstadt 1968; *Wort und Wirklichkeit. Beiträge zur Allgemeinen Semantik*, übersetzt und hrsg. von G. SCHWARZ (Ausgewählte Beiträge aus „Language, Meaning and Maturity“, „Our Language and Our World“, „ETC.: A Review of General Semantics“, hrsg. von S. I. HAYAKAWA), Darmstadt 1968.

²⁵ J. SOMERVILLE, *Die Sprache des Kalten Krieges*, in: *Wort und Wirklichkeit*, a. a. O.

²⁶ A. RAPOPORT, *Bedeutungslehre. Eine semantische Kritik*, Darmstadt 1973.

sind gesellschaftlicher Natur. Dieser Seite der Angelegenheit schenkt RAPOPORT in seinem Werk keine Beachtung, das im einzelnen jedoch aufschlußreiche Beiträge enthält. So wird in Teil I die Thematik *Der Mensch und seine Sprache*, in II *Symbol und Bedeutung*, in III *Von der Bedeutung zum Wissen* und in IV *Vom Wissen zur Verantwortung* behandelt. In der *Semantik* als Forschungsgegenstand vereinigen sich nach RAPOPORT philologische Studien (Beschreibung der Strukturen der Sprache, ihrer Beziehungen zueinander und die Unterschiede zwischen ihnen sowie Erforschung und Entwicklung der Sprachen) mit sprachphilosophischen Untersuchungen. In der Sprachphilosophie geht es um die Beziehung der Sprache zu anderen Aspekten der menschlichen Existenz. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Sprache eine Komponente des menschlichen Verhaltens, ein Produkt und möglicherweise nach RAPOPORT ein bestimmender Faktor der menschlichen Psychologie, der gesellschaftlichen Organisation und der Geschichte. Eine Verbindung von Sprache und Arbeit wird dagegen von RAPOPORT nicht hergestellt.

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß RAPOPORT mit seiner Untersuchung weit über den herkömmlichen Bereich der Semantik hinausgeht, der sich fast ausschließlich auf Wörter und deren Bedeutung beschränkte. Es werden die Sprache als Mittel der Erkenntnis behandelt und gründlich die naturwissenschaftlichen und mathematischen Theorien erläutert, die für das Verstehen der kognitiven Funktion der Sprache unentbehrlich sind. Kritisch wird von RAPOPORT vermerkt, daß diese Theorien sowohl im Sprachunterricht als auch in populärwissenschaftlichen Darstellungen der Kommunikationskunde vernachlässigt werden. Er hebt unmißverständlich hervor, daß die Theorien der Sprachphilosophie grundsätzlich erkenntnistheoretische Fragen der modernen Wissenschaftsentwicklung aufwerfen. Auch bemüht er sich darum, die Rolle der Sprache beim Entstehen von Ideologien zu untersuchen. Er stellt die Forderung auf, eine Wissenschaft vom Menschen zu entwickeln, die die Hintergründe der Tatsachen untersucht, welche bei aller Nachprüfbarkeit meistens zusammenhanglos sind und deren Bedeutung für eine umfassende Theorie schwer zu erkennen sei. Daß diese Sachverhalte genuin im Marxismus-Leninismus behandelt werden, übersieht RAPOPORT. Dort, wo er Äußerungen über den Marxismus macht, wo er auf MARX' Theorie vom Klassenkampf als Haupttriebkraft der Geschichte eingeht, kommt es zu nicht ernst zu nehmenden Bemerkungen. Hier zeigen sich dann auch deutlich die Klassenschranken RAPOPORTs. Dennoch muß gesehen werden, daß die von RAPOPORT vorgeführten Techniken zur Inhaltsanalyse sozialer und politischer Texte einen rationalen Kern besitzen. Doch können diese Techniken infolge des Fehlens einer gesellschaftswissenschaftlich-theoretischen Fundierung nicht befriedigen. Bei der Inhaltsanalyse bemüht man sich nach RAPOPORT um die Entwicklung von Techniken, mit denen man so viel innere Bedeutungen wie möglich herausdestillieren könne, während die Bewertungskriterien so objektiv wie möglich gehalten werden. Eine nähere Prüfung der Forderungen RAPOPORTs ergibt, daß er diese in seinem Werk nicht durchzuhalten vermag, weil er den gesellschaftlichen Aspekt der Problematik vernachlässigt.

Wenn wir von der Verabsolutierung der linguistischen Analyse durch die Vertreter der Allgemeinen Semantik und des logischen Positivismus absehen, kann und muß die linguistische Analyse auf materialistischer Grundlage ein wichtiges Hilfsmittel der philosophischen Untersuchung und Kritik sein. Auch die der modernen Logik entstammende Methode der Analyse durch die Substitution eines Ausdrucks durch einen anderen ist für die Explikation und damit Präzisierung von Ausdrücken außerordentlich nützlich. Im Zusammenhang mit diesen Methoden haben diese Forschungen insofern eine positive Rolle gespielt, „als sie auf die Präzisierung der philosophischen Terminologie orientierten und zusätzliche Argumente dafür lieferten, die Haltlosigkeit der Spekulationen vieler bürgerlicher Philosophen nachzuweisen“.²⁷ Doch können diese Methoden ebensowenig zu *universellen Methoden* bei der Erkenntnisgewinnung werden wie die Methoden der Kybernetik und der mathematischen Logik.

Diese Methoden besitzen eine gewisse Berechtigung nicht nur im Bereich der Begriffsexplikation, sondern auch in der konkreten linguistischen Forschung, vor allem in der Syntax und Semantik und in der maschinellen Übersetzungspraxis. Sie genügen aber nicht den Anforderungen, die an eine Theorie zu stellen sind, das heißt, sie rechtfertigen nicht das, was die Allgemeine Semantik und die

²⁷ Geschichte der Philosophie, hrsg. von der Akad. der Wiss. der UdSSR, Bd. VI, Berlin 1967, S. 518.

Analytische Philosophie damit versprechen. Einer der wesentlichen Gründe für die Verabsolutierung dieser Methoden ist darin zu suchen, daß von den Vertretern dieser Richtungen überzogene Schlußfolgerungen aus dem Verhältnis von natürlichen und künstlichen (formalisierten) Sprachen gezogen werden. Die natürlichen Sprachen wurden durch diese abgewertet, und es wurde ihnen die Möglichkeit abgesprochen, eine adäquate Basis für die Erkenntnisgewinnung zu sein. Damit hängt auch die im Positivismus gründende Auffassung zusammen, daß alle Widersprüche in der Wissenschaftsentwicklung sprachlicher Natur seien und durch Veränderungen der Sprache beseitigt werden könnten.

VIII. Neohumboldtianismus – Weltbildtheorie der Sprache – Sprachlicher Relativismus

Innerhalb der bürgerlichen Sprachphilosophie der Gegenwart werden die verschiedenen sprachphilosophischen Spielarten des Positivismus einer Kritik unterzogen. Diese Kritik erfolgt durch den *Neohumboldtianismus* mit seiner Konzeption von der *Weltbildtheorie der Sprache*, dem *sprachlichen Relativismus* und durch den *Neonativismus*.

Auf WEISGERBER, SAPIR und WHORF geht die [473] Hypothese zurück, daß *Sprachstrukturen*, *Weltbilder* und *Kulturstrukturen* einen wechselseitigen Zusammenhang bilden. WEISGERBER spricht schon im Jahre 1931, also kurz vor der Errichtung der faschistischen Diktatur in Deutschland davon, daß jedem Volk in seiner Sprache eine Weltauffassung niedergelegt sei. So wenig die geographischen und geschichtlichen Umstände für zwei Völker gleichartig seien, so wenig könne in zwei Sprachen das Weltbild das gleiche sein. Nichts ist nach WEISGERBER inniger mit dem Schicksal eines Volkes verbunden als seine Sprache, und nirgends findet sich eine engere Wechselwirkung als zwischen einem Volk und seiner Sprache. Man müsse sogar noch weitergehen und fragen, wieweit die Eigenart eines Volkes durch seine Sprache geschaffen sei.²⁸ Für WEISGERBER ist die Sprachvergleichung demnach das Mittel, den Aufbau und die Eigenart des Weltbildes der verschiedenen Völker zu erforschen. Die Sprache ist für ihn „eine Kraft geistigen Gestaltens“. Die sprachliche Lebensbewältigung ist nach seiner Auffassung grundsätzlich als Prozeß geistiger Gestaltung der „Welt“ den menschlichen Möglichkeiten entsprechend anzusehen.²⁹

Hierin steckt ein rationeller Kern, der bei WEISGERBER aber überzogen wird. Indem WEISGERBER die kommunikative Funktion der Sprache für etwas Äußerliches hält, die kognitive Funktion der Sprache verkennt, Sprache und Denken identifiziert, gelangt er zu der unhaltbaren Auffassung von der Sprache als einer *Zwischenwelt* und erblickt in ihr die Triebkraft der Geschichte. Da dem Menschen insgesamt kein adäquater Zugang zur Wirklichkeit (dem Seienden) erreichbar sei, führe die Entfaltung von Sprachkraft nicht zu einer reproduktiven Benennung von „Außenwelt“, sondern zu einer produktiven Gestaltung menschlich gefaßter Welt. In welcher Weise die sprachphilosophischen Auffassungen WEISGERBERs sich auf die Ausarbeitung einer Grammatiktheorie hemmend auswirkten, zeigt sein Versuch, eine „inhaltsbezogene“ Grammatik zu entwickeln, eine Grammatik, in der Sprachstrukturen und Denkstrukturen weitgehend gleichgesetzt werden.

WEISGERBER polemisiert gegen den materialistischen Charakter der Sprache, indem er in der Überwindung des Denkens in Bedeutungen und Funktionen eine der wichtigsten Voraussetzungen für den Aufbau „einer echten inhaltsbezogenen Grammatik“ sieht. Eine derartige „inhaltsbezogene“ Grammatik führt in den Irrationalismus und verhindert überhaupt den Aufbau einer wissenschaftlichen Grammatiktheorie. Damit wird nicht geleugnet, daß WEISGERBER und seine Anhänger in der konkreten linguistischen Forschung beachtliche Ergebnisse aufzuweisen haben.

Zu den Linguisten, die sich energisch für die Propagierung der sprachphilosophischen Ideen WEISGERBERs einsetzen, gehört GIPPER. Ihm geht es ganz im Sinne WEISGERBERs um den Ausbau

²⁸ J. L. WEISGERBER, Die Sprache, in: Handbuch der Soziologie, hrsg. von A. VIERKANDT, Stuttgart 1931, S. 592–608; Muttersprache und Geistesbildung, Göttingen 1929.

²⁹ J. L. WEISGERBER, Die vier Stufen in der Erforschung der Sprachen, Düsseldorf 1963; Von den Kräften der deutschen Sprache, I–IV, Düsseldorf 1949–1954; Grundformen sprachlicher Weltgestaltung, Köln/Opladen 1963. Vgl. E. ALBRECHT, Bestimmt die Sprache unser Weltbild? Zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Sprachphilosophie, 2. Aufl., Berlin und Frankfurt am Main 1974, S. 72–82.

einer „inhaltlich“ orientierten Sprachwissenschaft.³⁰ Dem linguistischen Strukturalismus und den Spielarten der auf WITTGENSTEIN zurückgehenden analytischen Sprachkritik wirft GIPPER mit Recht vor, daß sie die geschichtlich gewachsene semantische Seite der natürlichen Sprachen, die für die Beurteilung aller in der Sprache objektivierten Erscheinungsformen menschlicher Vernunft von entscheidender Bedeutung ist, übersehen. Doch indem sich GIPPER auf den Standpunkt WEISGERBERs stellt, daß die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Welt darzustellen, sondern weit mehr solche, die vorher unbekannte zu entdecken, daß die Summe des Erkennbaren als das von dem menschlichen Geiste zu bearbeitende Feld zwischen allen Sprachen liege und unabhängig von ihnen, in der Mitte (*sprachliche Weltansicht, sprachliche Zwischenwelt*), gerät er in einen subjektiven Idealismus, der keine Basis für die Überwindung der Mängel des linguistischen Strukturalismus, des Behaviorismus und der analytischen Sprachphilosophie bilden kann.

Auf der Grundlage der Sprachinhaltsforschung glaubt auch GIPPER, daß man die geistigen Strukturen der Sprache freilegen könne. Diese geistigen Strukturen der Sprache repräsentieren dann die jeweilige „sprachliche Weltansicht“. Diese These führt bei GIPPER beispielsweise zu der unhaltbaren Gegenüberstellung der deutschen und der französischen Sprache, wobei die deutsche Sprache Charakterzüge zeige, die in den Bereich des Dynamischen, des Synthetischen und des Konkreten weisen, während die französische Sprache hingegen mehr zum Statischen, Analytischen und [474] Abstrakten neige. Diese Behauptung zeigt, wie verhängnisvoll sich idealistische Konzeptionen in der Sprachwissenschaft auswirken müssen, besonders, wenn sie nicht zu verkennende politisch-konservative Zielsetzungen involvieren.

Auch die auf SAPIR und WHORF zurückgehende *Ethnolinguistik* hängt eng mit der Grundposition WEISGERBERs zusammen. SAPIR und WHORF haben zweifellos bedeutsame ethnolinguistische Forschungen erbracht.³¹ SAPIR und WHORF besaßen ausgedehnte Kenntnisse in Indianersprachen, in afrikanischen, asiatischen und europäischen Sprachen. Das von diesen Forschern gewonnene reiche linguistische Material erfährt jedoch durch eine WEISGERBER nahestehende Position eine weltanschauliche Fehlinterpretation. So postuliert WHORF unter Berücksichtigung nordamerikanischer Indianersprachen (Hopi und Navaho), daß Menschen, die Sprachen mit sehr verschiedenen Grammatiken benutzen, durch diese Grammatiken zu typisch verschiedenen Beobachtungen und verschiedener Bewertung äußerlich ähnlicher Beobachtungen geführt werden. Sie sind daher nach WHORF als Beobachter einander nicht äquivalent, sondern gelangen zu irgendwie verschiedenen Ansichten von der Welt.

Die Auffassung von der Identität von Sprachstruktur, Weltbild und Kulturstruktur führt zu einer Ideologie, die sogenanntes „westliches“ und „nichtwestliches Denken“ gegenüberstellt. Die Vertreter eines sogenannten „westlichen Denkens“ verbinden mit ihrer Position einen extrem europazentristischen Standpunkt. Das Denken asiatischer Völker wird auf die Stufe des Erfassens nur elementarer Bezüge reduziert.

Die Konzeptionen eines sogenannten „westlichen“, „chinesisch-asiatischen“ oder „amerikanischen Denkens“ dienen imperialistischen und großmachtchauvinistischen Bestrebungen. Die Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Kapitalismus ist nicht geographisch oder sprachlich begrenzt, sondern durchzieht alle Kontinente, hat historische Dimension. Das Weltbild eines Menschen wird nicht durch seine Sprache bestimmt, denn das würde bedeuten, daß so viele Weltanschauungen existierten, wie es Sprachen oder Sprachfamilien gibt. Die „Theorie“ von den sprachlichen Weltbildern ist mit der Leugnung der Gesetze der Widerspiegelung der objektiven Realität durch das Denken mittels der Sprache verbunden und richtet sich gegen die Logik und die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, gegen die Weltanschauung des Marxismus-Leninismus überhaupt.

Die Schlußfolgerung, die WHORF aus seiner „Theorie“ weiter ableitet, nämlich daß die Naturwissenschaften, die Geschichte und selbst die Logik ganz anders aussehen würden, wenn sie von Sprechern

³⁰ H. GIPPER, Der Beitrag der inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft zur Kritik der historischen Vernunft, in: Das Problem der Sprache, München 1967; Bausteine zur Sprachinhaltsforschung. Neuere Sprachbetrachtung im Austausch mit Geistes- und Naturwissenschaft, Düsseldorf 1963.

³¹ B. L. WHORF, Sprache – Denken – Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie, Hamburg 1963.

solcher Sprachen wie des Hopi zu einem System gefügt worden wären, ist nicht nur unhistorisch, indem der Zusammenhang der Entwicklung von Sprache und Denken mit der sozialen Sphäre verkannt wird, sondern geht auch am Wesen der Logik vorbei. Für logische Prozesse sind sprachliche Mittel sekundär – aber selbstverständlich als Ausdrucksmittel notwendig –, denn in ihnen geht es um die Konstituierung des „folgerichtigen“ Denkens. Es geht in der Logik gar nicht um sprachliche Kategorien, sondern um die Sicherung der Eindeutigkeit der Begriffe, die dann Folgerichtigkeit im Denken ermöglicht.

IX. Neonativismus

Einen bedeutsamen Versuch zur Überwindung positivistischer (und behavioristischer) Erscheinungsformen in der Sprachphilosophie[475] stellt die von den Vertretern der *Generativen Grammatik* (CHOMSKY, KATZ, FODOR u. a.) vertretene sprachphilosophische Konzeption dar. Sie führen gegen diese Erscheinungsformen ins Feld, daß sie in *metaphysischen Spekulationen* befangen und ausgesprochen *empiristische Richtungen* seien, die von sich selber behaupten, auf der Anschauungsweise des *gesunden Menschenverstandes* zu basieren, der nur Wahrnehmungstatsachen und deren logische Verknüpfung kenne.

Mit Recht wenden sie sich gegen die von BLOOMFIELD u. a. vertretene *behavioristische Auffassung* über menschliches Lernen, gegen die Reduzierung des Lernens auf identifizierbare externe Reize oder interne physiologische Zustände. Damit hängt auch die Auffassung des Behaviorismus zusammen, daß sich die menschliche Sprache von tierischen Kommunikationssystemen nicht in fundamentaler Weise unterscheidet, sondern nur in ihrer „größeren Differenzierung“, daß Sprache eine Angelegenheit von Training und Gewohnheit sei. Für CHOMSKY hingegen spiegeln sich die unbegrenzten Möglichkeiten des Denkens und der Vorstellung im *kreativen Aspekt* des Sprachgebrauchs. Mit Berufung auf die von N. BEAUZÉE vertretene Auffassung, daß die Struktur der Sprache das Wesen des Gedankens spiegele, wird betont, daß Sprache das primäre Mittel zum freien Ausdruck des Denkens und Fühlens wie auch für die Funktion der schöpferischen Phantasie darstelle.³²

Die von CHOMSKY, KATZ und FODOR vertretene rationalistische Konzeption enthält zweifellos rationale Einsichten über den Erwerb der Sprache, ihre Verwendung und das Vorhandensein sprachlicher Universalien. Die *Kerndoktrin* der rationalistischen (cartesianischen) Linguistik besteht nach CHOMSKY darin, daß die generellen Merkmale grammatischer Struktur allen Sprachen gemeinsam sind und gewisse fundamentale Eigenschaften des Geistes widerspiegeln. Indem jedoch behauptet wird, daß solche universalen Bedingungen nicht gelernt werden, sondern vielmehr die organisierenden Prinzipien liefern, die die Spracherlernung möglich machen, die vorhanden sein müssen, wenn Daten zu Wissen führen sollen, dann werden diese Prinzipien dem Verstand als eingeborene Eigenschaft zugeschrieben. In diesem Falle wird ein extrem rationalistischer Standpunkt bezogen, der ignoriert, daß das Bewußtsein und damit auch die Sprache ein gesellschaftliches Produkt ist.

Der Annahme allgemeiner Eigenschaften der Sprachen, also sprachlicher Universalien, ist prinzipiell zuzustimmen. Eine jedoch aprioristische oder biologische Begründung von sprachlichen Universalien, wie von Universalien überhaupt, ist unhaltbar. Allgemeine Eigenschaften natürlicher Sprachen sind durch ihre kommunikativ-kognitive Funktion und durch die Struktur und Funktion des menschlichen Organismus im Hinblick auf die Sprachproduktion und -rezeption bedingt.

Es gibt keine Vererbung von Ideenformen, sondern nur eine Weitergabe von gesellschaftlichen Erfahrungen in der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen, ohne die gesellschaftliche Arbeit unmöglich ist. Diese Ebene der gesellschaftlichen Bezogenheit von Sprache und Gesellschaft fehlt bei CHOMSKY und KATZ³³, so daß die Sprache und ihre allgemeinen und damit universellen Eigenschaften gleichsam zu einem mystischen Schöpfungsprodukt werden.

Eine besondere Rolle spielt bei CHOMSKY die *Kreativität*, die als mystische Größe von CORDEMOY, einem Vorläufer des *Okkasionalismus*, also der scholastischen Gegenbewegung gegen die

³² N. CHOMSKY, *Cartesianische Linguistik*. Ein Kapitel der Geschichte des Rationalismus, Tübingen 1971; *Sprache und Geist*. Mit einem Anhang *Linguistik und Politik*, Frankfurt am Main 1970; *Reflexionen über die Sprache*, Frankfurt am Main 1975. Vgl. E. ALBRECHT, *Weltanschauung – Methodologie – Sprache*, Berlin 1979, S. 61 ff.

³³ J. J. KATZ, *Philosophie der Sprache*, Frankfurt am Main 1969.

bürgerliche Oppositionsphilosophie, entlehnt wird. Die auf den *Neuplatonismus* zurückgehende „Kreativität“ kennt keinerlei gesellschaftliche Bezüge und involviert als theologisches Schöpfungsprinzip den Apriorismus.

Weltanschaulich und damit politisch benutzt CHOMSKY die Kreativität zur Propagierung eines „unbegrenzten“ freien Handelns, als eines Individualismus und Voluntarismus. Seine politische Konzeption verbindet CHOMSKY mit antisowjetischen Ausfällen und einem Bekenntnis zum Anarchismus. Die zu hörende These, daß zwischen CHOMSKYs Auffassungen über die Sprache und seiner weltanschaulich-philosophischen und politischen Position kein Zusammenhang bestünde, ist haltlos. [476]

X. Hermeneutik und Sprechakttheorie

Die Hermeneutik gehört mit ihren weltanschaulichen und sprachphilosophischen Ansprüchen zu den einflußreichsten Richtungen in der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie. Das spürbare Anwachsen der Hermeneutik hängt mit der Verschärfung der allgemeinen Krise des Kapitalismus zusammen.

Im Gegenzug zum Marxismus-Leninismus behauptet die Hermeneutik: Nicht der Besitz sogenannter Geschichtstheorien, die uns über die Gesetzmäßigkeit historischer Abläufe belehren könnten, macht die Sonderstellung der Geschichtswissenschaft aus, sondern unser Interesse an der Identität von Subjekten, die über Geschichten verläuft, für deren narrativ verknüpfte Ereignisfolgen Ereignisfolgeregeln („Gesetze“) nicht angebbar seien.³⁴ LÜBBE zog aus dieser theoretischen Grundhaltung die Schlußfolgerung von der Anerkennung des prinzipiell hypothetischen Charakters unserer wissenschaftlichen Annahmen über das, was der Fall sei. Um zu wissen, was der Fall sei, bedarf es einer besonderen Methode. Diese Methode der Interpretation und des Verstehens in den Gesellschaftswissenschaften glauben die Vertreter der Hermeneutik, die auf DILTHEY, HEIDEGGER und GADAMER zurückgehen, gefunden zu haben. Daß die Hermeneutik, die zweifellos brauchbare Elemente bei der Analyse des Erfassens der individuellen Besonderheiten eines historischen Ereignisses entwickelt hat (Unterscheidung von „Verstehen“ und „Erklären“, Ablehnung der mechanistischen Denkweise bei der Erklärung sozialer Prozesse), zum Irrationalismus führen muß, wenn sie Verstehen und Erklären als absolut unvereinbar gegenüberstellt, läßt sich deutlich bei FULDA *Pragmatische Aspekte des Verstehens* ablesen.³⁵ FULDA bezeichnet als das Grundproblem der Hermeneutik die Beantwortung der Frage, wie durch kunstgemäße Aufstellung und Überprüfung von Interpretationshypothesen die Abgründe überbrückt werden können, die zwischen dem auf Verstehen Ausgehenden und den Äußerungen kommunikativen Typs bei fehlenden Kommunikationsbedingungen klaffen, und wie die Untiefen scheinbarer Selbstverständlichkeit solcher Äußerungen zu vermeiden seien. Es geht ihm nicht so sehr um eine Hermeneutik der Texte, sondern um eine Hermeneutik der Handlungen. Da jeglicher Bezug auf die objektive Realität und die Möglichkeit, diese zu erkennen und auf der Grundlage gewonnener Erkenntnisse sie zu verändern, fehlt – eine Garantie, daß unsere Begriffsbildung adäquat sei, gebe es nicht –, kommt es hier zu einer Vereinigung der agnostizistischen Erkenntnistheorie des Pragmatismus mit der Hermeneutik.

Diese Konzeption hängt eng mit der von J. L. AUSTIN und J. R. SEARLE in der *Sprechakttheorie* vertretenen methodologischen Position zusammen.³⁶ Die Sprechakttheorie enthält zweifellos wertvolle rationale Einsichten, nämlich daß sprachliche Äußerungen außer ihrer Bezeichnungsfunktion,

³⁴ H. LÜBBE, Wer kann sich historische Aufklärung leisten? Der Streit um die politische Funktion der Geisteswissenschaften, in: Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften. XI. Deutscher Kongreß für Philosophie (Göttingen 1975), hrsg. von G. PATZIG, E. SCHEIBE und W. WIELAND, Hamburg 1977; J. HABERMAS/N. LUHMANN, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt am Main 1971.

³⁵ H. F. FULDA, Pragmatische Aspekte des Verstehens, in: Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften, a. a. O., S. 209 ff.

³⁶ J. L. AUSTIN, Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words), deutsche Bearbeitung von E. VON SAVIGNY, Stuttgart 1972; E. VON SAVIGNY, Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die „ordinary language philosophy“, Frankfurt am Main 1969; E. VON SAVIGNY (Hrsg.), Philosophie und normale Sprache. Texte der Ordinary-Language-philosophy, Freiburg/München 1969.

etwas zu benennen und zu beschreiben, noch andere Funktionen haben, wie zu befehlen, zu bitten, zu versprechen, zu begrüßen usw. Die Sprechakttheorie mit ihren weltanschaulichen und methodologischen Implikationen, mit ihrer Abhängigkeit vom Pragmatismus, bringt aber auch zum Ausdruck, was sich jedoch noch nicht bei AUSTIN und SEARLE deutlich zeigt, sondern erst bei HABERMAS und der *Frankfurter Schule*, daß „kommunikatives Handeln“ bereits zu einer Veränderung sozialer Verhältnisse führe, was objektiv auf eine Paralisierung sozialer Konflikte hinausläuft.

[477]

Naturwissenschaftliche Entwicklung und spätbürgerliche Philosophie: Physik, Biologie, Psychologie

John Erpenbeck/Ulrich Röseberg

I. Zur Reaktion der spätbürgerlichen Philosophie auf die naturwissenschaftliche Entwicklung (Physik, Biologie, Psychologie). II. Physik. III. Biologie. IV. Psychologie.

I. Zur Reaktion der spätbürgerlichen Philosophie auf die naturwissenschaftliche Entwicklung (Physik, Biologie, Psychologie)

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts liegen die Ausgangspunkte zahlreicher Entwicklungen in den Naturwissenschaften, welche zu den für die Wissenschaftsentwicklung des 20. Jahrhunderts charakteristischen revolutionären Veränderungen geführt haben. Spezielle und allgemeine Relativitätstheorie, Kosmologie, Kosmogonie und Astrophysik, Quantentheorie und Statistik, Hochenergiephysik, Evolutionstheorie und Genetik in der Biologie, Emanzipation der Psychologie und vieles andere sind lediglich einige Stichworte für die grundlegenden Neuerungen innerhalb dieser Wissenschaften.

Die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse und Methoden haben das philosophisch-weltanschauliche Denken zum Teil in dramatischer Weise herausgefordert. Immer wieder waren schwerwiegende erkenntnistheoretisch-methodologische Probleme zu bewältigen.

Innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie hat sich gezeigt, daß auch alle philosophischen Reflexionen der Wissenschaftsentwicklung eingebettet sind in die beiden weltanschaulichen Grundströmungen dieses Denkens, den Positivismus und die Lebensphilosophie. In Abgrenzung von marxistisch-leninistischen Positionen verbleibt letztendlich lediglich die Wahl zwischen *positivistisch* begründeten Versuchen weltanschaulicher Abstinenz (die, wie LENIN bereits gezeigt hat, im Idealismus und in der Antidialektik mündet) und *lebensphilosophischer* Thematisierung traditioneller weltanschaulicher Fragen (die bestenfalls zur Pseudodialektik führen kann). Für beide, das bürgerliche philosophische Denken prägenden Denkweisen wird deutlich: Weltanschauung und Methode lassen sich in der Philosophie nicht metaphysisch auseinanderreißen. „Weltanschauungsfreie“ philosophische Untersuchungen wissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse münden in einer dem wissenschaftlichen Vorgehen widersprechenden weltanschaulichen Position. Methodisch unreflektierte weltanschauliche Erörterungen begünstigen wissenschaftlich unfruchtbare Spekulationen.

1830 hat COMTE im *Cours de philosophie positive* für seine, die Philosophie des Positivismus begründenden Bestrebungen den Terminus *positive Philosophie* eingeführt und vermerkt, daß die Bezeichnung *Philosophie der Wissenschaften* vielleicht noch präziser wäre. In der nichtmarxistischen philosophischen Literatur kann man bis heute die enge Bindung der Termini *Philosophie der Wissenschaften*, *Wissenschaftsphilosophie* bzw. *philosophy of science* an die Dominanz der *positivistischen Denkweise* sehen, während man im Kontext dominant *lebensphilosophischer Denkweise* eher von *Naturphilosophie*, *Ontologie* und *Metaphysik* spricht.

Mehr noch als die wissenschaftlichen Erkenntnisse und Methoden haben die *wissenschaftlich-technischen Entwicklungen* der letzten hundert Jahre das philosophische Denken herausgefordert. Die Bewältigung der wissenschaftlich-technischen Revolution ist heute in die Auseinandersetzung zwischen dem Sozialismus und dem Kapitalismus eingeschlossen. Daran kann inzwischen kein bürgerlicher Philosoph mehr vorbeigehen, ebensowenig wie er die kraft Wissenschaft und Technik vollzogenen Veränderungen in der Welt zu ignorieren vermag.

[478] Die friedliche Nutzung der Kernenergie sowie ihr Mißbrauch in Massenvernichtungsmitteln; Computer, Roboter und eine sich ständig vergrößernde Vielfalt von Anwendungen der Mikroelektronik; neuartige Technologien und Werkstoffe; Weltraumforschung; genetisches Ingenieurwesen u. a. haben die Welt, in der wir leben, vor den Augen zweier Generationen in einer Weise verändert, die in der Geschichte der Menschheit keine Parallelen kennt. Frühbürgerliche Illusionen, daß der wissenschaftliche Fortschritt und seine technische Umsetzung mit Notwendigkeit zum gesellschaftlichen

Fortschritt führt, sind angesichts der inzwischen unübersehbaren Destruktivkräfte, der gegenwärtigen und zukünftigen Gefahren des Wettrüstens sowie der Gesamtproblematik des Mensch-Natur-Verhältnisses (Ressourcen, Ernährung, Umwelt) in sich zusammengebrochen. Irrationalistischer Antiscientismus im lebensphilosophischen Kontext und positivistische Rechtfertigung des Scientismus gehören zum Arsenal der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie, um von den *gesellschaftlichen* Dimensionen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts abzulenken.

Wir gehen davon aus, daß die Wissenschaft nur in der Einheit ihrer wichtigsten Aspekte theoretisch adäquat zu verstehen ist. Für philosophische Bemühungen um die Problematik der Wissenschaftsentwicklung sind mindestens die Aspekte Wissenschaft als Produktivkraft, als Kulturkraft und als soziale oder Humankraft zu berücksichtigen. Indem Wissenschaft einen direkten oder indirekten Beitrag zur Produktion materieller Güter leistet, ist sie *Produktivkraft*. Als Beitrag zum Weltfundus wahrer Erkenntnisse ist sie *Kulturkraft*. Indem sie den Menschen, den Freiheitsgewinn der Gesellschaft bzw. des einzelnen gesellschaftlichen Individuums zum Gegenstand macht, ist sie *soziale oder Humankraft*, beschäftigt sie sich mit der komplizierten wechselseitigen Verknüpfung sozialer, biotischer und psychischer Faktoren der Persönlichkeitsentwicklung. Während das Wesen dialektisch-materialistischer Analyse der Wissenschaftsentwicklung in der Aufklärung der wechselseitigen Bedingtheit und Bestimmtheit dieser Aspekte des *einheitlichen* Prozesses besteht, reduziert die bürgerliche Philosophie Wissenschaft sehr oft auf den Aspekt der Kulturkraft. Dies ist insbesondere bei der ideengeschichtlich orientierten Behandlung philosophischer Probleme der Naturwissenschaften der Fall. Wir verfolgen in unserer Darstellung die Entfaltung eines solchen Vorgehens, das zunehmend an seine Grenzen stößt, sie aber nicht zu überschreiten vermag. Dazu wäre es erforderlich, die Voraussetzungen bürgerlichen Philosophierens selbst aufzugeben.

So wie die Wissenschafts- und Technologieentwicklung im Imperialismus auch eine Reaktion auf die Herausforderungen des real existierenden Sozialismus darstellt (und dabei selbstredend wiederum den Sozialismus herausfordert), sind die philosophisch-weltanschaulichen Reflexionen dieser Entwicklung innerhalb des bürgerlichen Denkens stets auch Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse. In diese sich ständig zuspitzende Auseinandersetzung wird in steigendem Maße die Geschichte (Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte inbegriffen) einbezogen. Dabei kann es nicht ohne, dem philosophischen Gegenstand angemessene, Rückgriffe abgehen. In allen, die bürgerliche Philosophie bewegenden Auseinandersetzungen mit den Naturwissenschaften war in gewissem Umfang die gesamte Geschichte der Beziehungen der Philosophie zu den anderen Wissenschaften präsent. Oft verraten deshalb die philosophischen Quellen bestimmter Autoren mehr von ihren eigentlichen Intentionen als ihre entsprechenden Bemühungen um die noch im Fluß befindlichen Probleme der Wissenschaften.

Um sich heute in der bürgerlichen philosophischen Literatur im Gestrüpp der „pluralistisch“ vorgeführten Meinungsvielfalt zu orientieren, die in ihrem Kern selbst bei der Behandlung von Spezialproblemen letztlich immer auf möglichst effektive Wahrnehmung bürgerlicher Klasseninteressen gerichtet und deshalb ideologisch keineswegs pluralistisch ist, hat man sich der Genesis der entsprechenden Positionen zu versichern. Dabei ist im konkreten Fall zu beachten, daß die spätbürgerliche Philosophie nicht – wie die marxistisch-leninistische Philosophie – in ihrer Gesamtheit den Anspruch erhebt, die Wissenschaftsentwicklung philosophisch zu verallgemeinern. Was nachfolgend für die Wechselbe-[479]ziehung der Philosophie und anderer Wissenschaften an exemplarisch ausgewählten Beispielen demonstriert werden soll, vermag weder die beiden Hauptströmungen innerhalb der philosophischen Denkweise noch gar die Vielfalt einzelner Schulen und Gruppierungen erschöpfend zu bestimmen, in der sich die bürgerliche Philosophie im Verlaufe der letzten hundert Jahre präsentierte. Nicht alles, was für die bürgerliche Philosophie in ihrer Funktion als theoretischer Basis der Weltanschauung und Ideologie einer Klasse von Bedeutung war, ist bei der Behandlung philosophischer Fragen der Naturwissenschaften in voller Schärfe zutage getreten.

Die Auseinandersetzungen bürgerlicher Philosophen des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts lassen sich um die in WITTGENSTEINs *Tractatus logico-philosophicus* aufgestellte These zentrieren: „Die Philosophie ist keine der Naturwissenschaften. (Das Wort ‚Philosophie‘ muß etwas bedeuten,

was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht.)“¹ In der *Physik* wollen wir uns dabei dem Zwang zur Entmechanisierung des physikalischen Weltbildes (II) und in der *Biologie* dem traditionsreichen Mechanizismus-Vitalismus-Problem zuwenden (III). Physik und Biologie stehen ob der im gesellschaftlichen Bewußtsein reflektierten weltanschaulichen Bedeutung dieser Wissenschaften repräsentativ für Naturwissenschaften.

In weiten Bereichen der bürgerlichen Philosophie hat man den Begriff „Naturwissenschaft“ einfach mit dem Begriff „Physik“ identifiziert und darin Astronomie, Chemie und Geologie automatisch einbezogen. Die Auseinandersetzung um Mechanizismus und Vitalismus wurde darum geführt, ob unter den so gefaßten Begriff der „Naturwissenschaft“ die Biologie subsumiert werden könne oder nicht. Ob man das „Lebendige“ wissenschaftlich mit den gleichen Methoden untersuchen dürfe wie das „Tote“, war seit der Antike eine der wissenschaftlichen Streitfragen, aus der wissenschaftshistorisch schließlich die weiterreichende Polarisierung von *Positivismus* und *Lebensphilosophie* erwuchs. Der Wissenschaft vom „Toten“ (Physik) wurde im 19. Jahrhundert häufig Positivismus unterstellt, welcher für die Wissenschaft vom „Lebendigen“ (Biologie) nicht zu rechtfertigen sei. Die Auseinandersetzungen zwischen der positivistischen und der lebensphilosophischen Denkweise fanden ihren Niederschlag in den Diskussionen um die zwei Methoden naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Dieser Streit reichte bis in die Physik hinein (GALILEI – NEWTON oder ARISTOTELES – SCHELLING – HEGEL – GOETHE), wurde aber in der Biologie und später in der Psychologie noch weitaus erbitterter ausgetragen.

Mit dem abschließend aus der Sicht der *Psychologie* aufgegriffenen Leib-Seele-Problem (IV) werden aus der Sicht der Naturwissenschaften die philosophischen Fragen der Gesellschaftswissenschaften vorbereitet, aber eben noch nicht konsequent aufgeworfen. Eine weiterführende Aufarbeitung der Beziehungen der bürgerlichen Philosophie zur Wissenschaftsentwicklung müßte die philosophischen Reflexionen über Natur, Gesellschaft und Denken in ihrer Gesamtheit behandeln.

Wir konzentrieren unsere Aufmerksamkeit darauf, inwiefern das Wort Philosophie im bürgerlichen Denken etwas bezeichnet, „was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht“. Es geht also um philosophische Verallgemeinerungsprozesse, welche in unserem Verständnis darauf gerichtet sind, die Antworten auf die fundamentalen weltanschaulichen Fragen nach dem Ursprung und der Struktur der Welt, der Quelle des Wissens, der Stellung des Menschen in der Welt, dem Charakter des gesellschaftlichen Fortschritts und dem Sinn des Lebens zu vertiefen, mit dem konkreten Wissen einer Zeit zu präzisieren. *Ob* es dazu der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse überhaupt bedarf und *wie* man sich in der Philosophie solcher Erkenntnisse bedienen soll, gehört schon zu jenen Fragen, welche von den bürgerlichen Denkern kontrovers diskutiert werden. Während die als theoretische Grundlage der wissenschaftlichen Weltanschauung verstandene marxistisch-leninistische Philosophie sich keinerlei Selbstbeschränkung auferlegen kann, ist es einer Philosophie unbenommen, welche keine Natur, Gesellschaft und Denken umfassende wissenschaftliche Weltanschauung zu begründen sucht, ihr eigenes Tun als ein von den Voraussetzungen der Naturwissenschaften ebenso freies wie für die naturwissenschaftliche For-[480]schung folgenloses Unternehmen aufzufassen. Wenn es also darum geht, die *lebensphilosophischen* Auffassungen am Anspruch ihrer eigenen Voraussetzungen zu messen, ist zu berücksichtigen, daß sie oftmals bewußt etwas völlig anderes als wissenschaftliches Denken sein wollen. Wenn es dagegen um *positivistische* Auffassungen geht, welche retrospektiv und heuristisch innerhalb der Naturwissenschaften Bedeutung haben wollen, dann ist die Position dieser Wissenschaften von erheblichem Gewicht.

Während die marxistisch-leninistische Philosophie mindestens zwischen gesicherten philosophisch-weltanschaulichen Grundprinzipien, für das Wissen einer bestimmten Zeit präzisierten philosophischen Aussagen und philosophischen Hypothesen unterscheidet, gibt es innerhalb der bürgerlichen Philosophie keinen einzigen durchgängigen methodischen Ansatz zum Wesen des philosophischen Verallgemeinerungsbegriffes. Die Überlegenheit dialektisch und historisch materialistischen Denkens zeigt sich nicht zuletzt auch angesichts der methodischen Zerfahrenheit innerhalb des Denkeinsatzes der bürgerlichen Philosophie in ihrer Gesamtheit.

¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main 1966, S. 41.

II. Physik

Während die Mathematik bereits seit der Antike der Philosophie als eigenständige Wissenschaft gegenüberstand, hat sich die Physik in unserem heutigen Verständnis erst im 17. Jahrhundert herausgebildet. Zwar gab es bereits in der antiken griechischen Naturphilosophie neben der Gesamtanschauung der Natur eine spezielle Disziplin, die der „Natur“ der einzelnen Dinge (ihrer Physis) gewidmet war. Obgleich Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik den Griechen nicht unbekannt waren, kam es aber unter den Bedingungen der Produktivkraftentwicklung im antiken Griechenland nicht zu jener für die Physikentwicklung der Neuzeit so charakteristischen Synthese der experimentellen und der mathematisch-theoretischen Methode.

ARISTOTELES, der ebenso wie das Philosophie- und das Logikverständnis auch das Physikverständnis für Jahrhunderte geprägt hatte, konnte sich noch nicht genügend vom Augenschein der Beobachtungen lösen. In seiner naturphilosophisch orientierten Physik lag eine Mischung teilweise voreilig verallgemeinerter Alltagserfahrungen, phantastischer Spekulationen und treffender Einsichten vor. Da er Aufklärung von vier Ursachentypen (*causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens*, *causa finalis*) als das Ziel physikalischer Forschung ansah, für ihn aber nur ein Ursachentyp (*causa formalis*) mathematisch darstellbar war, hielt er nicht viel von der Anwendung der Mathematik in der Physik. Dem auf Letztbegründungen ausgehenden Philosophen schienen außerdem Experimente von geringem Wert für die Wissenschaft Physik.

Die Neubewertung der Methoden, die zu Erkenntnissen über die Physis der Dinge und ihre Veränderungen führen sollten, war historisch an die frühbürgerliche Entwicklung gebunden. Die Herausbildung der Physik als einer eigenständigen Naturwissenschaft erfolgte im Prozeß erbitterter weltanschaulich-ideologischer Auseinandersetzungen um das kopernikanische Weltbild. Was KOPERNICUS begonnen, GALILEI, NEWTON u. a. mit der *klassischen Mechanik* physikalisch zu einem relativen Abschluß gebracht hatten, das leisteten BACON und DESCARTES philosophisch für die Befreiung der Methodik wissenschaftlicher Forschung von religiösen Vorurteilen.

Der Prozeß der Herausbildung der Physik als eigenständiger Wissenschaftsdisziplin, die Entstehung der klassischen Mechanik – „eine ganz neue Wissenschaft über einen sehr alten Gegenstand“ (GALILEI)² – war geprägt von zahlreichen philosophischen Erörterungen. Es kam nur allmählich zur Verselbständigung der seit der Antike in naturphilosophischen Spekulationen eingebundenen Naturwissenschaft. Nur langsam entzog sich die Physik der in der *Aristotelischen Tradition* stehenden Scholastik und dem in der *Platonschen Tradition* stehenden Humanismus der Renaissance. Nachdem aber mit der NEWTONschen Mechanik eine erste relativ abgeschlossene physikalische Theorie vorlag und in der *analytischen Mechanik* der Eindruck entstanden war, als sei der weitere Erkenntnisfortschritt allein an eine Perfektionierung des mathematischen Apparates dieser Theorie gebunden, rankten sich die philoso-[481]phischen Überlegungen zunehmend um die Interpretationsfragen der sich praktisch immer wieder bestens bewährenden Theorie.

Mit der Herausbildung der *klassischen Mechanik* als der Mechanik von Massenpunkten, ging eine Wiederbelebung des *Atomismus* einher. Parallel dazu wurden mechanistisch-materialistische philosophische Systeme entworfen, in denen der Herrschaftsanspruch der aufstrebenden Bourgeoisie gegen den Adel und die Kirche besser begründet werden konnte als innerhalb idealistischer Gedankenkonstruktionen.

Das für das 17. Jahrhundert charakteristische *mechanistische Denken* und die Erfolge der *klassischen Mechanik* bei der Erklärung mechanischer Bewegungen von Himmelskörpern mündeten schließlich in den naturwissenschaftlich orientierten *mechanischen Materialismus* des 18. Jahrhunderts, der bis weit in das 19. Jahrhundert, ja sogar teilweise in das 20. Jahrhundert hineinwirkte. Was für die philosophischen Überlegungen zur Mathematik die *Euklidische Geometrie* war, das war für die philosophischen Reflexionen der Physikentwicklung bis ins 19. Jahrhundert die *Newtonsche Mechanik*. NEWTON selbst hatte noch die Hoffnung ausgesprochen, daß es mit solchen oder seinen Methoden ähnlichen Verfahren gelingen möge, Naturerscheinungen zu erklären, welche nicht ohne weiteres als

² G. GALILEI, Unterredungen und mathematische Demonstrationen, Leipzig 1891, S. 3.

mechanische Ortsveränderungen zu deuten waren. Unter der Vorherrschaft des mechanischen Materialismus wurde aus einem physikalisch berechtigten Forschungsprogramm eine naturphilosophisch fixierte unumstößliche Überzeugung. Nachdem man erkannt hatte, daß Wärme das makrophysikalische Resultat der Bewegungen einer Vielzahl mikrophysikalischer Objekte ist und selbst in der MAXWELLSchen Elektrodynamik für die elektromagnetischen Erscheinungen mechanische Modelle gefunden zu haben glaubte, hatten die metaphysischen Konstruktionen der mechanischen Materialisten selbst für viele methodenkritische Physiker des 19. Jahrhunderts (KIRCHHOFF, HELMHOLTZ, HERTZ u. a.) einen gewissen Reiz. Sie meinten feststellen zu müssen, *alle* Veränderungen in der Natur seien schließlich auf mechanische Ortsveränderungen letzter, unteilbarer Teilchen und deren wechselseitigen Beeinflussungen (Kräfte) zurückführbar.

HELMHOLTZ sprach in Zusammenhang mit der Rückführung aller Naturerscheinungen auf entfernungsabhängige, unveränderliche anziehende und abstoßende Kräfte von *der* notwendigen Begriffsförmigkeit der Naturauffassung.³ Damit wurden zugleich die von NEWTON unterstellte Raumauffassung (an sich seiender absoluter Euklidischer Raum und relativer Raum), die von NEWTON unterstellte Zeitauffassung (an sich verfließende absolute Zeit und relative Zeit), die von LAPLACE aus der Mechanik verallgemeinerter Determinismus- und Kausalitätsauffassung (eindeutige Vorherbestimmtheit aller Ereignisse, Zufall als ein Maß der Unkenntnis aller Anfangs- und Randbedingungen bzw. des Unvermögens, die komplizierten mathematischen Probleme zu lösen) und die mit der Substanzauffassung der Materie behauptete Trennung von Materie und Bewegung zu unumstößlichen weltanschaulichen Überzeugungen.

Trotz HEGEL faßte man in den philosophischen Reflexionen der Physikentwicklung die Welt noch nicht als „Komplex von *Prozessen*, worin die scheinbar stabilen Dinge nicht minder wie ihre Gedankenabbilder in unserm Kopf, die Begriffe, eine ununterbrochene Veränderung des Werdens und Vergehens durchmachen, in der bei aller scheinbaren Zufälligkeit und trotz aller momentanen Rückläufigkeit schließlich eine fortschreitende Entwicklung sich durchsetzt“. Bis weit ins 19. und zum Teil ins 20. Jahrhundert hinein galt der Physik die Welt trotz der *Kant-Laplaceschen Hypothese* über den Ursprung des Planetensystems u. a. Ansätze zum Entwicklungsdenken „als ein Komplex von fertigen *Dingen*“ und ihren wechselseitigen dynamischen Beziehungen.⁴

Zwar hatte bereits KANT mit seiner Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung die Aufmerksamkeit auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der klassischen Mechanik gelenkt, zugleich aber mit seinem Apriorismus die Möglichkeiten dialektischen Herangehens an den physikalischen Erkenntnisprozeß wieder eingeschränkt. HEGELs Dialektik war vor allem wegen der spekulativen Momente innerhalb seiner Naturphilosophie ungeeignet, die metaphysischen Erstarrungen des mechanischen Materialismus in einer für Physiker akzeptablen Weise aufzulösen. SCHELLINGs naturphilosophische Spekulationen blieben in der physikalischen Forschung nicht so wirkungslos wie die HEGELs. Von wenigen Ausnahmen abgesehen (RITTER, OERSTEDT u. a.), haben sie aber vor allem eine Suche nach Alternativen zu den von GALILEI und NEWTON begründeten Verfahren der Physik gefördert, wurden also stärker in den *irrationalistisch-lebensphilosophischen* Kritiken an der Physik denn im konstruktiven Weiterentwickeln der Physik selbst wirksam.

Mit der industriellen Revolution in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der stürmischen Entwicklung der Produktivkräfte bis hin zum Übergang des Kapitalismus in sein imperialistisches Stadium war ein enormer Aufschwung der Mathematik, der naturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen zu verzeichnen. Der zunehmend auf praktische Verwertung wissenschaftlicher Erkenntnisse gerichtete Forschungsprozeß begünstigte empiristische Haltungen, die zum Nährboden *positivistischen* Philosophierens wurden. Sicherheit und Beweisbarkeit der Erkenntnisse wurden zum Ideal einer Wissenschaft, die Spekulationen immer weniger schätzte. Verschiedentlich fielen abstrakte Theorien unter das Verdikt, zu spekulativ zu sein, obgleich in vielen Bereichen die Notwendigkeit synthetisierender Theorien unabweisbar war.

³ Vgl. H. VON HELMHOLTZ, Über die Erhaltung der Kraft, Berlin 1847.

⁴ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 21, S. 293.

Als philosophisches Pendant zu der auf Verwertbarkeit „positiver“ Erkenntnisse gerichteten philosophisch-weltanschaulichen Abstinenzbehauptung wurde in *irrationalistisch-lebensphilosophischen* Systemen die Untergangsstimmung der zur Herrschaft gelangten Bourgeoisie bzw. bestimmter ihrer Schichten reflektiert und weltanschaulich fixiert. Der Wert und der Einfluß der so entstandenen philosophischen Gedankengebäude ließen sich aber nicht mehr mit dem der französischen und englischen Aufklärung oder der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie messen. Zu groß war inzwischen das Gegengewicht der als Bestandteil bürgerlicher Kultur und Zivilisation verstandenen Naturwissenschaften und der Technik. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts war arm an großen, in sich geschlossenen bürgerlichen philosophischen Gedankengebäuden. Insbesondere die auf theoretische Tiefe zielenden Naturwissenschaftler haben dies nicht wesentlich anders gesehen, obgleich sie in der Regel in der Befreiung von den HEGELschen naturphilosophischen Spekulationen alles andere als einen Mangel erblickten. Der Ruf „Zurück zu Kant“ fand bei ihnen über den naturwissenschaftlich-mathematisch orientierten *Neukantianismus* Gehör.

Viele der erkenntnistheoretisch-methodologischen Diskussionen der Physikentwicklung um die Jahrhundertwende waren *neukantianisch* geprägt. Die Reduktion von Philosophie auf Erkenntnistheorie reichte aber noch nicht aus, an der weltanschaulichen Basis des mechanischen Materialismus so zu rütteln, daß damit das entsprechende physikalische Forschungsprogramm (alle Physik schließlich in Mechanik aufgehen zu lassen) ernsthaft in Frage gestellt war. Dazu bedurfte es vor allem physikalischer Anstöße (Entdeckung der Radioaktivität, der Röntgenstrahlen, der Veränderlichkeit der Elektronenmasse in Abhängigkeit von der Geschwindigkeit, des PLANCKschen Wirkungsquantums, der PLANCKschen Strahlungshypothese u. a.). Um aber von einer Vielzahl neuer experimenteller und theoretischer physikalischer Erkenntnisse zu einer fruchtbaren Forschungsstrategie zu kommen, mußte auch die weltanschauliche Basis des zu eng gewordenen Forschungsprogramms überwunden werden.

Da der dialektische Materialismus, wie ihn MARX und ENGELS nicht zuletzt in kritischer materialistischer Umstülpung HEGELscher Dialektik und in Kritik des mechanischen Materialismus entwickelt hatten, für die meisten der in bürgerlicher Bildungstradition stehenden Naturwissenschaftler des ausgehenden 19. Jahrhunderts aus ideologischen Gründen indiskutabel war, brach sich die philosophische Kritik an mechanisch-materialistischen Positionen bei Naturwissenschaftlern im wesentlichen über positivistische Attacken gegen metaphysische Festschreibungen spekulativer Überzeugungen für naturwissenschaftlich nicht oder noch nicht entscheidbare Sachverhalte Bahn. Da die als „revolutionäre Wende“ in die Philosophie eingeführte Neuerung weit mehr der mechanistischen Tradition verhaftet blieb, als ihre Anhänger von COMTE bis POPPER annahmen, stößt man in den positivistischen Erörterungen immer wieder auf mechanistische Reste. Daß darüber hinaus der philosophisch-weltanschauliche Gehalt der Orientie-[483]rungen positivistischer Philosophen vor allem in einem Angriff auf den Materialismus bestand, vermochten außerhalb der marxistisch-leninistischen Tradition nur wenige prominente Naturwissenschaftler zu erahnen. Sie verteidigten, wie LENIN es ausdrückte, als „verschämte Materialisten“ den für jede naturwissenschaftliche Forschung vorauszusetzenden methodischen Materialismus. Da aber der philosophische Materialismus durch naturphilosophische Trivialisierungen der Vulgärmaterialisten (BÜCHNER, MOLESCHOTT und VOGT) teilweise diskreditiert war, bedienten sich die Verteidiger des Materialismus vorzugsweise des Terminus *Realismus* zur Charakterisierung ihrer weltanschaulichen Position. Darin lag dann zugleich auch einer der Ansatzpunkte zur antipositivistischen, aber spekulativen Naturphilosophie des *kritischen Realismus*.

BOLTZMANN, HELMHOLTZ, PLANCK u. a. Physiker, die frühzeitig auf die Gefahren des Positivismus verwiesen hatten, waren naturphilosophischen Spekulationen abhold. Sie betonten in ihrer Positivismuskritik jedoch zugleich die große heuristische Bedeutung der Philosophie für die Theorienentwicklung der Physik. Während innerhalb der Physikentwicklung die lebensphilosophisch-irrationalen Spekulationen weitestgehend wirkungslos blieben, gewannen sie angesichts der für jeden statischen Rationalitätsbegriff unverständlichen Neuerungen in der Physik Einfluß im Massenbewußtsein einer zunehmend naturwissenschaftlich interessierten Öffentlichkeit.

Während die Herausbildung der Physik und ihre Entwicklung bis weit ins 19. Jahrhundert hinein als Prozeß der *Mechanisierung des Weltbildes* (MAIER, DIJKSTERHUIS) zu fassen ist,⁵ hat man es seit Mitte des 19. Jahrhunderts mit der methodisch und theoretisch gegenläufigen Tendenz zur *Entmechanisierung des Weltbildes* zu tun. Mit der Einführung des Feldbegriffes in die Physik sowie mit der Einsicht, daß Elektrodynamik und Thermodynamik zwei durchaus eigenständige physikalische Theorien sind, welche sich nicht auf Mechanik reduzieren lassen, wurde der Substanzbegriff zunehmend entwertet. MACH, OSTWALD und HELM (*Energetik*) versuchten in ihrer phänomenologischen Orientierung, die Thermodynamik zum Leitbild physikalischer Theorien zu erheben. Nachdem man erkannt hatte, daß die Transformationsgruppen der klassischen Mechanik und der Elektrodynamik nicht übereinstimmten, wurde in Konfrontation mit dem physikalischen Forschungsprogramm des mechanischen Materialismus versucht, die Elektrodynamik zur Grundlage der Physik zu machen. Diese beiden frühen „Entmechanisierungsversuche“ scheiterten. Die Physik hatte es aber nicht mehr – wie man noch aus der klassischen Mechanik hatte folgern können – mit den gesetzmäßigen Eigenschaften an sich unveränderlicher Träger zu tun.

In der Vielfalt objektiver gesetzmäßiger Beziehungen waren neben notwendigen nun auch zufällige Zusammenhänge zu berücksichtigen. Seit BOLTZMANNs statistischer Interpretation des zweiten Hauptsatzes der Wärmelehre sind Wahrscheinlichkeitstheorie und mathematische Statistik in der Physik nicht mehr nur zur Kalkulation empirischer Meßfehler relevant. Einer *Physik der Modelle* trat immer stärker eine *Physik der Prinzipien* zur Seite. Zugleich verstand man unter Rückgriff auf KANT immer besser, daß auch die NEWTONsche Mechanik mehr als „Physik der Prinzipien“ denn als „Physik mechanischer Bilder“ formuliert war, wie sie der mechanische Materialismus unterstellt hatte.

Der zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzende und als *Krise der Physik* reflektierte Zwang zu revolutionären Veränderungen im Theoriengebäude dieser Wissenschaft und die folgenden revolutionären Neuerungen (*statistische Physik, Relativitäts- und Quantentheorie*) liefen auf die Rücknahme nativer Ontologisierung von Erkenntnissen der klassischen Mechanik hinaus. Mit der modernen Physik mußte – wie wir heute wissen – keineswegs die Sonderstellung der klassischen Mechanik, ja sogar der gesamten klassischen Physik in einem erkenntnistheoretischen Relativismus aufgehoben werden. Das zu erkennen, war jedoch keineswegs trivial. Es setzte dialektisches Denken voraus. Zu diesem Denken konnte man über die Philosophiegeschichte gelangen, oder man mußte es sich – mindestens bruchstückweise – unter dem Zwang der Theorienentwicklung der Physik selbst aneignen. Letzteres war für die meisten Physiker der behandelten Periode ebenso charakteristisch wie für die Mathematiker, die innerhalb eines Jahrhunderts mehr fundamentale Veränderungen ihrer Wissenschaft zu verkraften hatten, als es sie während der vorangegangenen zweieinhalb Jahrtausende gegeben hatte. Das Fazit der Entwicklungen in Physik und Mathematik war für die dominant *positivistisch* orientierten Philosophen der bis zum *Relativismus* und *Konventionalismus* reichende Verlust an „Exaktheit“ und „Anschaulichkeit“; während die dominant in *lebensphilosophischer* Tradition stehenden Theoretiker genau darin die irrationalistische Durchbrechung des aus der Aufklärung stammenden Rationalitätsideals von Mathematik und Naturwissenschaft sahen.

Mit der hier zu betrachtenden Entwicklung der Physik als *mathematisierter Naturwissenschaft* gab es einerseits zahlreiche Anregungen für die Mathematikentwicklung, andererseits nahm die Vorbildwirkung der Mathematik bei der Darstellung physikalischer Theorien zu. Damit wurden die weltanschaulichen, erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen der Physikentwicklung zugleich immer schwerer für den Nichtspezialisten durchschaubar. Was für das 17. Jahrhundert noch nahezu unmöglich war, wurde im 19. und mehr noch im 20. Jahrhundert innerhalb der bürgerlichen Philosophie zu einer unübersehbaren Tendenz. Neben philosophischen Strömungen, die den physikalischen Erkenntnisfortschritt sehr bewußt reflektierten, zum Teil sogar zum Ideal wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts überhaupt erhoben (*Physikalismus* im *Wiener Kreis*), entwickelten sich philosophische Schulen, die

⁵ Vgl. A. MAIER, Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, 5 Bde., Roma 1951; E. J. DIJKSTERHUIS, Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin (West)/Göttingen/Heidelberg 1956.

nicht einmal mehr die Möglichkeit des Funktionierens von Physik zu artikulieren vermochten (*Phänomenologie, Existentialismus* u. a.).

Ist es bereits für die Mathematikentwicklung kompliziert, die unmittelbaren Folgen bestimmter philosophisch-weltanschaulicher Positionen in der Mathematik selbst zu lokalisieren, so wird das analoge Problem für eine sich der mathematisch-theoretischen Methoden bedienende, aber zugleich dem Experiment und der messenden Beobachtung unterworfenen Wissenschaft noch weitaus komplizierter. Zweifelsohne hat das sich bis zur Jahrhundertwende ausprägende formalistische Herangehen innerhalb der Mathematik dazu beigetragen, bis weit ins 19. Jahrhundert hinein übliche mechanistisch materialistische Interpretationen physikalischer Theorien zurückzudrängen. Indem Physiker immer wieder die Erfahrung machten, daß gleiche mathematische Strukturen auf objektive Beziehungen in sehr unterschiedlichen Objektbereichen paßten, kamen sie zu der Überzeugung, daß die mathematischen Strukturen den Beziehungen in der objektiven Realität nicht notwendigerweise isomorph sein mußten. Indem zu berücksichtigen war, daß neben der bislang für den objektiven Raum als a priori gültigen Euklidischen Geometrie möglicherweise sogar nichteuklidische Geometrien in Frage kamen, erschien innerhalb der mathematischen Physik der *Konventionalismus* keinesfalls mehr so unerträglich, wie er noch GALILEI oder NEWTON erschienen wäre.

In Auseinandersetzung mit empiristischen Geometrieauffassungen betonte beispielsweise POINCARÉ, daß die Erfahrung nicht darüber befinden könne, welche Geometrie die richtige, sondern lediglich welche die bequemste sei.⁶

Diese mit dem mechanischen Materialismus und seinem entsprechenden physikalischen Forschungsprogramm unvereinbare Haltung hat zweifelsohne bei theoretischen Physikern dazu beigetragen, die Bereitschaft zu erhöhen, vorurteilsfrei neue mathematische Verfahren in die physikalische Theorienentwicklung einzubringen. Sie hat aber zugleich philosophisch-weltanschauliche Verallgemeinerungen der entsprechenden Theorienentwicklung begünstigt, die traditionell materialistische Überzeugungen der Naturwissenschaftler wegen ihrer Bindung an mechanistisches Denken als philosophisch ungenügend reflektierte Naivitäten erscheinen ließen.

Zum Teil gegen den rationalistisch motivierten Hang einiger Theoretiker zur weiteren Mathematisierung der Physik, den Verzicht auf „Erklärung“ und die Beschränkung auf „mathematische Beschreibung“ (KIRCHHOFF, HERTZ u. a.), teilweise aber auch in dessen Fortführung, entwickelte sich auf der Grundlage des für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts charakteristischen Empirismus innerhalb der bürgerlichen Philosophie eine *empiristische Wissenschaftsphilosophie*, welche auch Anleihen beim Rationalismus aufnahm. Die Arbeiten von MACH, OSTWALD u. a. waren geeignet, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts eingeführten „Imponderabilien“ (Licht-, Wärme-[485]stoff, magnetische und elektrische Fluida, Äther u. a.) als unbeobachtbare Phänomene aus der Physik zu vertreiben.⁷ In ihrer empiristischen Orientierung fielen ihnen zunächst aber auch die direkter Beobachtung noch nicht zugänglichen, real jedoch existierenden Atome zum Opfer. Wissenschaftliche Theorien hatten nur noch den Sinn denkökonomischer Beziehungen. Die weitere Wissenschaftsentwicklung sollte allein von der Erfahrung bestimmt werden, die Methode wissenschaftlicher Erkenntnis war danach die der Induktion.

Umgekehrt entwertete der Rationalismus Erfahrungen weitestgehend und setzte vor allem auf naturwissenschaftliche Hypothesenbildung und Deduktionen (POINCARÉ, DUHEM u. a.).⁸ Beide – die rationalistische, auf Mathematikentwicklung setzende, ebenso wie die empiristische, auf sinnliche Wahrnehmung setzende – Gegenpositionen zum mechanischen Materialismus waren an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert Ausdruck *positivistischen Denkens*. In ihrer wechselseitigen Ergänzung haben sie historisch den Boden für revolutionäre Veränderungen innerhalb des physikalischen

⁶ Vgl. H. POINCARÉ, *Wissenschaft und Hypothese*, Leipzig 1904, S. 51 ff.

⁷ Vgl. E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena 1885; *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig 1905; W. OSTWALD, *Abhandlungen und Vorträge allgemeinen Inhalts* (1887–1903), Leipzig 1904.

⁸ Vgl. H. POINCARÉ, *Der Wert der Wissenschaft* Leipzig 1906; P. DUHEM, *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, Leipzig 1908.

Theoriegebäudes gelockert. Keine von ihnen war in ihrer Einseitigkeit allein geeignet, die in der Physikentwicklung tatsächlich vollzogenen Neuerungen zu initiieren oder gar zu erklären. Dazu war, wie die Auseinandersetzungen BOLTZMANNs, PLANCKs u. a. mit MACH, OSTWALD u. a. gezeigt haben, die Überwindung der Einseitigkeiten des Rationalismus und des Empirismus bei Beibehaltung des methodischen Materialismus erforderlich. Auf diesem Weg setzten EINSTEIN, BOHR u. a. den von GALILEI und NEWTON eingeleiteten Forschungsprozeß fort.

Dabei hat sich bei aller Bedeutung experimenteller Forschungsergebnisse im 20. Jahrhundert die relative Eigenständigkeit physikalischer Theorienentwicklung weitaus stärker ausgeprägt als im 17. Jahrhundert. Während anfangs die theoretischen Verallgemeinerungen den experimentellen Befunden noch ziemlich nahe standen und der Weg von der Theorie zu ihrer experimentellen Bestätigung relativ kurz war, mußte die Physik bei ihrem weiteren Vordringen in die Geheimnisse des Mikro- und des Makrokosmos immer mehr vermittelnde Bindeglieder zwischen Experiment und Beobachtung einerseits sowie der physikalischen Theorie andererseits berücksichtigen.

In Unkenntnis der Dialektik meinten manche Physiker, die Abbildtheorie deshalb aufgeben zu müssen, weil die bisher benutzten Bilder nicht mehr ausreichten. Nun war vom *Symbolcharakter* physikalischer Erkenntnisse die Rede. HERTZ bezeichnete die Symbole der Physik gar als „innere Scheinbilder“.⁹ Dagegen wandten sich BOLTZMANN, PLANCK u. a., denen das Postulat von „gewissen Übereinstimmungen zwischen der Natur und unserem Geiste“ vor allem als Relikt HEGELScher Identitätsphilosophie erschien.¹⁰ Sie betonten die Möglichkeit zur Schaffung ideeller Modelle der Wirklichkeit innerhalb physikalischer Theorien und versuchten, die metaphysischen Erstarrungen des mechanistischen Weltbildes entsprechend den Notwendigkeiten der physikalischen Forschung aufzuweichen.

Daß auf diesem Wege Diskrepanzen zwischen dem physikalischen Weltbild und neuen physikalischen Erkenntnissen auftauchen mußten, wurde von den Anhängern radikalerer Lösungen der erkenntnistheoretischen und methodologischen Probleme in einem Prozeß revolutionärer Umbrüche immer wieder gegen derartige Versuche ins Feld geführt. Solche Einwände vermochten aber nicht den Versuch, einen Realitätsbezug physikalischer Theorien herzustellen, völlig zu diskreditieren.

EINSTEIN und mit ihm viele andere Physiker rangen auf diese Weise in Unkenntnis der Theorie und Methode der Dialektik um eine dialektisch-materialistische Lösung des erkenntnistheoretischen Widerspiegelungsproblems. Daß dabei immer wieder auch Anleihen beim mechanistischen Denken aufgenommen wurden, trifft nicht den rationalen Kern solcher Versuche. Insbesondere wird damit nicht – wie in der positivistischen Wissenschaftsphilosophie oft behauptet – die Unmöglichkeit einer Abbildtheorie der Erkenntnis überhaupt erwiesen.

Die Theorienentwicklung der Physik des 19. und des 20. Jahrhunderts war von weltanschaulichen Kontroversen begleitet, deren intellektuelle Schärfe an die Auseinandersetzungen zur Zeit frühbürgerlicher revolutionärer Bewegungen erinnert. Während bereits in der Renaissance die Entscheidung für oder gegen die scholastisch interpretierte *Aristotelische Philosophie* nicht nur eine ideologische Entscheidung war, so ging es nahezu vier Jahrhunderte später, inzwischen unter der Voraussetzung historisch überlebter Herrschaftsansprüche der Bourgeoisie, in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen um Fragen der mit hoher relativer Eigendynamik sich vollziehenden Wissenschaftsentwicklung in noch viel geringerem Umfang um ideologische Entscheidungen. Da aber in den sich zuspitzenden Klassenauseinandersetzungen zwischen Proletariat und Bourgeoisie kein Bereich der geistigen Auseinandersetzungen im ideologischen Kampf ausgespart wurde, erlangten auch die den unmittelbaren Klasseninteressen zunächst sehr fern erscheinenden weltanschaulichen, erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen der physikalischen Grundlagenforschung Bedeutung für die ideologischen Auseinandersetzungen (LENIN, *Materialismus und Empiriekritizismus* 1909).

⁹ H. HERTZ, Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhang dargestellt, Leipzig 1894, S. 1.

¹⁰ L. BOLTZMANN, Populäre Schriften, Leipzig 1905, S. 80, 216.

Als mit der *speziellen* und der *allgemeinen Relativitätstheorie* und der *nichtrelativistischen Quantenmechanik* physikalische Theorien vorlagen, die als Verallgemeinerungen der klassischen Mechanik für große Geschwindigkeiten (verglichen mit der Lichtgeschwindigkeit) bzw. für kleine Wirkungen (verglichen mit dem PLANCKschen Wirkungsquantum) gelten, welche sich sehr weit von der ursprünglich als universell gültigen NEWTONschen Mechanik entfernt hatten, wurde in der *positivistischen Wissenschaftsphilosophie* versucht, diese Theorien als notwendige Konsequenzen empiristischen bzw. rationalistischen Denkens zu interpretieren. Die Philosophen des *Wiener Kreises* um SCHLICK, CARNAP und FRANK, des *Berliner Kreises* um REICHENBACH u. a. mit ihnen kooperierender Gruppen gingen dabei zunächst stärker von den empiristischen Traditionen aus, während POPPER und teilweise auch WITTGENSTEIN eher die rationalistischen Orientierungen betonten.¹¹

In der *speziellen*, noch stärker aber in der *allgemeinen Relativitätstheorie* wurde die Haltlosigkeit der metaphysischen Trennung von Materie und Bewegung bewiesen. Es wurde gezeigt, daß es den absoluten Raum und die absolute Zeit im NEWTONschen Sinne nicht gibt. Raum und Zeit sind keine Gefäße, in denen bestimmte Ereignisse stattfinden, sondern sie sind Existenzformen der Materie und verfügen über physikalisch zu erforschende Eigenschaften. Bei Berücksichtigung der Gravitationswechselwirkung hat man es nicht mehr mit dem Euklidischen Raum zu tun. Innerhalb der *speziellen Relativitätstheorie* verschmelzen bereits Raum und Zeit zur Raum-Zeit-Union, kommt es zur Relativität der Gleichzeitigkeit. RIEMANNs Habilitationsvortrag (*Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen* 1854, erschienen 1868) enthielt, wie die *nichtrelativistische Quantenmechanik* zeigen sollte, weit mehr relevante Fragestellungen für die physikalische Grundlagenforschung des 20. Jahrhunderts, als man dem Zwang zur Änderung der Geometrie entnehmen konnte. Mikrophysikalische Ereignisse lassen sich mathematisch nur noch im HILBERT-Raum darstellen. Beim Übergang von diesem mathematischen Darstellungsraum zum physikalischen Meßraum kommt es zu den vieldiskutierten Problemen der statistischen Interpretation der quantenmechanischen Wellenfunktion (Reduktionsproblematik). Kausalitäts- und Determinismusvorstellung der Quantenmechanik unterscheiden sich grundsätzlich von den entsprechenden Konzepten der klassischen Mechanik. Die Substanzauffassung der Materie muß endgültig aufgegeben werden. Selbst der Objektbegriff der Quantenmechanik ist von dem der klassischen Mechanik verschieden. Wellen-Teilchen-Dualismus und die mit dem *Bohrschen Komplementaritätsprinzip* als wechselseitige Abhängigkeit zwischen Beobachtungsmöglichkeit und Definitionsmöglichkeit zu interpretierenden *Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelationen* verbieten für die Quantenmechanik mechanistische Interpretationen.

DIRAC hat in Verallgemeinerung der Entwicklungen, die zur Relativitätstheorie und zur Quantentheorie geführt haben, festgestellt, daß der Fortschritt in der physikalischen Theorienentwicklung dahin geht, die fundamentalen Gleichungen so zu verändern, daß sie bei immer allgemeineren Transformationen invariant bleiben. Dies war für ihn auch philosophisch eine außerordentlich befriedigende Entwicklung, „denn sie läßt immer deutlicher erkennen, bis zu welchem Grade der Beobachter die Regelmäßigkeiten selbst schafft, die er in den Beobachtungen vorfindet, und wie gering andererseits die Willkür ist, die den Naturgesetzen verbleibt.“¹²

Da in der klassischen Physik nicht die Rede davon sein konnte, daß der Beobachter in seinen Beobachtungen Regelmäßigkeiten schafft, wurde dieser Aspekt der modernen Physik in zahlreichen Interpretationen bis zum *subjektiven Idealismus* überzogen. Es blieb angesichts des für die Physiker erstaunlichen Fakts, daß die Subjekt-Objekt-Dialektik des Erkenntnisprozesses für die physikalische Erkenntnis selbst nicht folgenlos zu sein scheint, oftmals nichts mehr davon zu spüren, daß es sich

¹¹ Vgl. M. SCHLICK, Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1918; R. CARNAP, Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, München 1969; The philosophy of Rudolf Carnap, hrsg. von P. A. SCHILPP, La Salle, Ill. 1963 Ph. FRANK, Interpretations and Misinterpretations of Modern Physics, Paris 1938; H. REICHENBACH, Moderne Philosophie der Wissenschaft, London 1959; Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, Braunschweig 1968; K. R. POPPER, Logik der Forschung, Wien 1934; Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, London 1972 (deutsch: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1973); The philosophy of Karl Popper, hrsg. von P. A. SCHILPP, La Salle, Ill. 1974; L. WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, a. a. O.; L. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, Oxford 1953.

¹² P. A. M. DIRAC, Die Prinzipien der Quantentheorie, Leipzig 1930, S. V.

bei den Gesetzmäßigkeiten der neuen physikalischen Theorien keinesfalls um Willkür des Beobachters handelt. Indem das Neue der physikalischen Erkenntnisse philosophisch überzogen wurde, verblieb letztlich nur noch die Alternative, im Gleichklang mit *lebensphilosophischen Kritiken* an der Physik von Irrationalismen zu sprechen oder eine Rückkehr zu den Idealen der klassischen Physik zu fordern. Beides aber wurde dem tatsächlichen physikalischen Erkenntnisfortschritt nicht gerecht.

In der *bürgerlichen Wissenschaftsphilosophie* kam es, ausgehend von WITTGENSTEINs Bemerkung,¹³ daß Philosophie im Unterschied zu den Naturwissenschaften keine Sätze aufstelle, sondern lediglich die Funktion habe, den Sinn von Sätzen zu klären, zu einer Vielfalt verschiedenster, in wesentlichen Punkten aber konvergierender Interpretationsansätze physikalischer Erkenntnisse und Methoden.

Die *analytisch orientierten Wissenschaftsphilosophen* und *-logiker* untersuchten mittels zunehmend komplizierter werdender Verfahren wissenschaftliche Theorien als Aussagesysteme und stellten in den Mittelpunkt ihrer philosophischen Betrachtungen das Basisproblem der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis (SCHLICK – *Beobachtungssätze*, NEURATH – *Protokollsätze*, POPPER – *Festsetzungen*), das empiristische Sinnkriterium erfahrungswissenschaftlicher Sätze (WITTGENSTEIN, CARNAP – *Verifikation*, POPPER – *Falsifikation*), das Induktionsproblem (CARNAP) u. a. In der *logischen Sprachanalyse* der Alltagssprache und künstlicher Wissenschaftssprachen wurden Ergebnisse erzielt, die unabhängig vom weltanschaulichen Hintergrund Bestand haben. Im Unterschied zur Mathematik sind die logischen Analysen bislang aber für den Erkenntnisfortschritt der Physik bedeutungslos geblieben.

Die *konstruktivistisch orientierten Wissenschaftsphilosophen* und *-logiker* betonten stärker die wissenschaftlichen Tätigkeiten und behandelten die zunächst ebenfalls noch auf Aussagen reduzierten Theorien vorrangig in ihrer *operationalen, pragmatischen* oder *instrumentalen Deutung* (BRIDGMAN u. a.). H. DINGLER suchte in einem *konstruktivistischen Ansatz* die im Relativismus bzw. Konventionalismus aufgelöste Sicherheit der physikalischen Erkenntnisse zurückzugewinnen.¹⁴ Sein Preis war die Elimination der modernen Physik. Relativitätstheorie und Quantentheorie durften für ihn keine „Realgeltung“ beanspruchen, sie waren lediglich zu formalen Rechnungszwecken nützlich. Im Empirismus der *deutschen Physik* (LENARD, STARK) wurde selbst das bestritten. Heute versuchen DINGLERs Nachfolger innerhalb der *Protophysik* solchen fatalen Konsequenzen auszuweichen, ohne deshalb die metaphysische Festschreibung der klassischen Physik philosophisch zu hinterfragen. Für DINGLER und die *Protophysiker* gibt es eindeutige Sicherheiten bei der Erkenntnis der Wirklichkeit. Mindestens im Meßprozeß finden nach der Vorstellung dieser Theoretiker sowohl die Dialektik des Erkenntnisprozesses als auch deren metaphysische Auflösung im Relativismus ihre Grenzen. Die gegenüber der analytischen Wissenschaftslogik erst in Anfängen realisierte konstruktive Wissenschaftslogik hat aber bisher den physikalischen Erkenntnisfortschritt ebensowenig zu fördern vermocht wie ihr analytisches Pendant.

Die mit dem Postulat des Weltanschauungsverzichts angetretene *positivistische Wissenschaftsphilosophie* war und ist bei aller sich aus Empirismus und Rationalismus ergebenden Dichotomie antimaterialistisch und antidialektisch – also alles andere als weltanschauungsfrei. Das wiederum wird von den stärker lebensphilosophisch orientierten Varianten bürgerlicher Naturphilosophie seit jeher sehr sorgfältig vermerkt. Als sich innerhalb der positivistischen Traditionslinie immer stärker der Zwang zur Sicherung des für die physikalischen Forschungen unabdingbaren methodischen Materialismus abzeichnete, trat beispielsweise der *kritische Realismus* (an seinem Ausgangspunkt noch klar antipositivistisch [488] orientiert) mit der These von der Konvergenz des kritischen Realismus und des Positivismus auf und versuchte für diese Konvergenz sogar den dialektischen Materialismus zu vereinnahmen.¹⁵

Der *kritische Realismus* hat den Anspruch erhoben, eine philosophische Kategorienlehre zu entwickeln, die den Bedürfnissen der modernen Physik gerecht wird. Mit der Charakterisierung, „*kritischer*“

¹³ Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, a. a. O., S. 41.

¹⁴ Vgl. H. DINGLER, *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*, München 1926.

¹⁵ Vgl. W. VON DEL-NEGRO, *Konvergenzen der Gegenwartsphilosophie und die moderne Physik*, Berlin (West) 1970.

Realismus zu sein, wurden die entsprechenden Kategorienlehren von der Vorstellung abgegrenzt, die wissenschaftlich erschlossenen räumlichen, zeitlichen und andere funktionale Beziehungen müßten zwangsläufig den Merkmalen der Außenwirklichkeit entsprechen (E. BECHER, E. HARTMANN, A. WENZL u. a.). Zum Unterschied vom *Neukantianismus* postulierte der *kritische Realismus* in gewissen Grenzen die Erkennbarkeit des Dinges an sich (dazu bedient er sich auch der in der *Phänomenologie* erarbeiteten Verfahren). Obgleich die Metaphysikfeindlichkeit des Positivismus schroff abgelehnt wurde, ließ sich eine Vereinigung mit dem Positivismus insofern leicht herstellen, als auch für den kritischen Realismus zunächst die wichtigste Aufgabe darin gesehen wurde, „die philosophisch wichtigsten Ergebnisse der Naturwissenschaften zum Bilde der Gesamtnatur zu vereinigen“.¹⁶ Indem aber gleichzeitig die heuristische Funktion der Philosophie gegenüber den Naturwissenschaften aufrechterhalten blieb, ließen sich die naturwissenschaftlich offenen Probleme von Anfang an ohne weiteres spekulativ mit Irrationalismen ausfüllen. Das prädestinierte den kritischen Realismus auch als philosophische Basis religiöser Interpretationen der naturwissenschaftlichen Forschung (B. BAVINK u. a.).

Davon relativ unbeeinflusst sind verschiedene Versionen „moderner“ *Ontologien* entstanden, in denen Aussagen über das „wahre Sein“ unabhängig von den Methoden seines Erkennens gemacht werden (N. HARTMANN, G. JACOBY u. a.). Die entsprechenden Systeme werden – im Gegensatz zur erklärten Absicht – den physikalischen Theorien vorgeordnet. Eine solche Naturphilosophie vermag sich methodisch nicht über die SCHELLINGs oder HEGELs zu erheben. Daher ist nicht verwunderlich, daß sie innerhalb philosophischer Diskussionen von Physikern nicht bzw. kaum zur Kenntnis genommen wird, philosophisch gebildeten Laien aus religiösen oder anderen Motiven aber häufig als letztes Wort der Wissenschaft erscheint.

Die *Grundlagenkrise der Mathematik* und die *Erfolge metamathematischer und logischer Bemühungen* zu deren Überwindung, die *Krise der Physik* und die mit der *Relativitätstheorie* und der *Quantentheorie* vorliegenden revolutionären Umbrüche in der Theorienentwicklung der Physik, die mit dem Eingang physikalischer und chemischer Theorien und Methoden in der biologischen Forschung verbundenen Fragestellungen u. a. Probleme der Wissenschaftsentwicklung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben neben den Untersuchungen formalisierter Wissenschaftssprachen des logischen Positivismus und den Bemühungen der Sprachphilosophie um die Probleme der Umgangssprache auch das *Moment des Historismus* in den frühen Arbeiten der positivistischen Philosophen wieder zu einer relativ eigenständigen Forschungsrichtung innerhalb der bürgerlichen Wissenschaftsphilosophie werden lassen. Kann man den *logischen Positivismus* des *Wiener Kreises* und mit ihm verwandter Gruppen, die Fortführung dieser Bestrebungen in der *analytischen Philosophie* sowie Teile der *Sprachphilosophie* mit dem in der angloamerikanischen Literatur benutzten Terminus *philosophy of science* belegen, so bezeichnet der in Frankreich benutzte Terminus *Epistemologie* die zweite Richtung am treffendsten. Diese Richtung mündet nicht – wie die Bezeichnung vermuten lassen könnte – in die vor allem neukantianisch geprägte „Erkenntnistheorie“; sie steht vielmehr der *Phänomenologie* HUSSERLs näher und zeigt innerhalb der *positivistisch* orientierten wissenschaftsphilosophischen Untersuchungen den Zwang zu *lebensphilosophischer* Ergänzung.

Während die neukantianischen Untersuchungen philosophischer Implikationen der Wissenschaftsentwicklung des 20. Jahrhunderts vor allem revolutionäre Umbrüche in der Erkenntnistheorie und Methodologie der Wissenschaften auszumachen glaubten (in Übereinstimmung mit dem logischen Positivismus) und, subjektiv-idealistisch motiviert, die Objekte wissenschaftlicher Forschung aus dem Blickfeld verloren, war die *Epistemologie* in großen Teilen auf eine Wiederbelebung der [489] *Ontologie* als von der Erkenntnistheorie unabhängiger „Seinslehre“ ausgerichtet. Darin näherte sie sich dem *kritischen Realismus* und anderen objektiv-idealistischen naturphilosophischen Bemühungen.

Für MEYERSON war in seinem 1908 erschienenen Hauptwerk *Identité et Réalité* die unauflöbliche Einheit von *Ontologie* und *Wissenschaft*, das Verstehen der *Realität*, dann erreicht, wenn in den *Phänomenen* *Identitäten* (*Invarianten*) auszumachen sind. Was solcher Identifikation ständig widerstrebt,

¹⁶ E. BECHER, *Naturphilosophie*, Leipzig 1915, S. 29.

wurde als fundamentale Irrationalität der Realität erklärt. Die Entwicklung der EINSTEINSchen Relativitätstheorien hat MEYERSON als eine Bestätigung seines philosophischen Werkes gedeutet.

BACHELARD hingegen unterzog MEYERSONs Variante einer Identitätsphilosophie seit Beginn der zwanziger Jahre prinzipieller Kritik.¹⁷ Weil die Wissenschaft immer unvollendet ist, konnte nach seiner Überzeugung die Philosophie eines Wissenschaftlers niemals über einen gewissen Eklektizismus hinauskommen. Diesen vermag nach BACHELARD nur der nach Einheit strebende Philosoph zu überwinden. Innerhalb solcher philosophischer Voraussetzungen war kein Platz mehr für eine wie bei MEYERSON oder den *kritischen Realisten* eng an die Wissenschaften angeschlossene Ontologie. Dem philosophischen Eklektizismus der Wissenschaftler war die methodisch kultivierte *Polyphilosophie* entgegenzusetzen, in deren Zentrum angewandter Rationalismus und technischer Materialismus standen, während die Gegenpole Idealismus und Realismus darstellten und durch Vermittlungsglieder (Formalismus, Konventionalismus für den Idealismus; Positivismus, Empirismus für den Realismus) mit dem Zentrum in Verbindung standen. BACHELARD betonte, ausgehend von den in der nichtrelativistischen Quantenmechanik vorliegenden neuen Erkenntnissen über die Mikroobjekte, daß Wissenschaft nicht – wie man bisher geglaubt habe – in der Kontinuität von Wahrnehmung bis zur Erkenntnis reicht, sondern die *Produktion* von Erkenntnis sei. BACHELARDs Philosophie, die am aktuellen Vorgehen der Wissenschaften orientiert war, unterschied sich in den Intentionen von der an der Geschichte der Mathematik und Physik orientierten Philosophie BRUNSCHVICGs nur graduell.

Mit CAVAILLÈS' Arbeiten zur *mathematischen Epistemologie* und KOYRÉs die Diskontinuitäten in der physikalischen Theorienentwicklung betonenden Studien wurde innerhalb der *Epistemologie* die Bindung der Wissenschaftsphilosophie an die philosophisch aufgearbeitete *Wissenschaftsgeschichte* verstärkt. Die inzwischen in der Mathematik und Physik vollzogenen revolutionären Veränderungen richteten den Blick erneut auf den Prozeß der Herausbildung der Physik der Neuzeit. Der *epistemologischen Wissenschaftsgeschichte*, welche bestrebt war, die als Irrationalismen empfundenen Diskontinuitäten in Theorienentwicklungsprozessen ausschließlich ideengeschichtlich orientiert zu mildern, standen bereits in den dreißiger Jahren vulgärsoziologische Ansätze gegenüber. Diese Polarisierung innerhalb der mit philosophischen Intentionen betriebenen Wissenschaftsgeschichte findet heute ihre Fortführung in den Theorienentwicklungsmodellen von *Internalisten* und *Externalisten*.

Die Theorienentwicklung der Physik hat die Diskussion von Modellen der Wissenschaftsentwicklung in ganz entscheidendem Maße geprägt. POPPER und KUHN wurden zu ihrer Auffassung von der Wissenschaftsentwicklung in erheblichem Maße durch die EINSTEINSche Kritik an der NEWTONSchen Mechanik und Gravitationstheorie inspiriert. Bei POPPER führte das dazu, daß er dem mechanistischen Denken stärker verhaftet blieb, als seine These von der „Offenheit“ seiner Wissenschaftsphilosophie vermuten läßt. Er unterschätzt die Rolle wissenschaftlicher Revolutionen, während KUHN, der auch die Lehren der zur Quantenmechanik führenden theoretischen und experimentellen Entwicklungen zu berücksichtigen suchte, ihre soziologischen und psychologischen Komponenten überschätzt.

Th. S. KUHN ist in der neueren wissenschaftshistorischen Forschung der dialektischen Einheit kontinuierlicher und diskontinuierlicher Momente in Theorieentwicklungsprozessen nähergekommen als POPPER u. a. wissenschaftslogisch orientierte Theoretiker mit ihren *Modellen kumulativen Wissenszuwachses*. KUHN, derweil er das Kriterium der Praxis nicht als legitimes Kriterium der Wahrheit anerkennt und den Begriff der objektiven Wahrheit in positivistischer Tradition für unsinnig [490] hält, vermag sich vom Standpunkt eines metaphysisch festgeschriebenen Rationalitätsbegriffes nicht des Verdachts auf Irrationalismus zu entziehen. Für ihn bleibt der Theorienentwicklungsprozeß „ein Prozeß der Evolution von primitiven Anfängen her“, nichts vermag „ihn zu einem Prozeß der Evolution auf etwas hin“ zu machen.¹⁸

¹⁷ Vgl. G. BACHELARD, *Le matérialisme rationnel*, Paris 1963.

¹⁸ Th. S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1973, S. 223.

Die *metaphysische Trennung* des empirischen und des theoretischen Wissens ist und bleibt eine der wesentlichsten Komponenten neopositivistisch geprägter Wissenschaftsphilosophie. Nachdem der Empirismus MACHs und seiner Nachfolger durch die POPPER zugeschriebene (in Wirklichkeit philosophisch mindestens auf KANT und physikalisch auf EINSTEIN zurückgehende) Entdeckung der *Theoriegebundenheit* empirischer Erkenntnisse und die tatsächliche Theorienentwicklung in Mathematik, Logik und Physik nicht mehr aufrechtzuerhalten ist, kommt es inzwischen – getreu der idealistischen Ausgangsposition des Positivismus – zu einer rationalistischen Überschätzung der Autonomie in der Theorienentwicklung. Als Beispiel sei auf die in der Auseinandersetzung mit KUHN vorgenommene Entwicklung des POPPERschen Forschungsprogramms durch LAKATOS verwiesen. Er siedelt die Theorienentwicklung – nicht mehr nur der Mathematik und Logik – in der von POPPER unter Rückgriff auf PLATON postulierten *dritten Welt*, der Welt der Ideen, an und behauptet: „Die Richtung der Wissenschaft ist vor allem durch die schöpferische Phantasie bestimmt und nicht durch die Welt der Tatsachen, die uns umgibt.“¹⁹ Ob dies dem Einfluß HEGELs geschuldet ist, wie das FEYERABEND für das Denken von LARATOS hervorgehoben hat, sei dahingestellt. FEYERABENDs *theoretischer Anarchismus* (anything goes)²⁰ jedenfalls gestattet, mindestens auf die Probleme der Dialektik des Erkenntnisprozesses sowie der objektiven und der subjektiven Dialektik in den Ansätzen der nach wie vor antidialektisch ausgerichteten *positivistischen Wissenschaftsphilosophie* hinzuweisen. Mehr ist innerhalb des Positivistischen Denkeinsatzes wohl auch kaum zu erwarten.

Für die *Physiker des 20. Jahrhunderts* waren und sind die Irrationalismen religiöser Naturdeutungen, die von der Physik prinzipiell verschiedenen, aber auf dieselbe Wirklichkeit zielenden naturphilosophischen Spekulationen *kritischer Realisten*, *Epistemologen* und *moderner Ontologen* ebenso unerträglich wie die Einseitigkeiten des *Empirismus*, des *Rationalismus* und anderer *positivistischer Bestrebungen* (Naturgesetze als Setzungen menschlichen Geistes ihrer Objektivität zu berauben, die Existenz einer „Außenwelt“ auf ein wissenschaftlich nicht entscheidbares „Scheinproblem“ zu bringen usw.). Jene Physiker, die im dialektischen Materialismus ausschließlich eine Ideologie sahen und mit keinem der von bürgerlichen Schulphilosophen vorgeschlagenen Ansätze zur Lösung der weltanschaulichen, erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen der Physikentwicklung zufrieden waren, haben immer wieder behauptet, daß nur eine *Philosophie der Physik* ihre Probleme zu lösen vermag.

In den zahlreichen Entwürfen zu einer *Philosophie der Physik* von EINSTEIN bis BOHR gibt es unterschiedliche Annäherungen an den konsequenten Materialismus und die materialistische Dialektik. Alle diese Ansätze enthalten aber zugleich eklektische Anleihen bei vielen der als Systeme verworfenen Philosophien der Geschichte und kommen wie die Entwürfe bürgerlicher Philosophen über verschiedene Formen der Synthese *positivistischen* und *lebensphilosophischen Denkens* nicht hinaus. Bei aller Kritik an der positivistischen Wissenschaftsphilosophie überwiegen in den Versuchen zur *Philosophie der Physik*, welche die für das 20. Jahrhundert charakteristische *Entmechanisierung des Weltbildes* adäquat erfassen soll, Momente des positivistischen Denkens. Unter dem Einfluß der Offensive marxistisch-leninistischer Philosophie und dem Zwang der Wissenschaftsentwicklung verstärkt sich auch bei jenen Physikern, die die Weltanschauung der Arbeiterklasse aus ideologischen Gründen ablehnen, der Einfluß dialektisch-materialistischen Denkens.

Die antiphilosophischen (nicht immer antimechanistischen) Attacken des Positivismus wurden von der Mehrzahl der schöpferischen Physiker abgelehnt (BOLTZMANN, HELMHOLTZ, PLANCK, EINSTEIN, BOHR, HEISENBERG, SCHRÖDINGER u. a.), obgleich manche der geistigen Väter der empiristischen bzw. rationalistischen Wissenschaftsphilosophie aus der Physik und Mathematik kamen bzw. den Kontakt [491] vor allem zu den „exakten Wissenschaften“ suchten. Die konstruktiven Bemühungen um den korrekten Aufbau von Wissenschaftssprachen und die logische Analyse wissenschaftlicher Theorien galten innerhalb der Physik bestenfalls als Spitzfindigkeiten, die mit den tatsächlichen philosophischen Problemen dieser Wissenschaft nur wenig zu tun hatten. So blieb die

¹⁹ Kritik und Erkenntnisfortschritt, hrsg. von I. LAKATOS und A. MUSGRAVE, Braunschweig 1974, S. 181.

²⁰ Vgl. P. FEYERABEND, Wider den Methodenzwang, Frankfurt am Main 1976.

entsprechende Wissenschaftsphilosophie trotz zahlreicher interdisziplinärer Kontakte zwischen Mathematikern, Logikern, Philosophen und Physikern im wesentlichen eine „Philosophie für Philosophen“, die noch dazu von der überwältigenden Mehrzahl ihrer lebensphilosophisch orientierten Gegenspieler überhaupt nicht oder nur am Rande wahrgenommen wurde.

Die bewegenden philosophisch-weltanschaulichen Auseinandersetzungen um die EINSTEINsche Relativitätstheorie und Kosmologie wurden noch von den Physikern in die breite Öffentlichkeit getragen, wenngleich sie dabei zumeist kaum den tatsächlichen Intentionen der Theorie gerecht zu werden vermochten. Die philosophisch-weltanschaulichen und erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen um die Quantenmechanik wurden lange Zeit vor allem unter den Physikern selbst ausgetragen und beanspruchten erst mit den für die Menschheit verheerenden Folgen atomarer Massenvernichtungsmittel ein gewisses öffentliches Interesse. Mit der Entwicklung der Quantenfeldtheorien bis hin zu den Versuchen einer einheitlichen Elementarteilchentheorie der modernen Hochenergiephysik verlagerte sich die internationale philosophische Diskussion zunehmend auf den Kreis einer relativ geringen Zahl von Spezialisten. Die Probleme der gegenwärtigen Kosmologie, Kosmogonie und der Thermodynamik irreversibler Prozesse (einschließlich ihrer Konsequenzen für die biologische Evolutionstheorie) signalisieren heute wiederum eine Wende zu einem breiteren Interesse. In Erwartung neuer, „die Entmechanisierung des Weltbildes“ vermutlich weiter vertiefender, revolutionärer Wendungen innerhalb der Theorien- und Methodenentwicklung bleibt die Physik nach wie vor für die Philosophie von generellem Interesse.

In Abhängigkeit vom Stellenwert der Wissenschaftsentwicklung für die entsprechende Philosophie haben die einzelnen Schulen der bürgerlichen Philosophie ihre jeweiligen Ausgangsthesen der Physikentwicklung angepaßt. Die Existenz der beiden für das spätbürgerliche philosophische Denken diagnostizierten Grundströmungen ist vom methodischen Fortschritt und vom Erkenntnisfortschritt der Physik nicht berührt worden, obgleich die Tendenz zur immer breiteren Anwendung der Physik in der Chemie und der Physik und Chemie in der Biologie die naturwissenschaftliche Berechtigung des zum *positivistischen Denken* alternativen *lebensphilosophischen Denkens* auch dann immer stärker in Frage stellt, wenn man positivistisches Denken nicht mit physikalischem identifiziert und die genannten einzelwissenschaftlich berechtigten Reduktionen nicht mit philosophisch-weltanschaulichem Reduktionismus verwechselt. [492]

III. Biologie

Ein gewisses biologisches Denken in vorwissenschaftlicher Form spielte bereits in den mythisch-philosophischen Spekulationen der ältesten Kulturvölker eine Rolle. Es wurde zugleich und parallel mit den ersten praktischen Anwendungen biologischer Einsichten entwickelt, mit den Möglichkeiten von Getreideanbau und Viehzucht, mit den ersten Einsichten in heilkundliche und anatomische Zusammenhänge (Balsamierung). Die frühen griechischen Materialisten DEMOKRIT und HIPPOKRATES verbanden zoologische, botanische, physiologische und anatomische Beobachtungen mit naturphilosophischen Vorstellungen.

ARISTOTELES faßte zuerst biologisches Wissen seiner Zeit klassifizierend zusammen. Gleichzeitig formulierte er eine *Entwicklungstheorie* der Natur: der passive Stoff wird durch ein zielstrebiges Prinzip, in Gestalt einer sich im Stoff verwirklichenden Form, das das Entwicklungsziel bereits in sich trägt und das er *Entelechie* nennt, geformt. Diese *teleologische*, das heißt eine angebliche Zweckmäßigkeit des Naturgeschehens voraussetzende Lehre findet sich in allen späteren idealistischen, vitalistischen Lebenslehren in offener oder versteckter Form wieder.

Erst das späte Mittelalter knüpfte, nach der Vermittlung durch AVICENNA und AVERROES an die aristotelischen Lehren, zunächst in ausschließlich interpretierender, dogmatisierender Weise wieder an. Mit dem Frühkapitalismus setzten in der Renaissance die ersten im eigentlichen Sinne naturwissenschaftlichen Forschungen durch LEONARDO DA VINCI, PARACELsus u. a. ein.

Auf der Basis dieser Fortschritte konnten die großen philosophischen Fragen, die sich mit dem Phänomen Leben verbanden, in einer über die Antike hinausreichenden Weise in Form von philosophischen Verallgemeinerungen aus dem einzelwissenschaftlichen Material beantwortet werden. Gleichzeitig

gestatteten die damit gewonnenen Ergebnisse eine experimentelle Überprüfung präziserer philosophischer Hypothesen. Der philosophische Fortschritt ist zu dieser Zeit von den jeweiligen Ergebnissen der zeitgenössischen Biologie ebenso untrennbar, wie jene ohne philosophische Grundlagen, die allerdings oftmals in außerordentlich vermittelter Form wirkten, kaum zu begreifen sind. Insbesondere auch die weltanschaulichen Grundfragen nach dem Ursprung, der Existenzweise und der Entwicklung der Welt, nach der Quelle des Wissens und nach der Stellung des Menschen in der Welt wurden auf den biologischen Bereich bezogen. Zunehmend und sukzessiv bis heute wurden Probleme von Determinismus, Kausalität und Gesetz, der Dialektik von Zufall und Notwendigkeit, von Widerspiegelung, Information und Organisation biotischer Systeme, Probleme des Zusammenhangs biologischer Evolutionstheorie und philosophischer Entwicklungstheorie, der Gegenstandsbestimmung und der Stellung der Biologie im System der Wissenschaften und der Verbindung biologischer und gesellschaftlicher Faktoren bis hin zu ethischen Fragen auf der Basis neuer einzelwissenschaftlicher *und* philosophischer Einsichten behandelt, wobei die Problemstellungen sich erst im Verlauf des historischen Entwicklungsprozesses herausstellten. Dabei erwiesen sich später, gerade am einzelwissenschaftlichen Material als einem Praxiskriterium philosophischen Denkens, die Beschränktheiten, Einseitigkeiten und auch Fehler bürgerlichen Philosophierens. Nicht nur die Physik, auch die Biologie lag, retrospektiv erkennbar, im 18., spätestens aber im 19. Jahrhundert in den Geburtswehen und war „dabei, den dialektischen Materialismus zu gebären“ (LENIN).²¹

Dies wird besonders deutlich an einem biolo-[493]gisch-philosophischen Problem, das, zumindest seit dem 17. Jahrhundert in aller Schärfe aufgeworfen, die Wissenschaftsentwicklung der Biologie maßgeblich beeinflusste und alle vorgenannten Fragestellungen in gewisser Weise mit umfaßt: an dem Gegensatz von *Mechanismus* und *Vitalismus* bei der Lebensklärung. Die Aufspaltung der bürgerlichen Philosophie in die *positivistische* und die *lebensphilosophische Grundströmung*, einschließlich aller Vermittlungen und Wechselwirkungen, fand ihr einzelwissenschaftliches – wenngleich meist philosophisch begründetes – Pendant gerade in diesem Mechanismus-Vitalismus Gegensatz.

Dabei standen drei oft nicht scharf getrennte Teilprobleme zur Diskussion: 1. Die Frage *Was ist Leben*, und wie unterscheidet es sich vom Bereich des Anorganischen, und welche Beziehungen bestehen zwischen ihnen. 2. *Wie entstand das Leben*, und – so fragte man verstärkt seit dem 18. Jahrhundert – wie *entwickelten* sich die Lebensformen. 3. *Wie entstand das Psychische*, das (menschliche) Bewußtsein, und in welchem Zusammenhang steht das Psychische zum Physischen, also das *psychophysische* (Leib-Seele-)Problem. Letzteres soll im nächsten Abschnitt zentral behandelt werden. Die anderen beiden Fragen stehen im folgenden im Mittelpunkt. Dabei ist die erste wissenschaftsgeschichtlich eng mit dem *Kausalitäts-Zweckmäßigkeitproblem* verknüpft (die Geltung von streng „kausalen“ Zusammenhängen in Physik und Chemie, hingegen von angeblich teleologisch bestimmten in der Biologie, wurde oft als Trennungskriterium benutzt, das „Exaktheitskriterium“ der Biologie wurde von mechanistischen Auffassungen gefordert), die erste und zweite Frage hängen wesentlich mit der *Reduktionismus-Problematik* zusammen. (Läßt sich Biologisches auf Physikalisch-Chemisches reduzieren, lassen sich höhere Entwicklungsstufen des Biologischen auf niedrigere reduzieren?)

Der erste scharfe Gegner der aristotelischen, eher vitalistischen Position und Begründer einer streng mechanistischen Auffassung des Lebens war DESCARTES. Zusammen mit physikalischen und methodologischen Errungenschaften bildete die *mechanistische Anschauung* das entscheidende Moment des Wissenschaftsfortschritts im 17. Jahrhundert und führte zu wesentlichen biologischen Entdeckungen. Trotz der Überspitzung des mechanisch-physikalischen Ansatzes konnte eine *vitalistische Gegenposition*, wie sie etwa STAHL vertrat, kaum Fuß fassen.

Die eher mechanistische *Präformationstheorie* bedurfte der zusätzlichen Annahme einer lebenspendenden Kraft. Die eher vitalistische Theorie der *Epigenesis* (K. F. WOLFF) nahm eine Entwicklung aus einem strukturlosen Keim an, die durch eine besondere Lebenskraft geleitet wurde. Die wissenschaftliche Lösung der *Antinomie von Präformation oder Epigenesis* konnte erst im 20. Jahrhundert

²¹ W. I. LENIN, Werke, Berlin 1955 ff., Bd. 14, S. 316.

geleistet werden. Bis dahin war die Entstehung von qualitativ Neuem im biologischen Entwicklungsprozeß materialistisch kaum zu verstehen gewesen und wurde als Problem deshalb nicht gestellt.

Umfangreiche Klassifikationsversuche im 18. Jahrhundert führten zu ersten *deszendenztheoretischen Überlegungen*, die eine Entwicklung der Arten annahmen. Als Triebkräfte dieser Entwicklung waren bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nur zwei denkbar: die Veränderung individueller Eigenschaften im Lebensprozeß eines biologischen Individuums, von der man annahm, sie vererbe sich nach den aus Tier- und Pflanzenzucht bekannten Regeln zwischenartlicher Kreuzungen, also eine Vererbung erworbener Eigenschaften (LAMARCK) – dies wieder die eher mechanistische Variante –, oder es existiere eine vorgegebene Zielrichtung der Entwicklung auf allgemeine (BONNET) bzw. durch den Menschen repräsentierte Vollkommenheit im Sinne des späteren Orthogeneseverständnisses hin (ROBINET) – dies als teleologische Variante mit vitalistischem Aspekt. Trotz interessanter Einzelergebnisse reichten die einzelwissenschaftlichen Ergebnisse zu einer wissenschaftlich begründeten Abstammungslehre ebensowenig aus, wie für eine Begründung des Lebens selbst.

Mit der Erklärung der umrissenen Forschungen wurden im Rahmen der *klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie* zwei entscheidende philosophische Verallgemeinerungen möglich, die die gesamte weitere Entwicklung sowohl des biologischen wie auch des philosophischen Denkens nachhaltig beeinflussten. Die eine war erkenntniskritisch-begrifflicher Art. KANT untersuchte, ausgehend von seiner [494] durch die Mechanik NEWTONs geprägten Erkenntnisideal von mathematisierten Wissenschaften, für alle Objektbereiche der Natur das Verhältnis von Kausal- und Zweckbegriff. Während das Gesetz der Kausalität, als *Verstandesgesetz*, nach ihm als Bedingung der objektiven Gültigkeit unserer empirischen Urteile fungiert und von allen Gegenständen der Erfahrung gilt, ist für ihn die Zweckmäßigkeit der Natur ein besonderer Begriff, der lediglich in der *reflektierenden Urteilskraft* seinen Ursprung hat, wobei die Natur durch diesen Begriff so vorgestellt wird, „als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“.²² Erst durch die Urteilskraft – als einem Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft (dem „Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“) – und durch ihren Zweckbegriff wird also die Ordnung der empirischen Mannigfaltigkeit, einschließlich aller – nicht-kantisch gesagt – qualitativen Unterschiede, möglich, wird der Zusammenhang qualitativ unterschiedlicher materieller Strukturniveaus faßbar, noch vor der eigentlichen gesetzeswissenschaftlichen Erfassung.

Der Zweckbegriff erweist sich damit als ein heuristisch wesentliches, aber nach der eigentlichen Gesetzeserfassung verzichtbares, nur „regulatives“ Erkenntnismittel, der Erfassung der qualitativen Mannigfaltigkeit der strukturierten Natur im wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß geschuldet. Er ist nicht Ausdruck objektiver Prinzipien, sondern Ausdruck für die spezifisch menschliche Erkenntnisbegrenzung und als solcher stets anthropomorph. Freilich sieht schon KANT, wie außerordentlich schwer eine Erfassung biologischer Gesetzmäßigkeit im Sinne mathematisierter Naturwissenschaften ist, aber er behält dieses Erkenntnisideal bei.

Dabei stößt er auf einen weiteren wesentlichen Gedanken. In Ansehung der unendlich mannigfaltigen empirischen Gesetze der Natur muß unserer Einsicht vieles zufällig erscheinen. Einen objektiven Zufall kann KANT auf Grund seiner mechanistischen Grundeinstellung nicht akzeptieren. Weil aber doch eine Natureinheit nach empirischen Gesetzen angenommen werden muß, da es sonst keine einheitliche Erfahrung gäbe, so muß die Urteilskraft das Prinzip der Zweckmäßigkeit als subjektives benutzen. *Teleologie* und die Auffassung des *Zufalls* als bloß subjektiver Kategorie sind also untrennbar miteinander verknüpft und umgekehrt: die Eliminierung teleologischer Anschauungen erfordert mit Notwendigkeit die Annahme des objektiven Zufalls.

Damit ist auch der Grund klar, warum, trotz der scharfsinnigen Analyse KANTs, sowohl vitalistische wie mechanistische Vorstellungen weiterhin und parallel existierten. Je deutlicher die Grenzen des *mechanischen Determinismus* wurden, desto notwendiger erschienen teleologische Betrachtungen, die die neue Qualität der Lebensvorgänge gegenüber bloß mechanischen hervorhoben; nicht zufällig

²² I. KANT, Kritik der Urteilskraft, in: Kant's Werke, Bd. V, Berlin 1913, S. 180 f.

fällt die *Krise der Physik* Ende des 19. Jahrhunderts mit einem Wiederaufleben des *Vitalismus* eng zusammen.

Die andere philosophische Verallgemeinerung bezog sich auf die sich bis dahin nur in Form *einzelwissenschaftlicher Hypothesen* abzeichnenden Entwicklungsvorstellungen, die im Sinne *philosophischer Hypothesen* aufgenommen und weiterentwickelt wurden.

Schon die ältesten Mythen enthalten bestimmte, gestufte Entwicklungsvorstellungen, allerdings oft, wie in der Bibel, als Schöpfungsgeschichten in ein göttliches Subjekt verlegt.

Erst KANT versuchte, ein Modell kosmologischer Entwicklung aus philosophischen Annahmen unter tiefer Kenntnis der Einzelwissenschaften seiner Zeit zu entwickeln (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* 1755), und machte sich auch fruchtbare Gedanken zur Erdentwicklung (*Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* 1754). Der qualitative Sprung zum Organischen hin aber war aus seinen Grundannahmen her nicht mehr durchzuführen.

Erst SCHELLING konnte durch eine geniale idealistische Konstruktion, die die Selbstbewegung und die darauf beruhende qualitative Entwicklung der Materie in Form eines stufenweise (in „Potenzen“) sich seiner selbst bewußt werdenden Subjekts darstellte, eine Entwicklungsfolge von den einfachsten anorganischen Phänomenen bis zur Gesellschaftlichkeit nachzeichnen. Auf der Basis eines „dynamischen Prozesses“ mit den Grunderscheinungen Magnetismus, Elektrizität und [495] Chemismus entsteht seiner Ansicht nach eine „geformte, differente Materie“, in die „ein höheres Subjekt eintritt“, der „Geist der organischen Natur“. Für den Organismus „kommt also die Materie nicht mehr als Substanz in Betracht ... nur durch die Art oder Form seines materiellen Seins – ist er Organismus.“ „Die Tätigkeit des Organismus hat daher auch nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz zum Zweck, sondern die Erhaltung der Substanz in dieser Form, in welcher sie eben Form der Existenz der höheren Potenz ... ist.“²³ Zu Recht konstatiert SCHELLING, auch gegen KANT gewandt, daß die früheren mechanischen und atomistischen Hypothesen in der Physik für die anderen Naturerscheinungen fast keinen Spielraum ließen, während nun sowohl die Physik als auch die Wissenschaften vom Organischen eine tiefe Veränderung in der Ansicht und Betrachtungsweise der Dinge hervorgebracht hätten.²⁴ SCHELLINGs Fragen an die organische Natur: „Warum ist eine Stufenfolge in der organischen Natur notwendig? Warum ist ein Unterschied zwischen belebter und unbelebter Organisation? Was ist der Grundcharakter aller Organisation?“²⁵ muten nicht nur erstaunlich modern an, sie haben, trotz des vitalistischen und teleologischen Charakters seiner Antworten und trotz der schon im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts erfolgenden einzelwissenschaftlichen Ablehnung aller naturphilosophischen Spekulation, weitergewirkt, nicht nur bei OKEN, der sich direkt zur Naturphilosophie bekannte, sondern auch bei dem Psychologen und Physiologen FECHNER sowie bei dem einflußreichsten Physiologen, J. MÜLLER, der auf Grund eines vitalistischen Ausgangskonzepts seinen „physiologischen Idealismus“ entwickelte.

HEGEL entwickelte, auf SCHELLING fußend, eine Naturphilosophie, die eine „organische Physik“ enthielt, aber in ihrem empirischen Gehalt hinter jenen zurückfiel. So haben aus seinem Gesamtwerk viel eher die methodologisch-logischen Bestandteile, vor allem seine Dialektik und seine geschichtsphilosophischen Ausführungen, in der Biologie weitergewirkt.

Die historische Entwicklung bis zu diesem Punkte läßt vermuten, daß vor allem die morphologische und physiologische Forschung mehr an den mechanistischen und antiteleologischen Standpunkt KANTs angeschlossen wären, während die einzelwissenschaftliche Erforschung der biologischen Evolution in Ontogenese und Phylogenese eher an SCHELLING angeknüpft hätte. Das war aber nicht der Fall.

Wesentliche *Voraussetzungen* der Entwicklung einer wissenschaftlichen Evolutionstheorie waren einzelwissenschaftliche Erkenntnisse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so embryologische Untersuchungen, Forschungen zur Keimblattlehre, zur Embryogenese, die Weiterentwicklung

²³ F. W. J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, hrsg. von M. BUHR, Leipzig 1966, S. 129.

²⁴ Vgl. ebenda, S. 141 f.

²⁵ F. W. J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, hrsg. von St. DIETZSCH, Leipzig 1979, S. 147.

„natürlicher“ Klassifikationssysteme sowie die Erforschung von Lebensprozessen mit rein physikalisch-chemischen Methoden. Sowohl die an KANT, FRIES und APELT anknüpfende, *ontogenetisch orientierte Entwicklungstheorie* (z. B. SCHLEIDEN) als auch DARWINs *phylogenetisch orientierte Entwicklungstheorie*, die zwar durchaus teleologisch mißverstehbare Gedanken aufwies („Selektionswert“, „Kampf ums Dasein“, „Anpassung“), aber doch den empirisch-naturgesetzlichen Zugang zur Erklärung der Deszendenz der Organismen eröffnete, wiesen nur wenige direkte Aufnahmen jener philosophischen Entwicklungsgedanken auf. Im Gegenteil protestierte SCHLEIDEN, der mit SCHWANN eine der ersten wesentlichen Zellenlehren schuf und der die Entwicklungsgeschichte als die „eigentliche heuristische Maxime in der Botanik“ einführte, ausdrücklich gegen die „phantastischen Kinderträume“ SCHELLINGs und gegen die „arrogante Vermessenheit“ HEGELs und forderte eine „kausale“ Erforschung der Pflanzenwelt, die Umwandlung der bisherigen „Biotaxie“ in eine reine Biophysik unter Anwendung der methodischen Prinzipien der Physik, insbesondere der Mathematisierung. HAECKEL und selbst DARWINs Kritiker heben nicht zu Unrecht DARWINs induktives Vorgehen, den eher mechanisch-kausalen Charakter seiner Naturauffassung und die Vertreibung der alten Teleologie aus der Biologie als philosophisch bleibende Leistungen hervor.

Andererseits läßt sich die Entstehung biologischer Entwicklungstheorien von der Entstehung philosophischer Entwicklungstheorien im 19. Jahrhundert philosophiegeschichtlich natürlich nicht abtrennen, sondern nur aus gleichen *historisch-ideologischen Entwicklungsmomenten* erklären: die Bourgeoisie, durch die [496] Französische Revolution zugleich mit ihrer eigenen historischen Mission wie mit ihren eigenen historischen Existenzgrenzen konfrontiert, beginnt ihrer eigenen Klassengeschichte und damit zugleich ihrer Wissenschaftsgeschichte stärker nachzusinnen, begreift sich und *dann* auch die Natur geschichtlich, wenn auch in idealistischen Gedankengängen, beginnt, die historische Methode auch auf die Natur zu übertragen und bricht damit das alles andere ausschließende Primat der mathematisch-theoretischen und der experimentell-empirischen Methode. Damit erwiesen sich, und das ist eine der bleibenden späteren philosophischen Folgen der DARWINschen Theorie, die historische und die naturwissenschaftliche Methode nicht nur als einander nicht entgegengesetzt, sondern als untrennbar zusammengehörig. Daß es auch in der Natur dialektisch zugeht, war damit, wie ENGELS hervorhebt, auf einem wesentlichen Teilgebiet bewiesen.

DARWINs Theorie von der im „Kampf ums Dasein“ getroffenen Auslese, der „natürlichen Zuchtwahl“, in seinem Hauptwerk *„Die Entstehung der Arten“* (1859) dargelegt, markiert also einen entscheidenden Wendepunkt in der biologischen Forschung. Daran ändert die Erkenntnis bestimmter Grenzen der Theorie ebensowenig wie der spätere Mißbrauch im Sinne des „Sozialdarwinismus“, mit dessen Hilfe Rassismus und Eugenik „begründet“ werden sollten. Gerade die Grenzen sind aber hinsichtlich des späteren Gegeneinander *mechanizistischer* und *vitalistischer Anschauungen* äußerst interessant. Sie werden vor allem in HAECKELs mechanistischer „natürlicher Schöpfungsgeschichte“ recht deutlich. Nahm man, wie er, DARWINs Theorie als *die* mechanisch-kausale Letzterklärung des Lebens und der Artentwicklung – was DARWIN nie tat –, vernachlässigte man also die Dialektik von objektivem Zufall und Notwendigkeit, wie sie sich vor allem im Verhältnis Umwelt/Umweltveränderung und Art/Artveränderung darstellte, konnte man weder die Entwicklung des Lebens noch die Höherentwicklung der Arten als Qualitätssprünge erfassen, sondern mußte beides als potentiell schon vorhanden in die unbelebte Natur projizieren.

Damit entstand dann bei HAECKEL eine neue Version des antiken *Hylozoismus* als „Urpotenz des Lebens“. Gleichzeitig wurde, da ja auch die Entstehung des Psychischen mechanistisch erklärt werden mußte, eine „psychologische Einheit der organischen Welt“ postuliert.²⁶ Das unbestreitbar größte Verdienst HAECKELs lag neben seiner Funktion als Popularisator eines Darwinismus eigener Prägung vor allem in der Einbeziehung des *Menschen* in das Entwicklungsgeschehen und in der klaren Erkenntnis der *Verbindung von Ontogenese und Phylogenese* durch das *biogenetische* Grundgesetz, nach dem die Ontogenese eine verkürzte, teilweise Rekapitulation der Phylogenese darstellt. Aber sein mechanizistischer Reduktionismus, der bereits viele Züge positivistischen Physikalismus trägt, machte ihn unfähig, das gesellschaftliche Wesen des Menschen zu begreifen. So trägt sein mit

²⁶ Vgl. E. HAECKEL, *Die Welträtsel*, Berlin 1960.

quasireligiösem Pathos vorgetragener „Monismus“ einerseits Züge eines echten materialistischen Monismus und hat gerade in der erstarkenden Arbeiterbewegung eine wesentlich positive Rolle gespielt. Andererseits erforderte der darin enthaltene Reduktionismus aber, eine dem materialistischen Ansatz gänzlich entgegengesetzte, das Gesellschaftliche aus dem Materiellen ausschließende, traditionalistisch-idealistiche „Tugendlehre“ aufzustellen. Auch dies ist ein Verfahren, das im späteren Positivismus vielfach Anwendung findet: Dem reduktionistischen Ansatz nicht einzugliedernde, meist gesellschaftliche Probleme werden entweder als Scheinprobleme abgetan oder vollständig der idealistisch-irrationalistischen „Lösung“ überlassen.

Weitere Kritiken am *Darwinismus* betrafen dessen Verabsolutierung des Selektionswertes, die Vernachlässigung der relativen Selbständigkeit der Ontogenese, die Nichtdeduzierbarkeit der Ontogenese aus der Phylogenese, die zu geringe Berücksichtigung von Stagnation und Regression und die Beziehungslosigkeit zur modernen Vererbungslehre. Gerade die letzten Kritiken trafen den entscheidenden Punkt: nur durch Aufklärung des tatsächlichen genetischen Geschehens und seiner Wechselwirkung mit Umweltgegebenheiten war eine wirklich materialistische, also dialektisch-deterministische, naturgesetzliche Erklärung der Lebens- und Artentstehung möglich, wie sie dann im 20. Jahrhundert erfolgte. Zunächst aber bildeten sich wiederum jene *zwei* [497] *Grundströmungen*; die eine verabsolutierte *reduktionistisch-positivistisch* die zahlreichen einzelwissenschaftlichen Erfolge der modernen Biologie, die andere wies auf die immer noch und immer weiter bestehenden Lücken hin mit dem *lebensphilosophischen* Anspruch, das Leben ließe sich zwar verstehen, aber nicht im naturwissenschaftlichen Sinne erklären.

1900 wurden die MENDELschen Vererbungsgesetze wiederentdeckt. Die stofflichen Grundlagen der damit entstehenden klassischen Genetik wurden erforscht. Die Zellforschung klärte Befruchtungs- und Kernteilungsvorgänge auf, die Chromosomentheorie der Vererbung wurde entwickelt, die Ontogenese wurde zunehmend experimentell erforscht. In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts setzte dann eine neue, bis heute andauernde Periode ein, die die *molekularbiologischen* Gesetzmäßigkeiten der Vererbungsprozesse aufzuklären trachtet und damit molekularbiologische, entwicklungsphysiologische, ontogenetische und phylogenetische Prozesse immer mehr zu einem einheitlichen Bilde zusammenschließt und die schließlich die biochemischen und physikalischen (molekularen, thermodynamischen) Grundlagen all dieser Prozesse analysiert.

Die *positivistische philosophische Verallgemeinerung* jener einzelwissenschaftlichen Ergebnisse zielte weiterhin auf die Reduktion biologischer Sachverhalte auf physikalische und chemische, sie bediente sich biologistischer Gedanken und diente diesen zugleich, indem vor allem Gesellschaftliches auf Biologisches reduziert wurde, sie nutzte vom Positivismus entwickelte Methodologien und setzte schließlich – in oft einleuchtender Weise – die *Vitalismuskritik* vergangener Dezennien fort.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte die Vorherrschaft der *mechanisch-materialistischen Naturauffassung* ein, die sich wesentlich auf biologische Argumente stützte. Vor allem die Physiologen MOLESCHOIT und BÜCHNER bekämpften scharf jeglichen Vitalismus, mit ihm aber auch jegliche dialektische Natursicht. Ihr vereinfachender Reduktionismus schuf damit ungewollt Voraussetzungen des nur wenig später einsetzenden *Neovitalismus*. Auch die Kritiken HELMHOLTZ' und Du BOIS-REYMONDS trugen einerseits zum raschen Vordringen exakt naturwissenschaftlicher Methoden in der Biologie bei, wiesen jedoch andererseits, vor allem in den Überspitzungen ihrer späteren Schüler, auf Grenzen der mechanistischen Naturauffassung hin. Mit der Überwindung des Mechanismus in der Physik belebten sich idealistische Naturanschauungen wieder, die auch auf das Gebiet der Biologie übergriffen.

Noch um 1900 herrschten aber so vereinfachte Vorstellungen, daß das Pflanzenleben bald völlig manipulierbar sein werde (KLEBS), daß (damals!) „nur technische Umstände unserer jungen Wissenschaft daran Schuld sind, daß die künstliche Herstellung von lebender Materie noch nicht gelungen ist“,²⁷ wie LOEB (1911) in einer Vorlesung vor dem „Monisten-Kongreß“ erklärte. In ähnlicher Weise wurde die Möglichkeit, in vitro Leben zu erzeugen, Ende der sechziger, Anfang der siebziger

²⁷ J. LOEB, Das Leben, Leipzig 1911, S. 9.

Jahre im 20. Jahrhundert auf Grund der Erfolge der Molekulargenetik überschätzt. Seit den dreißiger Jahren benützten vor allem die physikalistischen Argumentationen von CARNAP u. a. die großen neuen Erfolge der Biologie, insbesondere der Molekularbiologie, um eine Reduktion der Wissenschaftssprache auf die physikalische Sprache vorzuschlagen, analog zur „klassischen“ positivistischen Reduktion aller Erkenntnisse von der objektiven Realität auf einen physiologischen Prozeß, nämlich auf Sinneseindrücke, durch MACH (1905). Auch ein anderes Prinzip des „klassischen“ Positivismus von MACH, das der „Denkökonomie“, vernachlässigte sämtliche gesellschaftliche Komponenten des Erkenntnisprozesses und reduzierte ihn auf eine Art darwinistischer Anpassung, wobei als „wahr“ galt, was sich für das Leben förderlich erwies.²⁸ In diesem Vorgehen folgten ihm später *Pragmatisten* (z. B. SCHILLER), die *Philosophie des „Als-Ob“* (VAIHINGER), wonach wissenschaftliche Theorien Denkfiktionen aus ökonomischen Nutzungsgründen für den Organismus sind, bis hin zu POPPER, nach dem Hypothesen unter Benutzung von Falsifikationskriterien anstelle realer biologischer Mutanten der objektiven Realität darwinistisch angepaßt werden. Der Einfluß der neopositivistischen Methodologie, ihr Logizismus und Analytizismus, wurde insbesondere bei Grundlagenüberlegungen zur biologischen Theorienbildung wirksam. So stützte sich WOODGER in den dreißiger Jahren bei Untersuchungen zur Axiomatisierung von Genetik und Taxonomie auf die logischen Ergebnisse von TARSKI und die Theorie des Bestätigungsgrades von CARNAP, und RASHEVSKY wendete dieselben logisch-mathematischen Ergebnisse bei der Fundierung seiner mathematischen Biophysik an. In den sechziger Jahren führte GREGG die taxonomischen Überlegungen weiter, und SOMMERHOFF entwickelte eine *analytische Biologie* positivistischer Prägung.

Die Haupteinwände gegen den Vitalismus, die auch, aber keineswegs nur, positivistisch orientierte Biologen und Philosophen formulierten, waren, daß dieser erstens selbst einen mechanistischen Begriff von Physik und Chemie voraussetze, um gegen physikochemische Untersuchungen polemisieren zu können, ein solcher Begriff entspreche aber der modernen Physik und Chemie spätestens seit den großen naturwissenschaftlichen Revolutionen der Jahrhundertwende überhaupt nicht mehr. Zweitens führe jede vitalistische „Erklärung“ des Lebens letztlich auf anthropomorphe Zweckbegriffe zurück und gebe keine echten Naturerklärungen. Drittens enthielten alle vitalistischen Erklärungsprinzipien wie Entelechien, Psychoide, Pläne, Ganzheiten, Ideen, Mächte, Richtungsfaktoren, biologische Subjekte u. ä. haltlose Konstruktionen und Spekulationen, die eine wirkliche Erforschung biologischer Gesetzmäßigkeiten unter Berufung auf die „Autonomie des Lebens“ verhinderten.

Die *lebensphilosophische Verallgemeinerung* des einzelwissenschaftlichen Materials spielte selbstverständlich die größere Rolle, führten doch die „Lebens“philosophen schon im Terminus den Hinweis auf die empirische „Basis“ Biologie. Zudem betonten sie zwar die Irreduzibilität des Lebens auf Physik und Chemie, reduzierten aber zugleich gesellschaftliche Prozesse auf „das Leben“, was vielfach einer biologistischen Reduktion gleichkam. Hier berührten sich die Extreme – Positivismus und Lebensphilosophie – unübersehbar. Der eigentliche Motor lebensphilosophischen Philosophierens war aber ein anderer, gesellschaftlicher, wie M. HARTMANN von ontologischer Position aus vermerkt: „Die am Materialismus der vergangenen Jahrzehnte übersättigte, enttäuschte Menschheit (worunter nichts anderes als der vom Widerspruch bürgerlich-revolutionärer Ideale und bürgerlicher, sich imperialistisch formierender Wirklichkeit enttäuschte Bourgeois zu verstehen ist – J. E.) wandte sich in großem Maße nicht nur von diesem, sondern auch zugleich von der ganzen strengen Gesetzeswissenschaft ab und hoffte am sprudelnden Quell des Lebens und der Wissenschaft vom Leben Erlösung und Befriedigung zu finden ... Die biologischen Strömungen in der Philosophie sind so verbreitet, daß der Heidelberger Philosoph Rickert mit Recht geradezu von einer biologischen Modeströmung der neueren Philosophie spricht.“²⁹ Tatsächlich finden sich in nahezu jedem in weiterem Sinne lebensphilosophischen Werke Hinweise, Beispiele, Folgerungen hinsichtlich biologischer Sachverhalte. Hier soll nur auf solche Arbeiten eingegangen werden, die einen engen, systematischen Bezug zur Biologie aufweisen.

²⁸ Vgl. E. MACH, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, a. a. O.; Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung, a. a. O.; Ökonomie des Denkens, in: Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit, Prag 1872.

²⁹ M. HARTMANN, Biologie und Philosophie, Berlin 1925, S. 1.

Man beobachtet im Vitalismus seit etwa 1900 verstärkt *vier Grundgedanken*, die immer enger miteinander verflochten werden. Da ist *erstens* weiterhin die idealistische Überhöhung der qualitativen Besonderheit biologischer Prozesse gegenüber physikalischen, chemischen; da ist *zweitens* der – sich allerdings immer mehr aufhebende – Gedanke der Lebensprozessen innewohnenden besonderen Kräfte, Prinzipien, Zwecke; da ist *drittens* der integrative Gedanke der „Ganzheit“ als besonderer, neuer Qualität, der sich zunehmend verstärkt; und da ist *viertens* der Versuch, Biologisches in einen qualitativ gestuften Schichtenbau ontologisch einzubringen.

Den ersten und zweiten Grundgedanken hatte DRIESCH am weitesten entwickelt. Ausgehend vom Studium der Regenerations- und Regulationserscheinungen unterschied er zwischen einer „Ordnungslehre“ – die die Ordnung der Kausalverknüpfungen im mechanistischen Sinne umfaßte – und einer „Wirklichkeitslehre“, die die Verknüpfung von Ganzheiten im biologischen Sinne im Auge hatte. Ohne Verletzung der physikalischen Hauptsätze sollten biologische Vorgänge durch nichträumliche „Werte-Bestimmer“ (Entelechien) so geregelt werden, daß sie ganzheitsherstellend oder -erhaltend verliefen. Er führte eine Beweiskonstruktion (die Differenzierung „harmonisch äquipotentieller Systeme“) ein, die darauf hinauslief, daß mechanische Maschi-[499]nen sich nicht identisch reproduzieren und differenzieren können und daß Organismen eben keine solchen Maschinen sind. Die Entelechien seien unräumliche, formbildende, seelenartige – also unphysikalische – Kräfte („Psychoide“), also letztlich auch unvorstellbar, unerforschbar. Der Vitalismus erwies einmal mehr seine forschungsrestriktive Tendenz. Folgerichtig interessierten DRIESCHs Ergebnisse der Vererbungslehre und der zeitgenössischen Zytologie wenig. Implizit machte seine Konstruktion natürlich auf die notwendige Aufklärung informationeller Prozesse im Vererbungsgeschehen mit aufmerksam.³⁰

Gegen DRIESCHs Ganzheitsgedanken wurde eingewendet (W. KÖHLER), daß sich auch im anorganischen Bereich Ganzheiten ausbilden. Der Gedanke der „Selbsttätigkeit“ (Roux) des Organischen wurde jedoch auch von anderen Denkern weiterverfolgt. VERWORN schlug vor, den *Kausalismus* durch einen *Konditionalismus* abzulösen, da man nur die Konditionen, die Bedingungen, einzelner biologischer Vorgänge, aber keine Grundursachen, also Kausalitäten, erforschen könne. UEXKÜLL versuchte, anstelle des Entelechiebegriffs und seiner Wirkungsautonomie eine Formautonomie zu postulieren und Form als dritten Faktor – neben Kraft und Stoff – einzuführen, biologische Forschung auf Strukturforschung zurückzuführen. Auch hier deutete sich der Informationsgedanke in idealistischem Erahn an. Bei anderen Wissenschaftlern spielten entelechieartige Begriffe ebenfalls eine konstitutive Rolle, so bei GURWITSCH (Feldbegriff), WOLFF (Zielstrebigkeit), HERBST (unbewußter Handlungsplan), SPEMANN (psychovitalistisches „Als-Ob“), FRIEDRICHS (Autotelismus), WOLTERECK (dynamische Grundmächte) u. a. Die Philosophen BECHER und WENZL vertraten akzentuiert psychovitalistische Standpunkte. Seit den fünfziger Jahren wurde die Tradition des Vitalismus vor allem vom *Neuthomismus* weiterverfolgt (VON SCHUBERT-SOLDERN, SIEGMUND, CONRAD-MARTIUS u. a.).

In vitalistischer Abhebung biologischen Geschehens vom physikalischen hatten vor allem E. S. RUSSELL um 1930 und MITRASCH um 1940 auf die wesentliche Aufgabe hingewiesen, biologische Vorgänge innerhalb der „Spielraumgesetzlichkeit“ chemischer Gesetze aufzuklären – was später durch EIGEN in wissenschaftlicher Form wirklich geschah – und wahrscheinlichkeitstheoretische Überlegungen für die Entstehung des Lebens einzubeziehen – wie dies u. a. MONOD versuchte. Dabei betonte MONOD (1970) zu Recht die entscheidende Rolle zufälliger Prozesse im Entwicklungsgeschehen, kam aber schließlich zu einer Verabsolutierung des Zufalls und zur Leugnung der Rolle der Entwicklungsgesetzmäßigkeiten.³¹ Dieser undialektischen Auffassung, die sich außerdem in scharfen Attacken gegen den dialektischen Materialismus erging, gegenüber betonte EIGEN (1971), daß die zufällige Mutation einer Selektion unterworfen ist, der ein physikalisch klar formulierbares, aus der

³⁰ Vgl. H. DRIESCH, *Ordnungslehre. Ein System des nichtmetaphysischen Teils der Philosophie*, Jena 1912; H. DRIESCH, *Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch*, Leipzig 1917.

³¹ Vgl. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970 (deutsch: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, Vorrede zu dieser Ausgabe von M. EIGEN, München 1971).

Thermodynamik irreversibler Prozesse gewonnenes Bewertungsprinzip zugrunde liegt.³² Damit beschrieb EIGEN den dialektischen Zusammenhang zwischen Systemgesetz und Gesetzen der Elementarprozesse, zwischen dem Zufall der individuellen Form und der Notwendigkeit im Prozeß der Auslese und der Evolution. Er konnte die Entwicklung neuer Qualitäten erfassen und vermied so sowohl mechanistische wie vitalistische Einseitigkeiten. Seine Ergebnisse stehen, was die biologischen Erkenntnisse anlangt, in keinerlei Widerspruch zu den Ergebnissen der marxistischen Dialektik, des dialektischen Materialismus.

Der auf Grund der einzelwissenschaftlichen Entwicklung und des Siegeszuges marxistischer Ideen vorhandene „Zwang zur Dialektik“, bei gleichzeitiger Angst vor der Dialektik in Form ihrer gesellschaftlich-historischen Konsequenzen, zwang bürgerliche Philosophen und philosophisch reflektierende Einzelwissenschaftler zu neuartigen Konstruktionen, die zumindest bestimmte dialektische Momente im *naturwissenschaftlichen* Bereich enthielten, aber im gesellschaftlichen Bereich idealistisch davor auszuweichen gestatteten. Eine spezifische Art dieser Versuche war der besonders von HALDANE seit etwa 1920 verfolgte *Holismus*. Er verstand ihn als eine Art *Synthese von Vitalismus und Mechanizismus*, indem er feststellte, die Wirklichkeit sei „organismisch gegliedert“, wobei die jeweils einfachere Wirklichkeit in der komplexeren „aufgehoben“ sei, jene aber nicht auf diese reduziert werden könne. Jeder Wirklichkeitsbereich [500] habe seine besondere Art von Gesetzmäßigkeit, die Reduktion auf die physikalisch-chemische sei eine im Forschungsprozeß notwendige Vereinfachung (eine „holistische Simplifikation“) der biologischen Gesetzmäßigkeit. Damit war sowohl den einzelwissenschaftlich notwendigen Reduktionen wie der Beachtung qualitativer Besonderheiten des Biologischen Rechnung getragen. Die Natur wurde weder als (mechanistische) Einheit noch als (vitalistische) Vielheit, sondern als sich entfaltende, aktive *Ganzheit* aufgefaßt, die Unter-Ganzheiten, z. B. biologische umfaßt, die sich selbst zu erhalten streben.³³ Weitere Holisten (SMUTS, MEYER-ABICH), insbesondere BERTALANFFY betonten, daß der Ganzheitsbegriff streng vom Zweckbegriff geschieden werden müsse; die ganzheitliche Ordnung sei ein empirisches Phänomen, der Zweckbegriff hingegen eine anthropomorphe Konstruktion.

Philosophisch konsequenter war die vor allem von N. HARTMANN vertretene Ontologie, die im naturwissenschaftlichen Bereich bis an dialektisch-materialistische Erkenntnisse heranrückte, in einer „Ontologie des geistigen Seins“ jedoch zugleich eine gänzlich mystische Gesellschafts- und Geschichtstheorie ausarbeitete. HARTMANN ging vom Gedanken eines Schichtengefüges der gegenständlichen Welt aus. Aufeinanderfolgende Seins-Schichten „überbauen“ und „überformen“ sich nach spezifischen Gesetzen der „Komplizierung“, die die Irreduzibilität der höheren Schichten auf niedrigere einschließen.³⁴

Diese Schichten existierten – marxistisch gesagt – unabhängig vom Bewußtsein, objektiv real. Natur sei ein unendlicher Komplex von Kausalreihen, Naturgegenstände Systeme von Wirkungen, relativ konstante, dynamische Gebilde. Die Außenkräfte der niederen Systeme seien zugleich die Innenkräfte der höheren. Die totale Erkenntnis der gesamten kausalen Zusammenhänge sei weder für ein einzelnes System noch für den Zusammenhang von Systemen noch für Schichtenzusammenhänge praktisch möglich, die Aufdeckung dieses totalen kausalen Zusammenhangs ist jedoch eine unendliche Aufgabe. Die Methode seiner Erforschung sei die Einheit von induktiver und deduktiver Methode. Jeder Vitalismus wurde von HARTMANN abgelehnt. Zweckmäßigkeit sei identisch mit dem Erhaltungsgemäßen einer Ganzheitsbeziehung. Jede teleologische Reminiszenz wurde ausgemerzt. Zur Erforschung dieser Erhaltung bedürfe es im biologischen keiner anderen Methoden und Kategorien wie im anorganischen Bereich.

³² Vgl. M. EIGEN, Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules, in: Die Naturwissenschaften, 58 (1971) 10, S. 465 ff.

³³ Vgl. J. S. HALDANE, The Philosophical Basis of Biology, London 1931 (deutsch: Die philosophischen Grundlagen der Biologie, Berlin 1932).

³⁴ Vgl. N. HARTMANN, Philosophische Grundfragen der Biologie, Berlin 1912; Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre, Berlin 1940.

Deutlich näherte sich diese Konstruktion der marxistischen Vorstellung materieller Bewegungsformen bzw. Strukturebenen, wie sie ENGELS viel früher formulierte, und der LENINSchen Ansicht von der Dialektik relativer und absoluter Wahrheit. Allerdings führte HARTMANN, indem er jedes Erkennbare in einen „rationalen“ Teil (das naturwissenschaftlich Begreifbare) und einen „irrationalen“ Teil („irrationaler Rest“, das an jedem System nicht Begreifbare, spezifisch Qualitative) aufspaltete, den idealistischen Irrationalismus durch die Hintertür wieder ein. Der ontologischen Anschauungsweise folgten in den zwanziger Jahren M. HARTMANN und JACOBY. Um 1940 setzt sich der Philosoph BALLAUF auf ontologischer Basis mit biologischen Ergebnissen auseinander.

In neuerer Zeit hat vor allem DIEMER ontologische Gedankengänge weitergeführt.³⁵ Auch der *kritische Realismus*, besonders bei BAVINK, hat die Idee eines „Stufenbaus“ der Realität einbezogen. Die Schichtenlehre N. HARTMANNs hat vor allem den Verhaltensforscher K. LORENZ in dessen erkenntnistheoretischen Analysen beeinflusst, wobei er eine teilweise materialistische Uminterpretation der Ontologie vornahm (*Die Rückseite des Spiegels* 1973).

Die Dialektik des Erkenntnisprozesses in der Biologie erfaßt E. CASSIRER sehr plastisch, wenn er resümiert, daß „in der Entwicklung der Forschung und in der konkreten Forschungsarbeit ‚Mechanismus‘ und Vitalismus sich keineswegs als unversöhnliche Widersacher gegenüberstehen, sondern daß sie sich hier miteinander vereinen und zu den gleichen Zielen zusammen wirken konnten. Hier herrscht kein ausschließender Gegensatz, sondern ein eigentümliches Verhältnis der methodischen Oszillation.“³⁶ Erst die *materialistische Dialektik* konnte diese „eigentümliche Oszillation“ wissenschaftlich aufklären. [501]

IV. Psychologie

Die Psychologie ist weder Naturwissenschaft noch Gesellschaftswissenschaft; sie ist Humanwissenschaft, Wissenschaft vom *konkreten Individuum* und dessen natürlich-gesellschaftlicher Einheit. Deshalb untersucht sie sowohl die *natürliche* (psychische Tätigkeit als reflektorische Hirntätigkeit) als auch die *gesellschaftliche* Bedingtheit (zweites Signalsystem, gesellschaftliches Leben, Arbeit, Praxis) *psychischer Prozesse*. An psychischen Prozessen sind damit Vorgänge unterschiedlichster materieller Strukturniveaus beteiligt, vom molekularen (Neurobiologie) und organismischen (Psychophysiologie) über kompliziertere biologische (Biopsychologie) bis hin zu den grundlegenden kognitiven und motivationalen Strukturniveaus des konkreten Individuums (Wahrnehmungspsychologie, Sprachpsychologie, Lernpsychologie, Denkpsychologie, Psychologie des Gedächtnisses, Motivationspsychologie), von den einfachsten (Gruppenpsychologie) bis zu den kompliziertesten Strukturniveaus der menschlichen Gesellschaft, wie Schichten, Klassen, Nationen usw. (Sozialpsychologie, Persönlichkeitspsychologie). Gesonderte psychologische Disziplinen untersuchen die strukturell-funktionellen (vergleichende Psychologie) und historisch-genetischen (Entwicklungspsychologie) Zusammenhänge der Strukturniveaus. Die Psychologie ist damit eine der Wissenschaften, die sich über einen sehr *breiten Bereich materieller Strukturniveaus* erstrecken; keines dieser Niveaus hat für sie nur nebensächliche Bedeutung. Da es einzelwissenschaftlich unmöglich ist, geschlossene Theorien gewissermaßen „vertikal“ über alle, oder auch nur über mehrere der Strukturniveaus gleichzeitig aufzustellen, wurden die meisten Disziplinen der Psychologie jeweils um eines der Strukturniveaus „zentriert“ und die „niedrigeren“ bzw. „höheren“ Strukturniveaus auf dieses reduziert im Sinne einzelwissenschaftlicher und damit völlig legitimer *Reduktionen*. Die philosophische kurzschlüssige Verallgemeinerung derartiger Reduktionen (nach oben *und* nach unten hin) führt zum philosophischen *Reduktionismus* verschiedener Spielarten. Das fundamentalste daraus erwachsende und alle anderen philosophischen Fragen der Psychologie gleichsam einschließende ist das *Leib-Seele-Problem*.

Ähnlich wie bei der Mechanismus-Vitalismus-Diskussion in der Biologie ergibt sich dabei als *erste Frage*, wie das Verhältnis von Psychischem zu Körperlichem, von den biologischen Grundlagen des Bewußtseins zu den Bewußtseinsphänomenen selbst zu denken sei, ob es also einen „Mechanismus

³⁵ Vgl. A. DIEMER, Einführung in die Ontologie, Meisenheim am Glan 1959.

³⁶ E. CASSIRER, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932), Stuttgart 1957, S. 216.

des Leibes“ gibt, der Bewußtseinsphänomene mechanisch determiniert hervortreibt oder ob ein „Vitalismus der Seele“ existiert, der es erlaubt, Bewußtseinsvorgänge von den biologisch-materiellen Grundlagen in irgendeiner Form abzutrennen, ihnen gegenüber- oder gar entgegensustellen. Letzteres führt sofort auf eine *zweite Frage*. Selbst wenn man den scharfen vitalistischen Schnitt zwischen Biologischem und Bewußtseinsmäßigem akzeptiert, läßt sich das Bewußtsein von bürgerlichen Positionen aus entweder als Individualbewußtsein auffassen (dies führt zu einer Art „Präformationstheorie“ unter Rekurs auf angeborene Ideen usw.) oder als durch anderes gesellschaftliches Bewußtsein (wenn auch in metaphysisch verzerrter Form eines „Über-Ich“, von Archetypen usw.) beeinflusst oder sogar geformt denken. Die *erste Frage* erweist sich damit als philosophische Reflexion des einzelwissenschaftlich immer genauer zu untersuchenden Qualitätssprunges zwischen den nicht-menschlichen und den menschlichen materiellen Strukturniveaus. Die *zweite Frage* zielt auf den Qualitätssprung zwischen biosozialen und gesellschaftlich-historischen Strukturniveaus und deren einzelwissenschaftliche Untersuchungen. Die beteiligten Einzelwissenschaften (Biologie, Psychologie, Gesellschaftswissenschaften) „lösen“ das Leib-Seele-Problem nicht; es ist ein philosophisches und damit „ewiges“ Problem in dem Sinne, daß die Einzelwissenschaften immer neues Material zur immer tieferen Beantwortung der darin und damit aufgeworfenen Grundfrage bereitstellen. Antworten müssen auf dem Weg philosophischer Verallgemeinerungen gefunden werden.

Die *Antworten*, die die bürgerliche Philosophie darauf gibt, lassen sich wiederum grob in einen eher *positivistischen* und einen eher *lebensphilosophischen* Zug einordnen. Den *zwei* Fragen entsprechend finden sich auch zwei Typen positivistischer Reduktionismen: Psychisches wird entweder auf Biologisches reduziert (Der Mensch – eine Maschine) oder aber der gesellschaftliche Mensch auf das ungesellschaftliche Individuum und dessen Verhalten (wie im *Behaviorismus*). Auch die lebensphilosophischen Reduktionen „nach oben hin“ weisen zwei Typen auf: entweder wird die Besonderheit des Individuums gegenüber der gesamten Natur und übrigen Gesellschaft hervorgehoben wie im subjektiven Idealismus verschiedenster Spielarten, oder aber die Gesellschaftlichkeit des Menschen wird dem konkreten Individuum gegenüber in Formen objektiven Idealismus hypostasiert.

Das Leib-Seele-Problem ist somit engstens mit der *Grundfrage der Philosophie* überhaupt verknüpft. Es bildet ein Grundproblem fast aller nichtmarxistischen philosophischen Systeme, von der Antike bis in die Neuzeit. Hier soll es nicht in seiner Ganzheit aufgerollt werden, sondern nur insoweit nicht-spekulative, überwiegend durch empirische Beobachtung oder naturwissenschaftlich gewonnene (das heißt durch Untersuchung *natürlicher Komponenten* der Psyche oder durch *naturwissenschaftliche Methoden* gewonnene) Ergebnisse den entsprechenden philosophischen Verallgemeinerungen zugrunde liegen. Damit steht vor allem die *erste Frage* (Körperliches/Psychisches) hier im Mittelpunkt des Interesses. Die nichtmarxistische Philosophie hat bestimmte Grundtypen von Antworten darauf entwickelt: 1. die *idealistisch-spiritualistische* (Primat der Seele über den Leib), 2. die *mechanistisch-materialistische* (Psychisches als körperliches Derivat), 3. die *Wechselwirkungshypothese* (Entgegensetzung von Körper und Seele und nachträgliche Wechselwirkung), 4. die Hypothese vom *psychophysischen Parallelismus* (Parallelität leiblicher und seelischer Wirkungsreihen), 5. die *Identitätshypothese* (eine gemeinsame „Substanz“ hinter den „Wesenheiten“ Körper und Geist).³⁷ In all diesen Antworten wird der Zusammenhang der materiellen Strukturniveaus auseinandergerissen, die jene Strukturniveaus konstituierenden qualitativen Unterschiede werden entweder negiert oder zu absoluten, die materielle Einheit der Welt und das Entwicklungsprinzip gleichermaßen verletzenden Trennlinien überhöht.

Die Psychologie hat sich erst relativ spät, später als Physik und Biologie, von der Philosophie abgetrennt. Vor WUNDT und FECHNER galt sie als Teildisziplin der Philosophie, was allerdings keineswegs die Aufnahme eines großen Erfahrungsfundus und die Durchführung erster Experimente behinderte.

Auf die Entwicklung des psychologischen Wissens in Antike, Mittelalter, Renaissance und Aufklärung soll wegen des vorwiegend spekulativen Charakters der Ansätze hier nicht eingegangen werden.

³⁷ Vgl. Wörterbuch der Psychologie, hrsg. von G. KLAUS u. a., Leipzig 1976, S. 305 (Artikel „Leib-Seele-Problem“).

Nach der Wende um 1800 begannen sich deutlicher, wenn auch immer noch von Spekulationen durchwoben, drei um die materiellen Strukturniveaus des Biologisch-Physiologischen, des Konkret-Individuellen und des Allgemeinmenschlich-Gesellschaftlichen zentrierte Richtungen teils psychologischer Lehren, teils philosophischer Reflexion voneinander abzuheben. Fußend auf HALLER und den Engländer Ch. BELL wurde erstens die moderne *Physiologie der Sinneswahrnehmung* als naturwissenschaftliche Disziplin von PURKINJE, E. H. WEBER, J. MÜLLER, HELMHOLTZ und vielen anderen begründet. Zweitens nahmen, ausgehend von vielen älteren Klassifikationssystemen, *empirische Beobachtungen* zum konkreten Individuum zu. TETENS forderte bereits im 18. Jahrhundert eine auf Beobachtung und Experiment gegründete Seelenlehre; zahlreiche charakterologische Arbeiten erschienen. Die Verbindung von Leib und Psyche wurde empirisch zu erfassen versucht, nicht nur in den auf LAVATER aufbauenden Physiognomiken (LICHTENBERG, *Phrenologie* GALLs), auch in den Lehren vom Körperbau als Charakterausdruck (HALLÉ um 1800, später HUTER um 1880, KRETSCHMER seit 1920) oder in den Ausdruckslehren von der menschlichen Bewegung (BAHNSEN im 19., KLAGES im 20. Jahrhundert).

Die philosophische Verallgemeinerung solcher Einsichten führte zu den beiden früher genannten Versionen positivistischen Reduktionismus. COMTE verneinte die Möglichkeit einer Psychologie als Wissenschaft vom bewußten Erleben; Psychisches lasse sich nur im Rahmen biologisch-physiologischer Grundlagenforschung oder aber im Rahmen sozialen Verhaltens, also einer – wie er es zuerst benannte – Soziologie erklären. Also auch die Reduktion „nach oben hin“ war bei ihm enthalten. MILL unterschied zuerst zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, rechnete zu letzteren die Psychologie und wies ihr und damit dem methodischen Verfahren der Introspektion den zentralen Platz zu. Hier berührten sich übrigens Positivismus und Lebensphilosophie, wie umgekehrt HUSSERLS phänomenologische Reduktion und DILTHEYs angeblicher Antitranszendentalismus Nähen zum Positivismus nicht verleugnen konnten. Fortgeführt wurde die direkte positivistische Linie von dem Psychologen ZIEHEN ab 1917 (*Immanenzprinzip*) und dem Philosophen MACH in der zweiten Hälfte des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts, der wiederum im Neupositivismus eine zahlreiche Nachfolge fand. Drittens wurden schließlich zahlreiche Beobachtungen und Spekulationen zur menschlichen *Persönlichkeit* angestellt, die gesellschaftlich-historische Momente implizit mit einschlossen. Eine Reihe von Ärzten versuchte, vor allem aus dem Gedankengut der Romantik, die Psyche umfassender zu begreifen (MESMER, KIEHLMeyer, CULLEN, SCHUBERT, CARUS), SCHELLING nahm viele Anregungen von daher und wirkte seinerseits auf die Psychologie vor allem über FECHNER. Die *klassische bürgerliche deutsche Philosophie* beeinflusste die Psychologie weniger durch ihre zum Teil eigentümlichen psychologischen Spekulationen (HEGEL), ihre Überbetonung des – empirisch fehldeutbaren – „Ich“ (FICHTE) oder gar ihre Geringschätzung der Wissenschaft Psychologie (KANT), sondern durch ihre methodologischen Normative (KANT), vor allem aber durch das Verständnis des Menschen als nicht nur natürlichen, sondern gesellschaftlichen Wesens, eingespannt in ein Beziehungsnetz von Recht, Politik, Kultur, Sprache usw. (HEGEL).

In Weiterführung dessen entwickelten vor allem HERBART, FRIES und BENEKE philosophisch determinierte psychologische Systeme, die zugleich ein weites Bewußtseins- und Persönlichkeitsverständnis wie eine möglichst mathematisierte Erfassung psychischer Sachverhalte anstrebten. Die Antworten auf die Frage nach dem Leib-Seele-Problem waren in den ersten beiden Gruppen eher mechanistisch oder wechselwirkungshypothetisch, in der dritten eher idealistisch-spiritualistisch gefärbt, ohne die vielfachen Übergangsformen damit zu vernachlässigen.

Das eigentliche *Begründungsmoment einer naturwissenschaftlich vorgehenden Psychologie* ist in der Schrift *Elemente der Psychophysik* (1860) von FECHNER und in der Gründung des ersten *Instituts für experimentelle Psychologie* in Leipzig durch WUNDT (1879) zu sehen. FECHNER postulierte einen strengen *Parallelismus* physischen und psychischen Erscheinungen, der im bekannten *Weber-Fechnerschen Gesetz* seinen Ausdruck fand: die physikalische Reizeinwirkung ist darin mit der psychischen Reizdifferenzenwahrnehmung gesetzmäßig verknüpft. Die psychischen Gegebenheiten müßten aber als eigene Kausalreihen verstanden werden, nicht reduzierbar auf physikalische Kausalbeziehungen, wie dies WUNDT präziserte. Damit waren die zuvor genannten Aufgaben noch

schärfer voneinander abgehoben: die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen physischer und psychischer Welt (Reiz und Empfindung) waren in der Psychophysik zu analysieren; die [504] Kausalität der elementaren psychischen Ereignisse, insbesondere von Empfindungen, Vorstellungen, Assoziationen, war nur mit einer spezifisch psychologischen Methodik anzugehen, die WUNDT in der *Introspektion* gefunden zu haben glaubte; die gesellschaftlich-historischen Beziehungen sollten schließlich in der *Völkerpsychologie* behandelt werden. Die Lösung des Leib-Seele-Problems in Form des psychophysischen Parallelismus widersprach zweifellos der Einheit der Welt in der Materialität. Dieser Dualismus bot aber zunächst den methodischen Vorteil, die einzelwissenschaftliche Untersuchung psychophysikalischer Beziehungen von metaphysischen Beimengungen zu entlasten, und führte damit, wie HEHLMANN es vorschlagsweise nennt, zu einem *methodischen Materialismus*, der die experimentelle Verifizierung und mathematische Durchdringung der Psychologie forderte und stark beförderte.³⁸

Die Methode der Introspektion ließ sich zwar von ihren idealistischen Prämissen nicht loslösen und führte zu unakzeptablen einzelwissenschaftlichen Ergebnissen; doch auch sie beförderte in ihrer Stoßrichtung, psychologische Gesetzmäßigkeiten in ihren eigenen Qualitäten zu erkennen, spätere Forschungen. Andererseits bauten sowohl FECHNER als auch WUNDT *philosophische Systeme* auf und aus, die eindeutig idealistisch-spiritualistischen, panpsychistischen (FECHNER) bzw. eklektischen Charakter (WUNDT) trugen. Insofern ist es nicht gerechtfertigt, bezüglich der psychologischen Grundlagenforschungen etwa von einem „spontanen“ Materialismus zu sprechen.

Während in der Entwicklung psychologischer Ansätze im *letzten Viertel des 19. und dann im 20. Jahrhundert* die mechanistisch-materialistische Lösung des Leib-Seele-Problems kaum noch diskutiert wurde (bestenfalls in der Physiologie der Nervenprozesse hielten sich Anklänge daran), ist auffällig, daß, zumeist unter teilweisem Einschluß der Wechselwirkungshypothese, *entweder die parallelistische oder die idealistisch-spiritualistische Lösung* bevorzugt wurde, erstere zumeist verknüpft mit *positivistischen*, letztere zumeist verknüpft mit *lebensphilosophischen* Gedankengängen. Dies ist in der Tat nicht verwunderlich. Der Parallelismus gestattete gerade die Reduktionen, die der Positivismus zum philosophischen System überhöhte; idealistisch-spiritualistische Lösungen des Leib-Seele-Problems fügten sich nahtlos in den Idealismus der verschiedensten lebensphilosophischen Ansätze.

Wie JAROSCHEWSKI zeigte, lassen sich die meisten psychologischen Untersuchungen als Beiträge zur Aufklärung der umfassenden Komplexe Abbild, Motivation, Handlung, psychosoziale Beziehung und Persönlichkeit verstehen.³⁹ Es ist offensichtlich, daß hier eine enge Beziehung zur Problematik der Strukturniveaus besteht: auf dem biologisch-physiologischen Niveau lassen sich vor allem Beiträge zur Abbildkategorie gewinnen, auf dem Niveau des Konkret-Individuellen lassen sich hauptsächlich die Kategorien Motiv und Handlung angehen, die Kategorien psychosoziale Beziehung und Persönlichkeit sind stets auf dem allgemeinmenschlich-gesellschaftlich-historischen Strukturniveau zu behandeln. Natürlich reduziert ein Abbildbegriff oder gar ein Motivbegriff, der gesellschaftlich-historische Komponenten vernachlässigt, ganz wesentliche Momente, aber einzelwissenschaftlich sind derartige Reduktionen unter Umständen möglich, sogar notwendig. Erst ihre kurzschlüssige philosophische Verallgemeinerung führt zu falschen, in diesem Fall positivistischen Schlußfolgerungen. Damit ist klar, daß die Untersuchung der Kategorie Abbild in der nichtmarxistischen Psychologie überwiegend von positivistischen philosophischen Verallgemeinerungen begleitet sein wird; die Untersuchungen der Kategorien Motiv und Handlung werden darin entweder von eher positivistischen (bei Reduktion auf ein quasi „ungesellschaftliches“ Individuum) oder von eher lebensphilosophischen Verallgemeinerungen (bei idealistischer Verabsolutierung des gesellschaftlichen Moments) flankiert, während die Analyse der Kategorien psychosoziale Beziehung und Persönlichkeit beinahe ausschließlich mit lebensphilosophischen Verallgemeinerungen parallel geht. Dem entsprechen die Lösungen des Leib-Seele-Problems, die bei Untersuchung der genannten Kategorien ausgearbeitet werden.

³⁸ Vgl. W. HEHLMANN, *Geschichte der Psychologie*, Stuttgart 1967, S. 155.

³⁹ Vgl. M. JAROSCHEWSKI, *Psychologie im 20. Jahrhundert*, Berlin 1975, S. 28.

Von *naturwissenschaftlichen Positionen* aus trugen verschiedene Richtungen zur Erarbeitung jener Kategorien in der *zweiten Hälfte des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts* bei: die [505] weitere experimentelle Analyse von Empfindung, Wahrnehmung, Reaktion, Denken, Gedächtnis, die Abstammungslehre und die Tierpsychologie, die psychologische Statistik und Meßtheorie, die Kinder- und Jugendpsychologie, die Psychopathologie, die Reflextheorie. Die Jahre um die Wende zum 20. Jahrhundert wurden so zum Ausgangspunkt einer sich schnell verbreitenden wissenschaftlichen Psychologie, gleichzeitig war diese und vor allem viele Richtungen der „geisteswissenschaftlichen“ Psychologie von idealistischen Spekulationen mannigfaltigster Art durchdrungen. Von der Auseinandersetzung mit der neuen Psychologie auf der Basis marxistischer Positionen, insbesondere mit WUNDT, FECHNER, ZIEHEN, J. MÜLLER, HELMHOLTZ, W. JAMES, legt LENINs *Materialismus und Empirio-kritizismus* Zeugnis ab. Wir wollen der Entwicklung am *Ausgang des 19. und im 20. Jahrhundert* in groben Zügen, orientiert an den erwähnten Grundkategorien, folgen.

Zum Verständnis der Kategorie *Abbild* trugen vor allem die Schule des *Strukturalismus* (Struktur des Bewußtseins, Bewußtseins-, „Elemente“, Introspektion) in WUNDTs Nachfolge, die Schule des *Funktionalismus* (Aufklärung der Funktion geistiger Operationen), begründet von dem WUNDT-Schüler KÜLPE und W. JAMES, durch DEWEY, ANGELL u. a. aufgenommen, schließlich vom *Behaviorismus* fortgeführt, und auch die *Reflexpsychologie* von SETSCHENOW, PAWLOW u. a. bei. Philosophisch entwickelte insbesondere JAMES den *Pragmatismus*, eine Spielart positivistischen Denkens, der von DEWEY und ANGELL aufgenommen und praktizistisch fortgeführt wurde. KÜLPE nahm philosophische Positionen WUNDTs auf, erst später, nach Gewährwerden einiger Grenzen des funktionalistischen Ansatzes, schloß er sich BRENTANO näher an. SETSCHENOW und PAWLOW vertraten Standpunkte, die zum Teil bereits über den mechanischen Materialismus hinausgingen, allerdings vornehmlich auf ihr Forschungsgebiet beschränkt. Der *Behaviorismus* (Ablehnung des Bewußtseins als subjektiven Konstrukts, ausschließliche Verhaltensbeobachtung), von WATSON und HUNTER um 1910 begründet, im *Neubehaviorismus* durch TOLMAN, HULL, SKINNER, LASHLEY, GUTHRIE u. a. bis in die jüngste Zeit fortgeführt, den die Kategorie Handlung zentral untersuchte, schloß teils unmittelbar an positivistische und neorealistiche Schulphilosophie an (WATSON) oder nahm den BRIDGMANschen *Operationalismus* und *Reduktionismus* auf (HUNTER, TOLMAN, HULL, SKINNER).

Auch PIAGET schloß sich anfangs positivistischen Positionen an, näherte sich später aber dialektisch-materialistischen Auffassungen. Tatsächlich finden sich also hinsichtlich der Kategorien *Abbild* und *Handlung* überwiegend Einflüsse des reduktionistischen, positivistischen Denkens. Eine Ausnahme machen lediglich die Ansätze der Gestalttheorien (Gestalten als nicht weiter zergliederbare *Abbildganzheiten*) von WERTHEIMER, KÖHLER, KOFFKA und LEWIN, die den *Abbildbegriff* zu erweitern suchten und dabei auf die Phänomenologien BRENTANOs, STUMPFs und HUSSERLs zurückgriffen. Dabei waren sie – mit Ausnahme LEWINs – dennoch, ebenso wie die meisten der zuvor genannten Forscher, nicht in der Lage, die grundsätzlich parallelistische Antwort auf das Leib-Seele-Problem zu durchbrechen. Bis in die sechziger Jahre wurde der parallelistische Ansatz von positivistischen Philosophen (z. B. FEIGL, SELLARS) und besonders exemplarisch in POPPERs *Drei-Welten-Theorie* immer wieder aufgenommen.

Zur Aufklärung der Kategorie *Motivation* und damit verbunden der Kategorie *Persönlichkeit* durch die nichtmarxistische Psychologie trug vor allem die *Psychoanalyse* FREUDs, die *Tiefenpsychologie* JUNGs und die *Individualpsychologie* ADLERs sowie die verschiedenen Formen des *Neofreudismus* (z. B. K. HORNEY, H. St. SULLIVAN, E. FROMM) und der *Ich-Psychologie* (A. FREUD) bei. Wie R. STEIGERWALD zeigt, hatte sich hier eine eigene Variante innerhalb der *Lebensphilosophie* formiert.⁴⁰ FREUD und seine Nachfolger hatten einen Mythos entwickelt, der in der Schichtentheorie (Es, Ich, Über-Ich) durchaus die realen materiellen Strukturebenen einbezog, sie aber in Form einer idealistisch-spiritualistischen Antwort auf das Leib-Seele-Problem vereinfacht zusammenschloß. Dabei wurde zugleich die gesellschaftlich-historische Dimension der Persönlichkeit durch idealistische

⁴⁰ Vgl. R. STEIGERWALD, *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Berlin 1980, S. 137 ff.

Spekulationen zum „Triebgeschehen“ ersetzt. Auch die naturwissenschaftlichen Grundlage psychischer Prozesse wurden weitgehend ignoriert. Theorien des *Rollenverhaltens*, wie sie z. B. [506] McDOUGALL (unter Annahme „sozialen Instinkte“) oder G. H. MEAD (unter sozialbehavioristischen Voraussetzungen) entwickelten, konnten auf Grund der idealistischen Auffassung von Gesellschaft, Geschichte und Kultur die wirklichen Determinanten der psychosozialen Beziehungen und der Persönlichkeit ebenfalls nicht aufklären, sondern führten zu einem spezifischen Sozialrollen-Reduktionismus und damit zu einer spezifisch parallelistischen Antwort auf das Leib-Seele-Problem.

Die idealistisch-spiritualistischen Antworten und entsprechende lebensphilosophisch orientierte „Ergänzungen“ vorwiegend naturwissenschaftlich orientierter psychologischer Forschungen wurden entweder direkt aus entsprechenden philosophischen Vorschlägen extrahiert oder in Form philosophisch orientierten Psychologien entwickelt. Diese eher *lebensphilosophischen Ansätze* sollen hier nur gestreift werden. Sie haben weder im Sinne einer naturwissenschaftlichen Psychologie noch im Sinne eines materialistisch-kulturhistorischen Verständnisses, wie es zuerst durch die marxistischen kulturhistorischen Schulen von WYGOTSKI, RUBINSTEIN, LEONTJEW u. a. entwickelt wurde, zur Aufklärung realer *psychosozialer Beziehungen* oder der *Persönlichkeit* etwas beigetragen. Ihre spiritualistisch-idealistischen Antworten auf das Leib-Seele-Problem verhinderten größtenteils eine wenigstens heuristische Wirkung auf die gesetzeswissenschaftlich vorgehende, experimentell ihre Aussagen überprüfende Psychologie. Ihr Verdienst besteht, psychologiegeschichtlich gesehen, mehr darin, anlässlich der für die Forschung notwendigen Reduktionen und der daraus abgeleiteten reduktionistischen und parallelistischen Verallgemeinerungen den Blick für die Ganzheit des psychischen Geschehens und für die qualitative Vielfalt der beteiligten Strukturniveaus offengehalten und das dialektische Hinterfragen gewonnener einzelwissenschaftlicher Ergebnisse befördert zu haben. Gerade im Hinblick auf die Kategorien psychosoziale Beziehung und Persönlichkeit war dies, solange keine dialektisch-materialistischen Lösungen vorlagen, von Bedeutung.

In bewußter Wendung gegen die teilweise physiologisch orientierte Psychologie WUNDTs setzte F. BRENTANO (*Psychologie vom empirischen Standpunkt* 1874) seine *phänomenologischen Anschauungen*. Das Psychische sei durch Intentionalität (Gerichtetheit) auf das Objekt charakterisiert, ohne den Akt, die Aktualisierung des Objekts existiere dieses nicht, Objekte seien damit phänomenal und nicht real. Diese Konstruktion betonte die Aktivität der Persönlichkeit in Wendung gegen den eher passiven Introspektionismus WUNDTs, war aber, trotz Aufnahme psychologischen Zeitwissens, nicht wissenschaftlich umzusetzen. Sie wirkte in den Arbeiten von STUMPF, LIPPS, MEINONG, HUSSERL u. a. fort. HUSSERLs *Phänomenologie* erklärte sich selbst zunächst als Überwindung des *Psychologismus*. Aber einige Bedeutung für die Psychologie gewann seine Vorstellung vom Erlebnisstrom, der auf Gegebenes gerichtete Akte, Akte von Akten (Reflexion), Vorgriffe (Protentionen), Rückgriffe (Retentionen) usf. als gestufte Aktivität (die HUSSERL *transzendente Subjektivität* nennt) enthält. Zum Objektiven gelangt man nur über die intersubjektive Kommunikation.⁴¹ Diese teilweise Berücksichtigung der psychosozialen Beziehung versandete in der subjektiv-idealistischen Konstruktion. Auch W. JAMES' Theorie vom Bewußtseinsstrom oder SCHELERs Vorstellung von der Bewußtseinsstruktur, als wesensmäßig von allen realen Gegebenheiten unterschieden, vermochten wirkliche Aufschlüsse über die Bewußtseinsphänomene kaum zu geben. Die umfassendsten Versuche *idealistisch-lebensphilosophischer* psychologischer Konstruktionen und damit auch idealistisch-spiritualistischer Antworten auf das Leib-Seele-Problem schuf die *geisteswissenschaftliche Psychologie*, begründet durch DILTHEY.⁴² Gegen den „Methodenmonismus“ der naturwissenschaftlich vorgehenden Psychologie forderte er, den Lebenszusammenhängen, dem „Erleben“ im ganzen nachzuspüren, die historische Dimension einzubeziehen, vom Verstehen des *Lebenszusammenhangs* auszugehen und jede von den Naturwissenschaften ausgehende Reduktion zu vermeiden. Allerdings gründete sich bei ihm – in einer nur anderen Form von Reduktionismus – die Geschichtlichkeit gerade auf die (Erlebens)-Psychologie. Die historischen Fakten sollten über Motivationen, Haltungen, Weltanschauungen begriffen werden. Die Methode der Wahl war damit nicht die abzulehnende Introspektion,

⁴¹ Vgl. E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, in: *Husserliana*, Bd. IX, Den Haag 1962.

⁴² Vgl. W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, Berlin 1894.

sondern die *Hermeneutik*. Fortgesetzt wurde [507] diese Linie von dem DILTHEY-Schüler SPRAN-GER, dessen Buch *Lebensformen* (1914) eine idealistisch verkehrte Darstellung menschlicher Wertungsleistungen (Motivationen) zeichnete, und von JASPERS, der eine *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) verfaßte. Die *Existenzphilosophie* wurde in der Psychologie, allerdings durch Vermittlung einer Psychologengruppe, der sogenannten *existentiellen Psychologie* (ROGERS, MAY, MASLOW, ALLPORT u. a.) wirksam. Auch die sogenannte 3. Wiener Schule der Psychoanalyse (FRANKL) nahm existenzphilosophische Gedankengänge, vor allem von SARTRE, HEIDEGGER und JASPERS, auf mit dem Ziel, die mangelhaften nichtmarxistisch-einzelwissenschaftlichen Beiträge zum Bild der Persönlichkeit mit entsprechenden philosophischen Konstrukten zu überbrücken.

Die neueste nichtmarxistische Philosophie hat aus der einzelwissenschaftlichen Psychologie hauptsächlich im Hinblick auf die genaue *Analyse kognitiver Prozesse* und deren historischer Entstehung profitiert. Insbesondere die *evolutionäre Erkenntnistheorie*, wie sie etwa K. LORENZ, R. RIEDL, G. VOLLMER, E. OESER u. a. vertreten, stellt einen neuartigen, auch innerhalb der marxistischen Reflexion ernst zu nehmenden Versuch dar, philosophische Verallgemeinerungen aus einzelwissenschaftlichem Material zu gewinnen und zugleich Antworten auf das Leib-Seele-Problem zu finden, die sich der dialektisch-materialistischen Lösung, die ja von der Lösung der Grundfrage der Philosophie unter Einbeziehung der Subjekt-Objekt-Dialektik in ihrer *ganzen* Breite ausgeht, zunehmend annähern. Wie besonders Untersuchungen der *Kritischen Psychologie* (U. HOLZKAMP-OSTERKAMP⁴³) gezeigt haben, stimmen die von der evolutionären Erkenntnistheorie entwickelten Lösungen in vielen Punkten mit den allerdings historisch-gesellschaftliche Aspekte wesentlich stärker akzentuierenden marxistischen überein. Insgesamt ist die Psychologie in den letzten Jahrzehnten zunehmend Sozialkraft geworden und wird über diese Vermittlung immer mehr auch zur Produktivkraft. Diese wird in den kapitalistischen Ländern im Rahmen ausgearbeiteter manipulativer Techniken („human-relations“-Konzeptionen) befördert. [508]

⁴³ Vgl. U. HOLZKAMP-OSTERKAMP, Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung, Berlin 1981.

Naturphilosophie

Friedrich Tomberg

I. Naturwissenschaft contra Naturphilosophie: Die Dominanz des mechanistischen Weltbildes im 19. Jahrhundert. II. Der Entwicklungsgedanke. III. Aporien des mechanischen Materialismus im Kontext der gegenwärtigen Naturwissenschaft (Beispiel: Quantentheorie). IV. Die positivistische Lösung: Philosophie der Naturwissenschaften. V. Die Lösung des „kritischen Realismus“: Induktive Metaphysik. VI. Materialistische Dialektik in der gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Forschung.

I. Naturwissenschaft contra Naturphilosophie: Die Dominanz des mechanistischen Weltbildes im 19. Jahrhundert

In den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts veröffentlichte der junge SCHELLING (1775–1854) einige Abhandlungen, die den Ausdruck „Naturphilosophie“ im Titel trugen.¹ SCHELLING suchte mit dem Neuansatz, den er damit bekundete, einen Mangel zu beheben, den er an der Philosophie FICHTEs (1762–1814), von der er selbst in seinem Philosophieren weitgehend ausging, zu bemerken meinte. So logisch sich die Deduktionen der FICHTEschen Wissenschaftslehre auch gaben, vom reinen Ich ließ sich zwar zum Gedanken einer Natur überhaupt gelangen, die natürliche Realität in der Fülle ihrer einzelnen Phänomene war aber aus keinem abstrakten Prinzip heraus deduzierbar, zumal nicht innerhalb einer Philosophie, die von vornherein auf das Handeln in einer moralischen Welt gerichtet war und – auf den ersten Blick – für Natur über das Naturrecht hinaus keinen eigentlichen Sinn entwickelt hatte. Sollte die Natur gleichwohl in die philosophische Gedankenentwicklung hineingenommen werden, sollte sie also selbst auch als Entwicklung aus innerer Notwendigkeit gedacht werden, so mußte der Zugang zu ihr zunächst über die sinnliche Wahrnehmung gefunden werden, sie war in der Ordnung zur Kenntnis zu nehmen, in der sie sich ihrer empirischen Erforschung darbot. Jedoch stellte sie sich auf diese Weise nur als totes Objekt, als starres Gefüge dar. Nur die Philosophie – so schien es SCHELLING – konnte das Wissen vermitteln, daß die Natur in Wirklichkeit lebendiges Subjekt war, kein äußerlich-mechanisch zusammengesetztes, sondern ein aus innerer Kraft und Notwendigkeit sich entwickelndes organisches Ganzes.

Die Naturphilosophie SCHELLINGs hat auf die Ausbildung der Philosophie HEGELs (1770–1831) eingewirkt, die der Natur als dem „Anderssein der Idee“ in seinem enzyklopädischen idealistischen System jedoch nur einen wenig konstituierenden Platz einräumte. Sie wurde aber auch von F. VON SCHLEGEL (1772–1829) und anderen Vertretern der Romantik aufgenommen und in deren Sinne modifiziert, so daß wir von einer besonderen Strömung der *romantischen Naturphilosophie* sprechen können.² Zahlreiche Naturforscher, vor allem Biologen, wurden von ihr beeinflusst, so L. OKEN (1779–1851) und C. G. CARUS (1789–1869).³

Jedoch steht das spätere 19. Jahrhundert nicht im Zeichen dieser oder irgendeiner anderen Naturphilosophie, sondern es ist geprägt durch die mächtig sich entwickelnde Naturwissenschaft, der alle „spekulative Physik“, wie sie die Naturphilosophen zu betreiben suchten, als eben dies nur gelten konnte: als Spekulation.

Die *industrielle Revolution* des angehenden 19. Jahrhunderts verband zum ersten Mal in der Geschichte die Wissenschaft eng und im weiteren unlösbar mit der materiellen Produktion. Die Wissenschaft hatte der Forderung gerecht zu werden, sich in Technik umsetzen zu können, und in diesem Sinne bildete sie sich auch weiter aus. Schon die leitenden Erkenntnisinteressen von *Naturwissenschaft und Naturphilosophie* gingen nicht miteinander [509] überein. Die *naturphilosophische Fragestellung* betraf die *Natur als ein Ganzes*, das aus einem einheitlichen Prinzip abgeleitet oder

¹ F. W. J. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Landshut 1797; *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Jena/Leipzig 1799.

² F. VON SCHLEGEL, *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804–1806*, hrsg. von C. J. H. WINDISCHMANN, Wien 1836 f.

³ L. OKEN, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, Jena 1809/11; C. G. CARUS, *Grundzüge allgemeiner Naturbetrachtung*, Nachdruck, Darmstadt 1954.

jedenfalls verstanden und der Anschauung nahegebracht werden sollte, die *Naturwissenschaft* war hingegen zu ihrem sicheren Wissen der Naturgesetze nur durch die genaue Untersuchung sinnlich wahrgenommener *einzelner Sachverhalte* gelangt. Ihr gegenüber vermeinte die Philosophie den Blick auf die Totalität sich nur so bewahren zu können, daß sie sich von der Empirie abhob und aus dem einen, reinen und alles in sich zusammenschließenden, sich selbst denkenden Gedanken erst die vielfältigen Erscheinungen der Welt als bloße Momente eines Gesamtsystems hervorgehen ließ. *Naturphilosophie und Naturwissenschaft* stehen sich mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts also nicht nur als *Totalitätssicht* hier und *Konzentration auf das Einzelne* dort gegenüber, sondern zugleich als *Idealismus* auf der einen Seite und – tendenziell und in praxi wenigstens – als *Materialismus* auf der anderen Seite.

Sollte von der konkreten Praxis der Naturwissenschaftler her doch auf das Ganze reflektiert werden, so schien es sich ganz natürlich als eine Ansammlung von Einzelphänomenen zu ergeben, als ein Gebäude aus einer Unzahl von Bausteinen, deren kleinste seit der Antike Atome hießen, zusammengehalten durch eine Kausalität, die die Mechanik hinreichend zu bestimmen in der Lage war. Der Materialismus der modernen Naturwissenschaft, was konnte er anderes sein als ein *mechanischer Materialismus*, so wie er mehr oder weniger im *antiken Atomismus* bei DEMOKRIT, im Anschluß an LEUKIPP schon konzipiert worden war?

Leicht ließ sich dabei übersehen, daß die Atomtheorie DEMOKRITs der empirischen Wissenschaft nur deshalb den Weg bahnen konnte, weil sie mit ihrer Aufteilung der Welt in ein unübersehbares Gemenge von einzelnen Teilen ihren Anspruch auf die Erfassung des Ganzen nicht aufgab, somit mit ihrem Übergang zu einer Art Prä-Physik den Charakter einer Philosophie dennoch beibehielt. Was die *Eleaten* vom Sein überhaupt aussagten, daß es als solches nur gedacht, nicht angeschaut werden könne, schrieb DEMOKRIT jedem einzelnen Phänomen zu, das in seinen kleinsten Teilen zwar auch nur gedacht werden konnte, in der Zusammensetzung dieser Teile aber auch der sinnlichen Wahrnehmung und der darin sich gründenden beobachtenden Erforschung freigegeben war, wobei ein jedes für alle anderen stehen konnte, da überall nichts anderes sein sollte als die Atome und der leere Raum, so daß im Einzelnen schon all das erfaßt war, was das Ganze ausmachte, dieses nur zu denkende Ganze also in dem empirisch Einzelnen selbst mit Gegenstand der Erkenntnis war. Nur auf Grund dieser ihrer philosophischen Implikationen, nur auf Grund der vorauszusetzenden Gleichartigkeit der untersuchten Dinge mit allen anderen existierenden vermochte die Wissenschaft, empirische Gesetze als allgültige Aussagen zu formulieren, nur auf Grund von ihr inhärenter Philosophie also wurde sie Wissenschaft.

Insofern das Denken der Naturwissenschaft die Sicht der Totalität lediglich einer Naturphilosophie zuschreibt und damit von sich abweist, verleugnet sie ihr eigenes philosophisches Wesen und ist selbst Philosophie oder Ideologie besonderer Art. Dem ideologischen Interesse der herrschenden Klasse in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, dem Interesse der Bourgeoisie, unter deren Direktive die Wissenschaft sich mit der Produktion verband, war nun allerdings jenes atomistische Weltbild, das sich aus der Reflexion auf die Praxis der modernen Naturwissenschaft heraus durchgesetzt hatte, gemäß. Mit der Entfaltung des *Kapitalismus der freien Konkurrenz* wurde der Liberalismus zur dominanten Ideologie. In seinem Sinne sollte die Gesellschaft nicht anders anzusehen sein als ein Aggregat von autonomen einzelnen, die, möglichst unbehelligt von staatlichen Regelungen, zueinander nur solche Beziehungen aufnahmen, die ihre Autonomie nicht in Frage stellten. Sofern die Individuen sich als Warenproduzenten verstanden, sollten sich ihre Marktbeziehungen im Äquivalententausch, der niemandem etwas wegnahm, erschöpfen, und für sie als Staatsbürger sollten sich ihre politischen Beziehungen in der Form eines freigewollten Vertrages darstellen können. Und da auch die Arbeiter sich unter die freien Warenbesitzer verrechnen ließen, die freilich nichts anderes als sich selbst und ihre Arbeitskraft feilzubieten hatten, konnte der Kapitalismus als Einlösung des Versprechens der Französischen Revolu-[510]tion auf Freiheit und Gleichheit aller vorgestellt werden, als durch und durch bürgerliche und damit als dem Naturrecht einzig gemäße, als schlechthin menschliche Gesellschaft.

Die Forschungsergebnisse der modernen Wissenschaft schlossen sich im *Newtonschen Weltbild*, das auf atomistischen Vorstellungen basierte, zu einem einheitlichen Ganzen zusammen. Es entsprach

dem bürgerlichen Interesse, wenn diesem Weltbild und keinem anderen Endgültigkeit zukam. So sollte die Welt sein, in Natur wie in Gesellschaft, wie sie in dieser Theorie sich abbildete. Es schien erreicht: Die Wissenschaft selbst bestätigte in ihrer höchsten Vollendung die bürgerliche Praxis, die Wissenschaft selbst war die Weltanschauung, derer die Bourgeoisie bedurfte. Dennoch vermochte das aus NEWTONs Theorie gefolgerte *mechanistische Weltbild* nicht allen ideologischen Ansprüchen zu genügen. Die Welt der klassischen Physik stellt sich dar als ein unendlicher, absoluter Raum, in dem sich unter der Einwirkung einer durchgehenden Kraft, der Gravitation, materielle Körper, bestehend aus an sich unveränderlichen kleinsten Bausteinen, eben den Atomen, bewegen. Jede Änderung der Bewegung oder der Zusammensetzung eines Körpers ist durch die Einwirkungen seitens der anderen Körper genau bestimmt und wäre bei Kenntnis aller wirkenden Körper daher auch voraussagbar. Alles ist so, wie es sein muß, nichts kann anders sein, als es ist, es herrscht eine strenge, lückenlose mechanische Kausalität. Ein derartiger Determinismus gibt dem Bedürfnis nach Freiheit keine Chance. Weder könnte sich der Kapitalist, der sich doch als freier Warenproduzent versteht, in dieser Welt gänzlich wiederfinden, noch der Philosoph, der sich gegenüber den Zwängen der bürgerlichen Gesellschaft seiner geistigen Freiheit gewiß zu sein vermeint. Daher hatten die Propagandisten eines konsequenten mechanistischen Weltbildes, wie J. MOLESCHOTT (1822–1893), L. BÜCHNER (1824–1899), K. VOGT (1817–1895), die vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hervortraten, zwar einerseits einen zum Teil außerordentlichen Publikumserfolg (vor allem BÜCHNER mit seinem Buch *Kraft und Stoff* 1855), wurden andererseits aber als die *Vulgärmaterialisten*, die sie waren, verächtlich abgetan, mit dem nicht unerwünschten Nebenerfolg, daß aller Materialismus, auch der dialektische, sich auf diese Weise ohne viel Aufhebens von der höheren Bildung wenigstens fernhalten ließ.

Der vielberufene materialistische Geist des Jahrhunderts hinderte nicht, daß auf Grund der mechanistischen Welterklärung der Dualismus von Freiheit und Notwendigkeit, den KANT (1724–1804) klassisch formulierte, nun gerade auch unter erneuter Berufung auf KANT sich wiederherstellte. KANTs voreiliges Zugeständnis, er habe das Wissen eingeschränkt, um dem Glauben Platz zu machen, wurde beim Wort genommen. *Naturwissenschaft und Religion* fanden sich zu einem Kompromiß. Gerade mit dieser Einschränkung durfte aber nun das mechanistische Weltbild eine uneingeschränkte Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen. Das *Bündnis zwischen Naturwissenschaft und Religion* war und blieb jedoch innerhalb der bürgerlichen Ideologie zunehmendem Druck von Seiten des älteren *Positivismus* ausgesetzt. Andererseits, und in Reaktion auf die positivistische Herausforderung, hat es sich nach einer Periode der Erschütterung, im Gefolge der theoretischen Umwälzungen in der Physik, sogar wieder gefestigt. Es hat in einer eigenen Richtung, dem *kritischen Realismus*, von dem noch die Rede sein wird, seine philosophische Basis gefunden, auf den sich auch die maßgebende katholische Philosophie, der *Neuthomismus*, ausdrücklich beruft. Dem kritischen Realismus gilt die empirische Realität als objektiv existierend, er entspricht damit dem Empfinden, das sich Naturwissenschaftlern in ihrer Praxis spontan aufdrängt, andererseits transzendiert er die empirische Welt aber auf ontologische Fundamente hin, die entweder die alte, auf ARISTOTELES zurückgehende Metaphysik oder sogar die christliche Theologie, modifiziert durch den modernen Kritizismus, wieder in ihr Recht einsetzen, und entspricht damit ebenfalls wieder dem Empfinden des Naturwissenschaftlers, daß der tote Mechanismus, als den die klassische Physik die Welt anzuschauen gewöhnt ist, unmöglich alle Realität für den Menschen ausmachen könne. Im Anschluß an diese Problematik, aber auch weiter ausgreifend, hat sich vom Ende des 19. Jahrhunderts an auch bei den Physikern wieder ein Interesse an einer eigenen Naturphilosophie entwickelt. Von 1902 [511] an gab W. OSTWALD (1853–1932) die *Annalen der Naturphilosophie* heraus, als deren Nachfolgerin die bis heute (seit 1950) erscheinende *Philosophia naturalis* angesehen werden kann.

Die Rehabilitation der religiösen Weltsicht verdankt sich wesentlich auch den Umdenkungsprozessen, die um die Jahrhundertwende die moderne Physik haben entstehen lassen. Die Erfolge der mechanischen Welterklärung in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts waren so überwältigend, daß vielen Wissenschaftlern eine Ausflucht in die traditionelle kirchliche Religion nicht mehr gelang. In dem bestimmten Gefühl, daß die Welt noch etwas anderes sein müsse als der stofferfüllte, von blinden Kräften durchwirkte unendliche Raum, als der sie sich aus der naturwissenschaftlichen

Forschung heraus darstellte, erschien ihnen die Realität als ein Rätsel, das zu lösen über ihre Kräfte ging. Ihre ganze Philosophie verlief sich in einem resignierten *Ignoramus, ignorabimus* (E. Du BOIS-REYMOND, 1818–1896), dem wiederum E. HAECKEL (1834–1919), vor allem mit seinem Buch *Die Welträtsel* (1899), energisch und mit großer Breitenwirkung entgegentrat. Da brachte die Physik selbst, wie es schien, die Lösung. Sie erkannte, daß die Realität im Grunde sowohl als stoffliches Sein wie als Energie angesehen werden konnte. Das „Etwas, diese plumpe Welt“ (GOETHE, *Faust I*) war also nicht das letzte, sie löste sich auf, die Materie, diese unendliche tote Stoffmasse, war verschwunden – zwar nicht aus den Sinnen, aber aus dem Weltbild. Wenn aber die materielle Realität nicht existent sein sollte, hatte dann nicht doch der objektive Idealismus recht, der den Geist für das wahrhaft Reale ausgab? Ein offener Übergang zu dem Gegner, den sie aufs heftigste bekämpft hatten, schien um die Jahrhundertwende den meisten Naturforschern undenkbar. Doch bot sich mit dem *Machismus* ein Ausweg aus dem Dilemma an. E. MACHs (1838–1916) im Anschluß an R. AVENARIUS' (1843–1896) u. a. propagierter *Empiriokritizismus* setzte die Empfindungen als real und identifizierte sie mit der Körperwelt.⁴ Die Realität konnte so, je nach dem Bedarf ihrer Erforschung, sowohl als ein Quasi-Geistiges, Psychisches angesehen werden wie als körperliche Stofflichkeit. Die Entscheidung zwischen Materialismus und Idealismus erübrigte sich, MACHs Empfindungsmonismus vereinigte beide Anschauungen zu bloßen, und zwar gleichgeltenden Aspekten. Die Welt brauchte damit auch nicht mehr in eine Welt der Naturwissenschaft und eine Welt der Religion auseinanderzufallen, in dieser einen, sinnlich präsenten und der Naturnotwendigkeit unterliegenden Welt war zugleich eine, von den Bedrängungen der materiellen Realität freie Anti-Welt gegeben, und es war nicht einmal notwendig, die Religion zu bemühen, damit sie geglaubt werden konnte, der Boden der Wissenschaft brauchte nicht verlassen zu werden. Andererseits konnte die Religion selbst als eine populäre Verbildlichung der subjektiven Seite dieses Empfindungsmonismus angesehen und daher auch von Atheisten respektiert werden. Sogar Marxisten ließen sich von dieser theoretischen Harmonisierung der realen politischen Konflikte beeindrucken, so daß LENIN sich veranlaßt sah, dem mit seiner Schrift *Materialismus und Empiriokritizismus* (1909) entschieden und richtungweisend entgegenzutreten.

II. Der Entwicklungsgedanke

Dasselbe 19. Jahrhundert, das der Vorstellung eines geschichtslosen Naturmechanismus zu weltanschaulicher Autorität verhalf, erlebt andererseits ein fortschreitendes Eindringen der geschichtlichen Betrachtungsweise in die Naturwissenschaft. Der Entwicklungsgedanke wird zu einem Signum der Epoche.

Die Koexistenz der beiden als unverträglich erscheinenden Denkweisen ließe sich daraus erklären, daß die mechanische Weltsicht ihren Platz eben in der Physik und auch der Chemie behalten habe, die Naturgeschichte aber in [512] Disziplinen wie Geologie und Biologie zum vorherrschenden Gesichtspunkt wurde. Näher besehen, bleibt aber der Mechanizismus in der gesamten naturwissenschaftlichen Forschung dominant, doch ist gerade er es, der in seiner Konsequenz dem Entwicklungsdenken Bahn bricht. Das Zu-Ende-Denken des mechanischen Weltbildes wird so zum Vehikel seiner eigenen Aufhebung bei gleichzeitiger Bemühung der herrschenden Ideologie, den Durchbruch durch die geschlossene Front des Mechanizismus möglichst wieder mechanistisch aufzufangen.

NEWTON (1642–1727) hatte an der Methode der Naturforschung zwei große Schritte unterschieden, die aufeinander zu folgen hätten: den der Analyse und den der Synthese. Die Analyse geht vom Zusammengesetzten auf die Bestandteile und allgemein von den Wirkungen auf die Ursachen zurück, die Synthese hat sodann von den entdeckten Bestandteilen und Ursachen ausgehend die Erscheinungen zu erklären. In der Mitte des 19. Jahrhunderts konnte ENGELS feststellen, daß die Naturwissenschaft in ihrer analytischen Tätigkeit schon äußerst weit gediehen war. Sie hatte die besonderen physikalischen Kräfte, „sozusagen die unveränderlichen ‚Arten‘ der Physik“, in gesetzmäßig ineinander übergehende Bewegungsformen aufgelöst. Die Chemie bewies, daß ihre Gesetze auch für organische Körper gültig waren und schloß so die Kluft zwischen unorganischer und organischer Natur, die

⁴ Vgl. E. MACH, Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886; Populärwissenschaftliche Vorlesungen, Leipzig 1886.

KANT noch für unüberbrückbar gehalten hatte. Das Material, das die Biologie angesammelt hatte, führte sie zur vergleichenden Methode. „Je tiefer und genauer diese Untersuchung geführt wurde, desto mehr zerfloß ihr unter den Händen jenes starre System einer unveränderlich fixierten organischen Natur.“ ENGELS resümiert: „Die neue Naturanschauung war in ihren Grundzügen fertig: Alles Starre war aufgelöst, alles Fixierte verflüchtigt, alles für ewig gehaltene Besondere vergänglich geworden, die ganze Natur als in ewigem Fluß und Kreislauf sich bewegend nachgewiesen.“⁵

Gegenüber diesem Resultat einer nach mechanischen Prinzipien durchgeführten Analyse gegenwärtig gegebener und als immer seiend angesetzt Natur formuliert der Entwicklungsgedanke, im 18. Jahrhundert bereits ausgesprochen, die Synthese: es galt, den ewigen Fluß der Natur nicht als ein Verfließen zu verstehen und damit dem Verständnis entrinnen zu lassen, sondern das Bett auszumachen, in das er sich ergießt, die Ordnung festzustellen, nach der er sich vorwärts bewegt.

Die Synthese mußte die Zusammensetzung der entdeckten Bausteine notwendig als ein Auseinandererfolgen, als ein Werden durch die Zeit hindurch, als *Geschichte* vollziehen.

KANT machte mit seiner Entstehungsgeschichte des Weltalls und der Erde einen bedeutsamen Anfang, HERDER (1744–1803) verlängerte die Naturgeschichte – wenn auch noch reichlich spekulativ – zur Kulturgeschichte der Menschheit und leitete zur Begründung wissenschaftlicher Geschichtsschreibung durch die historische Schule über. Die *klassische bürgerliche deutsche Philosophie*, insbesondere HEGEL, brachte die *historische Sichtweise* – jedoch dem materialistischen Boden der Naturwissenschaft enthoben – zu höchstem Ansehen. Eine entscheidende Fortsetzung fand der naturgeschichtliche Ansatz KANTs durch Ch. LYELL (1797–1875), der die Bemühungen der *Aufklärung* (BUFFON) um eine Naturgeschichte der Erde dadurch zur Wissenschaft erhob, daß er die Veränderungen, die auf der Erde stattgefunden hatten, mit seiner aktualistischen Methode aus Kräften zu erklären vermochte, die gegenwärtig noch wirksam waren und daher eine empirische Nachprüfung möglich machten. Gleichzeitig war damit die bisher immer noch weithin verbindliche Autorität der Bibel von der wissenschaftlichen Praxis selbst her beseitigt, die für ein jetzt sich als völlig unzutreffend erweisendes Alter der Welt von nicht mehr als 6000 Jahren einstand. Zum Siege aber führte den Entwicklungsgedanken die Biologie. Zu Anfang des Jahrhunderts wurde, in Konsequenz des analytischen Vorgehens, die Zelle als Baustein allen Lebens entdeckt (SCHWANN, SCHLEIDEN), zugleich damit aber als der Keim, aus dem sich der lebende Organismus entwickelt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ergänzte Ch. DARWIN (1809–1882) sodann diesen ontogenetischen durch den phylogenetischen Aspekt. Er erschütterte mit seiner Theorie der geschichtlichen Entstehung der Arten, einschließlich des Menschen, die Statik des klassischen Naturbildes mit immenser Auswirkung auf den Zeitgeist.

[513] Dennoch hat sich die Identifikation von Natur und Naturgeschichte im bürgerlichen Bewußtsein der folgenden Jahrzehnte und noch bis in die Gegenwart hinein nicht durchsetzen können. Aus der Theorie DARWINs wurden zu keiner Zeit die naheliegenden revolutionären Konsequenzen für die Zukunft gezogen, die MARX dazu brachten, in DARWIN seinen großen zeitgenössischen Geistesverwandten zu erkennen. Vielmehr wurde der gesellschaftliche Fortschritt darin gesehen, daß die Gesellschaft mit dem Kapitalismus endlich jenen Stand erreicht hatte, der in der Natur seit je gegeben und daher auch für den Menschen natürlich war: den des ungehinderten, von allem äußeren Reglement freien Kampfes ums Dasein. Die Natur fiel damit aus der Geschichte wieder heraus. Die Entwicklung in der Tier- und Pflanzenwelt, die DARWIN nachgewiesen hatte, konnte als bloße verbessernde Umgruppierung von schon Vorhandenem angesehen werden, da ja die Auslese, die durchaus als ein Mechanismus im klassischen Sinne zu verstehen war, immer erst an dem mutativ schon Veränderten und insofern einfach Daseienden ansetzte. Somit ließ sich in der ideologischen Spiegelung der DARWINschen Theorie die Entwicklung – soweit sie in den Zusammenhang wissenschaftlicher Erklärung einbezogen war, soweit sie sich also als Ausleseprozeß vollzog – immer noch, getreu den mechanistischen Prämissen, auf ein äußerliches Aufeinanderwirken von als autonom vorausgesetzten Individuen reduzieren, in das die Änderung der einzelnen Lebewesen selbst, ihre Mutation, als

⁵ K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 20, Berlin 1962, S. 318 f.

unerklärliches Zufallsfaktum miteinbezogen wurde, als eine lediglich veränderte Voraussetzung des Prozesses, und nicht als ein ihm selbst zugehöriges, durch ihn bestimmtes Moment.

Weit entfernt davon, daß der Entwicklungsgedanke die mechanistische Denkweise auch in der bürgerlichen Weltanschauung zunichte machte, vermochte sich diese vielmehr durch die DARWINsche Theorie noch abzustützen. Und wo fortschrittliches bürgerliches Bewußtsein in der Lehre DARWINs ein Argument für den Materialismus fand, war es immer noch der mechanische Materialismus, der als adäquater Ausdruck naturwissenschaftlich orientierten Denkens galt. Das hinderte nicht, daß sich in der wissenschaftlichen Arbeit der Biologie selbst, philosophisch meist noch unreflektiert, jedoch durch den Gegenstand der Forschung selbst initiiert, eine mehr oder weniger dialektisch bestimmte Sicht der Dinge durchsetzte. Andererseits hat aber gerade die Lehre DARWINs schließlich dazu herhalten müssen, daß der Liberalismus unter Hinweis auf die Naturwissenschaft als eine Illusion abgetan und der im Imperialismus offen hervortretende Ausbeutungscharakter der kapitalistischen Produktionsweise als beispielhafte Bestätigung des allgemeinen Kampfes ums Dasein ausgegeben wurde. Moderne Spielarten dieses weit sich verbreitenden *Sozialdarwinismus* versuchen bis heute, die unübersehbar gewordenen Mißstände in der kapitalistischen Welt entweder pessimistisch mit der unaufhebbaren Fatalität des tierischen Erbes der menschlichen Natur zu begründen – etwa durch die Unterstellung einer naturgegebenen menschlichen Aggressivität (K. LORENZ u. a.) – oder aber ihre Hoffnung auf eine Eugenik zu setzen, die die sozialen Gegensätze nach Ansicht der einen (z. B. J. HUXLEY⁶) analog zur natürlichen Auslese beseitigen, nach Ansicht der anderen (z. B. der sogenannten *Jensenisten*) aber gerade, weil als natürlich angesehen, befestigen soll. Mit diesem *Biologismus* setzt sich innerhalb der bürgerlichen Anschauung selbst vor allem die Theorie der *kulturellen Evolution* (Th. DOBZHANSKY u. a.) auseinander, die der Auffassung des historischen Materialismus über die Dialektik des Biologischen und Sozialen zum Teil sehr nahekommt.⁷

III. Aporien des mechanischen Materialismus im Kontext der gegenwärtigen Naturwissenschaft (Beispiel: Quantentheorie)

Nachdem das NEWTONsche Weltbild sich durchgesetzt hatte und seine Wahrheit in immer neuen Forschungserfolgen bewies, konnte im Unterschied zu jener *romantischen Natur-[514]philosophie*, die die Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert entschieden von sich wies, die repräsentative Philosophie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, der *mechanische Materialismus*, nun auch und gerade im 19. Jahrhundert als die angemessene Form wissenschaftlichen Denkens überhaupt erscheinen.

Selbst da, wo er als Philosophie bekämpft wurde, war er common sense der Naturforscher. Zahlreiche Wissenschaftler, die mittels mechanischer Vorstellungen die selbstredend als objektiv real vorausgesetzte Natur erforschten, glaubten guten Gewissens, sie hätten sich von aller Philosophie gelöst und gingen ganz unbefangen an die Realität heran. Die Ergebnisse ihrer eigenen Forschungen brachten sie jedoch in eine Situation, in der die gewohnten Kategorien nicht mehr griffen, sondern sie in heillose Widersprüche verwickelten. Unversehens sahen sie sich nun doch genötigt, über ihre eigene Arbeit zu philosophieren. Da sie aber nur die alten, eingewöhnten Kategorien zur Verfügung hatten, kamen sie aus ihren Schwierigkeiten nicht heraus, und mit dem Scheitern ihrer Bemühungen wurde die Unzulänglichkeit des mechanischen Materialismus für die Welterklärung um so deutlicher.

Die entscheidenden philosophischen Fragen ergaben sich nicht zuletzt aus den Diskussionen um die *Quantenmechanik*, die in der 1927 beginnenden sogenannten *Einstein-Bohr-Debatte* kulminierten, in der sich auf der einen Seite vor allem A. EINSTEIN (1879–1955), E. SCHRÖDINGER (1887–1961), M. PLANCK (1858–1947) und auf der anderen Seite die Vertreter der sogenannten *Kopenhagener Schule* [W. HEISENBERG (1901–1976), N. BOHR (1885–1963) u. a.] gegenüberstanden.⁸ Allen Prinzipien des Atomismus zum Trotz hatten sich die Atome inzwischen doch als teilbar erwiesen. Es gab noch kleinere Objekte, Elementarteilchen genannt. Diese aber konnten nicht mehr als die nunmehr kleinsten Bausteine der Natur aufgefaßt werden, weil sie die Eigenschaft hatten, sich ineinander

⁶ J. HUXLEY, *Evolution – The Modern Synthesis*, London 1963.

⁷ Th. DOBZHANSKY, *Dynamik der menschlichen Evolution (Mankind Evolving)*, Frankfurt am Main 1965.

⁸ Vgl. die Darstellung bei U. RÖSEBERG, *Quantenmechanik und Philosophie*, Berlin 1978, insbes. S. 109 ff.

umzuwandeln. Es war unstatthaft geworden, die Mikrowelt analog der Makrowelt lediglich noch als ein Ensemble von gegeneinander abgegrenzten Körpern zu unterstellen. Den Mikroobjekten mußte vielmehr gleichzeitig auch Wellencharakter zugesprochen werden. Was sich nach der einen Seite als eine diskontinuierliche Größe, als ein körperliches Ding darstellt, ist nach der anderen Seite als bloße Modifikation eines Kontinuums, als Wellenfunktion, zu denken. Wo von Elementarteilchen die Rede ist, muß ihnen sowohl die eine wie die andere, entgegengesetzte Existenzweise als ihnen möglich zugeschrieben werden. Das aber bedeutet nach den Überlegungen, die manche *Kopenhagener*, wie etwa HEISENBERG, nunmehr anstellten, daß niemals beide zugleich als objektiv wirklich ausgemacht werden können.⁹ Werden die Teilchen im Meßprozeß als Korpuskeln fixiert, so heißt das, daß die messende Beobachtung sie nötigt, lediglich die eine ihrer Verhaltensmöglichkeiten zu realisieren, ihre Wellenfunktion ist damit reduziert. Diese Reduktion muß als irreversibel gelten, da es keinen anderen Zugang zu den atomaren Strukturen gibt, als dadurch, daß sie auf diese Weise makrophysikalisch fixiert werden. Mit der Beobachtung eines bestimmten Ereignisses verschwinden alle anderen vorher vorhandenen Möglichkeiten für das Verhalten dieses Objekts. Was mikrophysikalisch als Wirklichkeit faßbar sein könnte – so wurde weiter gefolgert –, wird durch die Beobachtung erst hergestellt, abgesehen von dieser Herstellung kann nur von einer vorhandenen Möglichkeit gesprochen werden, die aber in der beobachtend hergestellten Wirklichkeit nicht aufgeht. Was sich in der messenden Beobachtung als Wirklichkeit ergibt, kann nicht mehr als eindeutig wiederholendes Abbild eines an sich ebenso Seienden angesehen werden.

Zu dieser Sicht der Sachlage gelangend, sahen sich eine Reihe von Physikern, die an der Ausarbeitung der Quantentheorie maßgeblich beteiligt waren, mit einem Male zu einer schwerwiegenden erkenntnistheoretischen Aussage genötigt. Sie meinten der Mikrowelt überhaupt den Charakter einer Wirklichkeit absprechen zu müssen, so absurd es auch erscheinen mußte, daß sie mit der Erforschung von etwas beschäftigt waren, das es im eigentlichen Sinne gar nicht geben sollte. Als Wirklichkeit galt ihnen, wie jedem durch philosophische Spekulation nicht verwirrten Menschen, die sinnlich wahrgenommene Körperwelt in Raum und Zeit. Wenn der mechanische Materialismus damit recht hatte, daß sich die Wirklichkeit genau so, wie sie an sich [515] ist, in unserem Bewußtsein widerspiegelt, dann erübrigt sich für den praktizierenden Forscher sogar die Unterscheidung zwischen der Welt und ihrer Widerspiegelung.

Auf diese Weise konnte übersehen werden, daß die Wahrnehmungswelt, von der die klassische Physik ausging, eben nicht unmittelbar die Wirklichkeit war, sondern daß diese Wirklichkeit dem Forscher nur in einer von der Erkenntnistätigkeit selbst hervorgebrachten Vorstellung gegeben war, weil ein Abbild von der Wirklichkeit anders gar nicht zu gewinnen ist als durch deren subjektive Rekonstruktion, die daher immer nur als Annäherung an das wirklich Seiende, in dieser Form aber gleichwohl als deren Widerspiegelung aufzufassen ist.

Die *Quantenphysiker*, am Weltbild des mechanischen Materialismus und damit an der Ununterscheidbarkeit der Wirklichkeit und ihrer durch die moderne Wissenschaft vollzogenen Widerspiegelung, die im wesentlichen als abgeschlossen gelten durfte, festhaltend, sahen sich vor einem unauf lösbar scheinenden Dilemma: Zum einen war es möglich, anzunehmen, daß die *Quantentheorie* vollständig und also die mögliche Erkenntnisleistung voll erbracht war, dann ergab sich nun doch eine Differenz zwischen dem Ergebnis der Beobachtung der Realität, wenn es Widerspiegelungscharakter haben sollte, und jener beobachteten Realität selbst, von der auf jeden Fall gesagt werden mußte, daß sie so eben nicht war, wie sie sich der Beobachtung darstellte, ohne daß irgend jemand über ihr wirkliches Sein eine zutreffende Aussage von erschöpfender Vollständigkeit hätte machen und damit also doch wieder ihre Widerspiegelung in begrifflicher Fassung hätte realisieren können. Und es schien nur die Folgerung übrigzubleiben, daß die in der räumlich-zeitlichen Beobachtung ausgemachte Wirklichkeit eben nicht die Wirklichkeit und auch nicht deren Abbild, sondern die *Konstruktion* des beobachtenden Subjekts selbst war.

⁹ Zu HEISENBERGs Auffassung vgl. W. HEISENBERG, *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart 1979; *Das Naturbild der heutigen Physik*, Reinbek bei Hamburg 1963.

Oder – das war die andere Möglichkeit – man ging davon aus, daß die Theorie noch nicht vollständig war, daß es vielmehr noch verborgene Parameter gebe, die es erlauben würden, die Mikrowelt schließlich doch als Wirklichkeit gemäß der Sichtweise des mechanischen Materialismus, also als eine raum-zeitliche Welt im Kleinen auszumachen. Vor allem EINSTEIN trat hartnäckig für diese Möglichkeit ein. Er, der selbst entscheidend zur Überwindung des mechanistischen Weltbildes beigetragen und daraus – wie wir noch sehen werden – bewußt weitgehende philosophische Konsequenzen gezogen hatte, rekurrierte in dieser Frage, bei der es gar nicht um den Mechanismus ging, doch wieder auf die Denkweise des mechanischen Materialismus. Er war mit seinen Kontrahenten in der Diskussion darin einig, daß von einer Wirklichkeit der Mikrowelt nur dann gesprochen werden könne, wenn sie sich, unabhängig von den Einwirkungen des Beobachters, so wie sie war, fixieren ließ. Kausalität war für alle Beteiligten nur als mechanische denkbar, von dieser aber schien nur die Rede sein zu dürfen, wenn sich Gegebenheiten an einem bestimmten Ort zu bestimmter Zeit absolut vollständig wahrnehmen ließen, so daß der Übergang zum nächstfolgenden Zustand genau nachprüfend empirisch beobachtet werden konnte. Wenn die Bedingungen dafür grundsätzlich nicht herstellbar waren, so hieß das, daß auch Kausalität grundsätzlich niemals feststellbar war, die Determinationen der Realität also nie Gegenstand der experimentellen Forschung sein konnten. Wissenschaft wäre als experimentelle Wissenschaft nicht durchführbar und also im modernen Sinne überhaupt nicht möglich. Wir stünden vor dem Bankrott der Wissenschaft.

Die *Kopenhagener* stimmten mit den Auffassungen EINSTEINs durchaus überein und teilten seine Besorgnisse. Doch glaubten sie auf Grund ihrer Forschungen – und nach heutigem Erkenntnisstand sehr wahrscheinlich zu Recht – an die Endgültigkeit ihrer Ergebnisse, verborgene Parameter konnte es nach ihrer Auffassung nicht mehr geben. So blieb ihnen nichts anderes übrig als einzugestehen, daß ihre Kategorien gegenüber der Mikrowelt versagten. Auch sie wollten vom Materialismus nicht lassen, auch ihnen ging es um die Erkenntnis einer objektiven Wirklichkeit, daher hielten sie an der Vorstellung einer Makrowelt fest, die, weil unmittelbar wahrzunehmen, auch sollte so erkannt werden können, wie sie war. Daneben sahen sie aber jetzt eine Mikrowelt, die, weil nicht wahrnehmbar, als unsere eigene Schöpfung angesehen werden mußte. Eine Makro-Wirklichkeit neben einer Mikro-[516]Unwirklichkeit – das war die Welt, wenn am Materialismus festgehalten werden sollte.

Nun ist aber die Makrowelt nichts anderes als die Mikrowelt, nur eben in einem gewissermaßen mehr oberflächlichen Status ihrer Erfassung. Hieß das, daß auch sie in Wirklichkeit keine Wirklichkeit, daß sie nur der wahrgenommene Schein einer Nichtwirklichkeit war? Ein Schein, der von dem, was nicht war, natürlich auch nicht stammen, sondern nur von den Beobachtern, bzw. von der Beobachtung, die hier das einzig ausmachbare Wirkliche war, herrühren konnte. Das hätte die völlige Aufgabe der materialistischen Weltansicht bedeutet. In der Tat fanden sich Philosophen, die aus den Forschungen der *Kopenhagener* derartige Konsequenzen zogen, zumal sie ihnen aus langer Tradition sowieso nicht fremd waren. Die *Positivisten* waren es, die sich der modernen Physik besonders annahmten, namentlich in Gestalt der *neopositivistischen Schulen*, wie sie sich zur gleichen Zeit vornehmlich in Wien und Berlin gebildet hatten.

IV. Die positivistische Lösung: Philosophie der Naturwissenschaften

Der Neopositivismus setzt sein Interesse erst jenseits jenes Problems an, das die praktizierenden Naturwissenschaftler seit je, besonders aber in ihrem Streit um die Deutung der Quantenmechanik bewegt hat. Die Frage nach der Wirklichkeit haben die Positivisten als eine bloß philosophische Spekulation, als Metaphysik abgetan, sie selbst verstehen sich als Denker der Wissenschaft. Aus der Perspektive praktizierter Wissenschaft erscheinen sie aber in einem anderen Licht: da erweisen sie sich als bloße Metatheoretiker der Physik und insofern sozusagen als Meta-Physiker, die aus ihrer philosophischen Distanz heraus gar nicht mitbekommen, wie sehr die *Grundfrage der Philosophie* die Physiker und die anderen Naturwissenschaftler aus den Bedingungen ihrer Praxis heraus immer wieder beschäftigen muß. Dabei geht es nun gerade den Positivisten um nichts anderes als um die Wissenschaft; die Probleme, die sie sich stellen, rühren letztlich immer noch aus dem überkommenen positivistischen Bemühen her, der Wissenschaft ein absolut sicheres empirisches Fundament zu verschaffen.

Eben um dieser Sicherheit des Wissens willen ist E. MACH dazu gelangt, nur den Empfindungen Realität zuzuerkennen. Auf alles nicht so absolut Gewisse, also auf jegliche Vorstellung einer äußeren Realität, sollte Verzicht geleistet werden. Aus *materialistischer Sicht* hat sich der *Machismus* damit aber gerade von der Realität entfernt. Wenn wir nämlich davon ausgehen, daß die Realität nicht mit den Empfindungen identisch, sondern in ihnen gegeben ist, dann heißt [es], sich auf die Empfindungen als Empfindungen beschränken, die Realität draußen lassen, und erst dann wird diese zu einer bloß äußeren, zu einer äußerlichen, dann erst ist die Kluft zwischen Subjekt und Objekt unüberbrückbar aufgerissen.

Die Neopositivisten, an MACH anknüpfend, erkannten, daß sich aus Empfindungen als solchen zur Erkenntnis einer Welt nicht kommen lasse, sie haben vielmehr eine Distanz zu den Sinnesdaten zu lassen müssen und haben das letzte, worauf wir im Wissen rekurrieren können, nicht in der an sich schon subjektiven Wirklichkeit der sinnlichen Erlebnisse, sondern in den Sätzen über diese Wirklichkeit, in der Sprache, zu sehen vermeint. Da das sprachliche Gebilde einer wissenschaftlichen Theorie ebensowenig als Widerspiegelung der Realität angesehen werden konnte wie die in der Subjektivität der Empfindung allein sich gründenden Sinnesdaten, auf die die Wissenschaft sich immerhin noch zu beziehen hatte, wurde die Distanz zur Realität damit entsprechend größer.

Die Quantentheorie konnte nunmehr als Vollendung dieses Distanzierungsaktes und gleichzeitig als seine Aufhebung angesehen werden. Die Phänomene, auf die sich hier die Theorie als auf ihre Garantien bezog, waren gar nicht mehr unmittelbar sinnlich. Sinnlich war die Beobachtung an den Meßgeräten. In den Sinnesdaten, die sie lieferte, waren aber die Sinnesdaten, um deren Beobachtung es ging, gar nicht präsent. Sie konnten nicht als sinnliches Protokoll, als Repräsentanz oder [517] Widerspiegelung jener unzugänglichen Sinnlichkeit verstanden werden; die empirische Realität, die in Rede stand, mußte zur Anschaulichkeit erst konstruiert werden („Atommodell“). Gilt der Gegenstand der Beobachtung nur noch als Konstrukt, dann vermag sich das Konstrukt der Theorie auch nur an einem Konstrukt zu verifizieren, Sinnenwelt und Sprache sind nicht mehr unterschiedliche Ebenen, beide kommen darin überein, subjektive Hervorbringungen zu sein. Indem wir von der Höhe der von uns geschaffenen Theorie aus die sinnliche Realität auszuloten suchen, stoßen wir in ihrer Tiefe wiederum auf unsere eigene Schöpfung.

Dieser Sachverhalt hebt nach positivistischer Auffassung die Wissenschaft keineswegs auf. Denn das Verfahren der Verifikation – oder, wenn wir K. R. POPPERs (1902) Skrupel teilen wollen, der Falsifikation – läßt sich nach wie vor so durchführen, als handle es sich um irgendeine gegebene Realität, sei es eine Körper-, sei es eine Empfindungswelt, nur daß diese als solche nicht mehr in Anschlag kommt. Wir müssen uns allerdings jetzt dazu verstehen, die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft allein noch in ihrem methodischen Charakter zu sehen. Das Letztgegebene für die Physiker sind Zeigerausschläge und ähnliche Meßbekundungen. Diese aber sind nicht als sie selbst einbezogen, sie sind nicht die Dinge, um die es geht, sondern sie sind nur Symbole für etwas, was draußen bleibt, aber nicht etwa als ein von außen Vorgegebenes, sondern als etwas, das als das, was es ist oder sein könnte, gar nicht in Betracht kommt.

Damit ist eine Naturwissenschaft konzipiert, in der Natur überhaupt keinen Platz mehr hat. Diese Wissenschaft ist vielmehr sich selbst Gegenstand. Eine Naturphilosophie, die sich aus der Wissenschaft ihre empirische Kenntnis zu beziehen suchte, würde zur Natur gar nicht mehr vordringen dürfen, sie könnte sich auch letztendlich immer nur auf die Naturwissenschaft beziehen. Konsequenter setzt der Neopositivismus daher an die Stelle der traditionellen Naturphilosophie eine „*Philosophie der Naturwissenschaft*“ (philosophy of science), und zwar nicht deshalb, weil nur über die Wissenschaft zur Natur zu gelangen wäre, sondern weil die Natur, die die Naturwissenschaft erforscht, als ihre eigene Schöpfung zu betrachten ist, über die hinaus kein Blick in ein An-sich-Seiendes möglich ist.¹⁰

Diese der *neopositivistischen Wissenschaftstheorie* inhärente Auffassung, die weniger explizit gelehrt wird, als vielmehr als stillschweigende Voraussetzung in ihre Erörterung eingeht, hat sich den

¹⁰ Vgl. R. CARNAP, *Philosophical Foundations of Physics* New York 1966 (deutsch: *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft* München ³1976).

experimentierenden Quanten-Physikern eine Zeitlang fast unwiderstehlich aufgedrängt. Denn gerade indem sie, den Materialismus ernst nehmend, die atomare Welt nicht mehr in gewohnter Weise als Wirklichkeit ansprechen konnten, sahen sie sich genötigt, auf die Quelle all ihrer Wirklichkeitserkenntnis, die Empirie, genau zu reflektieren. Wenn sich nun herausstellte, daß sie da nicht mehr von Wirklichkeit sprechen konnten, wo die Beobachtung versagte, und sich also der Schluß nahelegte, nur das als wirklich zu bezeichnen, was sich beobachten ließ, so waren Wirklichkeit und Wahrnehmung miteinander identifiziert, und damit war die Prämisse alles Positivismus akzeptiert, die Folgerungen konnten daher auch nur positivistisch sein – soweit dem der materialistische Instinkt der Naturforscher nicht entgegenwirkte.

Jedenfalls waren in der Entstehungszeit der Quantentheorie ihre physikalische Begründung und ihre positivistische Interpretation kaum voneinander zu unterscheiden – ein wesentlicher Grund für die anfängliche Skepsis mancher marxistischer Philosophen.

Der Positivismus ist jedoch keine Anschauung, die schöpferisch weiterdenkenden Naturwissenschaftlern konveniert. Sie können von der Vorstellung einer objektiv gegebenen Wirklichkeit aus den Bedingungen ihrer Praxis heraus kaum absehen. Gegen den Einfluß des Positivismus haben sich denn auch wieder Tendenzen eines Bedenkens der objektiven Realität geltend gemacht. Häufig haben sich Anschauungsweisen durchgesetzt, die dem dialektischen Materialismus nahekommen. Da jedoch die eingefahrenen Vorbehalte gegenüber dem Marxismus meist nicht überwunden werden konnten, gewann nun doch wieder jene Naturphilosophie an Ansehen, die schon um die Jahrhundertwende die Tradition der verfemten Metaphysik mit dem modernen Denken auszusöhnen gesucht hatte: der sogenannte kritische Realismus. [518]

V. Die Lösung des „kritischen Realismus“: Induktive Metaphysik

Wissenschaft kann nach der allgemeinen Überzeugung der Wissenschaftler nur aus empirischer Erforschung der Realität hervorgehen. Die Naturphilosophie, die meinte, aus reinem Denken zu Erkenntnissen kommen zu können, war daher als Metaphysik aus der Wissenschaft zu weisen. Wie aber, wenn diese Metaphysik aus der Naturwissenschaft selbst entwickelt würde, wenn sie sich nur als zu Ende gedachte Naturwissenschaft darstellte? Metaphysik ist zwar immer Theorie, sie kann nicht einfach nur aus empirischen Daten heraus begründet werden, aber eben dies gilt heute – aus der Sicht der beteiligten Wissenschaftler – doch auch für die Atomphysik. So oder ähnlich überlegten manche von den aus der *aristotelisch-scholastischen Tradition* herkommenden Philosophen, die sich durch das empiristische Verifikationspostulat des Positivismus hatten irritieren lassen und die positivistische Wissenschaftsauffassung für die Wissenschaft selbst nahmen. In der Quantenmechanik und deren grundsätzlich unüberbrückbarer Kluft zwischen Theorie und Sinnesdaten sahen sie jetzt mindestens schon einen Schritt auf die Metaphysik hin getan, ja, zu Ende gedacht, war sie vielleicht schon eine neuartige, nämlich induktive, ganz aus der Empirie hervorgehende Metaphysik.

Sehen wir es so, dann scheint es nur noch einer einfachen Weiterführung zu bedürfen, damit wir aus dem Dilemma der Quantenmechanik heraus zu einem Realismus gelangen, der natürlich die Bedenken des modernen Kritizismus berücksichtigt und daher „kritischer Realismus“ heißen darf. Ein Naturwissenschaftler, der sich daran gemacht hat, die Wirklichkeit zu erforschen, so ließe sich weiter argumentieren, darf, genau besehen, den Fall gar nicht zulassen, daß ihm die Wirklichkeit gewissermaßen abhanden kommt. Es muß sich daher auch in der Elementarteilchenphysik auf jeden Fall um Wirklichkeit handeln. Kann diese nun nicht mehr als jene sinnliche Körperwelt, die wir Materie nennen, gefaßt werden, soll oder kann aber auf der anderen Seite die Weltansicht des mechanischen Materialismus nicht einfach aufgegeben werden, so bekommt die philosophische Tradition mit einmal wieder Gewicht, denn sie bedeutet den Ausweg, den Begriff der Wirklichkeit so zu modifizieren, daß er die Makro- wie die Mikrowelt gleichermaßen als die eine Welt, die sie doch nur sein kann, zu charakterisieren vermag. Wir hätten dazu nur eine echt philosophische Abstraktion vorzunehmen und, zunächst auf alle spezifischen Bestimmungen verzichtend, beiden Bereichen nichts anderes zuzuschreiben, als daß sie sind, um dann erst dieses Sein in seine Besonderungen aufzuteilen. So verfährt von alters her die *Ontologie*, wie sie bei ARISTOTELES schon klassische Gestalt gewann. Sie

ist durch die Erkenntnistheorie KANTs im Namen der Wissenschaft als bloße Metaphysik aus den Angeln gehoben worden, die moderne Naturwissenschaft, und speziell die Atomphysik, setzt sie, so scheint es den kritischen Realisten, mit KANT in ihre alten Rechte wieder ein.

Verwenden wir den Namen „kritischer Realismus“ als Sammelnamen für die genannten Tendenzen, so dürfen wir in N. HARTMANN (1882–1950) einen Philosophen erkennen, der nicht nur diese Weltauffassung ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt und der als repräsentativ für sie gelten kann, sondern auch versucht hat, in einem umfänglichen Werk die aristotelische Ontologie, jedoch bei Einarbeitung weiter Strecken der Philosophiegeschichte, einschließlich relevanter Strömungen spätbürgerlicher Philosophie, basierend auf der modernen Wissenschaft, zu erneuern. Von daher versteht sich, daß für HARTMANN die ontologische Thematik unlösbar von der erkenntnistheoretischen ist, wie dies nach KANT nicht anders mehr sein kann.¹¹

Vom *Neukantianismus* und der *Husserlschen Phänomenologie* ausgehend, versteht HARTMANN Erkenntnis zwar auch als ein immanentes Phänomen des Bewußtseins, besteht aber auf einem „natürlichen Realismus“, wonach von Erkenntnis nur da gesprochen werden kann, wo die Bewußtseinsimmanenz auf ein reales Objekt hin durchbrochen, transzendiert wird. Mit dieser „Objektion“ ergreift das Subjekt das Objekt in der Vorstellung, das Objekt selbst aber bleibt gegenüber dem Bewußtsein [519] transzendent. Kein Seiendes ist mit seiner Objektion schon erschöpfend erkannt, es bleibt immer noch ein „Transobjektives“, das jedoch durch das Hinausschieben der „Objektionsgrenze“ adäquater erkannt werden kann. Soweit läßt sich die Erkenntnistheorie N. HARTMANNs prinzipiell noch analog einem Materialismus deuten, der, wie der Marxismus-Leninismus, die Materie als unerschöpflich und ihre Erkenntnis als einen unendlichen Annäherungsprozeß versteht. HARTMANN nimmt jedoch an, daß die Erkenntnis auch auf unübersteigliche Grenzen stoßen könne, dann nämlich, wenn sich ein „Transintelligibles“ melde. Eben diese prinzipielle Unvorstellbarkeit von doch als seiend Erfahrenem, das daher nicht als bewußtseinsimmanent gedeutet werden kann, dient HARTMANN als Beweis einer bewußtseinstranszendenten Realität. Er hat sich also den Übergang von der Phänomenologie zu einem erkenntnistheoretischen Realismus durch die Konstatierung von prinzipiellen Grenzen der Erfahrungserkenntnis erkaufte. Dennoch ist der *Agnostizismus* nicht das letzte Wort, sondern HARTMANN nimmt neben dem realen auch ein ideales Sein als ebenso transzendent an, dieses hält er für immer seiend und für a priori erfaßbar. Es gehören dazu die Gebilde der reinen Logik und der Mathematik, das Recht und die Werte in ihrer Idealität, und auch das „Wesenhafte eines Realen“. In sie vermag die Erkenntnis weiter einzudringen, wobei sie sich immer wieder in endgültig nicht zu bereinigende, antinomische Widersprüche verwickelt und nie zu einem Abschluß kommt, da immer noch ein *irrationaler Restbestand* übrigbleibt. Von einer religiösen Sphäre, auf die das Erkenntnisbemühen irgendwann stoßen könnte, will N. HARTMANN nichts wissen, im Stufenbau des Seins, den er in seiner Naturphilosophie detailliert ausarbeitet, ist für Gott kein Platz vorgesehen.

HARTMANNs kritischer Realismus erhält sich damit um so mehr den Schein eines konsequenten Materialismus. Und doch erweist sich seine gesamte Ontologie von ihrer erkenntnistheoretischen Begründung her eben nicht als eine Wiederholung der materialistisch intendierten aristotelischen Philosophie, sondern vielmehr ihrer *thomistischen Uminterpretation*. Nur notdürftig ist verdeckt, daß das reale und das ideale Sein für die beiden Reiche stehen, deren eines der Empirie zugänglich ist, während das andere, wesentliche, der Theologie zugänglich bleibt. Daß an die Stelle der Theologie eine Philosophie getreten ist, die ihren spezifischen Weg in einer „Wesensschau“ oder in einer davon abgeleiteten „Kategorialanalyse“ sieht, bedeutet keineswegs einen unheilbaren Bruch mit der theologischen Tradition. Die Bestätigung dafür ist mannigfach durch die Tatsache gegeben, daß eine Vielzahl von Philosophen, die sich dem *Neuthomismus* zuzählen oder ihm nahestehen, nach wie vor ihre Naturauffassung in der einen oder anderen Modifikation ebenfalls als solch einen kritischen Realismus verstehen. Sie sehen keine Schwierigkeit, auch die revolutionärsten Theorien der modernen Naturwissenschaft in die Tradition des aristotelisch-scholastischen Denkens einzubeziehen.

¹¹ Aus N. HARTMANNs umfangreichem Werk seien genannt: *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1940; *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933, sowie speziell zur Naturphilosophie: *Philosophie der Natur*, Berlin 1950.

Das Problem der Erkenntnis der Mikrowelt, an dem die philosophierenden Atomphysiker dieser Ansicht nach scheiterten, erledigt sich aus der Höhen- oder Tiefensicht ihrer Ontologie. Es sei, so argumentiert W. BÜCHEL (1920), nicht nötig, den Seinsbegriff zu modifizieren, um die Ergebnisse der Quantentheorie einheitlich deuten zu können; Wirklichkeit sei nicht identisch mit Wirklichkeit in Raum und Zeit, gefordert sei also nur ein Verzicht auf die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, nicht aber die Wirklichkeit der Mikrowelt.¹² Teilchen und Welle dürfen nach der Auffassung eines solchen „kritischen Realismus“ als lediglich verschiedene Beschreibungsweisen ein und derselben zugrunde liegenden Realität angesehen werden, deren Wesen mit all dem sowieso nicht erfaßt werde. Die Unfähigkeit der Naturwissenschaft, ihre Begriffe noch auf die Mikrowelt anwenden zu können, zeigt aber, so wird gesagt, daß sie an ihre Grenzen gekommen ist und daß empirische Erkenntnis überhaupt ihre Grenzen hat. Wenn der Begriff der Substanz in der Quantenmechanik nicht mehr anwendbar ist, andererseits Wirklichkeit ohne ihn nicht konstatiert werden kann, so ist es für die kritischen Realisten offensichtlich, daß hier jenseits der Grenze naturwissenschaftlicher Erkenntnis ein anderes Denken einzusetzen hat: *die Ontologie*. Physikalische Meßbestimmungen – darauf weisen etwa DESSAUER, DINGLER u. a. hin – seien etwas anderes als ontologische Seinsbestimmungen.

[520] Nur die Form der Außenwelt an sich, nicht ihre inneren Eigenschaften, ihr „inneres Wesen“ sei dem Naturerkennen zugänglich. Damit seien die Grenzen des Naturerkennens festgelegt, behauptet E. BECHER (1882–1929).¹³ Die Naturwissenschaft, sekundiert A. WENZL (1887–1967), sei sich ihrer Grenzen bewußt geworden, sie führe zu Fragen, auf die eine Metaphysik hypothetische Antworten wagen könne, wenn sie sich auch letztlich nur durch eine religiöse Entscheidung beantworten ließen.¹⁴ Damit hat WENZL, bei aller persönlichen Zurückhaltung, den Weg gewiesen, auf dem die menschliche Erkenntnis den Dualismus, in den sie mit der Quantenmechanik geraten ist, doch noch überwinden könnte. Freilich nur um den Preis nicht nur des Verzichts auf einen konsequenten Empirismus, sondern auch der Wiedererstehung des Dualismus in anderer Form. Makrowelt und Mikrowelt können in diesem „kritischen“ Realismus nur deshalb als ein und dieselbe Wirklichkeit verstanden werden, weil er sich zu einer Ontologie bekennt, die, bei allem Bemühen um die Einheit des Seins, doch in einen unüberbrückbaren Gegensatz von realem und idealem Sein auseinanderfällt. Diese Dichotomie war seinerzeit nur durch eine Umkehr des Verfahrens zu überwinden: Weil im 18. Jahrhundert der französische Materialismus zum ideellen Sein des Menschen, zur Freiheit seines Geistes nicht gelangen konnte, ging die klassische bürgerliche deutsche Philosophie von eben diesem geistigen Sein aus und verstand die materielle Realität als dessen Produkt und Moment. Demgemäß läßt sich der Sache nach in der Gegenwart die Philosophie A. N. WHITEHEADS (1861–1947) als Konsequenz aus dem „kritischen Realismus“ N. HARTMANNs ansehen.

WHITEHEAD bezieht sich ebenso detailliert und ausführlich wie HARTMANN auf den Erfahrungsbestand der Naturwissenschaft, sucht aber nicht von da aus induktiv zu einer Metaphysik zu gelangen, sondern er setzt bei dieser schon an, versteht sie ausdrücklich als eine „spekulative Philosophie“, der es darum zu tun ist, ein zusammenhängendes, logisch notwendiges System von allgemeinen Ideen zu ersinnen, innerhalb von dessen Bedingungen jedes Element unserer Erfahrung interpretiert werden kann, was bedeutet, daß alle Bewußtseinsphänomene als besonderes Beispiel für den allgemeinen Entwurf herangezogen werden sollen. Es ergibt sich dabei für WHITEHEAD, daß notwendig vom Begriff Gottes auszugehen ist als jenes „aktualen Wesens“, das jeder zeitlichen „Konkretisierung“ erst die „auslösende Zielsetzung“ vermittelt.¹⁵

Es kann wiederum als eine Interpretation WHITEHEADS gelesen werden, wenn C. F. VON WEIZSÄCKER (1971) behauptet, die materialistische Annahme, die die traditionelle Physik geprägt habe, daß Materie das Primäre sei und Naturgesetze das nachträglich Eingeführte, verkehre sich in

¹² W. BÜCHEL, *Philosophische Probleme der Physik*, Freiburg/Basel/Wien 1965.

¹³ E. BECHER, *Grundlagen und Grenzen des Naturerkennens*, München/Leipzig 1928.

¹⁴ A. WENZL, *Die philosophischen Grundfragen der modernen Naturwissenschaft*, Stuttgart ³1954.

¹⁵ A. N. WHITEHEAD, *Prozeß und Realität (Process and Reality)*, Frankfurt am Main 1979.

der heutigen Physik ins Gegenteil. Diese Umdrehung führe nun aber in letzter Konsequenz zu der Idee, daß Materie im Grunde Geist sei.¹⁶

WEIZSÄCKER sucht damit Gedanken HEISENBERGs auf den philosophischen bzw. philosophiehistorischen Begriff zu bringen, der gemeint hatte, wenn man hinter die mit der Quantenmechanik noch festgehaltene Wirklichkeit in Raum und Zeit in die Einzelheiten des atomaren Geschehens zu dringen suche, so lösten sich die Konturen dieser objektiv-realen Welt auf, „nicht in den Nebel einer neuen und noch nuklearen Wirklichkeitsvorstellung, sondern in der durchsichtigen Klarheit einer Mathematik, die das Mögliche, nicht das Faktische, Gesetzmäßige verknüpft“. Ontologisch zuerst ist also nicht die Materie, sind nicht körperliche Bausteine – dies soll nach WEIZSÄCKER die materialistische Auffassung schlechthin sein! –, sondern eine unkörperliche und daher angeblich nicht materielle Realität, faßbar nur als eine mathematische Gesetzmäßigkeit.

Was wir Atome nennen, sei selbst formal kaum mehr etwas anderes als gewisse sich durchhaltende Gesetzmäßigkeiten in der Entscheidung einfacher experimenteller Alternativen. Wenn wir daher, so die weitere Überlegung WEIZSÄCKERS, die Materie nur noch als dasjenige definieren können, was den Gesetzen der Physik genügt, so ist sie doch wohl das, was in klassischer Begrifflichkeit Geist hieß, allerdings nicht Geist in seiner Absolutheit, sondern als ein sich von sich selbst dahingehend entfremdender, daß er auf empirisch entscheidbare Alternativen hin befragt werden kann und darauf antwortet, sich also der Objektivierung fügt. Sonach sind die Na-[521]turgesetze die „Bedingungen der Möglichkeit der Objektivierbarkeit des Geschehens“. Das ist nicht nur eine KANT entlehnte Formulierung, sondern die Umwendung der KANTschen Subjektivität ins Objektive, was nur möglich ist unter der Voraussetzung der Identität beider, also ausgehend von einem objektiven Idealismus. Darauf läuft dieser Gedankengang denn auch hinaus.

Die Grundstruktur der Welt, als Geist, so WEIZSÄCKER, erweist sich als Verstehbarkeit: „Geist ist Information“. Und das menschliche Subjekt kann Information nur deshalb verstehen, weil es selbst Teil dieser Welt von Informationen in der Gestalt entscheidbarer Alternativen ist. In einem großen Bogen verbindet C. F. VON WEIZSÄCKER den Idealismus PLATONS, auf den er sich ausdrücklich beruft, mit der modernen *Informationstheorie* – und formuliert damit nur eine der zahlreichen idealistischen Deutungen von Informationstheorie und Kybernetik, die das gegenwärtige spätbürgerliche Denken durchziehen. Die platonische Idee sei nur ein Name für das, was man verstehen kann, schreibt WEIZSÄCKER, also nach unseren heutigen Erkenntnissen für das Naturgesetz. Schon vor WEIZSÄCKER hat seinerzeit SCHELLING es unternommen, den Idealismus PLATONS in eine spekulative Physik zu transponieren. Mit WEIZSÄCKER kehrt spätbürgerliches Denken in Konsequenz der Naturwissenschaft zu der einst verfemten *romantischen Naturphilosophie* zurück. Der Kreis schließt sich. Aber es ist ein *Circulus vitiosus*. Denn für das weltanschauliche Fundament aller empirischen Naturwissenschaft, den Materialismus, ist hier kein Platz mehr.

VI. Materialistische Dialektik in der gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Forschung

Nachdem sich im 19. Jahrhundert das mechanische Denken in den verschiedensten Wissenschaften bewährt hatte, gelangten nicht wenige Naturforscher zu der Überzeugung, daß nunmehr die Realität im wesentlichen erkannt sei und es nur noch auf die Ausarbeitung der Details ankomme. Und da sich auch die bürgerliche Gesellschaft in das wissenschaftliche Weltbild einzufügen schien, verbreitete sich der Glaube an eine harmonische Vollendung, zu der die Menschheit endlich gelangt sei. In der Gesellschaft widersprach dem die Existenz der Arbeiterklasse, die sich zunehmend zum Kampf gegen die tatsächliche kapitalistische Unterdrückung formierte, und in der Wissenschaft drohte der Entwicklungsgedanke das Gebäude des mechanischen Weltbildes in seiner Statik zu unterhöhlen.

Am Ende des Jahrhunderts war der Kapitalismus, aus der Notwendigkeit seiner eigenen Entwicklung heraus, in sein imperialistisches Stadium eingetreten und hatte damit die Freiheitsillusionen des Liberalismus ad absurdum geführt, gleichzeitig wurde die Physik durch ihren eigenen Fortschritt zur

¹⁶ C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, München ²1971; *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart ¹⁰1963.

Zerstörung des Absolutheitsanspruches ihrer in der NEWTONschen Physik fest verankerten Grundlagen getrieben.

Mit der Formulierung seiner *Relativitätstheorie* in den beiden Fassungen beförderte EINSTEIN ausdrücklich den Umsturz der Physik. Seine Theorie dahin mißverstehend, daß alles in der Welt nur relativ sei, sah sich die bürgerliche Welt sowohl durch die imperialistischen Kriege wie durch die Wissenschaft vollends in ihrem Vertrauen auf die Wirklichkeit erschüttert.

Während aber die Arbeiterklasse mit der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution den Aufbau einer neuen Gesellschaft begann, war es in der Wissenschaft derselbe EINSTEIN, der ein neues naturwissenschaftliches Weltbild konzipierte, das geeignet war, sich mit der wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse zusammenzuschließen und sie empirisch weiter zu unterbauen.¹⁷

Das mechanistische Denken, konstatierte EINSTEIN, hat deshalb versagt, weil es sich als un-[522]möglich erwies, alle Phänomene auf einfache, zwischen unveränderlichen Partikeln waltende Kräfte zurückzuführen. Die Entdeckung des elektromagnetischen Feldes führte in einem kühnen Gedankensprung zu der Erkenntnis, daß nicht das Verhalten von Körpern, sondern das von etwas zwischen ihnen Liegendem, das heißt, das Verhalten des Feldes, für die Ordnung und das Verständnis der Vorgänge maßgebend sein könne. EINSTEIN selbst wollte, wie auch HEISENBERG, auf eine einheitliche Feldtheorie hinaus. Der Stand der Wissenschaft ist noch weit davon entfernt, und es gilt weithin als zweifelhaft, ob sich das EINSTEINSche Vorhaben realisieren läßt. Unzweifelhaft aber dürfte die epochemachende Bedeutung des Feldgedankens selbst sein. Er erst vollendet im 20. Jahrhundert, was der Entwicklungsgedanke im 19. Jahrhundert begonnen hatte: den Sturz der ideologischen Herrschaft des mechanischen Weltbildes aus den Erkenntnissen der Naturwissenschaft heraus. EINSTEIN beschreibt den Vorgang zusammenfassend so: „Ein neuer Begriff taucht in der Physik auf, der bedeutendste Gedanke seit Newton: das Feld. Die Erkenntnis, daß es bei der Beschreibung physikalischer Vorgänge weder auf die Ladungen noch auf die Partikeln, sondern vielmehr auf das in dem Raum zwischen Ladungen und Partikeln liegende Feld ankommt, darf als wissenschaftliche Großtat angesprochen werden.“¹⁸

Unter Anwendung des Feldbegriffes erscheinen gemäß den Ausführungen EINSTEINs die philosophischen Schwierigkeiten als lösbar, die die Quantenmechanik den beteiligten Forschern, zeitweise sogar EINSTEIN selbst, bereitete. Auch die Körper der makrophysikalischen Welt schon könnten als Zusammenballung von Energie auf verhältnismäßig engem Raum aufgefaßt werden. Körper oder Körperchen, Korpuskeln, könnten als Regionen im Raum betrachtet werden, in denen das Feld außerordentlich stark ist. Daraus, so EINSTEIN, „ließe sich ein gänzlich neues philosophisches Weltbild entwickeln, das letztlich zu einer Deutung aller Naturvorgänge mittels struktureller Gesetze führen müßte, die überall und immer gelten. Ein durch die Luft geworfener Stein ist in diesem Sinne ein veränderliches Feld, bei dem die Stelle mit der größten Feldintensität sich mit der Fluggeschwindigkeit des Steines durch den Raum bewegt“.¹⁹

Es bleibt der Unterschied zwischen Quantenphysik und klassischer Physik, daß dem in der atomaren Welt Beobachteten korpuskulare Natur zugesprochen werden muß und damit die Unbestimmtheitsrelation von Ort und Impuls auftritt. Es ist dies aber kein Einwand gegen die Wirklichkeit der Mikrowelt mehr und ebensowenig gegen ihre Erkennbarkeit. Im Gegenteil: In der Sicht EINSTEINs hat die Wirklichkeit, wo immer wir mit ihr zu tun haben, Feldcharakter, sie ist ein Kontinuum, das sich uns gleichwohl da, wo wir es zu fassen suchen, in diskontinuierlichen Größen, in Verdichtungen darstellt und auch wirklich so existiert. Die Materie hat körnige Struktur, sagt EINSTEIN dazu.

Unsere gewohnte, durch einen geschulten Verstand bestimmte Wahrnehmung der Realität als eines Ensembles von Dingen ist insofern unsere eigene Schöpfung, als wir darin das Diskrete, den Dingcharakter einseitig akzentuieren und die Dinge so weit gegeneinander isolieren, daß wir sie als

¹⁷ A. EINSTEIN, *Mein Weltbild*, Frankfurt am Main/Berlin (West)/Wien 1980 (Erstdruck Amsterdam 1934); A. EINSTEIN/L. INFELD, *Die Evolution der Physik*, Hamburg 1956.

¹⁸ A. EINSTEIN/L. INFELD, *Die Evolution der Physik*, a. a. O., S. 163.

¹⁹ Ebenda, S. 162 f.

einzelne Substanzen auffassen. Die Erkenntnisse der Elementarteilchenphysik lassen diesen Substanzgedanken nun aber vollends nicht mehr zu. Die Korpuskeln können nicht mehr als unveränderliche Bausteine der materiellen Welt angesehen werden – sie wandeln sich vielmehr ineinander um, sie definieren sich gegenseitig durch ihre Wechselwirkung.

Dieser Zusammenhang, der eben mit dem Feldbegriff gemeint ist, unterliegt offensichtlich Gesetzen, strukturellen Gesetzen, die erforschbar sind und permanent weiter erforscht werden. Ein Ende ist nicht abzusehen, die Materie erweist sich mehr und mehr als unerschöpflich, so wie LENIN sie schon gekennzeichnet hatte. Die festgestellten Determinanten sind von anderer Art als die der mechanischen Kausalität. Sie erlauben es gegenwärtig und vielleicht auch in Zukunft nicht, einzelne Gegenstände immer genau zu fixieren. Aber dies ist auch gar nicht erforderlich. Nur für den mechanischen Atomismus war die punktuelle Konzentration aufs Einzelne eine unerläßliche Prämisse, die er aber auch nur in bestimmter, für die Mechanik ausreichender Abstraktion erfüllte. Mit der *Feldauffassung* tritt jedoch nun unvermittelt hervor; worum es im *Atomismus* von vornher-[523]ein auch schon ging, eben nicht bloß um die Bestimmung des Einzelnen, sondern vermöge dessen um die *Erfassung der Totalität*. Zu dieser ist aber nicht schon durch eine Folge sinnlicher Wahrnehmungen zu gelangen, sondern nur durch eine ihnen gegenüber relativ abstrakte Theorie.

Mit der Ablösung der wohlunterschiedenen Stufung von möglichst experimenteller, theoriegeleiteter Beobachtung sinnlicher Wahrnehmung und der sich darauf berufenden Formulierung ihrer Gesetzmäßigkeiten in mathematischen Theorien durch eine in diesen Theorien erst erfolgende Konstitution der Gegenstände der Beobachtung, die nur ihre statistische Fixierung noch zuläßt, kehrt die Naturwissenschaft in einer bestimmten Hinsicht zum Weltverhalten der *dialektisch-idealistischen* und *romantischen Naturphilosophie* zurück, nämlich zur unmittelbaren Thematisierung strukturierter Totalität als dem vorrangigen Gegenstand der Erkenntnis vor den ihm als seine Momente angehörenden punktuell-individuellen Gegebenheiten. Dieser Sicht unterliegen heute aber nicht nur die denkbar kleinsten, sondern auch die denkbar größten Zusammenhänge, nicht nur die Innenwelt des Atoms, sondern auch das Weltall als Ganzes. Vermittels der EINSTEINSchen Relativitätstheorie ist dieses als raum-zeitliches Kontinuum unmittelbarer Forschungsgegenstand, von dessen Erkundung auch abhängt, was im Innersten und Kleinsten der Realität unter Materie zu verstehen sei, wie umgekehrt die Erkenntnisse über die atomare Welt zu weiteren Aufschlüssen über die Beschaffenheit des Kosmos zu führen vermögen.

Eine solche ganzheitliche Sicht steht dem Atomismus nicht entgegen, sie hebt ihn vielmehr als konstituierendes Moment in sich auf. Nach wie vor hat die Wissenschaft in der empirischen Einzelforschung ihr Fundament und muß und darf ihren Gegenstand daher als relativ autonomes Diskretum voraussetzen. Wenn jedoch ihr gegenüber die Naturphilosophie den Totalitätsgedanken nur spekulativ-idealistisch konzipieren konnte, so ist es heute der Punktualismus des empirischen Forschungsverfahrens selbst, der zur Ausweitung der Perspektive auf übergreifende Strukturen, letztlich sogar aufs Weltganze hindrängt. Wo dies nicht geschieht, setzt die Wissenschaft der Lösung jener Aufgaben, die sich ihr aus der gesellschaftlichen Praxis heraus stellen, immer deutlicher Grenzen, die nicht mehr in der Sache selbst, sondern nur in ideologischer Befangenheit ihre Gründe haben. So hat der Molekularbiologe J. MONOD (1910–1976) in einem vielbeachteten – am neuesten Stand der Forschung allerdings vorbeigehenden – philosophischen Resümee der Ergebnisse seiner Wissenschaft die These vertreten, die Entstehung des Lebens und damit auch des Menschen sei ein Zufall von höchster, unvorstellbarer Unwahrscheinlichkeit gewesen, der Mensch sei daher nur ein „Zigeuner am Rande des Universums“ und müsse sich mit seiner totalen Verlassenheit, seiner radikalen Fremdheit in diesem Universum abfinden.²⁰

Gewollt oder ungewollt gibt MONOD mit seinen Folgerungen der im Imperialismus weitverbreiteten Stimmung universaler Sinnlosigkeit menschlichen Lebens Ausdruck, der andere sodann mit dem Hinweis begegnen, daß die angeblich unermeßliche Unwahrscheinlichkeit und Einzigkeit der Entstehung des Menschen eine Rückführung auf Naturnotwendigkeiten nicht mehr zulasse, sondern

²⁰ J. MONOD, Zufall und Notwendigkeit, München 41979.

nach einem übersinnlichen Schöpfer-Wesen, nach Gott, verlange, wenn überhaupt noch sinnvoll gelebt werden solle.

MONODs Auffassung stellt sich dar als eine Reaktion auf den vor allem von H. DRIESCH (1867–1941) vertretenen *Vitalismus*, der zur Erklärung der Lebensvorgänge eine immaterielle „Entelechie“ hypostasieren zu dürfen glaubte. Demgegenüber gründet sich die Philosophie MONODs bewußt in einer Selbstbeschränkung, die bisher als Ausweis strengen wissenschaftlichen Verfahrens gelten konnte. Er bezieht in seine Überlegungen nur ein, was als genügend erforscht vorliegt: den naturgesetzlich unwandelbar ablaufenden Mechanismus der Selbstreplikation der Individuen und die nur als rein zufällig auszumachenden Mutationen, aus denen sich die Änderung und Entwicklung des Mechanismus erklärt.

Die Unerbittlichkeit, die MONOD seinen Konsequenzen zuspricht, verschwindet, wenn wir die Tatsache ins Auge fassen, daß Selbstreduplikation und Mutation, die sich für die aktuelle Sicht als zwei unabhängige Faktoren gegenüber treten, beide nur Momente im geschichtlichen Werdensprozeß des Menschen [524] und überhaupt der Organismen sind und daher zuerst erforscht werden müßte, inwiefern sie als Besonderungen einer Einheit ursprünglich schon aufeinander bezogen sind, bevor sie jeweils als Getrennte einander gegenüber treten. Daß dies grundsätzlich möglich ist, beweist gegenwärtig vor allem die Hyperzyklentheorie M. EIGENs (1927), der MONOD seine unzulässige Verabsolutierung des Zufalls leicht hat nachweisen können.²¹

MONODs aus voreiliger Verabsolutierung partiellen Wissens resultierende Folgerungen nötigen die Forschung also nur zu einer Problemstellung, die den Blick auf übergreifende Zusammenhänge, das aber bedeutet auf das geschichtliche Gewordensein des Gegenwärtigen, lenkt. Bei der Entstehung des Lebens ist da noch kein Halt möglich. Denn für deren wissenschaftliche Erörterung sind, wie die Forschungslage deutlich zeigt, die bestimmenden Gesetzmäßigkeiten nur in den Blick zu bekommen, wenn auch die vorangehenden kosmogonischen Prozesse mit einbezogen sind. Die Frage nach dem Menschen, seinem Wesen, seinen Möglichkeiten, seiner Zukunft treibt uns heute letztlich zurück bis an den Anfang des Universums, von dem aus die Natur insgesamt als Naturgeschichte zu verstehen und erklärend nachzuvollziehen wäre. Was einst nur der philosophischen Spekulation überantwortet sein konnte, ist heute Bestand empirischer Wissenschaft, die sich inzwischen zu einer Theorie der Natur imstande zeigt, die den Kosmos als Kosmogonie und aus dieser heraus die Entstehung des Lebendigen so darzustellen vermag, daß der Forschung aus ihr Hypothesen zu ihrer Überprüfung und Weiterentwicklung vorgegeben werden können. Mit dem neuen naturwissenschaftlichen Weltbild bilden sich aber auch neue Kategorien der Erfassung aller einzelnen Momente der Realität.

Unter dem Gesichtspunkt der Genese von Ordnung aus Unordnung (Synergetik)²² ist es möglich geworden, auch in der Physik schon die klassische Orientierung auf reversible Vorgänge in eine „Wissenschaft vom Komplexen“ (I. PRIGOGINE [1917]) einzuordnen, der gerade die Irreversibilität von Naturprozessen als das Normale gilt, aus dem qualitative Änderungen in ihrer zunehmenden Kompliziertheit erklärbar werden.²³

Wie formlos unstrukturiert der relative Anfang unserer Welt auch gedacht werden mag, zur Vorstellung einer Welterschöpfung durch ein göttliches Wesen, die in Modifikationen das Denken bis in unsere Zeit beherrscht hat, führt kein Weg mehr zurück: Es war nicht zuerst ein formloser Stoff, dem eine stofflose Form auf- oder eingepreßt wurde, sondern die Materie ist von vornherein als ein sinnlich-gegenständliches Sein anzusehen, das in sich selbst strukturiert ist, Materie ist von vornherein

²¹ M. EIGEN/P. SCHUSTER, *The Hypercycle. A Principle of Natural Self-Organization*, Part A–C, in: *Die Naturwissenschaften*, 11/1977, 1/1978, 7/1978; M. EIGEN, *Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules*, in: *Die Naturwissenschaften*, 10/1971; M. EIGEN/R. WINKLER, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München 1975.

²² H. HAKEN, *Erfolgsgesheimnisse der Natur. Synergetik: Die Lehre vom Zusammenwirken*, Stuttgart 1981.

²³ I. PRIGOGINE, *Vom Sein zum Werden*, München/Zürich ³1982; I. PRIGOGINE/I. STENGERS, *Dialog mit der Natur*, München ²1981.

Materiestruktur (HÖRZ),²⁴ die sich aus sich selbst zu komplizierten, höheren Formen weiterbildet, die sich selbst organisiert. Die Kenntnisse der Naturwissenschaft reichen heute schon aus, sich diesen Prozeß der Selbstorganisation der Materie (PRIGOGINE, EIGEN) bis zur Entstehung der Erde und auf dieser bis zur Entstehung und Weiterentwicklung des Lebens wenigstens vorzustellen und in Knotenpunkten auch empirisch-wissenschaftlich zu begründen.²⁵ In diesem Bild vom sich selbst organisierenden Weltall und der in ihm und aus ihm sich organisierenden engeren Welt des Menschen auf der Erde schließt sich der *Entwicklungsgedanke* mit dem *Feldgedanken* zu einer dem gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisstand gemäßen *dialektisch-materialistischen Weltsicht* zusammen.²⁶

Diese Weltsicht befestigt sich aus Forschungen, die immer noch maßgeblich auch von bürgerlichen Wissenschaftlern unter den Bedingungen des Imperialismus und oft in seinem Dienste betrieben werden. Die monopolkapitalistische Gesellschaft, auf das Wachstum der Produktivkräfte angewiesen, steht natürlich auch dem Fortschritt der Wissenschaft, die längst unmittelbar zu einer Produktivkraft geworden ist, nicht feindlich gegenüber. Und dennoch behindert sie ihn in einer entscheidenden Hinsicht: Von der Wissenschaft reden, heißt heute immer auch, von der Technik reden, beide bilden so sehr eine Einheit, daß wir die Umwälzungen, die sich in der Wissenschaft vor unseren Augen vollziehen, als wissenschaftlich-technische Revolution bezeichnen. Seit mehr als einem Jahrhundert und äußerst verstärkt in den letzten Jahrzehnten, ist es aber ebenso dringlich geworden, daß sich die Wissenschaft auch mit der gesellschaftlichen Praxis unmittelbar verbindet, [525] nämlich mit einer Politik, die im Weltganzen auf die vernünftige Regelung der Lebensverhältnisse der Menschen aus ist. Ihr liegen die Praktiken des Imperialismus als ein hemmender Block im Wege. Ausgehend von der Ausbeutung, der die eigene Arbeiterklasse wie viele unterentwickelte Völker unterliegen, haben die imperialistischen Staaten die Bestrebungen zu einer dem Wohle der Menschheit verpflichteten Weltgesellschaft dem Profitstreben der großen Konzerne geopfert, so daß sich nunmehr die Völker der Welt der Not und dem Elend einer nach Milliarden zählenden Bevölkerung in den armen Regionen und sich auch noch in den reichsten Ländern verhängnisvollen Auswirkungen von Wissenschaft und Technik gegenübersehen, ohne ihnen wirkungsvoll begegnen zu können. Die spätbürgerliche Philosophie antwortet auf das ökologische Desaster mit einem Kulturpessimismus, der breiten Massen die Technik selbst als den Schuldigen an ihrem eigenen Mißbrauch suggeriert; demgemäß befinden sich die Wissenschaftler, soweit sie, aus ihren mißlichen Erfahrungen mit den Zwängen des Imperialismus heraus, auf ihrer uneingeschränkten privaten Freiheit bestehen, außerstande, die ökonomische Basis dieser trügerischen Freiheit, das Monopolkapital, in seiner historischen Überlebtheit zu erkennen. Diese durch ihr Klasseninteresse bedingten ideologischen Hemmnisse verbieten es ihnen nun aber auch, die wissenschaftliche Sicht der Naturgeschichte dahingehend zu vollenden, daß sie auch noch den Übergang vom Tier zum Menschen als eine höhere Form der Selbstorganisation der Materie begreifen, die, von den Menschen selbst nach eigenem Willen vollzogen, naturnotwendig in den ökonomischen Gesellschaftsformationen und ihrer geschichtlichen Folge resultiert und schließlich und letztendlich unter den Bedingungen des Kapitalismus die Organisation einer Partei der Arbeiterklasse als Voraussetzung für eine höhere Gesellschaftsformation, nämlich den Sozialismus und Kommunismus, und damit für eine menschlich angemessene Weltorganisation hat notwendig werden lassen.²⁷ Das Tier-Mensch-Übergangsfeld sowie die Strukturen primitiver und entwickelter Gesellschaften werden zwar von einer Reihe einzelner Wissenschaften gründlich und umfassend erforscht und unter wesentlichen Aspekten, wie dem der Kultur oder dem der Sprache, gesehen, dennoch gelingt es nicht, die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität im Übergang von der Naturgeschichte zur Geschichte der Menschheit zu fassen; zahlreich sind die Sichtweisen, die den Menschen biologisch zu einem lediglich aus der Art geschlagenen Tier zurückgestuft sehen (so im Umkreis der *Verhaltensforschung*

²⁴ H. HÖRZ, *Materiestruktur. Dialektischer Materialismus und Elementarteilchenphysik*, Berlin 1971.

²⁵ Vgl. E. JANTSCH, *Die Selbstorganisation des Universums* München/Wien 1979.

²⁶ Vgl. H. HÖRZ /K.-F. WESSEL, *Philosophische Entwicklungstheorie*, Berlin 1983; M. BUHR/H. HÖRZ (Hrsg.), *Naturdialektik – Naturwissenschaft*, Berlin 1986.

²⁷ Darin hat auch der eindringliche Nachvollzug der Naturgeschichte von H. VON DITFURTH *Seine Grenze (Im Anfang war der Wasserstoff)*, München/Zürich 1975 ff.).

und *Psychoanalyse*) oder aber soziologisch die Natur zu einem bloßen Moment subjektiver Gesellschaftlichkeit herabsetzen (so im Umkreis der *Kritischen Theorie*). Der geschichtliche Entwicklungsprozeß der Gesellschaft kann daher auch nicht als ein naturgesetzlicher Prozeß erkannt werden, der vermöge der neuen Qualität gesellschaftlicher, historisch sich modifizierender Gesetze gleichwohl freies Handeln möglich und notwendig macht.

Eine solche Einsicht in die Dialektik der Geschichte ist eben nur da möglich, wo in der gesellschaftlichen Realität auch jene Kraft ausgemacht werden kann, der die Befreiung der Menschheit zu sich selbst in einer neuen Gesellschaft objektiv zukommt. Schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erkannten MARX und ENGELS, selbst dem Bürgertum entstammend, in der *Arbeiterklasse* diese Kraft und waren auf Grund dessen in der Lage, in Vorausschau auf den konkreten Erkenntnisprozeß der Wissenschaft die Dialektik von Natur und Gesellschaft in ihrer Einheit zu konzipieren, sie an die politische Praxis in einer *wissenschaftlichen Weltanschauung* anzuknüpfen und so die Massen auf die notwendige Revolutionierung der Gesellschaft zu orientieren. MARX schloß im *Kapital* an das empirische Verfahren der modernen Naturwissenschaft und ihren experimentellen Geist an, begriff die Ware als Keimzelle der gegenwärtigen kapitalistischen Produktionsweise und schuf, indem er in sachbedingter dialektischer Methode die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft hinsichtlich der ihr inhärenten ökonomischen Gesetze theoretisch nachvollzog, die Grundlage für eine Gesellschaftswissenschaft, die in der ihr eigentümlichen Strenge der Naturwissenschaft an die Seite zu treten vermag. Im Marxismus-Leninismus ist die Lehre der marxistischen Klassiker aufbewahrt und weiterentwickelt. Diese wissenschaftliche [526] Weltanschauung ersetzt nicht die Forschungsarbeit der einzelnen Wissenschaften, ist auch häufig in ihnen gar nicht unmittelbar wirksam, aber für den notwendigen Zusammenschluß der Natur- und Gesellschaftswissenschaften zu einer von der revolutionärpolitischen Praxis her bestimmten Einheit, die heute für die Zukunft der Menschheit mehr denn je unerlässlich ist, ist sie eine unabdingbare Voraussetzung, an der auch die Naturwissenschaften nicht vorbeigehen dürfen, wenn sie all ihrem Fortschritt zum Trotz nicht ihre aktuell wesentlichste Aufgabe, dem Wohle der Menschheit zu dienen, unerfüllt lassen wollen.

[527]

Technikphilosophie

Hellmuth Lange

I. Technikphilosophie als wissenschaftliche Randdisziplin. II. Allgemeine Charakteristik der Technikphilosophie. III. Entwicklungsetappen der Technikphilosophie. 1. Erste Etappe: Zwischen der Jahrhundertwende und den zwanziger Jahren. 2. Zweite Etappe: Zwischen den zwanziger und den fünfziger Jahren (Wandlungen der Kulturkritik. Die „Idee der Technik“. Die „Ethisierung der Technik“). 3. Dritte Etappe: Technik in der „Industriegesellschaft“ (Die wissenschaftlich-technische Zivilisation als Sachzwang. Wider den technischen Sachzwang. Technikanalyse als Analyse „sozio-technischer Systeme“). IV. Ausblick: alternative Technik/technische Alternativen und die Perspektiven der Technikphilosophie.

I. Technikphilosophie als wissenschaftliche Randdisziplin

Die bürgerliche Gesellschaft hat die gesellschaftlichen Produktivkräfte rascher und intensiver entwickelt als alle historisch vorangehenden Ordnungen zusammen; sie ist zugleich in der umfassendsten Art und Weise selbst Ausdruck dieser Entwicklung. Das Wissen um diesen doppelten Sachverhalt wird schon sehr früh zu einem zentralen Element bürgerlichen Selbstbewußtseins. Dem entspricht, daß die Frage nach der Bedeutung der Technik für die humane Identität der Menschen¹ in der bürgerlichen Tradition des Philosophierens ihren festen Platz besitzt. In Gestalt der sog. „Technikphilosophie“ hat sich sogar eine eigene philosophische Spezialdisziplin herausgebildet. Aber auch jenseits ihrer Grenzen ist das Bemühen unübersehbar, technikphilosophische Fragestellungen mit kulturtheoretischen und sozialphilosophischen Fragen zu verbinden und – mit historisch wechselnden Akzenten – Befunde der verschiedensten Wissenschaftsrichtungen für die Beantwortung technikphilosophischer Fragestellungen zu nutzen, Befunde der Anthropologie und der Biologie ebenso wie der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, der Soziologie und der Arbeitswissenschaften, der Politologie und der Sprachtheorie sowie der Wissenschaftstheorie und der Systemtheorie.

Um so mehr überrascht der Umstand, daß die Analyse des konkreten Entstehungs- und Anwendungszusammenhangs von Technik und historischen Veränderungen bis in die jüngste Zeit hinein eine eher untergeordnete Rolle spielten. Zugleich fällt auf, daß die Technikphilosophie als Spezialdisziplin innerhalb des Gesamtzusammenhangs der spätbürgerlichen Philosophie niemals mehr als eine Randstellung eingenommen hat.² Im Denken der großen Mehrheit der Techniker hat sie vermutlich nicht einmal eine Randstellung eingenommen.

In diesem Sachverhalt werden ohne Zweifel sowohl bestimmte Grenzen im Denken der betreffenden Philosophen als auch des beruflichen und gesellschaftlichen Selbstverständnisses der Mehrheit der Techniker deutlich. Vor allem anderen geht er jedoch zunächst einmal auf stoffliche Eigentümlichkeiten der Technik selbst zurück: Neue technische Lösungen sind tatsächlich in dem Sinne geschichtslos, wie sie ältere Lösungen (auch dann, wenn sie auf ihnen aufbauen) gewissermaßen umstandslos ersetzen und sie damit praktisch gegenstandslos machen. Anders ausgedrückt: Obwohl der Prozeß technischer Entwicklung einerseits geradezu dadurch definiert ist, daß er Neues hervorbringt, bildet er andererseits doch gerade darin immer nur eine Variation des stets gleichen Problems, der Steigerung von Effektivität in der Perspektive von Ziel-Mittel-Relationen. Naheliegenderweise bildete dieser Aspekt für lange Zeit den eigentlichen Brennpunkt technikphilosophischer Überlegungen, insbesondere soweit sie von Nicht-Technikern entwickelt wurden. Die Konzentration auf diesen Aspekt hat jedoch gleichzeitig den Blick für tiefergehende, auf den technischen Entwicklungsprozeß und die spezifischen Wirkungen [528] spezifischer technischer Systeme bezogene Fragen weithin

¹ Siehe etwa H. SACHSSE, *Anthropologie der Technik*, Braunschweig 1978, S. 1.

² In ihrer kommentierten Bibliographie heben C. MITCHAM und R. MACKAY (*Bibliography of the Philosophy of Technology*, Chicago/London 1973 *Technology and Culture*, Bd. 14, 2/1973, T. 2) als ein Hauptmerkmal der Technikphilosophie hervor: „the relative absence of professional philosophers“. Um so zahlreicher seien die „historians, sociologists, scientists and ‚generalists‘ – and even some engineers“ (S. X). Siehe auch E. STRÖKER, *Philosophie der Technik: Schwierigkeiten einer philosophischen Disziplin*, in: *Technikphilosophie in der Diskussion*, hrsg. von F. RAPP und P. DURBIN, Braunschweig 1982, S. 297–315.

verstellt. Erst in jüngster Zeit läßt sich hier eine vermehrte Befassung mit den Entwicklungsformen und -problemen von Technik selbst als der sachlichen Voraussetzung einer adäquaten Analyse ihrer gesellschaftlichen Wirkungen beobachten.³

Daß eine solchermaßen begrenzte Technikphilosophie für die Mehrzahl der Ingenieure wenig Anziehungskraft auszuüben vermochte, ist naheliegend. Die historischen Schranken der Technikphilosophie können das technikphilosophische Desinteresse der Mehrheit der Techniker jedoch nur teilweise erklären. Mindestens ebenso bedeutsam dürften bestimmte Schranken sein, die sich aus der Arbeitsweise der Techniker selbst ergeben.⁴ Gesellschaftliche Parameter technischer Projekte sind in der Formulierung der konkreten Aufgaben bereits weitgehend in technische Parameter umgesetzt und festgeschrieben. Die Entwicklung der eigentlichen Lösung vollzieht sich alsdann in solchem Maße als technisch-ingenieurmäßiger Prozeß, daß der Nutzen spezieller philosophischer Reflexionen hier in der Tat objektiv beschränkt ist. Die Neigung vieler Ingenieure, diese Erfahrung auf den technischen Prozeß im ganzen (Zielformulierung, ihre Transformation in eine konkrete Aufgabenstellung, Lösung, einschließlich Entscheidung über mögliche technische Varianten, Nutzungsweisen und -alternativen, Wirkungen) zu übertragen und sie zur Basis ihres beruflichen und gesellschaftlichen Selbstverständnisses zu machen, ist nicht zu übersehen.⁵

Im Prozeß der fortschreitenden Vergesellschaftung der Technik entstehen allerdings neue Probleme, die nicht zuletzt aus den inneren Widersprüchen eines solchen *technischen Reduktionismus* erwachsen. In der Konsequenz nimmt heute auch unter Ingenieuren das sogenannte „außertechnische“ Interesse an gesellschaftlich relevanten Aspekten der Technik spürbar zu. Philosophische Fragen sind darin zum Teil ausdrücklich eingeschlossen.⁶ Andererseits sehen sich auch immer mehr Gesellschaftswissenschaftler und Vertreter anderer nichttechnischer Disziplinen gezwungen, ihr bislang relativ undifferenziertes Verständnis von Technik und technischer Entwicklung zu erweitern. Beides schlägt sich, wengleich nicht in der Hauptsache, auch in der jüngeren Entwicklung der Technikphilosophie nieder. Gleichwohl bildet die Technikphilosophie bis heute einen inhaltlich vergleichsweise wenig entwickelten und institutionell schwach integrierten, randständigen Wissenszweig.⁷

Bis heute existiert kein publizistisches Organ, das sich speziell mit technikphilosophischen Fragen befaßt.⁸ Das Gros der technikphilosophischen Beiträge besteht demzufolge aus vereinzelt Schriften und Aufsätzen, die in sehr unterschiedlichen Publikationsorganen erscheinen. Veröffentlichungen in philosophischen Fachzeitschriften bilden eher die Ausnahme als die Regel. Am kontinuierlichsten hat sich der *Verein Deutscher Ingenieure* (VDI) mit technikphilosophischen Fragen befaßt,⁹ seit der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg vor allem im Rahmen der sogenannten *Hauptgruppe Mensch und Technik* des VDI.

³ Siehe Abschn. 3: „Dritte Etappe: Technik in der ‚Industriegesellschaft‘“.

⁴ F. RAPP, *Analytische Technikphilosophie*, Freiburg/ München 1978, S. 79.

⁵ G. HORTLEDER, *Das Gesellschaftsbild des Ingenieurs. Zum philosophischen Verhalten der technischen Intelligenz in Deutschland*, Frankfurt am Main 1970, S. 150 ff.

⁶ Diesem Interesse kommt traditionell der *Verein Deutscher Ingenieure* durch verschiedene Bildungs- und Diskussionsangebote entgegen. Der gegenwärtige Aufschwung des „außerfachlichen“ Interesses von Ingenieuren entfaltet sich dagegen zu wichtigen Teilen innerhalb oder im Umfeld der Gewerkschaften. Siehe dazu: Intelligenz, Intellektuelle und Arbeiterbewegung in Westeuropa, IMSF-Konferenz 1985, Frankfurt am Main, S. 340 ff. und S. 514 ff. – Einen – wengleich begrenzten – Aufschwung des Interesses gab es auch im Anschluß an den ersten Weltkrieg (K.-H. LUDWIG, *Technik und Ingenieure im Dritten Reich*, Düsseldorf 1974, S. 44; V. ENGELHARDT, *Weltanschauung und Technik*, Leipzig 1922, zit. nach E. ZSCHIMMER, *Deutsche Philosophen der Technik*, Stuttgart 1937, S. 98) und im Anschluß an den zweiten Weltkrieg (vgl. Abschn. „Die ‚Idee der Technik‘“ und „Die ‚Ethisierung der Technik‘“).

⁷ E. STRÖKER spricht zutreffend von einer „Sammelband-Philosophie“ (*Philosophie der Technik*, a. a. O., S. 298).

⁸ Vgl. vor 1945 hinsichtlich des Ingenieurbereichs „Technik und Wirtschaft“, *Monatsschrift des VDI*, Jg. 1 (1908) – Jg. 37 (1944); daneben „Technik und Kultur“, *Zeitschrift des VDI*, Jg. 1 (1910) – Jg. 32 (1941), und „Technik voran“, hrsg. vom Reichsbund Deutscher Technik, 1922 ff.; von 1934 bis 1944 „Deutsche Technik. Die technikpolitische Zeitschrift“, hrsg. von F. Tour. Nach 1945 auch „Humanismus und Technik“, hrsg. von der Gesellschaft von Freunden der TU Berlin, ab 1976 eingestellt.

⁹ Zu den technikphilosophisch relevanten Aktivitäten des VDI nach 1945 vgl. K. TUCHEL, *Herausforderung der Technik. Gesellschaftliche Voraussetzungen und Wirkungen der technischen Entwicklung*, Bremen 1967.

Die Entstehung einer eigenständigen und systematisch entfalteten Technikphilosophie setzt materiell zunächst einmal eine verhältnismäßig lebhafte und kontinuierliche Entfaltung der Technik selbst und eine beträchtliche Ausbreitung der gesellschaftlichen Auswirkungen dieses Prozesses voraus. Diese Voraussetzung entsteht in dem Maße, wie die Kapitalverwertung zur gesellschaftlich bestimmenden Produktionsweise wird und wie der Prozeß der Konzentration und Zentralisation des Kapitals dem ökonomischen Reproduktionsprozeß und dem gesellschaftlichen Leben in seiner Gesamtheit immer stärker monopolkapitalistische Züge verleiht, kurz: mit dem Hinüberwachsen des bürgerlichen Zeitalters in seine imperialistische Entwicklungsetappe.

E. KAPP besitzt 1877 mit seinem Buch *Grundlinien einer Philosophie der Technik*¹⁰ „den Muth als Erster die zwei Worte ‚Philosophie‘ und ‚Technik‘ zueinander zu gesellen“.¹¹ Bis zum Ende des Jahrhunderts wächst die Zahl technikphilosophischer Erörterungen. Sie bleiben aber ohne nennenswerten wechselseitigen Bezug und daher auch ohne Kontinuität.

Erst im Hinblick auf die Zeit zwischen Jahrhundertwende und erstem Weltkrieg kann von einer technikphilosophischen Debatte gesprochen werden. Neben vermehrten Aufsatzveröffentlichungen und sonstigen Gelegenheitspublikationen erscheinen nun vermehrt auch [529] monographische Schriften.¹² Die Autoren beginnen, sich aufeinander zu beziehen; und es scheint sich ein erstes Bewußtsein von Technikphilosophie als eigenständiger „Forschungsrichtung“ (P. K. VON ENGELMEYER, 1899) herauszubilden. Allerdings wird der zeitgenössische Entwicklungsstand dieser neuen Richtung noch sehr skeptisch in dem Urteil zusammengefaßt, „daß von einer solchen Philosophie zur Zeit noch kaum die Rede sein darf“¹³. Breiter kommentierte *historische Darstellungen* entstehen erst seit den zwanziger Jahren.¹⁴ Keine dieser Übersichten erhebt den Anspruch auf Vollständigkeit. Die Vielfalt der verstreut erscheinenden technikphilosophischen Beiträge einerseits und ihre schwache disziplinäre Integration andererseits lassen dies auch bis heute kaum zu.

Es lassen sich drei Entwicklungsetappen der Technikphilosophie unterscheiden. Nach einer ersten Phase der Dominanz mehr oder minder vorwissenschaftlicher, *feuilletonistisch-kulturphilosophischer* Fragestellungen bis zu Beginn der zwanziger Jahre verlagert sich der Schwerpunkt in der zweiten Phase auf anthropologisch eingefärbte *kulturtheoretische* Fragestellungen. Seit Beginn der

¹⁰ E. KAPP, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten, Braunschweig 1877. Als Reverenz an KAPP wurde dessen Buch 1978 unter der Ägide des VDI neu aufgelegt. Auf weitere zeitgenössische Autoren (BAUER, NOIRÉ, KAMARSCH) verweisen S. WOLLGAST/G. BANSE, *Philosophie und Technik*. Zur Geschichte und Kritik, zu den Voraussetzungen und Funktionen bürgerlicher „Technikphilosophie“, Berlin 1979, S. 268, Anm. 23.

¹¹ P. K. VON ENGELMEYER, *Philosophie der Technik, eine neue Forschungsrichtung*, in: Prometheus, H. 564 u. 565, 1899/1900, hier H. 565, S. 707 f. (Diesen und eine Reihe weiterer Belege verdanke ich S. WOLLGAST/G. BANSE, *Philosophie und Technik*, a. a. O.). HUNINGs Vorschlag, den „Beginn der Technikphilosophie“ anzusetzen, „sobald der Mensch über die Gestaltung seiner Lebenswelt, über sein Tun und Machen nachdenkt“, erscheint demgegenüber etwas übertrieben. (A. HUNING, *Das Schaffen des Ingenieurs*. Beiträge zu einer Philosophie der Technik, Düsseldorf 1974, S. 3)

¹² Darunter die – jede in ihrer Weise – wichtigen Veröffentlichungen von U. WENDT (*Die Technik als Kulturmacht in sozialer und geistiger Beziehung*. Eine Studie, Berlin 1906) und E. VON MAYER (*Technik und Kultur*. Gedanken über die Verstaatlichung des Menschen, Berlin 1906) und, als deutlichster Indikator für die lebhafter gewordene Debatte, E. ZSCHIMMERs Buch „*Philosophie der Technik*“ mit dem bezeichnenden Untertitel „*Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinn über Technik*“, Jena 1914.

¹³ P. K. VON ENGELMEYER, *Philosophie der Technik, eine neue Forschungsrichtung* in: Prometheus, H. 564, a. a. O., S. 689.

¹⁴ ZSCHIMMER nennt V. ENGELHARDTs „*Systematische und kritische Zusammenfassung aller bis dahin entstandenen ‚Philosophien der Technik‘*“ in „*Weltanschauung und Technik*“, a. a. O., „ein kurzgefaßtes Lehrbuch dieses Sondergebiets der Kulturphilosophie“. (E. ZSCHIMMER, *Deutsche Philosophen der Technik*, a. a. O., S. 98 f.) Über die technikphilosophischen Bemühungen der Frühphase bis zur Jahrhundertwende referiert P. K. VON ENGELMEYER, *Allgemeine Fragen der Technik*, in: *Dinglers Polytechnisches Journal*, H. 2, 5, 7, 9, 10, 1899. (Angabe nach S. WOLLGAST/G. BANSE, *Philosophie und Technik*, a. a. O., S. 268) Umfassende Bibliographien siehe: F. DESSAUER, *Streit um die Technik*, Frankfurt am Main 1956, S. 439–472; *Technik – Technik – Technologie*, hrsg. von H. LENK und S. MOSER, Pullach 1973, S. 198–231; *Technik – oder: wissen wir, was wir tun?*, hrsg. von C. W. ZIMMERLI, Basel/Stuttgart 1976, S. 160 f.; *Technik und Gesellschaft*, Bd. 1, *Literaturführer*, hrsg. und eingel. von H. SACHSSE, in Zusammenarbeit mit H. KLEIN u. a., Pullach 1974; F. RAPP, *Analytische Technikphilosophie*, a. a. O., S. 212 ff.; *International: C. MITCHAM/R. MACKAY, Bibliography of the Philosophy of Technology*, a. a. O.

sechziger Jahre entfaltet sich eine dritte Etappe, die durch eine Tendenz zur Soziologisierung technikphilosophischer Problemstellungen geprägt ist.¹⁵ [530]

II. Allgemeine Charakteristik der Technikphilosophie

In institutioneller Hinsicht vollzieht sich die Herausbildung und Entwicklung der Technikphilosophie zwar „völlig außerhalb der traditionellen Schulphilosophie“,¹⁶ keinesfalls jedoch unabhängig von ihr und ihren Erben.¹⁷ Die Erosion bürgerlichen Fortschrittsdenkens und die schrittweise Ausbildung eines epochalen Krisenbewußtseins als dessen Kehrseite prägen in Deutschland spätestens seit der *zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts* die Grundstimmung bürgerlichen Philosophierens.¹⁸ Hier liegen denn auch die wichtigsten *ideologischen* Grundlagen für die Entfaltung technikphilosophischer Bestrebungen seit dem Ausgang des Jahrhunderts, und zwar sowohl dort, wo entsprechende philosophische Grundmuster unmittelbar in technikphilosophische Reflexionen integriert werden, als auch dort, wo einzelne ihrer Elemente bestritten werden.

Das Kernproblem besteht im *historischen Verlust* der Hoffnung auf einen allgemeinen Menschheitsfortschritt mittels der tätigen Vernunft, der sowohl die geistige *und* praktische Vervollkommnung als auch die Entwicklung von Individuum *und* Gesellschaft und die wachsende Beherrschung natürlicher *und* gesellschaftlicher Prozesse umfaßt.¹⁹ Obwohl der Verlust dieser Hoffnung in allen entwickelten kapitalistischen Ländern zu beobachten ist, prägt er sich in Deutschland in einer vergleichsweise spezifischen Form aus: Bereits in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie lag der Akzent des (bürgerlichen) Fortschrittsdenkens in besonderem Maße auf der geistigen Entwicklung, die damit auch von Anfang an in einem besonderen Spannungsverhältnis zur Ebene der gesellschaftlichen Praxis stand, der auch die Technik angehört.²⁰ In dem Maße, wie die Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft dem frühbürgerlichen Fortschrittsoptimismus praktisch den Boden entzieht, kommt es in Deutschland denn auch zu einer besonders scharfen Entgegensetzung in der Bewertung gesellschaftlich-praktischer Tätigkeit auf der einen Seite und innerer, geistiger Vervollkommnung auf der anderen Seite.²¹ Es liegt auf der Hand, daß dadurch die philosophische Beurteilung der Technik auf das nachhaltigste geprägt werden mußte. Dies war in einem solchen Maße der Fall, daß sich die Herausbildung einer spezifischen Technikphilosophie weithin als eine deutsche Sonderentwicklung darstellt.²² Ich beschränke mich deshalb im folgenden auf die

¹⁵ Gewiß läßt sich die Entwicklung der Technikphilosophie „nicht auf ein einheitliches *Schema*“ (Hervorhebung – H. L.) reduzieren (F. RAPP, *Analytische Technikphilosophie*, a. a. O., S. 10). Die Auflösung der „Stadien“ der historischen Entwicklung in parallel geordnete „Themenbereiche“ bildet aber eine Konsequenz aus dieser Schwierigkeit, die weder erforderlich noch befriedigend ist.

¹⁶ G. BOHRING, *Technik im Kampf der Weltanschauungen. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der marxistisch-leninistischen Philosophie mit der bürgerlichen „Philosophie der Technik“*, Berlin 1976, S. 97.

¹⁷ So auch S. WOLLGAST/G. BANSE, *Philosophie und Technik*, a. a. O., S. 266.

¹⁸ Zu der jüngeren Entwicklung dieses Krisenbewußtseins in der Philosophie siehe A. GEDÖ, *Philosophie der Krise*, Berlin *und* Frankfurt am Main 1978.

¹⁹ M. BUHR/G. IRRLITZ, *Der Anspruch der Vernunft. Die klassische deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus*, Berlin 1968, Köln 1976, S. 26.

²⁰ Ebenda, S. 20.

²¹ Auf Wurzeln dieser Eigentümlichkeit, die aus dem spezifischen Verlauf der Industriellen Revolution in Deutschland (im Unterschied zu England) erwachsen, verweist W. JONAS, in: *Zum Problem Ideologie und Produktivkräfte zur Zeit der Industriellen Revolution des Kapitalismus*, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, T. II–III, Berlin 1964, S. 91–121. Die „Technik als geistige Bewegung in den Anfängen des deutschen Industriestaats“ (G. GOLDBECK, Düsseldorf 1968, zuerst Berlin 1934) befand sich damit von Anfang an in einer Defensivposition gegenüber der viel zitierten Angst vor dem „überhand nehmenden Maschinenwesen“. Allerdings führt die betreffende Stelle bei GOETHE gerade nicht zur Flucht in eine heile Welt (Auswandern), sondern zu der Bereitschaft, sich – wenngleich „mit Unstatten“ – am Maschinenwesen zu beteiligen (sonst „gewinnen jene den Vorrang“). (J.W. VON GOETHE, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, in: *Goethes Werke*, Bd. 9, Stuttgart 1867, S. 396)

²² C. MITCHAM/R. MACKAY, *Bibliography of the Philosophy of Technology*, a. a. O., S. X. Die Autoren heben „the prevalence of European works“ hervor. Hier auch Angaben zu technikphilosophisch orientierten Arbeiten aus anderen Ländern. Zur neueren Entwicklung in den USA siehe: P. DURBIN, *Plädoyer für eine praxisorientierte Technikphilosophie: die Erfahrungen in den USA*, in: F. RAPP/P. DURBIN (Hrsg.), *Technikphilosophie in der Diskussion*, a. a. O., S. 289–296. Für Frankreich siehe A. GEDÖ, *Philosophie der Krise*, a. a. O.; im einzelnen etwa: P.-M. SCHUHL,

Entwicklung der Technikphilosophie als einer Richtung spätbürgerlichen Philosophierens in Deutschland.²³

Es entwickeln sich von Anfang an zwei Traditionslinien, deren jeweilige Kontinuität durch spezifische soziale Trägerschaften begründet wird: die eine Linie wird von „Geisteswissenschaftlern“ getragen, die zweite von Autoren, die dem Ingenieurmilieu zuzurechnen sind.²⁴ Bei ersteren überwiegen insgesamt die kritischen, bei letzteren die vorsichtigeren und insgesamt positiveren Einschätzungen der Technik. Der in unterschiedlich akzentuierten philosophischen Bewertungen der Technik zum Ausdruck kommende Gegensatz besaß darüber hinaus für lange Zeit eine Entsprechung auf sozial-psychologischem Gebiet. Die Dominanz eines stark „geisteswissenschaftlich“ geprägten Bildungsideals stellte die Inge-[531]nieure vor erhebliche gesellschaftliche Anerkennungsprobleme: galten sie doch weithin als *die* Exponenten jenes äußerlichen, profan-rationalistischen Zweckmäßigkeitsdenkens, das im Rahmen der fraglichen Bildungsvorstellung als das unmittelbare Gegenstück von reflexiver Innerlichkeit als dem vermeintlich eigentlichen Feld menschlicher Selbstfindung angesehen wurde.²⁵ Der Umstand, daß derlei Verdikte²⁶ gegenüber den Technikern als den eigentlichen Kennern der technischen Materie gerade von jenen ausgesprochen wurden, die hinsichtlich ihrer Ausbildung und ihres professionellen Erfahrungshorizontes der Technik eher fernstanden, konnte die vorhandenen Gegensätze nur vertiefen.²⁷

Machinisme et Philosophie, Paris 1969 (zuerst 1938); Progrès Technique et Progrès Moral, Rencontres Internationales de Genève, Neuchâtel 1948; L'Homme et l'Atome, Neuchâtel 1958; Civilisation Technique et Humanisme, Paris 1968. Der Beitrag DURBINs bildete einen Bestandteil eines Kolloquiums, das – wie die Organisatoren ausdrücklich hervorheben – die erste deutsch-amerikanische internationale Tagung darstellt, die ausschließlich der Technikphilosophie gewidmet war (ebenda, S. VIII). Auch dies ist ein Hinweis auf die geringe internationale Verankerung der Technikphilosophie als eigenständiger disziplinärer Traditionslinie des bürgerlichen Denkens.

²³ Die wohl vielfältigste Zusammenstellung technikphilosophischer Beiträge mit breiter Dokumentation von Zitaten und weiterführender Literatur bieten S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O. Der Akzent dieser Arbeit liegt auf dem Nachweis, daß die Technikphilosophie trotz ihrer inneren Entwicklung eine besondere Form des bürgerlichen Denkens geblieben ist. Ich bin mit H. H. HOLZ der Auffassung, daß die Aufmerksamkeit nun verstärkt auf die *Entwicklung* der Technikphilosophie als Ausdruck der Entwicklung der *inneren* Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft gerichtet werden sollte. (H. H. HOLZ, Zur Kritik der bürgerlichen Technik-Philosophie, in: Technik, Umwelt, Zukunft. Eine marxistische Diskussion über Technologie-Entwicklung, Ökologie, Wachstumsgrenzen und die „Grünen“, hrsg. vom Institut für Marxistische Studien und Forschungen – IMSF, Frankfurt am Main 1980, S. 87–109, hier S. 105) Auf Grund dieser Akzentsetzung folge ich hinsichtlich der systematischen Zuordnung einzelner Positionen, hinsichtlich der Periodisierungskriterien und hinsichtlich der Bewertung von Erkenntnisfortschritten innerhalb der Technikphilosophie nur teilweise den Vorgaben von WOLLGAST/BANSE. Gleichwohl verdanke ich ihnen vielfältige Anregungen und einige Literaturhinweise. Siehe daneben vor allem H. LEY, Dämon Technik?, Berlin 1961; Technik und Weltanschauung, Leipzig/Jena/Berlin 1969; D. ULLE, Technik und Kultur im Imperialismus. Kritik der bürgerlichen Kulturphilosophie Westdeutschlands, Berlin 1968; G. BOHRING, Technik im Kampf der Weltanschauungen, a. a. O.

²⁴ Ich spreche im folgenden von Autoren „aus dem Ingenieurmilieu“ oder von „Technikern“. Gemeint sind sowohl Ingenieure als auch Professoren an Technischen Hochschulen, die nicht immer selbst Ingenieure waren, ferner Repräsentanten von Ingenieurvereinigungen u. a. Personen, die in der einen oder anderen Weise als Sachwalter der Ingenieure bzw. der Technik auftraten. Während dieser Personenkreis seine Beiträge zumeist ausdrücklich als „technikphilosophische“ Beiträge verstanden wissen möchte, ist dies bei den „Geisteswissenschaftlern“ bzw. denjenigen Autoren, die nicht dem Ingenieurmilieu zuzuordnen sind, kaum der Fall. Der wenig gefestigte disziplinäre Status der Technikphilosophie bringt es dabei mit sich, daß von Fall zu Fall auch solche Beiträge zu berücksichtigen sind, die sich entweder selbst nicht explizit als philosophisch oder – soweit sie tatsächlich von Philosophen kommen – nicht explizit als technikphilosophisch verstehen.

²⁵ Siehe etwa in diesem Sinne die Kritik A. RIEDLERs am herrschenden Kulturbegriff: „Kultur ist leider eines der vielen Schlagworte, in welchem die im *Schulwesen Herrschenden* und die *sonstigen Bevorrechteten* das ihnen Taugliche hindeuten und die allerorten Überhebung und Dünkel decken helfen.“ (A. RIEDLER, Die neue Technik, Berlin 1920, S. 138, Hervorhebung – H. L.)

²⁶ Der Techniker ist auch in seinem geistigen Wesen ein Hinkender“ (F. G. JÜNGER, Die Perfektion der Technik, Frankfurt am Main 1953, S. 177): Um zur Technik ein wirkliches Verhältnis zu besitzen, muß man etwas mehr als Techniker sein“ (E. JÜNGER, Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Hamburg 1932, S. 149).

²⁷ Dementsprechend scharf fällt die Kritik aus: „verstandesmäßiges Gerede über Kunst, ‚Ethik‘, ‚Literatur‘, Ästhetik, neuestens über ‚Soziologie‘ usw.“ (A. RIEDLER, Die neue Technik, a. a. O., S. 140); „Gewinsel jammernder Pessimisten“ (E. ZSCHIMMER, Philosophie der Technik, a. a. O., S. 183), oder kurz: die „schimpfende Wut der Unterlegenen“ (V. ENGELHARDT, Weltanschauung und Technik, a. a. O., zit. nach E. ZSCHIMMER, Deutsche Philosophen der Technik, a. a. O., S. 107).

Der Gegensatz war indessen nie absolut, und er ist bis heute nicht geeignet, die jeweilige Spezifik der zeitgenössischen Kontroversen und deren historischen Wandel angemessen zu erfassen. Trotz aller Differenzen bestehen sowohl hinsichtlich der systematisch-konzeptionellen Betrachtungsweise von Technik als auch in bezug auf die darauf aufbauenden philosophischen Problembestimmungen stets auch erhebliche Übereinstimmungen zwischen jenen Autoren, die dem Ingenieurmilieu zuzurechnen sind und jenen, die stärker in der „geisteswissenschaftlichen“ Tradition stehen.

In diesem Sinn wird Technik von Anfang an und durchgehend auf zwei *systematisch unterschiedenen Ebenen* analysiert: einerseits als zweckmäßiges Mittelsystem. Als solches sei Technik weder positiv noch negativ zu bewerten. „Es kommt darauf an, was der Mensch daraus macht, zu was sie ihm dient, unter welche Bedingungen er sie stellt“ (JASPERS)²⁸. Andererseits wird Technik, ebenso allgemein und durchgehend, als eigentümliche soziale und geistige Determinante menschlichen Daseins gefaßt, die zugleich selbst Ausdruck und Form eines spezifischen Denkens und einer entsprechenden Auffassung von menschlicher Selbstverwirklichung ist.²⁹ Nur in dieser Hinsicht wird Technik auch unterschiedlich bewertet. Der *Unterschied* zwischen beiden Traditionslinien der Technikphilosophie besteht mithin weniger in einer Entgegensetzung von schlechthin positiven und schlechthin negativen Urteilen über die Technik als in unterschiedlichen Bestimmungen des wechselseitigen Gewichts beider Wirkungs- bzw. Bedeutungsebenen der Technik und in unterschiedlichen Bewertungen auf der zuletzt genannten Ebene.

Es ist verständlich, daß Ausbildung und professioneller Erfahrungshorizont der Ingenieure eine Betrachtung begünstigen, die *primär* von der Technik als an sich nützlichem Mittelsystem ausgeht, und von hier aus zu Bestimmungen der Spezifik des „technischen Denkens“ als einer umfassenden geistigen Haltung voranschreitet. Negative gesellschaftliche Erscheinungen werden hier weniger als Konsequenzen von Technik denn als Resultate unabhängiger gesellschaftlicher Faktoren betrachtet, welche gleichwohl – zum Leidwesen der Ingenieure – aufs engste mit der Entfaltung und Nutzung von Technik verbunden sind. In der „geisteswissenschaftlichen“ Tradition wird eher der entgegengesetzte Weg eingeschlagen. Technik erscheint hier *primär* als Ausdruck einer speziellen, auf Effektivität ausgerichteten Denkweise. Sie wird in gesellschaftlich-kultureller Hinsicht weithin für bedenklich gehalten; die Funktion von Technik als mehr oder minder neutralem Mittelsystem wird demgegenüber zwar zur Kenntnis genommen, aber für weniger wichtig gehalten und dementsprechend kaum intensiver analysiert. Da die „geisteswissenschaftlichen“ Beiträge gegenüber den technikphilosophischen Bemühungen der „Techniker“ von Anfang an deutlich dominieren,³⁰ ergibt sich der Umstand, daß die *Geschichte der Technikphilosophie* hinsichtlich der Analyse der konkreten Entwicklungslinien und -probleme der Technik selbst über viele Jahrzehnte keine nennenswerten Fortschritte verzeichnen kann und insofern auffällig unhistorisch bleibt.³¹

Die teilweise sehr scharf gezogene Frontstellung zwischen „Technikern“ und „Geisteswissenschaftlern“ schloß indessen nicht aus, daß die „Techniker“ bei der philosophischen Reflexion ihrer Erfahrungen und Kenntnisse, selbst bei explizit metaphysischen Auffassungen der „Gegenseite“, mancherlei Anleihen aufnahmen; teils, um auf diesem Wege Zugang zum Olymp geisteswissenschaftlicher

²⁸ K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt am Main 1955, S. 122.

²⁹ Das Spektrum der Autoren, die dem zustimmen, reicht von Anfang an über die gesamte Breite der unterschiedlichen Positionen von den entschiedensten Kritikern bis zu den optimistischsten Verteidigern der Technik. *Insofern* ist das vielfach verwendete Bezugsschema vor „Technikpessimismus“ und „Technikoptimismus“ für die Analyse einzelner technikphilosophischer Positionen, für die Analyse einzelner Etappen und für die Analyse einzelner (z. B. „geisteswissenschaftlicher“ und „ingenieurspezifischer“) Traditionslinien nur von bedingtem Wert. Die Hauptbedeutung der Unterscheidung liegt m. E. in den gesellschaftspolitischen Implikationen beider Elemente: Technikpessimismus besitzt vielfach eine stark lähmende Funktion; Technikoptimismus wirkt stärker als Moment gesellschaftlicher Mobilisierung. Beide Momente können zu ein und demselben Zeitpunkt gleichermaßen im Interesse der herrschenden gesellschaftlichen Kräfte liegen. Siehe sowohl zu den Grenzen als auch zu den zuletzt genannten erkenntnisfördernden Funktionen des Schemas S. WOLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 23 ff.

³⁰ K.-H. LUDWIG, Technik und Ingenieure im Dritte Reich, a. a. O., S. 44.

³¹ „... ist die philosophische Auseinandersetzung mit der Technik. ... immer noch überfällig bzw. nur in sporadischen Ansätzen eher programmatischer als inhaltlich wohl begründeter Art vorhanden.“ (H. LENK, Zur Sozialphilosophie der Technik, Frankfurt am Main 1982, S. 13 f.)

Wertschätzung zu erlangen,³² und teils – angesichts der umfassenden Niederlage materialistischer Ansätze seit Mitte des vorigen Jahrhunderts – mangels greifbarer Alternativen. [532] So ist denn auch diese Richtung der Technikphilosophie bis heute in mehr oder minder programmatischer und offensiver Weise durch *subjektiv-idealistisches Denken* gekennzeichnet. Deutliche Gemeinsamkeiten bestehen auch insofern, als technikphilosophische Fragestellungen überwiegend als kulturphilosophische Fragestellungen gefaßt werden, die sich jedoch, unbeschadet ihrer je unterschiedlichen Ausprägungen, viel mehr als Ausdruck eines *allgemeinen gesellschaftlichen Krisenbewußtseins*, das gleichsam im nachhinein mit speziellen technikbezogenen Argumentationen unterlegt wird, darstellen, als daß die betreffenden Fragestellungen und Befunde aus den konkreten Gegebenheiten einzelner Stränge der Technikentwicklung und ihrer je speziellen gesellschaftlichen Wirkungszusammenhänge abgeleitet würden.

Daß die Technikphilosophie insofern vorwiegend als Vehikel eines allgemeinen Krisenbewußtseins dient und daß sie als solche den Spezifika der Technik und ihrer gesellschaftlichen Determination weithin äußerlich bleibt, spiegelt sich nicht zuletzt auch darin wider, daß die in den beiden genannten Traditionslinien beobachtbaren Wellen *optimistischer* bzw. *pessimistischer* Deutungen der Technik relativ synchron verlaufen und weniger an bestimmte Entwicklungsschübe der Technik selbst und solche ihrer gesellschaftlichen Wirkungen, als in erster Linie an die periodischen Schübe des politisch vermittelten Wandels der Hoffnung auf subjektiv befriedigende Auswege aus den allgemeinen gesellschaftlichen Krisenerscheinungen der Epoche gebunden zu sein scheinen.³³ Da es sich hierbei um unterschiedliche Facetten eines Bewußtseins der fortschreitenden Krise bürgerlicher Lebens- und Zukunftsvorstellungen handelt, kann es nicht verwundern, daß skeptische Urteile, wenngleich mit unterschiedlichen Begründungen und Akzenten, während der gesamten Geschichte der Technikphilosophie das bestimmende Moment bilden.

Skeptische Einschätzungen spielten schon vor dem ersten Weltkrieg eine erhebliche Rolle.³⁴ Ein gewisser Rückgang war nur im Einflußbereich der faschistischen Ideologie und bei einem Teil ihrer Wegbereiter sowie in der Zeit zwischen dem Ende der fünfziger und dem Ende der sechziger Jahre zu beobachten. Seither sind skeptische Urteile wieder mehr und mehr zum dominanten Zug der philosophischen Technikbetrachtung geworden.

Ein historisch durchgehendes Charakteristikum der Technikphilosophie besteht schließlich in ihrer offenkundigen *Distanz gegenüber der Arbeiterbewegung* und der von MARX und ENGELS begründeten Tradition des Technikverständnisses. Angesichts des vorrangigen Charakters der Technikphilosophie als einer Ausdrucksform bürgerlichen Krisenbewußtseins ist dies ebensowenig überraschend wie der Umstand, daß eine solche Technikphilosophie nur selten „wirklich bis zum Kern der Problematik Kultur und Technik“ vorstößt³⁵ Durchaus erklärungsbedürftig erscheint hingegen der Umstand, daß, erstens, die marxistische Wissenschaft ihrerseits spezielleren technikphilosophischen Fragen lange Zeit distanziert gegenübergestanden hat, daß sie, zweitens, in der Beurteilung der Wirkungen von Technik selbst zu einem abstrakten Optimismus und, daß sie, drittens, zu entsprechenden analytischen Verkürzungen neigte. Eine differenziertere und lebhaftere Befassung mit entsprechenden Fragen erfolgt erst, vor allem in der UdSSR und der DDR, seit Ende der sechziger Jahre.³⁶ [534]

³² TUCHEL spricht vom anhaltenden Drang zum „Tempel der Kultur und Bildung“. (K. TUCHEL, Herausforderung der Technik. Gesellschaftliche Voraussetzungen und Wirkungen der technischen Entwicklung, a. a. O., S. 16)

³³ Der Begriff „Zukunftsgewißheit“ umschreibt diesen Sachverhalt. (E. DIESEL, Das Phänomen der Technik. Zeugnisse, Deutung und Wirklichkeit, Leipzig/Berlin 1939, S. 119) „Zukunftsgewißheit“ wird bei DIESEL als Eigenschaft des Ingenieurs verstanden. Auch in diesem Falle handelt es sich jedoch eher um die Gewißheit jener Ingenieure, die – wie DIESEL – im Faschismus eine tragfähige politische Zukunftsperspektive sehen, als um eine Eigenschaft des Ingenieurs (siehe dagegen Abschn. „Die ‚Ethisierung der Technik‘“).

³⁴ Siehe dagegen S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 40, und G. BOHRING, Technik im Kampf der Weltanschauungen, a. a. O., S. 130.

³⁵ G. BOHRING, Technik im Kampf der Weltanschauungen, a. a. O., S. 157.

³⁶ HUNING schreibt zwar zutreffend: „In keiner anderen philosophischen Konzeption der neueren Zeit hat man sich mehr Gedanken über die *historische* Funktion der Technik gemacht als im Marxismus.“ (A. HUNING, Die historische Funktion der Technik aus der Sicht der Philosophie, in: Technikgeschichte, Bd. 43, 1976, Nr. 2, S. 102–115, hier S. 110, Hervorhebung

III. Entwicklungsetappen der Technikphilosophie

Neben denjenigen Charakteristika der Technikphilosophie, die sich seit ihren Anfängen relativ konstant erhalten haben, sind jene Merkmale zu betrachten, in denen sich ihr innerer Entwicklungsprozeß ausdrückt. Dabei ist zu bedenken, daß sich die einzelnen Etappen nicht durch radikale Brüche, sondern durch den Wandel der jeweils *dominanten* Fragestellungen und „Ansätze“ unterscheiden. Ältere Muster behalten dabei – teils bei einzelnen Autoren, teils in Form einzelner Argumentationsfiguren innerhalb anderer, neuerer Zusammenhänge – in der jeweils folgenden Periode eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Umgekehrt werden wichtige Elemente jüngerer „Ansätze“ zum Teil schon sehr viel früher entwickelt,³⁷ allerdings im Rahmen anderer systematischer und Bewertungszusammenhänge.

1. Erste Etappe: Zwischen der Jahrhundertwende und den zwanziger Jahren

Die erste Etappe der Technikphilosophie – zwischen der Jahrhundertwende und den zwanziger Jahren – wird von der relativ undifferenzierten Frage geprägt, ob die Technik als „Culturfaktor“³⁸ zu betrachten sei oder nicht. Breiteste Übereinstimmung herrscht in der Bewertung des konkreten technischen Mittels als „Erzeugnis der höchsten Denkkräfte“ (NIETZSCHE)³⁹, als „geronnenem Geist“ (M. WEBER)⁴⁰, als „geistige(r) Leistung“ (WENDT, ZSCHIMMER)⁴¹, als „Kunst“ (FÖTTINGER)⁴² und als „Schöpfung“ (BRINKMANN)⁴³. Zu den gegensätzlichsten Antworten kommt es demgegenüber hinsichtlich der Bewertung der Technik im ganzen, ihrer Wirkungen und des durch sie repräsentierten „Geistes“ auf die Kultur.⁴⁴ Für die Techniker mußte schon die Frage selbst eine massive Herausforderung darstellen,

– H. L.) G. ROPOHL fordert an gleicher Stelle die Sozialwissenschaftler explizit auf, sie möchten „von Marx lernen“. (Die historische Funktion der Technik aus der Sicht der Technikwissenschaften, in: ebenda, S. 125–132, hier S. 110) Gleichwohl ist WOLLGAST/BANSE darin zuzustimmen, daß „ein Zurückbleiben im Bereich *philosophischer* Reflexionen über die Technik ... zu verzeichnen“ sei, und zwar „im Sozialismus wie im Kapitalismus“ (S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 6, Hervorhebung – H. L.); siehe zur zeitlichen Entwicklung der Debatte: ebenda, S. 21. Hinsichtlich der marxistischen Befassung mit philosophischen Problemen der Technik siehe (bibliographisch): E. HERLITZIUS, Technik und Philosophie, in: Informationsdienst Geschichte der Technik, hrsg. vom Institut für Philosophie der TU Dresden, 5 (1965) Nr. 5, S. 1–36; danach vor allem: Deutsche Zeitschrift für Philosophie; zusammenfassend: G. BANSE, Philosophie und Technik – Zur Geschichte der Bearbeitung philosophischer Fragen der Technik und der Technikwissenschaften in der DDR, in: Protokollband der Konferenz „Philosophie und Naturwissenschaften in der Geschichte“ (Berlin 1977), und S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 15 f. Siehe auch die Literaturzusammenstellung in: B. M. LINDENBERG, Das Technikverständnis in der Philosophie der DDR, Frankfurt am Main/Bern/Cirencester 1975 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie, Bd. 46, S. 163–194); in der BRD (monographisch): S. KRÄMER-FRIEDRICH, Technik, Natur, Gesellschaft. Versuch über ihren Zusammenhang, Frankfurt am Main/New York 1982, und H. H. HOLZ, Technik und gesellschaftliche Wertordnung, in: Werte und Wertordnungen in Technik und Gesellschaft, hrsg. von S. MOSER und A. HUNING, Düsseldorf 1975; ders., Zur Kritik der bürgerlichen Technik-Philosophie, a. a. O., ders., Werte und Bedürfnisse, in: Maßstäbe der Technikbewertung, hrsg. vom VDI, Düsseldorf 1979; ders., Die Bedeutung sozialer, politischer und anthropologischer Gesichtspunkte für eine adäquate Philosophie der Technik, in: Technikphilosophie in der Diskussion, hrsg. von F. RAPP und P. DURBIN, a. a. O., ders., Grundsätzliches zu Naturverhältnis und Ökologischer Krise, in: Jahrbuch des IMSF, Sonderband I, Frankfurt am Main 1983.

³⁷ Anders als bei S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., die in ihrer Darstellung vor allem um „das ganze Panorama“ (S. 7) der Auffassungen bemüht sind, liegt der Akzent im folgenden auf *konzeptionellen* Wandlungsprozessen. Dies beinhaltet zweierlei Einschränkungen, die die reale Vielfalt der Auffassungen verkürzen: zum einen werden einzelne konzeptionelle Richtungen immer nur insoweit behandelt, wie sie neu entstehen, obwohl sie häufig über größere Zeiträume fortbestehen; zum anderen können immer nur einzelne Repräsentanten der betreffenden Richtungen vorgestellt werden, obwohl sie im Einzelfall in größerer Zahl und in verschiedenartiger Färbung auftreten.

³⁸ P. K. VON ENGELMEYER, Philosophie der Technik, eine neue Forschungsrichtung in: Prometheus, H. 565, a. a. O., S. 710.

³⁹ F. NIETZSCHE, Menschliches, Allzumenschliches II, 2. Abt. Nr. 220, in: Werke in drei Bänden, hrsg. von K. SCHLECHTA, München 1966, Bd. 1, S. 966.

⁴⁰ M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse einer verstehenden Soziologie. Studienausgabe, hrsg. von J. WINCKELMANN, Köln/Berlin (West) 1964, S. 1060.

⁴¹ E. ZSCHIMMER Philosophie der Technik, a. a. O., S. 37.

⁴² H. FÖTTINGER, Technik und Weltanschauung. Hochschulvestrede, 1916, S. 18, zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 66.

⁴³ L. BRINKMANN, Der Ingenieur, Frankfurt am Main 1908, S. 6, zit. nach ebenda, S. 57.

⁴⁴ Hierbei reicht die Antithese zum Teil bis in die sprachlichen Formulierungen. Vgl. etwa NIETZSCHEs Auffassung, die Maschine gebe „nicht den Antrieb zum Höhersteigen, zum Bessermachen, zum Künstlerwerden“ (Menschliches – Allzumenschliches II, a. a. O.), mit FÖTTINGERS Verklärung „des ewigen Höhergestaltens, Emporschaffens und

widersprach doch der in ihr zum Ausdruck kommende Zweifel dem eigenen professionellen Wissen von den positiven Nut-[535]zungsmöglichkeiten jeder neuen Erfindung. Er widersprach ferner dem Berufsstolz der Ingenieure als den „Vätern“ aller neuen Technik. Nicht zuletzt lag es nahe, die aufgeworfene Frage als Ausdruck jener sozialen Diskriminierungstendenz abzuwehren, der sich die Ingenieure in der Konsequenz des erwähnten „geisteswissenschaftlichen“ Bildungsideals ausgesetzt sahen. Angesichts der realen gesellschaftlichen Dominanz dieses Ideals waren die Sachwalter der Ingenieure in der Technikphilosophie indessen gezwungen, die aufgeworfene Frage *trotz* ihrer Undifferenziertheit und gerade *wegen* der in ihr enthaltenen Kritik aufzunehmen.

Die Antworten fallen, zum Teil bereits im Titel der Veröffentlichungen, dementsprechend massiv und programmatisch aus. Schon KAPP versprach im Untertitel seiner *Grundlinien einer Philosophie der Technik* Ausführungen über die „Entstehung der Cultur aus neuen Gesichtspunkten“. WENDT nannte sein Buch *Die Technik als Kulturmacht in sozialer und geistiger Beziehung* (1906).⁴⁵ Die charakteristische Schnittstelle zwischen offenem Berufsstolz, mehr oder minder verdeckten gesellschaftlichen Minderwertigkeitsgefühlen und nachhaltigem Technikoptimismus kommt in besonders prägnanter Form bei ZSCHIMMER zum Ausdruck, der den Sinn des „technischen Schaffens“ dahin gehend bestimmt, einen „im Geiste erlebten freien Zweck zur Wirklichkeit und Vernunft zu machen“.⁴⁶ An anderer Stelle erklärt er: „Allen Pessimisten zum Trotz behaupte ich nun: *Unser technisches Zeitalter wird in einer genialen Periode gipfeln, herrlicher und großzügiger, kühner und tiefgründiger, als es jemals eine auf der Erde gewesen ist!*“⁴⁷ Vergleichbare Auffassungen finden sich, wenngleich nicht immer in der konzentrierten Form wie bei ZSCHIMMER, bei anderen Autoren aus dem Ingenieurmilieu.⁴⁸ Bei allen aber steht die vorbehaltlos positiv zu verstehende These im Vordergrund, die „Ingenieurthätigkeit“ sei „untrennbar ... von aller modernen Cultur“.⁴⁹ Diese Auffassung besaß im Ingenieurmilieu zweifellos die größte Popularität.

Speziell in bildungsbürgerlichen Kreisen erfreute sich die entgegengesetzte Auffassung, der zufolge der sog. Geist der Technik umstandslos als „Kulturgift“ zu betrachten war, einer mindestens ebenso breiten Zustimmung.⁵⁰ Die weltanschauliche und gesellschaftspolitische Spezifik dieser Auffassung, die sich zum Teil explizit auf NIETZSCHE beruft, zeigt sich besonders deutlich bei E. VON MAYER. Im Mittelpunkt seiner Kritik steht die Furcht vor dem Verlust von Individualität im Prozeß der sog. Vermassung. Vermassung erscheint ihm einerseits durch Technik ermöglicht und befördert und andererseits als Grundlage einer immer umfassenderen Nutzung und Ausbreitung von Technik. Der gleiche Gedanke wird später – ebenfalls in der Tradition NIETZSCHEs – von SPENGLER aufgegriffen und zur apokalyptischen Vision vom *Untergang des Abendlandes* verdichtet. Mit unterschiedlichen Akzentsetzungen, aber in ähnlich pointierter Form, findet er sich auch bei E. JÜNGER, E. CASSIRER, L. KLAGES, F. G. JÜNGER und – bis in die jüngste Gegenwart hinein – bei E. FROMM.⁵¹

Als bürgerlich verkürzte Deutung des Entfremdungsproblems bildet der gleiche Gedanke einen Grundpfeiler jeglicher *technikkritischen Kulturphilosophie*. Vor allem in der ersten Entwicklungs- etappe der Technikphilosophie geht die Ablehnung der „Maschinen-Kultur“ (NIETZSCHE) vielfach mit militant reaktionären Formen der Ablehnung der „Masse“ einher.⁵² Der Standpunkt, von dem aus

Überwindens der Materie“, ja der „Vergeistigung der Materie“ in der Technik (H. FÖTTINGER, Technik und Weltanschauung, a. a. O., S. 18 f.).

⁴⁵ U. WENDT, *Die Technik als Kulturmacht in sozialer und geistiger Beziehung*, a. a. O.

⁴⁶ E. ZSCHIMMER, *Philosophie der Technik*, a. a. O., S. 64.

⁴⁷ Ebenda, S. 173.

⁴⁸ Etwa bei M. EYTH, A. RIEDLER, L. BRINKMANN, O. KAMMERER.

⁴⁹ O. KAMMERER, *Über den Zusammenhang der Maschinenteknik mit Wissenschaft und Leben*, in: *Prometheus*, H. 525, a. a. O., S. 67, zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, *Philosophie und Technik*, a. a. O., S. 57. Oder in den Worten E. ZSCHIMMERS: Technik ist eine „organische Teilerscheinung eines größeren Phänomens, der Kulturentwicklung überhaupt“ (E. ZSCHIMMER, *Philosophie der Technik*, a. a. O., S. 28)

⁵⁰ E. VON MAYER, *Technik und Kultur*, zit. nach E. ZSCHIMMER, *Deutsche Philosophen der Technik*, a. a. O., S. 35.

⁵¹ E. FROMM, *Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik*, Stuttgart 1971.

⁵² Die Anfänge der vermeintlichen Übel sieht NIETZSCHE in der jüdisch-christlichen Welt- und Moralauffassung: „Die ‚Erlösung‘ des Menschengeschlechts (nämlich von ‚den Herren‘) ist auf dem besten Wege; alles verjüdet oder verchristlicht oder verpöbelt sich zusehends ... Der Gang dieser Vergiftung, durch den ganzen Leib der Menschheit hindurch, scheint

derartige Kritik formuliert wird, ist indessen, trotz seines provokativ-elitären, rückwärtsgewandten Auftrumpfens, weder der der Aristokratie noch der der Großbourgeoisie, sondern der des irritierten Bildungsbürgers: „In der neueren Zeit bestimmt nicht der kunstbedürftige Mensch, sondern der Sklave die allgemeinen Vorstellungen“.⁵³ Bei E. JÜNGER heißt es später im nämlichen Sinne, „daß sich die Möglichkeit der bürgerlichen Lebensführung von Tag zu Tag hoffnungsloser verengt“.⁵⁴ „Jedes Bestreben, das auf Besitz, Zufriedenheit oder Sicherheit gerichtet ist ... zerschellt“.⁵⁵ Und SPENGLER beklagt ein Jahrzehnt später, daß namentlich die „Bücherwelt mit ihrem Reichtum an Gesichtspunkten, die das Denken zur Auswahl und Kritik nötigte, nur noch für enge Kreise ein stattlicher Besitz“ sei.⁵⁶

Anders ausgedrückt: Der praktische Angelpunkt der Kritik besteht hier und bei späteren, weniger oder in anderer Weise reaktionären Autoren in der Erfahrung, daß die Zugehörig-[536]keit zum Bildungsbürgertum nicht länger jenes sozial gesicherte Leben zu garantieren vermag, auf dessen Stabilität das auf Bildung *und* Muße aufbauende Ideal individuell-kontemplativer, von konkreten Nützlichkeitsabwägungen freigesetzter Selbstverwirklichung angewiesen ist. Mehr noch: Es macht sich die Erfahrung breit, daß mit fortschreitender „Dezimierung der städtischen Kulturschichten“ (E. JÜNGER)⁵⁷ nicht nur das fragliche Bildungsideal, sondern auch seine wichtigsten sozialen Träger bedroht sind. Die Sorge über diesen doppelten Prozeß wird bis in die fünfziger Jahre hinein in immer neuen Anläufen variiert.

Trotz scharfer und vielfach treffender Kritik an charakteristischen Entfremdungserscheinungen des Zeitalters von „Maschinerie und großer Industrie“ geht die Kritik jedoch – unter mehr oder minder ausdrücklicher Zurückweisung der betreffenden Auffassungen von MARX und ENGELS – immer wieder an den sozialökonomischen Ursachen entsprechender Erscheinungen vorbei. Gleichwohl bzw. auch gerade deshalb lesen sich die betreffenden Passagen vielfach wie bürgerlich gereinigte Aufgüsse aus dem *Kommunistischen Manifest*.⁵⁸ Nicht die Widersprüche der bürgerlichen Ordnung und die durch sie geprägte

unaufhaltsam.“ (F. NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral, in: Werke in drei Bänden, a. a. O., Bd. 2, S. 781) Als Verlängerung dieser Traditionslinie deutet NIETZSCHE den „Sozialismus – als die zu Ende gedachte *Tyrannie* der Geringsten und Dümmersten, d. h. der Oberflächlichen, Neidischen und der Dreiviertels-Schauspieler“. (Ebenda, Bd. 3, S. 469)

⁵³ F. NIETZSCHE, Der griechische Staat, in: Werke in drei Bänden, a. a. O., Bd. 3, S. 276.

⁵⁴ E. JÜNGER, Der Arbeiter, a. a. O., S. 150.

⁵⁵ Ebenda, S. 172 f.

⁵⁶ O. SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München 1923, S. 578.

⁵⁷ E. JÜNGER, Der Arbeiter, a. a. O., S. 160.

⁵⁸ Vgl. etwa die folgenden Passagen von SPENGLER, E. JÜNGER, F. G. JÜNGER und JASPERS mit jenen Passagen des Kommunistischen Manifestes, in denen die „höchst revolutionäre Rolle“ der Bourgeoisie, die durch sie verursachte Produktivkraftentwicklung und deren Konsequenzen für das soziale und geistige Leben dargestellt werden. O. SPENGLER: „Die Presse (von SPENGLER als eine wesentliche Ausdrucksform der heraufziehenden „Diktatur des Geldes“ gedeutet – H. L.) und in Verbindung mit ihr der elektrische Nachrichtendienst halten das Wachsein ganzer Völker und Kontinente unter dem betäubenden Trommelfeuer von Sätzen, Schlagworten, Standpunkten, Szenen, Gefühlen Tag für Tag, Jahr für Jahr, so daß jedes Ich zur bloßen Funktion eines ungeheuren geistigen Etwas wird ... Heute leben wir so widerstandslos unter der Wirkung dieser geistigen Artillerie, daß kaum jemand den Abstand gewinnt, um sich das Ungeheuerliche dieses Schauspiels klar zu machen.“ (O. SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes, a. a. O., S. 173 f.) E. JÜNGER: „Die Lebensführung gleicht ... einem tödlichen Wettlauf, bei dem man alle Kräfte anspannen muß, damit man nicht auf der Strecke bleibt. Für einen Geist, der nicht in den Rhythmus dieses Raumes hineingeboren ist, haften diesem Vorgang alle Anzeichen ... des Irrsinns an ... Die abstrakten Beschwörungen und Wettkämpfe des Lichtes im Zentrum der Städte erinnern an das stumme und erbitterte Ringen der Pflanzen um Erde und Raum. Dem Orientalen muß es rein körperlich und schmerzhaft sichtbar werden, daß jeder Mensch, jeder Passant auf der Straße sich mit allen Anzeichen eines Wettläufers bewegt. Die neuesten Anlagen, die wirkungsvollsten Mittel stehen nur kurze Zeit; sie werden entweder abgerissen oder aufgebaut. Infolgedessen gibt es kein Kapital im alten statischen Sinne; der Wert selbst des Goldes ist zweifelhaft. Es gibt kein Handwerk, in dem man auslernen ... kann ... Dem Verkehr haftet etwas maßloses und unberechenbares an, je schneller man sich zu bewegen vermag, desto weniger kommt man zum Ziel, und die Steigerung der Ernten und der Gütererzeugung steht zur wachsenden Verelendung der Massen in seltsamem Gegensatz. Auch die Machtmittel sind veränderlich. ... die ungeheuren Arsenale der Vernichtung gewähren keine Sicherheit; nichts ist beständig als die Veränderung, und an dieser Tatsache zerschellt jedes Bestreben, das auf Besitz, Zufriedenheit oder Sicherheit gerichtet ist.“ (E. JÜNGER, Der Arbeiter, a. a. O., S. 172 f.) F. G. JÜNGER: „Die Industrielandschaft hat etwas Vulkanisches ... Gewaltige elementare Kräfte erfüllen bis zum Bersten die sinnreich erdachten Maschinen, die automatisch ihren gleichförmigen Arbeitsgang verrichten. ... sie jagen durch den Kerker der Apparatur, die, wie alle Gefängnisse, ... die Gefangenen am Ausbruch verhindern

Form der Technikentwicklung und -nutzung, sondern die Technik selbst gilt in der einen oder anderen Weise als die zentrale Kraft, die für die kritisierten Erscheinungen verantwortlich zu machen ist.

Die *gesellschaftspolitischen Implikationen* dieser Kritik unterliegen hingegen einem historischen Wandel. Bis in die zwanziger Jahre hinein mündet sie, wie dies beispielhaft bei E. VON MAYER (und vor ihm bei NIETZSCHE) deutlich wird, insbesondere in einer aristokratisch drapierten hyperelitären Kritik an der „Masse“ und der Demokratie als dem Inbegriff einer Ordnung, in der die Masse zur Herrschaft gelange. „Technischer Geist“ und „Masse“ erscheinen als gleichartige und sich wechselseitig ergänzende Prinzipien, die gemeinsam auf radikale Entindividualisierung und damit auf eine fundamentale Bedrohung eines auf reflexive Innerlichkeit zentrierten, zutiefst individualistischen und insofern auch durchaus bürgerlichen Ideals geistiger Selbstvervollkommnung hinauslaufen.⁵⁹ In diesem Sinne wird Technik als „Kulturgift“ stilisiert und erklärt, daß die „Masse“ im Begriff sei, „... durch die Technik zu einer Kulturgefahr“ zu werden.⁶⁰

Der scharfe Gegensatz zwischen der Beurteilung der Technik als *Kulturmacht* einerseits und als *Kulturgift* andererseits wird durch zurückhaltendere Beurteilungen anderer Autoren gemildert. Deren Auffassungen erlangen allerdings zunächst noch keinen größeren Einfluß. Dies gilt etwa für EWALDs Bestimmung der Technik im Sinne eines Elements der Zivilisation und gleichzeitig als eines wesentlichen Mittels des Voranschreitens zur Kultur.⁶¹ Eine ähnlich differenzierende Sicht findet sich in U. WENDTs Bestimmung der Technik als *primärer* Triebkraft der Kulturentwicklung, die Spielräume eröffne, in denen der Mensch die Kultur weiter vorantreibe.⁶²

Auch diese Positionen antworten freilich noch auf die verhältnismäßig undifferenzierte Frage nach der Zugehörigkeit der Technik zur höheren Sphäre der Kultur, als jener Frage, die für die Zeit bis nach dem ersten Weltkrieg bestimmend blieb. Ein weiteres gemeinsames Merkmal der technikphilosophischen Beiträge der ersten Etappe besteht darin, daß Technik noch, wie JASPERS später in anderem Zusammenhang formuliert, als „Ereignis“ verstanden wird,⁶³ von dem sich die Gesellschaft überrascht sieht. Weitgehende Übereinstimmung zwischen den technikphilosophischen Beiträgen jener ersten Etappe

soll. Wer aber hört nicht das Seufzen und Klagen dieser Gefangenen, ihr Rütteln und Toben, ihre sinnlose Wut, wenn er auf jene Fülle neuer und seltsamer Geräusche achtet ... Alle diese Geräusche sind durchaus böseartig, gellend, kreischend, reißend, pfeifend, heulend, und es ist ganz offenbar, daß sie umso böseartiger werden, je mehr die Technik zur Perfektion fortschreitet, böseartig wie die optischen Eindrücke, welche uns die Technik vermittelt, wie das kranke, kalte Licht der Quecksilber-, Natrium- und Neonlampen, welche in die Nachtbeleuchtung unserer Städte einziehen.“ (F. G. JÜNGER, Die Perfektion der Technik, a. a. O., S. 122 f.) K. JASPERS: „Es geschieht die Verwandlung des Daseins in einem Prozeß des Produzierens und Konsumierens, in dem alles hinausläuft auf immer schnelleren Wechsel der Güter. Alles verliert an Haltbarkeit: Wohnung, Kleider, Möbel, erspartes Vermögen. Man muß in dem vorübergehenden Augenblick leben ... Die überlieferte geschichtliche Substanz wird verzehrt in der die Erde umfassenden technischen Lebensgestaltung. Die Umwelt schrumpft ein zur Maschine. Das technische Zeitalter bringt Bedingungen hervor, unter denen nichts früheres mehr bestehen kann. So scheint es: alle Kräfte des Verderbens sind losgelassen.“ (K. JASPERS, Das heutige Schicksal der Menschheit und das philosophische Denken, in: Universitas, 11/1968, S. 1126) Wie sehr derlei Analysen auf den Vorgaben des Kommunistischen Manifestes aufbauen und wie sehr sie seinen Schlußfolgerungen zu entkommen suchen, wird am deutlichsten in E. FROMMS Diktum: „Ein Gespenst geht um in unserer Mitte, das nur von wenigen klar erkannt wird. Es ist nicht das alte Gespenst des Kommunismus oder des Faschismus. Es ist ein neues Gespenst: die vollkommen mechanisierte Gesellschaft.“ (E. FROMM, Die Revolution der Hoffnung, a. a. O., S. 13)

⁵⁹ „Der Geist der Masse und der Geist der Technik sind einander verwandt, sie verstärken einander und stellen eigentlich nur zwei Seiten desselben Wesens dar.“ (E. VON MAYER, Technik und Kultur, a. a. O., zit. nach E. ZSCHIMMER, Deutsche Philosophen der Technik, a. a. O., S. 35)

⁶⁰ Ebenda. „Was E. v. Mayer offen ausspricht, haben hunderttausende gebildeter oder vielmehr verbildeter Menschen in den Städten Europas gedacht. Sein Buch ist ein Dokument für die Gesinnung der Zeit.“ (E. ZSCHIMMER, Deutsche Philosophen der Technik, a. a. O., S. 37) Siehe dagegen die Auffassung von G. BOHRING, Technik im Kampf der Weltanschauungen, a. a. O., S. 130.

⁶¹ Siehe S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 62. EWALD formuliert diese Auffassung mithin deutlich früher als SPENGLER. (Siehe weiter unten)

⁶² „Die Technik ist die Trägerin der materiellen Kultur, sie ist aber auch die notwendige Voraussetzung der geistigen.“ (U. WENDT, Die Technik als Kulturmacht in sozialer und geistiger Beziehung, a. a. O., S. 22) Die Arbeit U. WENDTs dürfte diejenige der zeitgenössischen Technikphilosophie darstellen, die MARX und ENGELS am weitesten entgegenkommt. Auch sie verbleibt jedoch trotz ihres materialistischen Anspruchs auf idealistischem Boden.

⁶³ Siehe Abschn. „Die ‚Ethisierung der Technik‘“.

besteht ferner darin, daß der Entstehungsprozeß von Technik noch überwiegend als stark individuell geprägte Leistung (vor allem als „Erfinden“) gefaßt wird,⁶⁴ obwohl die Arbeitsteilung in den technischen Büros und in der Wissenschaft spätestens seit der Jahrhundertwende schnell zunahm. Schließlich fällt auf, daß den negativen Wirkungen der fortschreitenden Technisierung auf die Arbeiterschaft generell kaum Beachtung geschenkt wird, während ihre als negativ empfundenen Wirkungen auf den relativ kleinen und privilegierten Kreis der „städtischen Kulturschichten“ um so lebhafter erörtert werden.

Trotzdem wird gerade innerhalb dieser Beschränkung von der zeitgenössischen Technikphilosophie ein Problemkomplex entfaltet, dessen grundsätzliche Relevanz für die Mehrheit der Lohnabhängigen und folglich auch [537] für die politische und gewerkschaftliche Arbeiterbewegung spätestens heute nicht mehr zu übersehen ist: der Problemkomplex des Verhältnisses von technischem Fortschritt und Persönlichkeitsentwicklung. In einer Zeit, in der die Masse der abhängig Beschäftigten nicht einmal im Besitz aller bürgerlichen Rechte war und zu großen Teilen mit elementarer materieller Not zu kämpfen hatte, und zwar gewissermaßen ohne Ansehen der Person, konnte die technikphilosophische Frage nach dem Verhältnis von technischem Fortschritt und Persönlichkeit dagegen bestenfalls unwesentlich erscheinen. In ihrer Ausrichtung auf ein mehr oder minder stark individualistisches und auf Innerlichkeit bezogenes Persönlichkeitsideal mußte sie geradezu als desorientierend verstanden werden. Nicht die persönliche Selbstvergewisserung des Individuums im Medium reflexiver Innerlichkeit, sondern allein der praktische Kampf um kollektive Rechte versprach Fortschritte in Richtung auf ein menschenwürdigeres Leben. Der rationale Kern der Frage nach dem Verhältnis von technischem Fortschritt und Persönlichkeit und seine Bedeutung für die Arbeiterbewegung wurde durch diese historische Frontstellung für lange Zeit verdeckt. Die betreffende Technikphilosophie bleibt daher in besonderem Maße ein Feld der Entfaltung bürgerlicher Ideologie.

Die erste Entwicklungsphase der Technikphilosophie spiegelt in ihren Fragestellungen und Antworten das zeitgenössische Verhältnis zweier historisch variabler Größen wider, denen auch in der weiteren Entwicklung der Technikphilosophie eine zentrale Bedeutung zukommt: dem Entwicklungsstand und dem Vergesellschaftungsgrad der Produktivkräfte auf der einen Seite und dem Wandel der sowohl technisch als auch sozialökonomisch vermittelten Lebensumstände insbesondere jener gesellschaftlichen Schichten, deren Angehörige als Leser und Autoren um philosophische Deutungen des Zeitgeschehens bemüht sind, auf der anderen Seite. In diesem Sinne reflektiert die *erste Entwicklungsetappe der Technikphilosophie* in einer spezifischen – vor allem bildungsbürgerlichen – sozialen Brechung den Umstand, daß die historische Etablierung der großindustriellen Produktion als bestimmenden Produktionstypus abgeschlossen wird und die volle Herausbildung der kapitalistischen Klassenstruktur mit dem Übergang zur monopolkapitalistischen Entwicklungsetappe der bürgerlichen Ordnung einen ersten Höhepunkt erreicht.

In beiderlei Hinsicht schritt die Entwicklung kontinuierlich weiter fort. Dementsprechend treten seit Beginn der zwanziger Jahre anders akzentuierte Leitfragen und Antworten, die sich zum Teil bereits vor dem ersten Weltkrieg abgezeichnet haben, in den Vordergrund.

2. Zweite Etappe: Zwischen den zwanziger und den fünfziger Jahren

Die relativ statische und eindimensionale Frage nach der Technik als einem Kulturfaktor (ja/nein) weicht zunehmend einer Betrachtungsweise, in deren Rahmen Technik in einem deutlich dynamischeren und komplexeren Sinn als Aufgabe verstanden wird: das heißt als etwas Unfertiges, als sich entwickelndes und durch menschliches Handeln entwicklungsbedürftiges Teilelement von Kultur.

Wandlungen der Kulturkritik

Oswald SPENGLERs *Untergang des Abendlandes* gilt vielfach als Höhepunkt des nicht zuletzt technikphilosophisch argumentierenden Kulturpessimismus im ersten Drittel unseres Jahrhunderts.⁶⁵ Hinsichtlich der Popularität seiner Schriften, die bis in die fünfziger Jahre in der BRD anhielt, trifft

⁶⁴ Vgl. G. BOHRING, Technik im Kampf der Weltanschauungen, a. a. O., Abschn. 4.4.

⁶⁵ So etwa auch G. BOHRING in: ebenda, S. 130.

dies zweifellos auch zu.⁶⁶ In konzeptioneller Hinsicht ist seine Stellung innerhalb der Technikphilosophie weniger herausragend und weniger eindeutig. Hinsichtlich seiner Deutung der zeitgenössischen Gegenwart als einer Epoche des technisch vermittelten allgemeinen Niedergangs nimmt er lediglich eine Thematik auf, die vor dem ersten Weltkrieg in der spätbürgerlichen Philosophie bereits fest etabliert war und etwa durch E. VON MAYER schon in einen explizit technikphilosophischen Kontext gestellt worden war.⁶⁷ Das gleiche gilt für die antagonistische Gegenüberstellung von Zivilisation und Kultur. Auch sie war bereits vor dem ersten Weltkrieg philosophisches Allgemeingut.⁶⁸ Durch EWALD war sie – wenngleich mit anderer Wertung – bereits auch in der Technikphilosophie entfaltet worden.⁶⁹ In Gestalt der Frage, ob Technik als „Kulturfaktor“ zu verstehen sei, bildet sie sogar den allgemeinen [538] Rahmen der gesamten ersten Etappe der Technikphilosophie. Beide Momente und nicht zuletzt auch SPENGLERs provokativ-elitärer, rückwärtsgewandter Standpunkt weisen ihn konzeptionell als einen Popularisierer solcher Ideen aus, die in der Technikphilosophie schon vor dem ersten Weltkrieg einen ersten Höhepunkt erreicht hatten.

Andererseits weisen seine Schriften Züge auf, die über diese Tradition hinausführen, in den folgenden Jahren aber noch klarer formuliert werden, als dies bei SPENGLER selbst der Fall ist. Auch insofern markiert er in konzeptioneller Hinsicht mithin keinen Höhepunkt. Dem rückwärtsgewandten Flügel der Technikphilosophie vor dem ersten Weltkrieg, in dessen Tradition SPENGLER ohne Zweifel steht, galten moderne Technik und wahre Kultur als schlechthin unvereinbar. Gerade diese Auffassung findet sich bei SPENGLER nicht mehr. Insofern die abendländische Kultur wesentlich „Erfinderkultur“ sei,⁷⁰ habe sie auch die Maschinen hervorgebracht, die „die ganze Kultur in einen Grad von Tätigkeit geraten“ lassen, „unter dem die Erde bebt“⁷¹. Dies mache auch den Menschen zum „Sklaven seiner Schöpfung“, der Maschine, die „ihre teuflisch geheime Macht erst jetzt entfalte“.⁷² Technik und Kultur bilden damit aber eben nicht mehr zwei streng geschiedene und unterscheidbare Bereiche, sondern einen einzigen Zusammenhang. Der behauptete Niedergang ergibt sich insofern nicht mehr aus einer äußeren Bedrohung der Kultur, sondern aus der Spezifik dieser Kultur selbst. Umgekehrt fällt der Niedergang der abendländischen Kultur nicht mehr umstandslos mit dem Triumph der Technik zusammen. Ihr Untergang schließt bei SPENGLER den Untergang der Technik ein. Insofern führt SPENGLER in konzeptioneller Hinsicht über den gewissermaßen klassischen Ansatz der konservativen Kulturkritik hinaus. Dies gilt auch insofern, als er im Unterschied zu den meisten der betreffenden älteren Autoren, deren Schriften noch mehr oder minder ausdrücklich zur Umkehr in letzter Minute aufrufen, trotz allen mobilisatorischen Pathos, explizit zu der Erkenntnis vorstößt, daß es keine gesellschaftliche Perspektive mehr gibt, in deren Rahmen die von ihm und seinen Vorläufern propagierten gesellschaftlich-kulturellen Ideale noch Geltung zu erlangen vermöchten.⁷³ Seine Devise lautet daher: „Auf dem

⁶⁶ S. WOLLGAST/G. BANSE bezeichnen ihn zu Recht als den Modephilosophen der Bourgeoisie. (Philosophie und Technik, a. a. O., S. 68). Vgl. auch L. ENGLERZ, E. SPRANGER und O. SPENGLER, in: Spengler-Studien, Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag, hrsg. von M. KOKTANEK, München 1965, S. 50. Das Ansehen SPENGLERs ging so weit, daß er sogar als Festredner zum Jahrestag des Deutschen Museums in München eingeladen wurde. (F. SCHUMACHER, Der „Fluch“ der Technik, Hamburg 1932, S. 6)

⁶⁷ Siehe Fußnote 59.

⁶⁸ Schon F. NIETZSCHE spricht unter der Losung „Kultur contra Zivilisation“ ausdrücklich von einem „abgründlichen Antagonismus“. (Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre, in: Werke in drei Bänden a. a. O., Bd. 3, S. 837). Siehe zu den Quellen dieses Denkens R. STEIGERWALD, Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Berlin und Frankfurt am Main 1980, S. 56 ff.

⁶⁹ Siehe Fußnote 61.

⁷⁰ „Entdecken, das was man *nicht* sieht ..., um sich seiner zu bemächtigen, das war vom ersten Tage an die hartnäckigste Leidenschaft. ... hier ist die Gestalt Fausts entstanden, das große Sinnbild einer echten Erfinderkultur.“ (O. SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes, a. a. O., S. 627 f.)

⁷¹ Ebenda, S. 629.

⁷² Sie „zwingt den Unternehmer wie den Fabrikarbeiter zum Gehorsam. Beide sind Sklaven, nicht Herr der Maschine.“ (Ebenda, S. 631)

⁷³ Daß dies „nicht eine fatalistische Fügung in einem Schicksalsablauf“ impliziert (G. BOHRING, Technik im Kampf der Weltanschauungen, a. a. O., S. 135), erscheint nicht ganz plausibel. Auch SPENGLERs Verklärungen eines aristokratischen Prinzips, des Tatmenschen und von „Entscheidungen des Bluts, nicht des Verstandes“ können den zugrunde liegenden Fatalismus kaum verdecken. (O. SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes, a. a. O., S. 549, 554, 556)

verlorenen Posten auszuharren ohne Hoffnung, ohne Rettung ist Pflicht ... das ist Größe, das heißt Rasse haben. Dieses ehrliche Ende ist das einzige, was man dem Menschen nicht nehmen kann.“⁷⁴

Wie sehr SPENGLER sich mit dieser Wendung als Repräsentant einer *Übergangsposition* darstellt, zeigt sich besonders deutlich im Vergleich zu Ernst JÜNGER, der ansonsten – hinsichtlich des politisch reaktionären Charakters seiner Auffassungen – durchaus in der gleichen Tradition steht wie SPENGLER und dessen Vorläufer vor dem ersten Weltkrieg.

Auch JÜNGER sieht die abendländische Kultur zum Untergang verurteilt. Anders als seine kulturkritischen Vorläufer ist er aber davon überzeugt, daß im Rahmen einer „totalen Revolution“ ein „neues Menschtum“ heranwachse⁷⁵, das eine „wirkliche und sichtbare Ordnung“, eine „totale Herrschaft“ errichten werde.⁷⁶ Das „neue Menschtum“ sieht er – in der sog. „Gestalt des Arbeiters“ – in einem Menschentypus, der, anders als der Bürger, zur „Anwendung der Technik als eines seinem Dasein zugeordneten Machtmittels ... fähig ist“.⁷⁷ JÜNGERs „Gestalt des Arbeiters“ entzieht sich indessen jeglicher sozialökonomischen Bestimmung. Praktisch weist sie, wie JÜNGERs Revolutionskonzept im ganzen, um so deutlichere Affinitäten zum *klassenüberschreitenden faschistischen* „Arbeiter der Stirn und der Faust“ bzw. zum faschistischen Revolutionsbegriff auf.

In technikphilosophischer Hinsicht ist die Konzeption JÜNGERs von doppelter Bedeutung. Zum einen beinhaltet sie eine Modernisierung der *reaktionärsten Linie* der Technikphilosophie. Es gelingt ihm, in offenkundiger Abhängigkeit vom zeitgenössischen Erstarken der politischen Reaktion, Kulturkritik und Endzeitvisionen mit historischem Optimismus zu verbinden. Zum anderen beinhaltet seine Konzeption Elemente, die im Verlauf der zwanziger Jahre auch bei anderen, weniger reaktionären Autoren festzustellen sind und die es rechtfertigen, *insgesamt* von einer neuen Etappe der Technikphilosophie zu sprechen:

Die technikphilosophischen Beiträge der zwanziger Jahre werden – angesichts des immer offenkundigeren Gleichschrittes zwischen [539] den sozialen Erschütterungen immer breiterer Teile des Besitz- und Bildungsbürgertums auf der einen Seite und der anhaltend niedrigen, durch periodische Krisen noch weiter verunsicherten Lebensbedingungen des wachsenden Heeres der Lohnabhängigen auf der anderen Seite – *erstens* immer weniger aus der erklärten Besorgnis über die „Dezimierung der städtischen Kulturschichten“ und immer häufiger aus der Perspektive *des* Menschen schlechthin formuliert. In diesem Sinne verläßt auch JÜNGER – zumindest in rhetorischer Hinsicht – den Standpunkt des irritierten Bildungsbürgers und bezieht sich anstelle dessen mit der „Gestalt des Arbeiters“ auf einen, allerdings hochgradig fiktiven, allgemeinen Typus des modernen Menschen.⁷⁸

Zweitens wird Technik, als Reflex real wachsender Arbeitsteilung und Routinisierung in Forschung, Entwicklung und Konstruktion, nunmehr weniger als „Erfinden“ im Sinne individueller Genieproduktion, denn als „planmäßige Arbeit“ (JASPERS) gefaßt.⁷⁹

Drittens werden der individuelle Umgang mit Technik und die komplexe Durchdringung des gesellschaftlichen Lebens in seiner Gesamtheit nicht mehr so sehr als eine gleichsam von außen eindringende Überraschung, denn als eines der konstituierenden Momente menschlichen Daseins überhaupt

⁷⁴ „Ausharren wie jener römische Soldat, dessen Gebeine man vor einem Tor in Pompeji gefunden hat, der starb, weil man beim Ausbruch des Vesuvs vergessen hatte, ihn abzulösen.“ (O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik*. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, München 1931, S. 89)

⁷⁵ E. JÜNGER, *Der Arbeiter*, a. a. O., S. 162.

⁷⁶ Ebenda, S. 173.

⁷⁷ Ebenda, S. 157.

⁷⁸ Die damit gegebene Anthropologisierung der technikphilosophischen Perspektive ändert indessen noch kaum etwas am bildungsbürgerlichen Standpunkt, von dem aus diese Perspektive entwickelt wird. Siehe dazu gerade M. SCHELER als einen der „Väter“ der philosophischen Anthropologie – etwa die von S. WOLLGAST/G. BANSE angeführten Abschnitte aus den „Problemen einer Soziologie des Wissens“ (*Philosophie der Technik*, a. a. O., S. 86 ff.); zur Entwicklung und Differenzierung der Kategorie „der Mensch“ siehe B. LÖWE/H.-K. NIEHAUS/D. PAWLOW, *Angst vor der Zukunft*, Berlin 1978, S. 113 ff.

⁷⁹ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin (West) 1965, S. 17.

angesehen. Hinter diesen Entwicklungsstand zurückzufallen, wird demzufolge weder für möglich gehalten noch generell als wünschenswert erachtet.⁸⁰

Viertens, und das ist in konzeptioneller Hinsicht das vielleicht wichtigste Merkmal der neuen Entwicklungsetappe der Technikphilosophie, wird Technik hier – überspitzt formuliert – weniger unter der letztlich statischen Fragestellung „Fluch oder Segen“, sondern in einem dynamischeren Sinne als kulturelle Herausforderung und „Aufgabe“ betrachtet.⁸¹ Auf dieser Grundlage mildert sich der vor malige harte Gegensatz zwischen Autoren aus dem Technikermilieu und solchen der geisteswissenschaftlichen Seite. Auch „Techniker“ rufen nun verstärkt dazu auf, „die eigene Schöpfung wieder zu bemeistern“, um darin die Technik als Kulturaufgabe zu lösen.⁸²

Damit finden vor allem die Argumentationsfiguren solcher Autoren eine Fortsetzung, die, ohne seinerzeit größeres Gewicht zu erlangen, bereits vor dem ersten Weltkrieg sowohl auf einen mittleren Weg zwischen extrem pessimistischen und extrem optimistischen Urteilen über die Technik als auch, in gesellschaftlicher Hinsicht, zwischen offen rückwärts gewandter Reaktion und bürgerlichem Fortschritt zielten.⁸³ Vor allem die Forderung nach „Beseelung der Technik“ als der eigentlichen Aufgabe wird vor dem ersten Weltkrieg bereits klar formuliert. So wies J. GOLDSTEIN, angesichts der unübersehbaren sozialen und kulturellen, durch Technik vermittelten negativen Zeiterscheinungen, auf „die sittlichen Gewalten der Seele“ als die entscheidenden Gegenkräfte hin⁸⁴; ähnlich W. RATHENAU⁸⁵. Der *Streit um die Technik* (DESSAUER) wird mithin zunehmend zu einem Streit über den Umgang mit Technik – allerdings mit nach wie vor hochgradig idealistischen Zügen: Noch immer geht es weniger um die konkreten Zwecke, denen die Technik dient, und es geht auch nur am Rande um die sozialen und ökonomischen Interessen, die die Entwicklung der Technik bestimmen. Im Mittelpunkt steht vielmehr das Bemühen um Verbindungen zwischen der Technik und bestimmten metaphysischen Prinzipien.

Vor dem ersten Weltkrieg führte dieser Ansatz in der Bewertung der Technik und hinsichtlich der geforderten gesellschaftlichen Konsequenzen noch scheinbar zwingend zu einer vermittelnden Position zwischen den herrschenden Extremen (Technik als Kulturfaktor: ja/nein). Er stand insofern zu

⁸⁰ „Mit der Technisierung ist ein Weg beschritten, der weitergegangen werden muß. Ihn rückgängig zu machen, hieße das Dasein bis zur Unerträglichkeit erschweren.“ (Ebenda, S. 185)

⁸¹ „Im ganzen ist das Ereignis der Technik ... nicht nur Verhängnis, sondern Aufgabe.“ (K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 122) Ebenso H. FREYER, Zur Philosophie der Technik, in: Blätter für Deutsche Philosophie, 2/1929/1930, S. 201, zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 85. BOHRINGERS Vorschlag, die gesamte Technikphilosophie vor dem zweiten Weltkrieg der Frage nach der Technik als Kulturfaktor zuzuordnen (Technik im Kampf der Weltanschauungen, a. a. O., S. 153), läßt diesen Entwicklungsprozeß nicht mehr hinreichend deutlich werden. Zum anderen bildet der zweite Weltkrieg nur hinsichtlich der faschistisch inspirierten Technikdeutungen einen Einschnitt. Das übergreifende Charakteristikum der gesamten Technikphilosophie bis zum Ausgang der fünfziger Jahre liegt eher darin, daß sie – in den Worten SCHRÖTERS – als „Teilkapitel einer allgemeinen Kulturphilosophie behandelt“ wurde. (M. SCHRÖTER, Philosophie der Technik, München 1934, S. 3) Die Art und Weise, in der dies geschah, unterlag jedoch – vor allem im Verlaufe der zwanziger Jahre – einem beachtlichen Wandel, der die zunächst vorherrschende, relativ undifferenzierte Frage nach der Technik als Kulturfaktor immer stärker in den Hintergrund rückte.

⁸² M. SCHRÖTER, Philosophie der Technik, a. a. O., S. 69. Ähnlich A. RIEDLER: Kultur sei zwar „in unserer Zeit vollständig abhängig von den Leistungen der Technik“ (S. 139). Technik und Kultur seien aber nicht wesensgleich. Technik könne „alle Kulturziele vorbereiten und verbreiten und mächtig fördern“ (S. 147). Statt sie in diesem Sinne für Kulturzwecke zu leiten, werde „sie meist für kulturfeindliche Sonderzwecke ausgenutzt“. (S. 143) (A. RIEDLER, Die neue Technik, a. a. O.) K.-H. LUDWIG stellt zu Recht fest, daß die nun breiter werdende Entwicklung einer Gesellschaftskritik im Ingenieurmilieu einer eingehenderen Untersuchung wert wäre. (K.-H. LUDWIG, Technik und Ingenieure im Dritten Reich, a. a. O., S. 45)

⁸³ Im Sinne dieses Bemühens verstand etwa J. POPP seine Schrift ausdrücklich als Versuch, „zwischen einer allzu selbstsicheren wie blind verherrlichenden Einschätzung der Technik und ihrer Unterschätzung, ja Geringschätzung einen aufklärenden Weg zu zeigen“. (J. Popp, Die Technik als Kulturproblem, München 1929, S. 87)

⁸⁴ „... helfen kann uns nur die Selbstbesinnung auf die sittlichen Gewalten der Seele. Von uns selbst gilt es, wieder Besitz zu ergreifen, von jenem tieferen ursprünglichen Ich, woher noch seine Kräfte des Guten erweckt werden können zur inneren Erneuerung des Lebens.“ (J. GOLDSTEIN, Die Technik, Frankfurt am Main 1912, S. 73)

⁸⁵ Unter Verweis auf die „Seelenrichtung des Lebens und Durchgeistigung der mechanischen Ordnung“ (S. 50) erklärt RATHENAU: „Indem wir der Mechanisierung das Zeichen entgegenhalten, vor dem sie erblaßt, die transzendente Weltanschauung, ... die Andacht zur Seele, den Glauben zum Absoluten ... ist sie entthront von der Herrschaft und zum Dienste gezwungen.“ (W. RATHENAU, Von kommenden Dingen, Berlin 1917, S. 345)

jenen auch in einem mehr oder minder offenen Gegensatz. Im Verlaufe der zwanziger Jahre entwickelt sich die ehemalige Minderheits- und Alternativposition jedoch zum allgemeinen Rahmen, der bezüglich der Bewertung der Technik und der geforderten gesellschaftlichen Konsequenzen die vor-maligen Mehrheitspositionen in sich aufzunehmen vermag. Der für die erste Etappe der Technikphilosophie charakteristische Raster einander näherstehender und fernerliegender „Ansätze“ wird darüber grundlegend verändert und neu strukturiert. Der Hauptunterschied zwischen den Autorengruppen besteht nunmehr darin, daß die eine Gruppe die Rettung verheißenden Prinzipien für die Bewältigung der Technik als Aufgabe aus der Technik selbst abzuleiten versucht, während die andere Gruppe nach solchen gei-[540]stigen Prinzipien sucht, die dem vermeintlichen „Geist der Technik“ entgegenstehen und die insofern als dessen Korrektiv zu wirken vermögen.

Die „Idee der Technik“

Die eben genannte erste Variante findet sich in ihrer einfachsten, pragmatischen Form als technokratisch gefärbte Fortführung standespolitischer Argumentationen: der Ingenieur müsse gesellschaftlich stärker zum Zuge kommen.⁸⁶ Dieser handfest-prosaische Gedanke wird nun verstärkt durch Rückgriffe auf verschiedene, zum Teil schon früher in technikphilosophischen Erörterungen bemühte geistige Prinzipien philosophisch überwölbt. In diesem Sinne bestimmte etwa ZSCHIMMER bereits vor dem ersten Weltkrieg die „Idee der materiellen Freiheit“ als das, „was die Technik im Grunde *will*“ (Hervorhebung – H. L.).⁸⁷ Der Ingenieur erscheint hier als der Träger einer überzeitlichen Idee. Als solcher verkörpert er einen bestimmten Menschentyp, den „technischen Menschen“, wie H. HARDENSETT später formuliert,⁸⁸ dem vor allem die Lebensanschauung des „amerikanischen und europäischen Geldpöbels“,⁸⁹ der „treibenden Kräfte des Wirtschaftslebens“,⁹⁰ gegenübergestellt wird. Letztere seien die eigentlichen Verantwortlichen für die technisch vermittelten Übel der Zeit.⁹¹ ZSCHIMMER folgert: „Am Menschen liegt es, wenn er durch die Arbeitsteilung zum Fachkretin wird, nicht an der Technik.“⁹² Von dieser Variante aus ergeben sich nicht zuletzt Berührungen mit den Denktraditionen der Arbeiterbewegung,⁹³ die sich mit der gleichen Stoßrichtung und in oft kaum weniger idealistischer Weise zu Fragen des technischen Fortschritts äußerte.⁹⁴ Die These, daß die

⁸⁶ Bisher, so schreibt A. RIEDLER, konnten die Techniker nur „innere Befriedigung in ihren Taten finden, äußere Anerkennung blieb ihnen jedoch versagt, im herrschenden Klassenstaat, dem auch die Ingenieure nur als ‚bessere Schlosser‘ galten“. (A. RIEDLER, *Die neue Technik*, a. a. O., S. 151). Siehe in diesem Zusammenhang die Zeitschrift „Technik voran“, hrsg. vom Reichsbund Deutscher Technik, 1922 ff.

⁸⁷ E. ZSCHIMMER, *Philosophie der Technik*, a. a. O., S. 41 f. „Ich behaupte: Es ist der eigene, weder von der Kunst noch von irgendeiner anderen Kulturbetätigung erstrebte Selbstzweck der Technik: Den Götterzustand des Menschen, als das in seiner unendlichen Vollkommenheit zur Idee erhobene Endziel der organischen Entwicklung, in der bewußten Freiheit des schöpferischen Gedankens zu vollenden.“ (Ebenda, Kap. „Die Idee der Technik“, S. 43)

⁸⁸ H. HARDENSETT, *Der kapitalistische und der technische Mensch*, München/Berlin 1932. Daß sich diese Auffassung auch nach dem zweiten Weltkrieg noch beträchtlicher Beliebtheit erfreut, zeigen die Beiträge zur 150-Jahr-Feier der TH Wien unter dem Titel „Der Geist der Technik“ (Reden zur 150-Jahr-Feier der TH Wien 1965, Wien/New York 1966). Hier wurde ein eigener Beitrag zum Thema „Wesenszüge des oesterreichischen Technikers“ verfaßt.

⁸⁹ E. ZSCHIMMER, *Philosophie der Technik*, a. a. O., S. 169.

⁹⁰ Ebenda, S. 158.

⁹¹ Vom „Typus des Ingenieurs“ heißt es hingegen, daß er „die mit der Gemeinheit reiner Geldgier und kapitalistischer Plusmacherei scheinbar logisch verknüpfte Technik wie mit einem Schlage in das Reich der Ideen erhebt, welche die Kultur konstituieren.“ (Ebenda, S. 30) Dieser Techniker sei „der Mensch der Zukunft“. (V. ENGELHARDT, *Weltanschauung und Technik*, a. a. O., zit. nach E. ZSCHIMMER, *Deutsche Philosophen der Technik*, a. a. O., S. 114)

⁹² Ebenda, S. 77.

⁹³ ZSCHIMMER hegte zunächst – wenngleich innerhalb eines eher saint-simonistischen Begründungszusammenhanges – durchaus Sympathien für die Arbeiterbewegung. In diesem Sinne erhoffte er „die Bankrotterklärung eines Rechtssystems“ zugunsten eines neuen Systems, „in dem nicht mehr das Blut, sondern der Intellekt, die Leistungsfähigkeit, das Verdienst um die menschliche Gesamtheit als Recht begründende Momente gelten – es marschiert die Demokratie“ (ebenda, S. 181). „Gute Erbschaft und Standesprivilegien bei im übrigen nur mäßiger Intelligenz, um sie schlaue und sinnig zu benutzen“, erlauben es nicht mehr, „auf Kosten der Hunderttausende, die zur Gleichwertigkeit verdammt sind, ein individuelles Eigenleben zu führen ... *Das wird das Werk der Technik!*“ (ebenda). In diesem Sinne interpretiert ZSCHIMMER auch den „Druck der Arbeiter auf den Willen der Unternehmer um Lohn und Freiheit“ als „nichts anderes als die durchbrechende Kraft des Bewußtseins von der Idee der Technik“ (S. 86).

⁹⁴ Vgl. P. HINRICHS/L. PETER, *Industrieller Friede? Arbeitswissenschaft, Rationalisierung und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik*, Köln 1976.

Technik selbst etwas wolle, läßt sich jedoch ebensogut in einer standespolitischen und zugleich klassenharmonistischen Weise konkretisieren. Zum Beispiel:

„Die Arbeits-Harmonie der Technik erzieht zu freiem Denken, aber auch zu einmütigem Zusammenarbeiten, wie der moderne Staat es verlangt“⁹⁵ (KAMMERER). Von hier aus ergeben sich wiederum Übergänge zu solchen Positionen, die von den Denktraditionen der Arbeiterbewegung noch weiter entfernt sind. Am Ende steht schließlich – wie etwa in der Argumentation FÖTTINGERS – der Übergang zu offen reaktionärem Denken. Technik erscheint ihm als Lehrerin „vollendeter Ordnung, Sauberkeit, Zweckerfüllung“, sie lehre „Pflichttreue, hingebende Hilfsbereitschaft“. Die Technik werde daher „vollere, inhaltsreichere Menschen erziehen, ähnlich dem Typus des echten Draufgängers dieses Krieges, mit hellen, hoffnungsvollen Augen vorsichtig wägend, aber dann urkräftig und hilfsbereit“.⁹⁶ Ähnliches gilt für C. WEIHE, der, an SCHOPENHAUER angelehnt, in der Technik einen „Urwillen“ am Werke sieht, „der über den menschlichen Willen in greifbare Erscheinung tritt“⁹⁷ und der zur „Werksgemeinschaft“, zum „Werkfrieden“, zur „Arbeitsfront“ dränge, „die alle geistig und körperlich Schaffenden mit gemeinsamem Band umfaßt“.⁹⁸

Nach dem ersten Weltkrieg wird auch verstärkt die Frage erörtert, welcher Menschentypus geeignet sei, das angebliche Wollen der Technik zu realisieren. In diesem Zusammenhang bestätigt sich nicht nur, daß der Begriff des „abendländischen Menschen“ ein höchst gangbares Einfallstor für chauvinistisch-rassistische Gedankengänge ist. Er erweist sich trotz seines traditionell eher technikkritischen Verwendungszusammenhanges zugleich als geeignet, technikoptimistische Auffassungen in die neue Themenstellung der Technikphilosophie einzubinden, etwa in Form von DIESELS Präzisierung, daß die Völker in technischer Hinsicht unterschiedlich begabt seien und nur „die nordischen Abendländer“ die moderne Technik hervorzubringen imstande gewesen seien⁹⁹.

E. JÜNGERS „neues Menschtum“ in „Gestalt des Arbeiters“ bildet eine zweite Variante der Propagierung eines bestimmten Menschentyps als des berufenen Erben des abendländischen, in diesem Falle: technischen Geistes. Von beiden Positionen aus ist es schließlich nur noch ein kleiner Schritt bis zur Qualifizierung des Ingenieurs als „Geist der Rasse“¹⁰⁰, der – wie es zeitgenössisch ja bereits gefordert wurde – als Mittler zwischen den „Arbeitern der Stirn und der Faust“ zur „organischen

⁹⁵ O. KAMMERER, Mensch und Maschine, in: Die neue Rundschau, Bd. 3, 1910, S. 1032, zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 58.

⁹⁶ H. FÖTTINGER, Technik und Weltanschauung, a. a. O., S. 19 ff.

⁹⁷ C. WEIHE, Kultur und Technik, a. a. O., S. 77. WEIHE war acht Jahre lang Leiter von „Technik und Kultur“, der Zeitschrift des Verbandes Deutscher Diplomingenieure (VDDI).

⁹⁸ Ebenda, S. 99. Auch WEIHE bezieht sich zustimmend auf HARDENSETT und dessen, durch das vermeintliche Wesen der Technik begründeten, Tugendkatalog: „Verantwortung, Pflichtgefühl, Zuverlässigkeit, Gewissen. Achtung der menschlichen Würde auch des geringsten Arbeiters, Einordnung ... Humanität“. Ähnlich P. KRANNHALS, Der Weltsinn der Technik als Schlüssel zu ihrer Kulturbedeutung, München/Berlin 1932, insb. S. 209. Interessanterweise wendet sich schließlich auch ZSCHIMMER dem Nationalsozialismus zu. Während er sich in seinem ersten Buch sogar noch wiederholt auf MARX beruft, hebt er in seiner Schrift über „Deutsche Philosophen der Technik“ ENGELHARDTs Apotheose des Technikers („Der Techniker ist der Mensch der Zukunft“, S. 114) als lobenswerte Vorbereitung „einer neuen deutschen Weltanschauung“ hervor. (E. ZSCHIMMER, Deutsche Philosophen der Technik, a. a. O., S. 99) Siehe auch G. BOHRING, Technik im Kampf der Weltanschauungen, a. a. O., S. 147 ff. Ähnlich entwicklungsfähig war A. RIEDLERS Auffassung, die Technik schaffe „den Boden für die Hauptsache: die Gemeinschaftsarbeit“. Sie „wird und muß kommen und wird alle Kreise ergreifen; unermesslich vielfältige, gehobene Menschenleistung wird wirksam werden, aber für das Gemeinwohl, nicht zur Ausbeutung“. (A. RIEDLER, Die neue Technik, a. a. O., S. 152 f.) Oberflächlicher Antikapitalismus, Standesdenken und Anfälligkeit für faschistisches Gedankengut schließen sich somit in keiner Weise aus.

⁹⁹ E. DIESEL, Das Phänomen der Technik, a. a. O., S. 92 f. DIESEL, der seine Veröffentlichung dem VDI widmet und diesem für vielfältige Anregungen dankt, zitiert auch zustimmend die These: „Erfindungen sind Rasseprodukte“. (Ebenda) In diesem Sinne auch M. SCHRÖTER: „Nur von den Völkern (den „europäischen Kulturnationen“ – H. L.) ..., deren Wurzelgrund sie (die Technik – H. L.) notwendig entstammt, nur von den Völkern wird die abendländische Kulturaufgabe der Technik (ihre „Bemeisterung“ – H. L.) wirklich zu lösen sein“ (S. 60). „Für Europa rückt damit Deutschland, als das zentrale Volk in jeder Hinsicht, wieder in den Mittelpunkt.“ (M. SCHRÖTER, Philosophie der Technik, a. a. O., S. 69) SCHRÖTERS Buch ist 1972 (!) in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, neu aufgelegt worden. O. SPENGLER war in dieser Hinsicht bereits vorangegangen (Der Mensch und die Technik, a. a. O., S. 87).

¹⁰⁰ G. FEDER, Das technische Zeitalter, in: Deutsche Technik, 12/1939, S. 806, zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 100.

Durchgliederung des ganzen deutschen Volkskörpers¹⁰¹ berufen sei. Der Bezug auf „das Leben, die Rasse, den Triumph des Willens zur Macht“,¹⁰² in dem SPENGLER die letzte Rückzugsposition der zum Untergang verurteilten Kulturträger sah, verkehrt sich hier nun in [541] sein Gegenteil: er wird ein Faktor der gesellschaftlichen Mobilisierung in der Verwirklichung des angeblich besten Erbes der abendländischen Kultur – aus dem Geiste der Technik.

Der Versuch, die Technik bzw. die Ingenieure als berufene Träger metaphysischer Ordnungs- und Sinnprinzipien zu interpretieren, eröffnete augenscheinlich einen spezifischen Zugang zum zeitgenössischen *faschistischen Denken* und auch zur entsprechenden Politik. Insbesondere insoweit, als hier die Technik als Mittel zur Versachlichung sozialer Gegensätze oder gar der Versöhnung der widerstreitenden gesellschaftlichen Interessen gefaßt wurde, antwortete dieser Versuch gleichermaßen auf das anhaltende Bedürfnis der Ingenieure nach gesellschaftlicher Anerkennung und auf deren verbreitete Neigung zu technokratischem Denken. Allerdings weist der fragliche Ansatz keineswegs zwangsläufig in die politische Richtung des Faschismus. Vor allem unter den politisch-ideologischen Bedingungen der Periode im Anschluß an den zweiten Weltkrieg wird der gleiche Ansatz, in bekanntester Form durch DESSAUER, in deutlich zivilerer und skeptischerer Weise konkretisiert.¹⁰³ Auch hier gilt die Technik, hinausgehend über ihre Qualität als konkret-nützlichem Mittel, als Trägerin eines metaphysischen Ordnungs- und Sinnprinzips des göttlichen Schöpfungsprinzips, dem durch die Technik bzw. durch den im Glauben gebundenen Techniker zu weiterer Entfaltung verholfen werde.

Schließlich sei noch am Beispiel der Auffassungen von H. BECK auf eine spezielle Variante der Interpretation von Technik als der Verwirklichung des göttlichen Schöpfungsauftrages verwiesen, die für die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg in gewisser Weise charakteristisch wurde. Das Verhältnis von Sozialismus und Technik wurde schon früher gelegentlich, wenngleich stets nur am Rande, erörtert.¹⁰⁴ Nun, unter den Bedingungen des „kalten Krieges“, eröffnet dieses Thema eine Perspektive, die gleich in doppelter Weise den vorherrschenden politisch-ideologischen Anforderungen der Zeit genügt. Indem „Kommunismus als technischer Totalitarismus“¹⁰⁵ qualifiziert wird, wird es möglich, auch auf dem Felde der Technikphilosophie scheinradikalen Antifaschismus und in der Tat radikalen Antikommunismus miteinander zu verbinden: Um dem kommunistischen „Endsieg“ (!) näher zu kommen, würden „Wissenschaft, Kunst, Nachrichtenwesen ... gewaltsam ihrer ursprünglichen Wesensbestimmung“, nämlich vom Menschen zu realisierender göttlicher Schöpfungsauftrag zu sein und in diesem Rahmen „der Wahrheit zu dienen, *entfremdet* und dem Zweck der Förderung der kommunistischen Macht absolut unterworfen“. Mehr noch: „Natur und Mensch im ganzen, sowie die einzelnen Bereiche und Gebilde von Natur und Kultur werden dort ihrer Eigenständigkeit und Freiheit, ihres Eigenwesens und Eigenwertes beraubt und in eine unterschiedslose Einheit abstrakter technischer Zwecksetzung eingestampft.“¹⁰⁶

¹⁰¹ Ebenda.

¹⁰² O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, a. a. O., S. 630.

¹⁰³ F. DESSAUER, *Streit um die Technik*, a. a. O.; ders. auch schon vor dem Kriege: *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*, Bonn 1927.

¹⁰⁴ Eine Untersuchung dieses Zusammenhangs in der Technikphilosophie liegt meines Wissens noch nicht vor.

¹⁰⁵ H. BECK, *Philosophie der Technik. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft*, Trier 1969, S. 129. Ähnlich, wie BECK selbst feststellt (S. 124): J. HOMMES, *Der technische Eros*, Freiburg 1955. Auf der gleichen Linie ergeben sich auch Berührungen zwischen F. G. JÜNGER und H. MARCUSE. Technik besitze demgegenüber „von sich aus etwas Positives und Gutes“. Für BECK besteht „ein gewisser geschichtlicher Zwang“, die positiven Möglichkeiten der Technik „auch tatsächlich im positiven Sinne wahrzunehmen und zu verwirklichen“ (S. 93). Darin liege die „Frohbotschaft der Technik“ begründet (S. 184). BECKs totalitarismustheoretische Deutung des Verhältnisses von Sozialismus und Technik hat einen interessanten Vorläufer, auf den S. WOLLGAST/G. BANSE aufmerksam machen. Um SOMBARTs, auf eine mittlere Position zielende, Technikbestimmung in seiner Schrift „*Deutscher Sozialismus*“ vor dem Verdacht zu schützen, sie sei, weil nicht rückhaltlos optimistisch, nicht hinreichend von nationalsozialistischem Zuschnitt, stellt M. HOLZER in einem als Hilfestellung gedachten Artikel die Frage: „Setzt die innere Bereitschaft zur totalen Entfaltung der Technik nicht eine im Grunde bolschewistisch sein *wollende* Menschheit voraus und führt diese totale Entfaltung der Technik nicht zu einer bolschewistisch organisierten Gesellschaft?“ (Zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, *Philosophie und Technik*, a. a. O., S. 101)

¹⁰⁶ H. BECK, *Philosophie der Technik*, a. a. O., S. 129. BECK gab sein Buch 1979 als „völlig neubearbeitete und ergänzte Auflage“ heraus. Sein geradezu archaisch anmutender Antikommunismus ist darin jedoch ohne alle Abstriche erhalten geblieben (Trier 1979, S. 88 ff.).

BECK kommt damit in praktisch-politischer Hinsicht zum gleichen Ergebnis wie jene älteren Autoren, von F. NIETZSCHE bis zu M. WEBER, denen die Arbeiterbewegung und der Sozialismus Inbegriff des vermeintlichen Teufelskreises von Technisierung und Vermassung und darin begründeter Gefährdungen sog. wahren Menschentums waren. BECK erreicht dieses Ziel jedoch auf entgegengesetztem Wege: nicht die Technik entfremdet den Menschen seinem eigentlichen Wesen, sondern der Sozialismus entfremdet die Technik ihrem eigentlichen Wesen und verhindert damit, daß das in ihr waltende göttliche Prinzip zum Tragen kommt, um die Technik als Aufgabe zu meistern.¹⁰⁷

Die „Ethisierung der Technik“

Eine ähnliche Heterogenität der gesellschaftlich-praktischen Schlußfolgerungen entwickelt sich seit Beginn der zwanziger Jahre im Kreise derjenigen Autoren, die die Technik als „Aufgabe“ nicht durch den Rückgriff auf höhere Prinzipien zu lösen suchen, welche der Technik selbst bzw. dem „technischen Schaffen“ angeblich immanent sind, sondern durch die Besinnung auf solche Prinzipien, die vermeintlich der *Logik der Technik* entgegengestellt sind.¹⁰⁸ In diesem Sinne postulierte E. CASSIRER „die Ethisierung der Technik“ als „eines der Zentralprobleme unserer gegenwärtigen Kultur“.¹⁰⁹ Naheliegenderweise finden sich in diesem Rahmen die unmittelbarsten Fortführungen älterer technikkritischer Auf-[542]fassungen und solcher Auffassungen, die frühzeitig zwischen positiven und negativen Aspekten der Technik und ihrer Anwendung zu vermitteln suchten. Es kommt aber auch hier zur Ausbildung eher optimistischer Positionen.

In der gemeinsamen Tradition ansonsten so unterschiedlicher Autoren, wie SPENGLER auf der einen Seite, die um den Nachweis der Kulturträgerschaft bemühten Sachwalter der Ingenieure auf der anderen Seite und etwa GOLDSTEIN und RATHENAU in der Mitte, wird Technik zunehmend als konstitutiver Bestandteil der abendländischen Kultur gefaßt. Aber anders als noch in dem durch SPENGLER repräsentierten Verständnis herrscht nun Gewißheit, daß ein Rückgang hinter den erreichten Stand nicht einmal wünschenswert sei, denn das „hieß das Dasein bis zur Unmöglichkeit erschweren. Es hilft nicht zu schmähen, sondern zu überwinden.“¹¹⁰ Technik mache es zwar möglich, wie schon EYTH emphatisch formulierte, „die Menschheit freier von äußerem Zwang zu machen, ihre Leistungsfähigkeit zu erhöhen, neue Wege zu öffnen, ihre Aufgabe als Beherrscherin der irdischen Welt zu erfüllen“.¹¹¹ Eben dieses Ziel werde aber nur in höchst widersprüchlicher Weise erreicht. Zudem sei es partiell selbst problematisch (Beherrschung der Welt). Der konkreten Nützlichkeit technischer Gebilde, in denen sich „ein Triumph rationaler Gestaltung“¹¹² zeige, stehe „in den mehr indirekten Auslösungen“¹¹³ eine Entwicklung gegenüber, die ein „durchaus irrationales Gepräge“ besitze“¹¹⁴. In diesen „Auslösungen“ aber zeige sich das eigentliche Wesen der Technik.

¹⁰⁷ BECK spricht vom „seinsgeschichtlichen Zielsinn und Auftrag der Technik“. (Ebenda, S. 57)

¹⁰⁸ „... die Technik muß dem Geiste und den geistigen Werten des menschlichen Wesens unterworfen werden.“ (N. BERDJAJEW, *Der Mensch und die Technik*, Berlin/Bielefeld 1949, S. 47) „Das technische Geschehen kann nur durch eine neue menschliche Haltung gemeistert werden.“ (J. POPP, *Die Technik als Kulturproblem*, a. a. O., S. 47) ORTEGA Y GASSET fragt nach den „Techniken der Seele“ als dem Gegenmoment zur „materiellen Technik“ und ihren Wirkungen auf den Menschen. (J. ORTEGA y GASSET, *Betrachtungen über die Technik*, Stuttgart 1949, zuerst span. 1939)

¹⁰⁹ E. CASSIRER, *Form und Technik*, in: *Kunst und Technik. Aufsätze*, hrsg. von L. KESTENBERG, Berlin 1930, S. 59 f., zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, *Philosophie und Technik*, a. a. O., S. 53.

¹¹⁰ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, a. a. O., S. 185; CASSIRER betont „... diejenigen, die sich von ihr (der Technik – H. L.) abwenden, pflegen zu vergessen, daß in das Verdammungsurteil, das sie über die Technik fällen, folgerichtig die gesamte geistige Kultur mit einbezogen werden müßte.“ (E. CASSIRER, *Form und Technik*, a. a. O., S. 49)

¹¹¹ M. EYTH, *Poesie und Technik*. Vortrag auf der Hauptversammlung des VDI, 1904, in: *Lebendigere Kräfte (Sieben Vorträge auf dem Gebiete der Technik)*, Berlin 1919, S. 20, zit. nach G. BOHRING, *Technik im Kampf der Weltanschauungen*, a. a. O., S. 114.

¹¹² J. GOLDSTEIN, *Die Technik*, a. a. O., S. 60.

¹¹³ Ebenda, S. 64.

¹¹⁴ Ebenda, S. 60. „Je mehr die eine Epoche das Dasein technisch rationalisiert, um so größer wird die Summe der Irrationalitäten in der nächsten“ (ebenda, S. 66), und „je mehr wir an Macht über das Einzelne des technischen Prozesses gewinnen, (um so mehr verlieren wir – H. L.) an Macht über das Ganze“ (ebenda, S. 69).

HEIDEGGER formuliert gar, die Technik sei „nicht das Gleiche wie das Wesen der Technik“¹¹⁵, und das Wesen der Technik sei „selber nichts Technisches“¹¹⁶.

Derartige Überlegungen werden in zwei sich ergänzenden *Argumentationslinien* entfaltet. Zum einen als philosophische Kritik des „technischen Denkens“, zum anderen als Kritik der praktischen Zwänge, denen sich der Mensch durch Technik ausgesetzt sieht. Technisches Denken abstrahiere von Zwecken, sei insofern die Basis einer inhaltsleeren Meisterschaft, in der sich, so JASPERS, das reine „Machenkönnen“ „die technische Meisterung jeder Schwierigkeit“ zur geistigen Grundhaltung entfalte¹¹⁷, oder – wie CASSIRER bündig feststellt: „der Geist, dessen Ziel und Macht in der Technik hervortritt, ist der unversöhnliche Widersacher der Seele“¹¹⁸. Als Kritik einer sich selbst als Zweck setzenden Rationalität wird eine ähnliche Kritik von M. WEBER in der Soziologie entfaltet.¹¹⁹

In ähnlicher Weise wirke die Technik selbst. Die technischen Hervorbringungen fügten sich zu einer „zweiten Natur“ zusammen, in der der Mensch, am sinnfälligsten im modernen Arbeitsprozeß, zu ersticken drohe (JASPERS).¹²⁰ In deutlicher Fortführung der schon von NIETZSCHE geäußerten Kritik heißt es bei CASSIRER: „Der Zusammenhang von Arbeit und Werk hört auf, ein in irgendeiner Weise *erlebbarer* Zusammenhang zu sein. Denn das Ende des Werkes, sein eigentliches Telos, ist jetzt der Maschine anheim gegeben, während der Mensch, im Ganzen des Arbeitsprozesses, zu einem schlechthin Unselbständigen wird ...“¹²¹ Er werde mithin sowohl in geistiger als auch in gesellschaftlich-praktischer Hinsicht in einen umfassenden Mechanismus der Planung, Verwaltung, Steuerung und Berechnung eingebunden; es entstehe das „Gehäuse der Hörigkeit“ (M. WEBER)¹²². Obwohl die materielle Daseinserleichterung darin ständig fortschreite¹²³, trage das gesamte Leben zunehmend

¹¹⁵ M. HEIDEGGER, Die Frage nach der Technik. Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962, S. 13.

¹¹⁶ M. HEIDEGGER, Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 13–44, hier S. 28.

¹¹⁷ K. JASPERS, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 138. JASPERS wiederholt hier in vielfältiger Form jene Kritik, die oben als Irritation des Bildungsbürgers angesichts der realen Entfaltung der bürgerlichen Ordnung unter dem Imperialismus gefaßt wurde: „mit der nivellierenden Massenordnung *verschwindet die Bildungsschicht*“ (S. 115). „Bildung (sei) heute von dem Massenwillen bestenfalls nur noch zugelassen. Die Zahl der Menschen, denen sie etwas bedeutet, wird immer geringer“ (ebenda), „der Geist (sei) in der Gefahr, in seinem Grunde zerstört zu werden“ (S. 113), und schließlich: „Technik und Masse haben einander hervorgebracht. Technische Daseinsordnung und Masse gehören zusammen“ (S. 52). Alle diese Facetten der älteren Kulturkritik beziehen sich jetzt indessen auf *den Menschen* und dies nicht im Sinne von Rückkehr zu früheren Daseinszuständen, sondern als *Gewinnung* von „Substanz in der Daseinsmaschinerie“ (S. 211, Hervorhebung – H. L.).

¹¹⁸ E. CASSIRER, Form und Technik, a. a. O., S. 41, zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 52. Siehe auch L. KLAGES, Der Geist als Widersacher der Seele, 3 Bde., Leipzig 1929–1932. Der Kern des Übels bestehe darin, daß „in einer kunstvollen Gestaltung der Mittel letzte Zwecke erblickt“ werden. (W. SOMMERT, Deutscher Sozialismus – die Technik, in: Deutsche Technik, 1/1935, S. 19, zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 101) Ähnlich schon J. GOLDSTEIN: „was Mittel war – die technische Daseinsgestaltung – ist Selbstzweck geworden“. (J. GOLDSTEIN, Die Technik, a. a. O., S. 71 f.)

¹¹⁹ Der soziale Inbegriff dieser Entwicklung liegt für M. WEBER in der „bürokratischen Herrschaft“ (M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, a. a. O., S. 702 ff.)

¹²⁰ K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 96 f. Ähnlich H. FREYER, Der Ernst des Fortschritts, in: Technik im technischen Zeitalter. Stellungnahmen zur geschichtlichen Situation, hrsg. von H. FREYER, J. PAPALEKAS und G. WEIPPERT, Düsseldorf 1968, S. 80–100, hier S. 98.

¹²¹ E. CASSIRER, Form und Technik, a. a. O., S. 49, zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 52. K. JASPERS: „Die Arbeit wird bloße Anstrengung und Hast, der Kraftleistung folgt die Erschöpfung, beides unbesinnlich. In der Ermüdung bleiben nichts als Triebhaftigkeiten, Bedürfnis nach Genuß und Sensation.“ (K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 110) NIETZSCHE: „Die Maschine macht *tätig* und *einfrörmig* – das erzeugt aber auf die Dauer ... eine verzweifelte Langeweile der Seele, welche durch sie nach wechselvollem Müßigange dürsten lernt ... Die Maschine ist unpersönlich, sie entzieht dem Stück Arbeit ... sein individuell Gutes und *Fehlerhaftes* ..., also sein bißchen Humanität.“ (F. NIETZSCHE, Menschliches – Allzumenschliches, a. a. O., S. 990) Vgl. K. MARX/F. ENGELS schon früher und sehr viel genauer: „Die Arbeit der Proletarier hat durch die Ausdehnung der Maschinerie und die Teilung der Arbeit allen selbständigen Charakter und damit allen Reiz für die Arbeiter verloren. Er wird ein bloßes Zubehör der Maschine, von dem nur der einfachste, eintönigste ... Handgriff verlangt wird.“ (K. MARX/F. ENGELS, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 4, S. 468 f.)

¹²² M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, a. a. O., S. 1060.

¹²³ „Die Folge der Technik für das tägliche Leben ist die *zuverlässige Versorgung mit dem Lebensnotwendigen*.“ (K. JASPERS, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 41) Siehe auch M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, Kap. IX, 2, Bürokratische Herrschaft, a. a. O., S. 703 ff.

mechanisch-apparathafte Züge. „Das Leben des Menschen gewinnt einen ungemein verengten Horizont in bezug auf Vergangenheit und Zukunft, er verliert die Überlieferung und das Suchen nach dem Endziel, er lebt nur in der Gegenwart.“¹²⁴

Dieses Thema wird bis weit über die fünfziger Jahre hinaus in zahllosen Beiträgen immer aufs neue behandelt.¹²⁵ Gleichgültig, ob im Einzelfalle der *Geist* oder – wie bei anderen Autoren – die *Seele* oder schließlich der *Mensch* für gefährdet gehalten wird, es handelt sich stets um Varianten des klassischen – mehr oder minder bildungsbürgerlich verengten – *Entfremdungsproblems in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft*,¹²⁶ allerdings unter der gewandelten Akzentsetzung „Technik als Aufgabe“ und nunmehr unter Berufung auf „den Menschen“ (sei es der der philosophischen Anthropologie wie bei SCHELER, FREYER, GEHLEN u. a., sei es der der Existenzphilosophie wie bei JASPERS, HEIDEGGER u. a.).

[543] Der relativen Unbestimmtheit und Austauschbarkeit der Prinzipien, auf die es sich zu besinnen gelte, entspricht eine vergleichsweise enge Bandbreite der praktischen Lösungsvorschläge. Unter dem Gesichtspunkt der implizierten gesellschaftlich-praktischen Konsequenzen und Hoffnungen zeigen sich gleichwohl beachtenswerte Unterschiede. Das Spektrum umfaßt sowohl die eher resignierte Empfehlung, sich innerhalb des unentrinnbaren „Gehäuses der Hörigkeit“ privatim auf die eigene Individualität zu besinnen (WEBER) oder „das Bewußtsein für das Nichtmechanisierbare bis zur Untrüglichkeit zu schärfen“ (JASPERS)¹²⁷, als auch die verhalten optimistische Hoffnung auf die „Ehrfurcht vor dem Leben“ (SCHWEITZER)¹²⁸, auf den Glauben (BERDJAJEW)¹²⁹ oder auf das Vermögen der Seele, die Technik als „ständig *Neuzusetzendes*“ (CASSIRER)¹³⁰ in humanerer Weise zu beeinflussen. Die Skala umfaßt ferner FREYERs erheblich offensivere These, die Technik müsse „in dem starken Gefüge einer geschichtlichen Zwecksetzung“ einem „geschichtlichen Wollen“ untergeordnet werden¹³¹, oder die unmittelbar in den Faschismus weisende Forderung aus dem „Tat-Kreis“, die Technik „an Lebensraum, Lebensgut und Lebensform, Staat und Volk“ zu binden¹³². Die beiden

¹²⁴ K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 110. „Scheint also die Wirklichkeit des Menschen im Grunde nichts anderes zu sein als Massenordnung in Daseinsfürsorge“, geprägt durch den „im Gang einer als notwendig begriffenen ökonomischen Entwicklung jeweils laufende(n) Apparat“. (K. JASPERS, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 29)

¹²⁵ Es fällt den Autoren dabei offensichtlich immer schwerer, in der Variation des gleichen Themas noch etwas Neues zu sagen, da – bis in die sprachlichen Bilder hinein – fast alles schon einmal gesagt wurde. Siehe in diesem Sinne etwa E. FROMM's Bemerkungen über das „neue Gespenst“: „... die vollkommen mechanisierte Gesellschaft, die sich der maximalen Produktion und einem maximalen Verbrauch hingibt und von Computern gesteuert wird; und in einem solchen Prozeß verwandelt sich der Mensch in einen Teil der totalen Maschine – er wird zwar gut ernährt und gut unterhalten, aber er ist passiv, unlebendig und beinahe gefühllos.“ (E. FROMM, Die Revolution der Hoffnung, a. a. O., S. 13) In dieser Schilderung ist buchstäblich kein Gedanke enthalten, der nicht bereits bis zu den ausgehenden zwanziger Jahren mehrfach notiert worden wäre. Das einzig Neue ist das Bild des Computers. Auch dieses Bild stellt jedoch lediglich eine zeitgemäße Paraphrase des „klassischen“ Bildes des gesellschaftlichen „Mechanismus“ dar. In den Worten von H. THIELICKE: Der Einzelne und der Apparat. Von der Freiheit des Menschen im technischen Zeitalter, Hamburg 1964.

¹²⁶ Siehe dagegen – bald 100 Jahre zuvor – bereits K. MARX und F. ENGELS: „In der gegenwärtigen Epoche hat die Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen, die Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit, ihre schärfste und universellste Form erhalten und damit den existierenden Individuen eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt“, nämlich „an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen ... Diese durch die gegenwärtigen Verhältnisse vorgeschriebene Aufgabe fällt zusammen mit der Aufgabe, die Gesellschaft kommunistisch zu organisieren.“ (K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 424)

¹²⁷ K. JASPERS, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 185.

¹²⁸ A. SCHWEITZER, Kultur und Ethik. Kulturphilosophie –zweiter Teil, München 1947, S. 267.

¹²⁹ N. BERDJAJEW, Der Mensch und die Technik, a. a. O.

¹³⁰ E. CASSIRER, Form und Technik, a. a. O., zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie der Technik, a. a. O., S. 52.

¹³¹ H. FREYER, Zur Philosophie der Technik, a. a. O., S. 101, zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 85. Siehe auch noch – in deutlich zurückhaltender Form: ders., Der Ernst des Fortschritts, a. a. O., S. 96 ff. Vgl. auch K. SCHILLING, Philosophie der Technik. Die geistige Entwicklung der Menschheit von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1968, S. 220.

¹³² M. HOLZER, Technik und Kapitalismus, Jena 1932, S. 20, zit. nach S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 95.

letztgenannten Positionen verloren begrifflicherweise nach dem Kriege erheblich an Popularität. Um so größeren Einfluß gewannen solche Positionen, die, wie die zuerst genannten, einen mehr oder minder verhaltenen historischen Pessimismus mit dem Aufruf zur Besinnung auf bürgerlich-zivile, individuell-moralische Tugenden verbinden.¹³³

Dies gilt nun, anders als vor und während des Faschismus, in hohem Maße auch für die technikphilosophischen Beiträge aus dem Ingenieurmilieu. Das Thema „Technik als ethische und kulturelle Aufgabe“ bildet bald nach dem Krieg ein zentrales Element öffentlicher Selbsterforschung und Selbstdarstellung im Rahmen von Tagungen des VDI.¹³⁴ Das Motto lautet nunmehr in programmatischer Abgrenzung von jenen Auffassungen, die vor und während des Faschismus bei Ingenieuren – sofern sie sich mit derartigen Fragen befaßten – deutlich im Vordergrund standen: gegen den „Irrglauben von der Allmacht des Wissens, isoliertes Fachdenken und gegen die Hoffnung auf Selbsterlösung *durch* die Technik“ (Hervorhebung – H. L.).¹³⁵ Die vormalige starke Betonung des vermeintlichen Geistes der Technik der technikphilosophischen Beiträge aus dem Ingenieurmilieu wird darin zurückgenommen. Das Neue liegt dabei weniger in dem Bemühen, sich „nicht nur auf das Innerfachliche zu beschränken, sondern auch Wesenhaftes und Überfachliches (zu) umgreifen“ – das hatte es gerade auch in der faschistisch inspirierten Technikauffassung gegeben –, als in der deutlich zivileren und zurückhaltenderen Art und Weise, in der diese Orientierung nun konkretisiert wird und als eine Art Korrektiv im genannten Sinne aufgefaßt wird: als Orientierung auf eine christlich-humanistische „Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen, Schau des Alls und eine Gesinnung edlen Menschentums“¹³⁶. In diesen Rahmen fügt sich das hohe Ansehen F. DESSAUERS ein, das er – im übrigen auch als einer, der sich durch den Faschismus zur Emigration gezwungen sah – nach dem Kriege innerhalb des VDI genoß. In konzeptioneller Hinsicht leisteten auch derartige Ansätze aus der Mitte des VDI ebenso wie die Mehrzahl der sonstigen, zahlenmäßig nicht unbeträchtlichen technikphilosophisch orientierten Beiträge zwischen Kriegsende und den ausgehenden fünfziger Jahren gegenüber den bisher referierten „Ansätzen“¹³⁷ nichts prinzipiell Neues.

3. Dritte Etappe: Technik in der „Industriegesellschaft“

Gegen Ende der fünfziger Jahre beginnt sich in der Technikphilosophie ein neuerlicher Wandlungsprozeß abzuzeichnen. Während der Wandel im Verlaufe der zwanziger Jahre eher in einer Verschiebung von Akzenten innerhalb der übergreifenden – kulturphilosophischen – Themenstellung bestand, beginnt sich nun ein konzeptionell anderer Ansatz herauszubilden und, ohne daß die zuvor behandelten Ansätze und Auffassungen als solche gänzlich verdrängt werden, in den Vordergrund zu treten. Er basiert auf der theoretischen Figur der *Industriegesellschaft*.¹³⁸ Die neue Herangehensweise zeigt sich sowohl in der Bestimmung der sozialen Wirkungen von [544] Technik als auch in der Bestimmung und Bewertung von Technik selbst.

Individuelle Entfaltung wird nun immer stärker als primär *gesellschaftlich* vermittelter Prozeß verstanden, und die gesellschaftlichen Verhältnisse werden vor allem anderen unter dem Gesichtspunkt

¹³³ In diesen Kontext ordnet sich auch HEIDEGGERS Auffassung über Technik als „Geschick“ ein; sie nimmt darin allerdings eine eigentümliche Zwischenposition zwischen den beiden hier unterschiedenen konzeptionellen Linien ein: einerseits steht HEIDEGGER ganz in der Tradition der erörterten Technikkritik: Inmitten seiner technischen Werke „begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d. h. seinem Wesen“. (M. HEIDEGGER, Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, a. a. O., S. 13–44, hier S. 35) Er bedürfe daher dringend der Besinnung auf sein Sein. Andererseits werde diese Besinnung gerade *durch* die Technik selbst herausgefordert und durch die Einsicht *in* das Wesen der Technik (als einem Geschick des Entbergens von Sein) realisiert.

¹³⁴ So das Thema des ersten internationalen Kongresses des VDI nach dem Kriege (1947).

¹³⁵ P. KOESSLER, Das Gespräch über die Technik. Entstehung und Arbeit der VDI-Hauptgruppe „Mensch und Technik“ des Vereins Deutscher Ingenieure, in: Humanismus und Technik, 2/1964, S. 67–70, hier S. 68.

¹³⁶ Ebenda, S. 68.

¹³⁷ Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß es innerhalb dieser „Ansätze“ nicht zu Nuancierungen um Akzentverlagerungen gekommen wäre. (Vgl. dazu A. GEDÖ, Philosophie der Krise, a. a. O., S. 129 ff.) Weitere Angaben bei S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., Kap. III, sowie – unter besonderer Berücksichtigung der christlich orientierten Literatur – Technik und Gesellschaft, Bd. 1, hrsg. und eingel. von H. SACHSSE, a. a. O., Kap. 5 (insb. S. 2).

¹³⁸ Siehe zu den politischen Implikationen G. Rosa, Konvergenz der Systeme. Legende und Wirklichkeit, Köln 1970.

von Herrschaft betrachtet. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht nicht mehr so sehr *der* Mensch als vielmehr der *Bürger* und sein Anspruch auf eine (bürgerlich-)demokratische Regelung der gesellschaftlichen Angelegenheiten. Ebenso wie die Kategorie „Wesen des Menschen“ tritt auch die Kategorie „Wesen der Technik“ in den Hintergrund.¹³⁹ Technik erscheint anstelle dessen zunehmend als *materielle Determinante* jeglichen gesellschaftlichen Lebens und als Resultat „normaler“, *konkret-gesellschaftlicher Tätigkeit*.

Einen entsprechend konkreteren Zuschnitt erhalten, vor allem im Verlauf der siebziger Jahre, die Erörterungen der negativen Folgen des Einsatzes technischer Errungenschaften: Rationalisierung, Arbeitslosigkeit, Naturzerstörung, Erschöpfung der materiellen Ressourcen und schließlich die drohende Vernichtung der historisch-konkreten Menschheit.¹⁴⁰ Obwohl gerade in diesem Zusammenhang pessimistische Prognosen wieder stärker in den Vordergrund treten, kommt es neben weiterhin mehr oder minder undifferenzierten vermehrt zu konkreteren Betrachtungen und differenzierteren Urteilen über bestimmte Techniken.

Die klassische Frage, ob die Technik *als solche* einen – kulturellen – Fortschritt oder ein Verhängnis darstelle, scheint sich damit sowohl hinsichtlich ihrer systematischen Form als auch hinsichtlich ihres kritischen Untertons bis auf weiteres erschöpft zu haben.¹⁴¹

Dem entsprachen die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Moderne Technik erschien als eine wesentliche Grundlage des „Wirtschaftswunders“, von dem die Bevölkerung in nie dagewesener Breite profitiert hatte und in dem die klassische Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Gesellschaft überwunden zu sein schien. Das spezifische Interesse der Industrie seit Ende der fünfziger Jahre, eine verstärkte Mobilisierung der naturwissenschaftlich-technischen Potentiale zu sichern („Sputnik-Schock“, „technologische Lücke“), wirkt – vermittelt über deren publizistische Möglichkeiten – noch vorhandenen technikkritischen Strömungen ebenfalls entgegen. Ein realer Problemdruck existierte eher auf politischer Ebene: Auch das System der bürgerlich-parlamentarischen Demokratie arbeitete zwar im Bewußtsein der breiten Mehrheit der Bevölkerung ohne nennenswerte Brüche, die totalitarmusthetisch gefärbte Konfrontationsstrategie des „kalten Krieges“ verlor jedoch zusehends an innenpolitischer Integrationskraft und an außenpolitischer Wirksamkeit. Die Industriegesellschaftstheorie tritt als *konvergenztheoretisches Konzept* in diese Lücke.

Sie ist als Konzeption in technikphilosophischer Hinsicht insofern von Bedeutung: Technik und Gesellschaft werden hier, soweit noch ganz traditionell, als relativ eigenständige Erscheinungen gefaßt; dies jedoch immer weniger im Sinne von aufeinander wirkenden Wesenheiten und immer mehr im Sinne historisch-konkreter Gegebenheiten, die selbst als Resultanten heterogener Faktoren bzw. Kräfte gefaßt werden und die dementsprechend eigenständig und differenziert zu untersuchen sind. Auf dieser Grundlage kommt es schrittweise sowohl zu einer deutlichen Soziologisierung in der Erörterung der gesellschaftlichen Voraussetzungen und Folgen von Technik als auch zu einer schrittweisen Differenzierung in der Analyse von Technik selbst und hier speziell in der Analyse der „Schnittstellen“ zwischen technisch bzw. naturgesetzlich vermittelten und gesellschaftlich vermittelten Merkmalen der Technik. Obwohl die Technikphilosophie auch mit dieser Wandlung erst in die Randzonen des Problems der kapitalistisch bestimmten Entfaltung der Produktivkräfte vorstößt, gewinnt sie in der Analyse von Teilaspekten dieser Problematik erheblich. Zudem steigt generell der wissenschaftliche Standard der Argumentation.¹⁴²

¹³⁹ K. TUCHEL, Herausforderung der Technik, a. a. O., S. 18.

¹⁴⁰ „Heute aber ist die Atombombe ... ein grundsätzlich neues Ereignis.“ (K. JASPERS, Die Atombombe und die Zukunft der Menschen. Politisches Bewußtsein unserer Zeit, München 1961, S. 13)

¹⁴¹ G. BANSE/S. WOLLGAST, Neue Aspekte der „Technikphilosophie“ in der BRD, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 4/1979, S. 481–492, hier S. 492.

¹⁴² Siehe dazu schon H. PARTHEY/K. TESSMANN/H. VOGEL/W. WÄCHTER, Die Strukturen der Technik und ihre Stellung im sozialen Prozeß. Thesen, in: Die Struktur der Technik und ihre Stellung im sozialen Prozeß. Protokoll einer Konferenz der Abteilung „Philosophische Probleme der Naturwissenschaften und der Technikwissenschaften“ des Instituts für Marxismus-Leninismus, 1967, hrsg. von K. TESSMANN und H. VOGEL, Rostocker Philosophische Manuskripte, H. 5, Rostock 1968, S. 9–32, hier S. 32. Die Auffassung, daß ein Grundzug aller bürgerlichen Philosophie über die Technik „in der Leugnung des Einflusses gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten auf die Technik“ und in der „Ignorierung oder

Der neuerliche Wandel war theoriegeschichtlich in der Technikphilosophie sogar relativ naheliegend. Die Kategorie der *Industriegesellschaft* wurde insbesondere unter Rückgriff auf M. WEBER entwickelt. Sie fußt unmittelbar auf der Gliederung der Geschichte nach Stadien der Produktivkraftentwicklung, wie sie in der Tradition der philosophischen Anthropologie, und hier nicht zuletzt durch H. FREYER und A. GEHLEN,¹⁴³ entwickelt wurde, das heißt [545] durch Autoren, die während der zu Ende gehenden zweiten Entwicklungsstufe bereits in der Technikphilosophie selbst eine – im Falle von WEBER zunächst geringere und nun wachsende, im Falle von FREYER und GEHLEN vor allem in den fünfziger Jahren eine größere und später abnehmende – Bedeutung erlangt hatten. Insofern vermochten sie eine Art Brückenfunktion im Übergang von der älteren Frage nach der Wirkung der Technik auf den Menschen zu der neueren Frage nach den Konsequenzen der „Industriegesellschaft“ für ihre Bürger zu erfüllen.¹⁴⁴ Der unmittelbare Übergang wird durch die übergreifenden Themen der Verapparatisierung mittels rationaler Verwaltung des „Gehäuses der Hörigkeit“ und der Entstehung der entfremdeten und entfremdenden zweiten Natur (im Gefolge der Entwicklung von Technik als Organersatz am Menschen als Mängelwesen) ermöglicht. Während jedoch die konzeptionell ältere Technikphilosophie vor allem nach Möglichkeiten suchte, die entfremdenden Wirkungen der Technik in einem Prozeß ihrer Ethisierung mittels der Mobilisierung unterschiedlicher menschlicher Residualqualitäten, wie Geist, Seele, Glauben, Willen usw., aufzuheben oder sie zumindest zu konterkarieren, gehen die konzeptionell modernen Autoren nun vermehrt davon aus, daß man sich mit der Entstehung der zweiten Natur prinzipiell abzufinden habe. Der Mensch sei nicht nur gezwungen, in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu leben, er ist ihr Produkt.¹⁴⁵

Die wissenschaftlich-technische Zivilisation als Sachzwang

Bis Ende der sechziger Jahre steht zunächst die von H. SCHELKY am klarsten formulierte These im Vordergrund der Überlegungen, die wissenschaftlich-technische Zivilisation gleiche einer „Apparatur, die ordnungsgemäß bedient sein will“.¹⁴⁶ Während jedoch noch FREYER die Auffassung vertritt, daß dadurch die „Autonomie ... des Menschen nicht überwältigt wird, sondern mitten im Sachzwang der technischen und sozialen Apparaturen existent bleibt – nämlich in sie eingebracht werden kann“¹⁴⁷, sehen andere Autoren keine individuellen und allgemeinpolitischen Entscheidungsspielräume mehr: „Es gibt keinen Staat, der diese Vorgänge meistert, denn in alle staatliche Organisation hat sich die technische hineingeschoben; sie höhlt den Staat von innen her aus. Der Mensch

Entstehung der von Marx gegebenen Analyse der Technik“ bestehe, trifft von daher keineswegs mehr in dieser Umstandslosigkeit zu. Das gilt in entsprechender Weise für die These, daß die Technikphilosophie auch „bei noch so realistischen Gedankenvorstößen den Zielen und Interessen der herrschenden monopolkapitalistischen Kräfte verhaftet“ bleibe. (H. MEYER, Das Charakteristikum der modernen bürgerlichen Technikideologie, in: Technische Wissenschaft in Philosophischer Sicht, in: Zeitschrift der Technischen Hochschule Karl-Marx-Stadt, 11 (1968), Sonderheft, S. 17–62, hier S. 29) Im übrigen ist solche Erkenntnis insofern trivial, als *bürgerliche* Wissenschaft eben immer *auch* bürgerliche Ideologie ist; *als solche* läuft sie per definitionem darauf hinaus, „das imperialistische System zu stabilisieren“. (S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 246) Die Spezifik *einzelner* Auffassungen erschließt sich demgegenüber erst, wenn (auch) bürgerliches Denken als widersprüchliches Denken analysiert wird, das mehr *oder* minder produktive Lösungen hervorbringt – ohne darüber seine Qualität als bürgerliches Denken zu verlieren. Die Produktivität solcher Lösungen durfte für Marxisten nicht zuletzt danach zu beurteilen sein, wie weit sie ein gemeinsames Handeln erlauben bzw. fördern. Ohne Berücksichtigung dieses Sachverhaltes bleibt die Feststellung, man könne nicht „alle Theoretiker der BRD“, die sich „im Rahmen ihres Systems“ bewegen, als „Klopffechter des Monopolkapitals“ abtun, notwendig abstrakt. (Ebenda, S. 256)

¹⁴³ A. GEHLEN, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1957. Zu den Übergängen zwischen dem – gerade auch in der Technikphilosophie der zwanziger und dreißiger Jahre virulenten – Verständnis des Faschismus als vermeintlich revolutionärer Überwindung kapitalistisch verursachter Entfremdung und dem Industriegesellschaftskonzept siehe, bezogen auf GEHLEN: W. RÜGEMER, Philosophische Anthropologie und Epochenkrise, Köln 1979, Kap. III.

¹⁴⁴ GEHLEN hat sich während der fünfziger und frühen sechziger Jahre wiederholt auf Einladung des VDI geäußert (auf Tagungen und in der VDI-Zeitschrift, z. B. 96 (1954), H. 5, S. 149–153, und 104 (1962), H. 15, S. 674–677).

¹⁴⁵ „Die vielfach erörterte Frage, daß die Heraufkunft der neuen Technik und ihre industrielle Auswertung ein neues Naturmilieu entstehen lassen ... ist längst entschieden.“ (H. FREYER, Der Ernst des Fortschritts, a. a. O., S. 98)

¹⁴⁶ H. SCHELKY, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln-Opladen 1961, S. 26: „hier ‚herrscht‘ gar niemand mehr“ (ebenda).

¹⁴⁷ H. FREYER, Der Ernst des Fortschritts, a. a. O., S. 100.

meistert die mechanische Gesetzlichkeit nicht mehr, die er selbst in Gang gebracht hat. Diese Gesetzlichkeit meistert ihn“ (F. G. JÜNGER)¹⁴⁸.

Kaum anders argumentiert SCHELKY: Politik reduziere sich auf den Nachvollzug dessen, „was sich im Widerspiel von Apparaturgesetzlichkeit und jeweiliger Lage als Sachnotwendigkeit ergibt“.¹⁴⁹ Damit verliere das Problem der Herrschaft, und mit ihm die Demokratie, „ihre Substanz“.¹⁵⁰ Die neue Gesellschaft sei indessen auch nicht antidemokratisch, sondern eben durch wissenschaftlich-technisch vermittelte Sachgesetzmäßigkeiten geprägt.¹⁵¹ Ebenso trete sich der Mensch selbst als „wissenschaftliche Erfindung“ gegenüber.¹⁵² Im Unterschied zu F. G. JÜNGER, der in einer solchen Entwicklungstendenz – noch ganz in der älteren Tradition der Technikphilosophie – ein eindeutiges Verhängnis für den Menschen sieht, faßt SCHELKY die nämliche Entwicklung in neutralerer Weise als eigentümliches Zeitschicksal, das er „dem westlichen Geiste“ auszutragen und auszuhalten empfiehlt.¹⁵³

Eine vierte Variante des Sachzwangthemas vertritt H. MARCUSE als namhafter Vertreter der „Kritischen Theorie“. Die Entstehung und Funktion der modernen Technik wird – hier zum Unterschied von allen vorgenannten Auffassungen – eindeutig und radikal kritisch als Funktion der Entfaltung des Kapitalismus gefaßt. Ähnlich wie die zuvor genannten Autoren sieht aber auch MARCUSE den Weg zu einer humaneren Gesellschaft durch die Zwänge des auf diesem Wege entstandenen Produktivkraftsystems und der darauf aufbauenden sozialen Beziehungen der Bürger gefährdet. „Angesichts der totalitären Züge dieser Gesellschaft läßt sich der traditionelle Begriff der ‚Neutralität‘ der Technik nicht mehr aufrecht erhalten. ... die technologische Gesellschaft ist ein Herrschaftssystem, das bereits im Begriff und Aufbau der Techniken am Werke ist.“¹⁵⁴ Mittels identischer Technik setze sich die betreffende Herrschaft als totalitäre Kontrolle im Sozialismus, durch spezifisch politische Kontrollmechanismen verstärkt, fort. Insofern bilde der Sozialismus eine besonders „totalitäre“ Variante der Indu-[546]strie-gesellschaft.¹⁵⁵ Diese scheine – in Ost und West – „imstande, einen sozialen Wandel zu unterbinden – eine qualitative Veränderung, die wesentlich andere Institutionen durchsetzen würde, eine neue Richtung des Produktionsprozesses, neue Weisen menschlichen Daseins. Die Unterbindung sozialen Wandels ist vielleicht die hervorstechendste Leistung der fortgeschrittenen Industriegesellschaft.“¹⁵⁶

¹⁴⁸ F. G. JÜNGER, Die Perfektion der Technik, a. a. O., S. 232.

¹⁴⁹ H. SCHELKY, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, a. a. O., S. 29.

¹⁵⁰ Ebenda, S. 29.

¹⁵¹ SCHELKY spricht von Sachgesetzmäßigkeiten, „die nicht als politische Entscheidungen setzbar und als Gesinnungs- oder Weltanschauungsnormen nicht verstehbar sind“. (Ebenda, S. 22) Er nimmt hier das Technokratieproblem auf, das teils mit positiverer Bewertung (USA) und teils mit negativen Bewertungen (Frankreich, BRD) über mehrere Jahrzehnte debattiert wurde. Nach dem Kriege bildete vor allem James BURNHAMS „The Managerial Revolution“, 1941, deutsch: Das Regime der Manager, Stuttgart 1948, den wichtigsten Bezugspunkt dieser Debatte. Siehe dazu H. LANGE, Wissenschaftlich-technische Intelligenz. Neue Bourgeoisie oder neue Arbeiterklasse?, Köln 1972, S. 80 ff., und C. KOCH/D. SENGHAAS (Hrsg.), Texte zur Technokratiediskussion, Frankfurt am Main 1970.

¹⁵² H. SCHELKY, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, a. a. O., S. 13. Das gleiche Bild gebrauchte – im Hinblick auf die „Ingenieur-Erfindsamkeit“ als Hybris – schon F. NIETZSCHE, in: Werke in 3 Bänden, a. a. O., Bd. 2, S. 854.

¹⁵³ H. SCHELKY, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, S. 20.

¹⁵⁴ H. MARCUSE, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied/Berlin (West) 1967, S. 18.

¹⁵⁵ In diesem Punkt argumentiert MARCUSE ganz konform mit konservativen Autoren. Vgl. etwa H. FREYER, für den „von vornherein evident“ ist, „daß ein kommunistisches System der Industrie, das in großem Stil zur zentralen Verwaltung der Sachen und der Arbeitskräfte wird, den Entfremdungsmechanismus nicht aufhebt, sondern ihn verstärken muß“. (H. FREYER, Das soziale Ganze und die Freiheit des einzelnen. Vortrag auf dem Ulmer Historikertag 1956, in: Historische Zeitschrift, Bd. 183, S. 106, zit. nach G. Rosa, Konvergenz der Systeme. Legende und Wirklichkeit, Köln 1970, S. 124)

¹⁵⁶ H. MARCUSE, Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 14. Wie wenig originell dieser Gedanke ist, zeigt ein Blick auf Max WEBERs Bemerkung über die Stabilität bürokratisch organisierter Herrschaft: „Eine einmal voll durchgeführte Bürokratie gehört zu den am schwersten zu zertrümmernden sozialen Gebilden.“ (M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, a. a. O., S. 726) Und WEBER brachte diese Form der Herrschaft ebenfalls schon in Verbindung mit moderner Technik als einem Ausdruck von Verdinglichung: „Eine Maschine ist geronnener Geist. Nur daß sie dies ist, gibt ihr die Macht, die Menschen in ihren Dienst zu zwingen ... Geronnener Geist ist auch jene lebende Maschine, welche die

MARCUSE ist insofern der markanteste Vertreter einer industriegesellschaftlichen Konvergenztheorie, die bei ihm ins Negative gewendet ist und die sich darin insofern als radikaldemokratische Kritik des Kapitalismus und des Sozialismus zugleich versteht.¹⁵⁷ Diese Variante gewinnt gegen Ende der siebziger Jahre erneut an Gewicht.

Wider den technischen Sachzwang

Zunächst verlagerten sich die Akzente in der Entwicklung der Technikphilosophie auf konzeptioneller Ebene in eine andere Richtung. Den bisher genannten Auffassungen ist gemeinsam, daß der gesellschaftliche Prozeß als Mechanismus gefaßt wird, der in der Hauptsache technisch determiniert ist. Die politischen Handlungsspielräume der verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte werden in diesem Sinne als gleichermaßen stark begrenzt angesehen. Die klassische Kritik technisch vermittelter Fremdbestimmung des Menschen findet darin eine unverkennbare Fortsetzung, nunmehr in stärker soziologisch bzw. politologisch geprägter Form. Gerade hier setzt der Widerspruch der am weitesten entwickelten Position aus dem Ingenieurmilieu an. Interessanterweise wird er primär unter der Ägide des VDI entfaltet. Der Hauptvertreter dieser neuen Argumentationsweise ist K. TUCHEL.

Sein Amtsvorgänger als Leiter der Arbeitsgruppe „Mensch und Technik“ des VDI propagierte noch „die Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen, Schau des Alls und eine Besinnung edlen Menschentums“. TUCHEL hebt dagegen hervor, es seien vor allem die gesellschaftlichen Verhältnisse, die „beeinflussend und steuernd, fördernd und hemmend, ordnend und regelnd auf die technische Entwicklung“ einwirkten. Demzufolge ändere „der gute Wille der Konstrukteure und der Verbraucher ... an der gesellschaftlichen Wirklichkeit, und d. h. auch an dem Verhältnis des Menschen zur Technik, solange nichts, solange nicht die gesellschaftlichen Zusammenhänge durchschaut und beherrscht werden“.¹⁵⁸ Auf dieser Grundlage erhebt TUCHEL nicht nur gegenüber der älteren konservativen Kulturkritik, sondern auch gegenüber dem jüngeren Konzept der sich sachgesetzlich entwickelnden Industriegesellschaft scharfen Widerspruch: „Bei genauerem Hinsehen zeigt sich ... zumeist, daß hier die technische mit der marktwirtschaftlichen ‚Eigengesetzlichkeit‘ des Bestehens im Konkurrenzkampf verwechselt wird. Solange die technische Entwicklung allein unter dem Aspekt der Erzielung des größtmöglichen Gewinns auf einem freien Markt gesehen wird, kann sie allerdings von dieser Verflechtung mit der Wirtschaft her als eigengesetzliche Größe verstanden werden. Aber man übersieht dann dabei ganz, daß diese scheinbare Gesetzlichkeit nur innerhalb eines marktwirtschaftlichen Systems gilt und eben keine zur Technik selbst gehörende, ihr als Technik eigene besondere Gesetzlichkeit ist. Der angebliche Zwang der Sachen entpuppt sich also als eine Zweckbehauptung derer, die sich nicht in die Karten schauen lassen wollen.“¹⁵⁹

Die in dieser Auffassung zum Ausdruck kommenden analytischen Übereinstimmungen mit Grundelementen der marxistischen Technik- und Gesellschaftskritik sind offenkundig. Angesichts der Traditionen und des zeitgenössischen ideologischen Zuschnitts des VDI überrascht es nicht, daß solche *analytische* Übereinstimmung in *politischer* Hinsicht als äußerst beunruhigend und letztlich untunlich empfunden wurde. Die Relativierung folgt dementsprechend auf dem Fuße: „So zutreffend diese Beobachtungen (die der Marxisten – H. L.) im einzelnen sein mögen, fällt es doch schwer, sie als Gesetzmäßigkeiten im Sinne eines notwendigen, allgemeinen und wesentlichen Beziehungszusammenhangs aufzufassen.“¹⁶⁰ Diesem nur auf analytischem Wege zu klärenden Zweifel begegnet TUCHEL an keiner Stelle mit konkreten Fakten. Er begründet ihn anstelle dessen politisch, und zwar im Sinne

bürokratische Organisation ... darstellt. Im Verein mit der toten Maschine ist sie an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich ... ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden.“ (S. 1060)

¹⁵⁷ G. Rosa spricht in diesem Zusammenhang von einer „negativen“ Konvergenztheorie“. (G. Rosa, Konvergenz der Systeme, a. a. O., S. 118 ff.)

¹⁵⁸ K. TUCHEL, Herausforderung der Technik, a. a. O., S. 48; siehe dazu später – und nun auch als Abgrenzung zur linken Technokratiekritik an den Universitäten (HABERMAS, KOCH/SENGHAAS) Technokratie als Ideologie. Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma, hrsg. von H. LENK, Stuttgart/Berlin (West)/Köln/Mainz 1973.

¹⁵⁹ K. TUCHEL, Herausforderung der Technik, a. a. O., S. 49.

¹⁶⁰ Ebenda.

des programmatischen Denkens des rechten Flügels der Sozialdemokratie seit dem Godesberger Programm, neuerdings auch der Grünen sowie mit grünen Positionen sympathisierender Teile der SPD: „Wir müs-[547]sen ... freilich fragen, ob die Betonung der entscheidenden Rolle der Gesetzmäßigkeiten nicht die Freiheit des Menschen doch so sehr einschränkt, daß am Ende nicht viel mehr übrig bleibt, als die Bejahung der als unabänderlich erkannten Gesetzmäßigkeiten. Und damit könnte dann die autoritative Feststellung solcher Gesetzmäßigkeiten zu einem Akt werden, der die Einsicht in ihre Voraussetzungen und zukünftige Veränderungsmöglichkeit erschwert und manchmal geradezu verhindert.“¹⁶¹

Von hier aus kehrt TUCHEL faktisch zu einem Kernelement des zuvor kritisierten Industriegesellschaftskonzepts zurück: Unter dem Einfluß der Technik hätten sich „die *Lohnabhängigen* insgesamt ... in der gesellschaftlichen Mitte getroffen“, zumindest seien sie „auf dem besten Wege dazu, jedenfalls in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften“ (R. KÖNIG)¹⁶². TUCHEL folgert: „Einer so strukturierten, die Klassengegensätze abmildernden fortgeschrittenen Industriegesellschaft, die Raymond Aron in ihrer westlichen und östlichen Form als ... Ausprägungen ein und desselben ‚Idealtypus‘ industrieller Gesellschaft auffassen kann, ist weder eine konservativ-elitäre noch eine marxistisch-revolutionäre Auffassung der Gesellschaft angemessen.“¹⁶³ Anstelle dessen votiert TUCHEL dafür, „das (kapitalistische – H. L.) gesellschaftliche System insgesamt nicht instabil werden zu lassen“. Um so mehr sei darauf zu achten, daß, ganz im Sinne DAHRENDORFs, konkurrierende gesellschaftliche Interessen und daraus erwachsende „Konflikte nicht unterdrückt, sondern öffentlich und demokratisch diskutiert und ausgetragen werden“.¹⁶⁴

Trotz der Widersprüche, die die Position TUCHELs prägen, war diese außerordentlich fruchtbar. Insofern sie Technik einerseits als Potenz bestimmt, deren soziale Wirkungen wesentlich von den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen abhängen, und indem sie andererseits Technik selbst als im Schnittpunkt konkurrierender gesellschaftlicher Interessen stehend faßt,¹⁶⁵ die auf deren konkrete Entwicklungsform einwirken, öffnete die Position TUCHELs sehr wesentlich den Weg für eine differenziertere Analyse der Technik selbst.

Technikanalyse als Analyse „sozio-technischer Systeme“

TUCHELs Aufforderung, Technik weniger in ihrem vermeintlich allgemeinen Wesen und um so mehr in ihren konkreten Entstehungs- und Nutzungszusammenhängen zu analysieren, folgen seit Ende der sechziger Jahre konzeptionelle Konsequenzen, die hinsichtlich der Analyse der Technik schließlich auch über TUCHEL selbst hinausgehen.¹⁶⁶ Die betreffenden Beiträge entstehen ebenfalls im Umkreis des VDI. Interessanterweise gelingt es hier auch gleichzeitig, mit entsprechenden Beiträgen in die

¹⁶¹ Ebenda, S. 49 f.

¹⁶² In: ebenda, S. 80, Hervorhebung – H. L. Gerade die sozialen Angleichungsprozesse zwischen den verschiedenen Kategorien der Lohnabhängigen bilden eine der schlagendsten empirischen Bestätigungen für die Bedeutsamkeit ihrer gemeinsamen sozialökonomischen Stellung innerhalb der gesellschaftlichen Klassenstruktur.

¹⁶³ Ebenda, S. 50 f.

¹⁶⁴ Ebenda, S. 83.

¹⁶⁵ In methodischer Konsequenz erfordert diese Sichtweise: Es ist jeweils eine Vielzahl von wirtschaftlichen, sozialen, politischen und anderen Faktoren zu berücksichtigen, die auf Technik einwirken. Technik ist in dieser Sichtweise nur als ein Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung aufzufassen, nicht aber „als unabhängige, alle übrigen Faktoren bestimmende Variable“. (Ebenda, S. 83 f.)

¹⁶⁶ Vor allem die Arbeiten von S. MOSER, H. LENK, H. RUMPF, G. ROPOHL, daneben auch von A. HUNING, H. SACHSSE und F. RAPP; H. LENK/S. MOSER (Hrsg.), *Techne – Technik – Technologie*, a. a. O., H. LENK, *Zur Sozialphilosophie der Technik*, Frankfurt am Main 1982 (hier auch weitere bibliographische Angaben über Arbeiten des Verfassers); H. RUMPF, *Technik zwischen Wissenschaft und Praxis*, Düsseldorf 1981; G. ROPOHL (Hrsg.), *Eine Systemtheorie der Technik*, München 1975; *Interdisziplinäre Technikforschung*, Berlin (West) 1981; A. HUNING, *Das Schaffen des Ingenieurs*, Düsseldorf ²1978; H. SACHSSE, *Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter*, Freiburg 1972; *Anthropologie der Technik*, a. a. O.; F. RAPP, *Analytische Technikphilosophie*, a. a. O.; (Hrsg.), *Ideal und Wirklichkeit der Techniksteuerung*, Düsseldorf 1982. Zu Recht ist von Ansätzen „zu einer neuen Grundsatzdiskussion gesprochen worden“. (G. ROPOHL, *Systemtheorie und Techniktheorie*, in: *Werte und Wertordnungen in Technik und Gesellschaft*, hrsg. von S. MOSER und A. HUNING, a. a. O., S. 1–30, hier S. 1; vgl. auch G. BANSE/S. WOLLGAST, *Neue Aspekte der „Technikphilosophie“ in der BRD*, a. a. O., S. 482.

„offizielle“ Philosophie vorzudringen. Die klassische Isolation der aus dem Ingenieurbereich kommenden technikphilosophischen Beiträge wurde damit zum ersten Mal in nennenswerter Weise durchbrochen.¹⁶⁷

Die gemeinsame Klammer dieser Beiträge besteht in dem Versuch, Technik als gegliedertes System zu analysieren, in dem technische und nichttechnische Faktoren zusammengefaßt sind und einander beeinflussen. Dieser *systemtheoretische Aspekt* ist besonders deutlich von ROPOHL ausgearbeitet worden. Technische Entwicklung wird hier als Strukturveränderung von „sozio-technischen Handlungssystemen“¹⁶⁸ gefaßt. Der Ansatz krankt zwar daran, daß auch hier die dialektische Einheit von stofflichen Spezifika und gesellschaftlicher Formbestimmtheit der Produktivkräfte in ein System einander äußerlicher, interdependenter Faktoren (technischer und gesellschaftlicher) umgedeutet¹⁶⁹ und die sozialökonomische Spezifik der gesellschaftlichen Form und der durch sie bestimmten „äußeren“ Impulse weitgehend in systemtheoretische Abstrakta (mit industrie-gesellschaftlichem Hintergrund) aufgelöst werden. Der Fortschritt besteht indessen darin, daß Technik in einem theoretisch reflektierten Sinne als *Handlungssystem* gefaßt wird.

Das schließt bei ROPOHL und in ähnlicher Form auch bei den übrigen genannten Autoren die folgenden, vor dem Hintergrund der gesamten vorangegangenen Technikphilosophie durchaus beachtlichen Momente ein. *Erstens* sind gesellschaftliche Faktoren in Form von Werten, Zwecksetzungen und Nutzungsinteressen integraler Bestandteil dieses Hand-[548]lungssystems. Es umfaßt *zweitens* unterschiedliche Phasen und Typen von Technik, die hinsichtlich der inkorporierten Werte, Zwecksetzungen und Nutzungsperspektiven verschiedenartige Probleme aufweisen. *Drittens* unterliegt Technik als System historischen Wandlungs- und Entwicklungsprozessen, die durch je getrennt zu analysierende Nachfrage- und Angebotsinduktionen ausgelöst und gesteuert werden. *Viertens* wird unter Rückgriff auf wissenschaftstheoretische Überlegungen¹⁷⁰ und auf die Konstruktionslehre¹⁷¹ der Blick zum ersten Male auch auf das Problem von Alternativen der Technikentwicklung selbst als dem notwendigen Korrelat des Problems alternativer gesellschaftlicher Nutzungsmöglichkeiten einer gegebenen Technik gelenkt. *Fünftens* wird „nicht mehr über das ‚Ob‘ vorgeordneter Werte, sondern über deren Charakter diskutiert“¹⁷², und zwar nicht allein im Sinne einer Diskussion über gegebene Größen¹⁷³, sondern im Sinne einer „Dynamisierung der Ethik“¹⁷⁴ zu einer „Fernethik“¹⁷⁵, die geeignet ist, die räumlichen und zeitlichen Fernwirkungen des technischen Prozesses in der Weise zu erfassen und zu beeinflussen, daß die „technische Kultur“ im Rahmen ihrer Möglichkeiten und Erfordernisse ein

¹⁶⁷ X. Philosophie-Kongreß (BRD), Kiel 1972; siehe auch 15. Weltkongreß für Philosophie, Varna 1973, und 16. Weltkongreß, Düsseldorf 1978.

¹⁶⁸ G. ROPOHL, Eine Systemtheorie der Technik, a. a. O., S. 104 ff.

¹⁶⁹ G. BANSE/S. WOLLGAST, Neue Aspekte der „Technikphilosophie“ in der BRD, a. a. O., S. 487. Die Autoren weisen darauf hin, daß Technik von vornherein eine gesellschaftliche Erscheinung ist und die Verbindung von Technik und Gesellschaft nicht erst im „soziotechnischen System“ konstituiert wird.

¹⁷⁰ Vor allem bei F. RAPP, Analytische Technikphilosophie, a. a. O., S. 45 ff.

¹⁷¹ H. LENK/G. ROPOHL, Praxisnahe Technikphilosophie. Entwicklung und Aktualität der interdisziplinären Technologiediskussion, in: Technik – oder: wissen wir, was wir tun?, hrsg. von C. W. ZIMMERLI, a. a. O., S. 121 ff. Siehe dazu auch S. KRÄMER-FRIEDRICH, Technik, Natur, Gesellschaft, a. a. O.

¹⁷² G. BANSE/S. WOLLGAST, Neue Aspekte der „Technikphilosophie“ in der BRD, a. a. O., S. 489.

¹⁷³ Dieser Gedanke ist allerdings als solcher keineswegs neu. Schon J. GOLDSTEIN stellte fest: „Der technische Fortschritt vollzieht sich so schnell, daß ihm die erforderliche Neuordnung der Gesellschaft nicht folgen kann.“ (J. GOLDSTEIN, Die Technik, a. a. O., S. 70 f) Auch E. DIESEL sprach schon von der sich immer weiter öffnenden Schere zwischen der schneller werdenden Technikentwicklung und der relativ zurückbleibenden Kulturentwicklung. (Siehe S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 90) Bezogen sich jedoch GOLDSTEIN und DIESEL programmatisch auf mehr oder minder bewährte *traditionelle* Werte, so wird hier gerade der Anspruch erhoben, *neue* Wertvorstellungen zu extrapolieren.

¹⁷⁴ H. LENK unter Berufung auf VAN MELSEN, Ethik und Naturwissenschaft (1967) in: Zur Sozialphilosophie der Technik, a. a. O., S. 213.

¹⁷⁵ F. RAPP, Sachzwänge und Wertentscheidungen, in: Maßstäbe der Technikbewertung, hrsg. von G. ROPOHL, Düsseldorf 2/1979, S. 91–103, hier S. 103. Vgl. auch H. SACHSSE, Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter, a. a. O.

lebenswertes Leben der Menschen ermöglicht¹⁷⁶. Wie das – im übrigen auch hochgradig idealistische¹⁷⁷ – Ziel zu erreichen sei, so wurde zu Recht moniert, bleibt weithin im Dunkeln.¹⁷⁸

Wesentlicher als dieser Mangel, den die genannte Technikphilosophie mit ähnlichen Bestrebungen der älteren Technikphilosophie teilt, erscheint dagegen, daß sie in *technik*-theoretischer und *technik*-politischer Hinsicht im Vergleich mit jener zahlreiche neue Fragen stellt, die auch dann, wenn sie in *gesellschafts*-theoretischer und *gesellschafts*-politischer Hinsicht – wie das offenkundig der Fall ist – unzulänglich beantwortet werden oder unbeantwortet bleiben, den Weg zu einer vergleichsweise konkreteren¹⁷⁹ und realistischeren Betrachtung der Technik öffnen helfen.¹⁸⁰

Das für diese neuere Richtung der Technikphilosophie zentrale Problem der in Technik eingehenden bzw. einzubringenden „Werte“¹⁸¹ erlaubt dabei allerdings Konkretisierungen in sehr unterschiedliche Richtungen. Das gilt erstens in bezug auf die konservativ geprägte neuere Wertediskussion.¹⁸² Die Anknüpfungspunkte liegen hier auf der Hand.¹⁸³ Anknüpfungsmöglichkeiten bestehen zweitens in

¹⁷⁶ RAPP, plädiert für einen systematisch „entworfenen neuen Wertkanon. (F. RAPP, Analytische Technikphilosophie, a. a. O., S. 199)

¹⁷⁷ Siehe dazu etwa H. H. HOLZ, Werte und Bedürfnisse, in: Maßstäbe der Technikbewertung, hrsg. vom VD a. a. O., S. 107–130.

¹⁷⁸ G. BANSE/S. WOLLGAST, Neue Aspekte der „Technikphilosophie“ in der BRD, a. a. O., S. 489.

¹⁷⁹ Vor diesem Hintergrund sollte der Akzent kritischer Bemerkungen weniger auf dem Umstand liegen, daß auch die Protagonisten der jüngeren bürgerlichen Technikphilosophie im Zweifelsfalle „stabilisierend im Sinne des imperialistischen Systems“ (S. WOLLGAST/G. BANSE, Philosophie und Technik, a. a. O., S. 226) wirken, als auf dem Umstand, daß sie in ihrem Bemühen, die gesellschaftlichen Verhältnisse und die vorherrschenden Interessenkonstellationen als die entscheidenden Ursachen negativer technischer Wirkungen sichtbar zu machen, viel Richtiges und Vorwärtsweisendes feststellen, vor den gesellschaftspolitischen Konsequenzen aber zurückschrecken: den Mund spitzen, aber nicht pfeifen. Z. B. ROHPOL: „Wir müssen nun allerdings noch einmal betonen, daß wir uns für die Steuerung der technischen Entwicklung eine pluralistische Vielfalt von verantwortlichen Handlungssystemen vorstellen. Wenn wir ... für Zentralisierung plädieren, so sind wir uns nichts desto weniger der Bürokratisierungsgefahr bewußt. Jeder steuernde Eingriff ... sollte daher von den Individuen und Organisationen selbst geleistet werden. So hat tatsächlich jedermann an der Verantwortung teil ...“ (G. ROPOHL, Zur Kritik des technologischen Determinismus, in: Technikphilosophie in der Diskussion, hrsg. von F. RUPP und P. DURBIN, a. a. O., S. 3–27, hier S. 15) Entscheidend ist jedoch gerade dann, wer sich innerhalb eines solchen „freien Spiels der Kräfte“, das ja im übrigen gerade die problematische Situation der Gegenwart hervorgebracht hat, am besten durchzusetzen vermag.

¹⁸⁰ In diesem Sinne auch H. H. HOLZ, Zur Kritik der bürgerlichen Technikphilosophie in: Technik, Umwelt, Zukunft, a. a. O., S. 92. Daß dies primär ein Realismus im Sinne der gesellschaftlich herrschenden Kräfte ist, ist naheliegend. Entscheidend ist, wie weit sich der Spielraum für eine seriöse und produktive Auseinandersetzung erweitert. Tatsächlich bildete ja bereits die industriegesellschaftliche Wende (Abschn. „Die wissenschaftlich-technische Zivilisation als Sachzwang“ und „Wider den technischen Sachzwang“) u. a. einen Reflex des wachsenden Ungenügens älterer ideologischer Formeln im Hinblick auf die (im Falle der Technikproblematik: mobilisatorischen) Interessen des Kapitals. D. ULLE hat im übrigen schon frühzeitig darauf hingewiesen, daß die Modernisierungen der auf Technik bezogenen Kulturphilosophie seit der Wende zwischen den fünfziger und sechziger Jahren nicht nur auf größere ideologische Wirkungen, sondern auch darauf abzielten, „die *realen* Kultur- und Gesellschaftsprozesse des Staatsmonopolismus (genauer – H. L.) zu analysieren. (D. ULLE, Technik und Kultur im Imperialismus, a. a. O., S. 5, Hervorhebung – H. L.) Das gilt für die Entwicklung der Technikphilosophie während der siebziger Jahre in verstärktem Maße. Wo derartigen Erfordernissen nicht entsprochen wird, kommt es – wie das Beispiel der Technikgeschichte zeigt – auch im bürgerlichen Wissenschaftssystem zu weiterer Marginalisierung der betreffenden Disziplin. (Siehe H. LANGE, Technik im Kapitalismus, Köln 1977, S. 161 ff.)

¹⁸¹ In seinem Beitrag „Werte und Handlungsanalysen“ stellt H. LENK zu Recht und mit einnehmender Selbstironie fest, „Wertprobleme“ haben „wieder Konjunktur“, in: Werte und Wertordnungen in Technik und Gesellschaft, a. a. O., S. 129–173, hier S. 129.

¹⁸² Dazu H. H. HOLZ, Grundwert-Zauber und Wertmanagement, in: Marxistische Blätter, 1/1979, S. 21 ff.

¹⁸³ Für die Technikphilosophie siehe 2. Kolloquium über Ingenieursethik, VDE-Studienreihe 1, hrsg. vom Verband Deutscher Elektrotechniker (VDE), Berlin (West) 1981. Die Perspektive zur Lösung der Probleme, die sich aus der vorwaltenden Form der Produktivkraftentwicklung ergeben, erschöpft sich hier allen Ernstes in einem Appell zum Aufbau von „gegenseitigem Vertrauen“ aller Beteiligten (S. 21). Hauptreferent war K. STEINBUCH, daneben auch H. LÜBBE. Ähnlich blaß F. RAPPs Verweis auf „Askese, d. h. den bewußten Verzicht und das freiwillige Sich-Versagen des Machbaren“. (F. RAPP, Analytische Technikphilosophie a. a. O., S. 205) Das unternehmenspolitische Pendant dieser Argumentation findet sich z. B. bei A. KUHLMANN, Alptraum Technik? Zur Bewertung der Technik unter humanitären und ökonomischen Gesichtspunkten, Köln 1977. Daß weltanschaulich und politisch konservative Grundhaltungen keineswegs zwangsläufig daran hindern, öffentlich zu handfesteren und auch von marxistischer Warte aus überzeugenderen Auffassungen zu gelangen, zeigt A. HUNINGS These: „Wenn es also darum geht, die Entwicklung der Technik an die Menschenrechte

Richtung auf die marxistische Technikanalyse. Dies hat bereits zu einem – wenngleich noch immer eher verhaltenen – Dialog geführt. Durchaus beachtliche Berührungspunkte bestehen drittens im Hinblick auf die *Technikkritik* in den sogenannten „neuen sozialen Bewegungen“. [556]

IV. Ausblick: alternative Technik/technische Alternativen und die Perspektiven der Technikphilosophie

Trotz solcher neuen Möglichkeiten scheint die Technikphilosophie seit Mitte der siebziger Jahre eher zu stagnieren, und zwar weniger auf Grund eines zu geringen Interesses als wegen eines besonders raschen und starken Zuwachses des öffentlichen Interesses an technikphilosophischer Reflexion. Die etablierte Philosophie konnte dem schon auf Grund ihrer begrenzten personellen Kapazitäten nicht entsprechen, folgt aber auch inhaltlich den neu auftretenden Fragen nur bedingt. Darüber geht ihre gegen Ende der sechziger Jahre errungene Vorreiterfunktion wieder verloren. Die wichtigsten Impulse kommen nun immer mehr aus dem Bereich der „neuen sozialen Bewegungen“ und – mit einer gewissen Verspätung – aus der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung.

Die Ursachen liegen in der Überlagerung dreier gleichermaßen einschneidender Prozesse. *Erstens*: Der sowohl in qualitativer als auch in quantitativer Hinsicht bislang drastischste Schub in der Entfaltung der wissenschaftlich-technischen Revolution zwingt alle gesellschaftlichen Kräfte, sich in bislang gänzlich ungewohnter Intensität mit Fragen der Produktivkraftentwicklung und darin eingeschlossen auch mit technikphilosophischen Fragen, zu befassen. *Zweitens*: Die tiefste ökonomische Krise seit Existenz der BRD stellt [557] vor allem die Arbeiterbewegung vor sehr einschneidende Durchsetzungsprobleme. *Drittens*: Als Resultat der genannten beiden Entwicklungen auf der einen Seite und der politisch-ideologischen Widersprüche und Unzulänglichkeiten sozialdemokratischer Reformkonzeptionen auf der anderen Seite erfolgt ein rascher Abbau noch verbliebener hegemonialer Positionen der politischen und gewerkschaftlichen Arbeiterbewegung. In der Konsequenz aller dreier Prozesse gelingt es den Unternehmern, das Tempo und den Tiefgang der wissenschaftlich-technischen Revolution weiter zu beschleunigen. Dementsprechend wächst der Bedarf nach einzelwissenschaftlichen Untersuchungen und – auch technikphilosophischen – Deutungen der offenkundigen Veränderungen der Arbeit im besonderen und der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse im allgemeinen.

Die marcuseanische Wendung des klassischen Themas technisch vermittelter Entfremdung in Richtung auf eine antisozialistisch und antikapitalistisch argumentierende, subjektiv linke Industriegesellschaftskonzeption („negative Konvergenz“) findet im Rahmen dieser Verhältnisse eine breitere Unterstützung als je zuvor, und zwar sowohl innerhalb des entstehenden grün/bunten Spektrums als auch bei Teilen der Sozialdemokratie. Die Renaissance der darin inbegriffenen These, daß die Technik nicht nur ein Resultat der (bürgerlichen) „instrumentellen Vernunft“ (HORKHEIMER), sondern selbst materieller Träger und Inhalt kapitalistisch formbestimmter gesellschaftlicher Machtausübung und Garant ihrer Erhaltung und der Fortführung entsprechender Entfremdungsmechanismen bis in den Sozialismus hinein sei, spiegelt dabei einerseits die Tatsache wider, daß über die realen Verhältnisse und Entwicklungsprobleme der sozialistischen Gesellschaften noch immer nicht mehr als bruchstückhafte Kenntnisse vorliegen. Sie spiegelt andererseits das darin immerhin eingeschlossene Wissen um einzelne gleichsam „hausgemachte“ Mängel des Sozialismus sowie vor allem die objektive Brisanz und Offenkundigkeit der auch im Sozialismus wirkenden „globalen Probleme“ bzw. einzelner ihrer besonders negativen Auswirkungen wider.¹⁸⁴

Der „technologischer Determinismus“¹⁸⁵ der negativen Konvergenztheorie MARCUSEs erfährt jedoch nun einen erstaunlichen Funktionswandel seiner praktischen Funktion. Einerseits lenkt er von

zu binden, dann wird die entscheidende Frage die der Institutionalisierung von Instanzen zur *Durchsetzung* dieser Menschenrechte sein.“ (A. HUNING, Technik und Menschenrechte, in: Technikphilosophie in der Diskussion, hrsg. von F. RAPP und P. DURBIN, a. a. O., S. 39) – Siehe die zitierten Beiträge von H. H. HOLZ.

¹⁸⁴ W. SAGLADIN/I. FROLOV, Globale Probleme der Gegenwart, Berlin 1982; M. MAXIMOWA, Globale Probleme und Völkerfrieden, Moskau 1982 (deutsch), und entsprechende Beiträge in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie; Globale Probleme, in: IPW-Forschungshefte, 1/1984.

¹⁸⁵ K. H. TESSMANN, Zur Kritik des technologischen Determinismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 9/1974, S. 1089–1103.

der sozialökonomischen Spezifik der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer Verantwortung für das Entstehen der wichtigsten, darunter gerade auch der „globalen Probleme“ ab. Insofern führt er vordergründig zur Lähmung von theoretischem Reflexionspotential. Wird er jedoch als Grundlage des *praktischen* Handelns genommen, führt er unter der Bedingung entsprechenden gesellschaftlichen Problemdrucks gleichwohl zur Entstehung neuer, zusätzlicher Reflexions- und auch Oppositionspotentiale. Wo der Kern von Entfremdung in der Technik gesehen wird und wo andererseits technisch vermittelte gesellschaftliche Konflikte explosionsartig zunehmen, mündet die Suche nach praktischen Lösungen zwangsläufig in die schon bei MARCUSE angelegte Forderung an die gesellschaftlich herrschenden Kräfte, auf bestimmte Techniken zu verzichten, andere Techniken in anderer Weise zu nutzen oder gar eine gänzlich neue Technik zu entwickeln. Trotz des utopischen Charakters vieler dieser Forderungen und unbeschadet mancher unterschwelliger Anklänge an ältere technikphilosophische Positionen vornehmlich konservativer Autoren¹⁸⁶ (insbesondere F. G. JÜNGERs, der seinerseits, wie auch schon JASPERS und HEIDEGGER, neben der „sozialen“ Entfremdung auch die fortschreitende Zerstörung der Natur kritisiert¹⁸⁷) beginnt sich hier ein Potential zu entfalten¹⁸⁸, dem es nicht mehr in erster Linie um „kulturkritisches Raisonement“¹⁸⁹, sondern – mit radikaldemokratischen und in zunehmendem Maße auch antikapitalistischen Zielsetzungen – um die praktisch-politische Durchsetzung sozial akzeptablerer Perspektiven des technischen Fortschritts geht. Dabei entsteht zugleich ein erheblicher Druck, die negativ-konvergenztheoretisch geprägten *allgemeinen* Rahmenvorstellungen durch kritische Positionen zu *je bestimmten* Formen der Entwicklung und Anwendung von Technik zu ergänzen und auf dieser Grundlage präziser bestimmte, realistischere, und darunter auch kurzfristig erreichbare, Alternativen zu entwickeln. Der theoretisch (und praktisch) lähmende Mythos des technischen Sachzwangs als zentraler Argumentationsfigur auch nega-[558]tiv gewendeter industriegesellschaftlicher Konvergenzkonzepte wird damit gewissermaßen von innen schrittweise ausgehöhlt: Technik erweist sich als in sozialer Hinsicht gestaltbar.

Während einerseits auflagenstarke und an ein entsprechend breites Publikum gerichtete Buchpublikationen in immer neuen Varianten das Für und Wider von Großtechnik und Kleintechnik erörtern und – hierin in vielem zunächst an die ältere kulturkritische Literatur erinnernd – zu mehr oder minder umfassenden Diagnosen des Zeitalters bzw. des „Industriesystems“¹⁹⁰ zu verdichten suchen, ist in den letzten Jahren weitgehend parallel eine große Zahl von weiteren Beiträgen entstanden, die sich auf die Analyse einzelner technologischer Entwicklungsrichtungen und einzelner technischer Systeme beziehen und die allesamt, zumindest dem Anspruch nach, der praktischen Lösung aktueller Probleme von „Betroffenen“ dienen sollen¹⁹¹. Das Spektrum entsprechender Beiträge reicht von gesamtgesellschaftlich angelegten Studien und Forderungen zur Energiegewinnung, zur Entwicklung der Bio- und Gentechnologien oder generell der Technikfolgenabschätzung über branchen- und

¹⁸⁶ Zum Beispiel bei W. HÄDECKE, Grenzen des Wachstums – Ende des Sozialstaats?, in: Biotechnik. Genetische Überwachung und Manipulation des Lebens, hrsg. von J. HERBIG, Hamburg 1981 (Technologie und Politik, 17), S. 180–190, hier S. 190.

¹⁸⁷ Siehe dazu S. MOSER, Kritik der traditionellen Technikphilosophie, in: Techne – Technik – Technologie, hrsg. von H. LENK und S. MOSER, a. a. O., 5.69.

¹⁸⁸ „Die Ökologiefrage ist in vieler Hinsicht ein ideologischer Minimaleinstieg in den Protest gegen das System des SMK, weil sie die grundlegenden gesellschaftspolitischen und sozialökonomischen Fragen ausklammert (zumindest in den Anfangsphasen) und auch nur schwer mit dem Verdikt des Antikommunismus belegt werden kann. Mit der Ökologiefrage wird ein bisheriges Nebenfeld der ideologischen Auseinandersetzung zur Durchbruchsstelle systemkritischer und oppositioneller Haltungen.“ [H. JUNG (Red.), Der Staat im staatsmonopolistischen Kapitalismus der Bundesrepublik, IMSF-Beiträge, 6/11, Frankfurt am Main 1982, S. 517 f.]

¹⁸⁹ K. TUCHEL, Herausforderung der Technik, a. a. O., S. 16.

¹⁹⁰ Aber auch hier ist im Vergleich zur älteren technikphilosophischen Literatur das Bemühen um konkrete Analysen technischer Einzelgegebenheiten unübersehbar. Solche Analysen bilden sogar die eigentliche Basis der betreffenden Publikationen. Deren Problematik besteht denn auch vor allem darin, daß die – vorhandene – empirische Basis nicht breit genug ist, um das darüber errichtete Gebäude theoretischer Verallgemeinerungen zu tragen. – Als einer der ersten und populärsten I. ILLICH, Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, Reinbek bei Hamburg 1974. Daneben – in der Tradition MARCUSEs – O. ULLRICH, Technik und Herrschaft, Frankfurt am Main 1977.

¹⁹¹ Zu beiden Typen von Beiträgen siehe W. RAMMERT, Technik und Gesellschaft. Ein Überblick über die öffentliche und sozialwissenschaftliche Technikdiskussion, in: Technik und Gesellschaft. Jahrbuch 1, hrsg. von G. BECKMANN u. a., Frankfurt am Main/New York 1982, S. 13–47.

regionalbezogene Konzepte zur Überwindung von Strukturkrisen bis hin zu lokalen Ansätzen (etwa zur Reorganisation von Verkehrssystemen oder Wohneinheiten). Die betreffende Literatur ist inzwischen kaum mehr zu übersehen. Nahezu jeder Taschenbuchverlag besitzt eine entsprechende eigene Reihe (z. B. Reihe *Technologie und Politik*, Zeitschrift *Wechselwirkung*¹⁹²).

Obwohl diese Art von Beiträgen häufig demonstrativ darauf verzichtet, geltenden Gepflogenheiten der wissenschaftlichen Argumentation zu folgen, und obwohl demzufolge in aller Regel keinerlei expliziter Bezug zu historischen oder aktuellen philosophischen und technikphilosophischen Kontroversen ausgewiesen ist, erscheint sie insofern doch in technikphilosophischer Hinsicht beachtenswert, als sie trotz aller sonstigen Unterschiede zu der zuvor behandelten Strömung der „etablierten“ jüngeren Technikphilosophie einige wesentliche Parallelen aufweist. Hier wie dort wird technisch vermittelte Entfremdung in konvergenztheoretischer Weise als technologisch verursachtes formationsübergreifendes Problem behandelt, und hier wie dort wird, in gemeinsamer Abgrenzung von metaphysischen allgemeinen Bestimmungen des Wesens der Technik, nach konkreten Nachweisen der spezifischen Mechanismen gesucht, mit deren Hilfe sich gesellschaftliche Interessen in spezielle technische Systeme und deren Nutzung übersetzen. Und nicht zuletzt: Es wird auf die soziale Steuerbarkeit technischer Innovationsprozesse insistiert. Die „etablierte“ jüngere Technikphilosophie könnte das bestehende Maß der Übereinstimmung mit den betreffenden Tendenzen der Technikkritik innerhalb der „neuen sozialen Bewegung“ noch vergrößern, wenn sie dazu überginge, ihre Fragen nicht nur in theoretischer, sondern noch deutlicher auch in praktischer Absicht zu stellen. Ein solcher Schritt käme nicht zuletzt der theoretischen Qualität zugute: Die Analysen wurden konkreter und realistischer.

Gleiches gilt für das Verhältnis zwischen Technikphilosophie und Arbeiterbewegung. Unter dem Druck anhaltender Rationalisierungsprozesse werden einzelne Belegschaften und die Gewerkschaften in ihrer Gesamtheit¹⁹³ zunehmend mit der Notwendigkeit konfrontiert, den mitbestimmungsrelevanten Schnittstellen einzelner technischer Systeme und Projekte (vor allem der Informationsverarbeitung) und alternativer Gestaltungen des Mensch-Maschine-Systems verstärkte Aufmerksamkeit entgegenzubringen.¹⁹⁴ Drohende Betriebsschließungen haben zudem zu einem intensiven Diskussionsprozeß über alternative Nutzungsmöglichkeiten der vorhandenen Produktionsanlagen und des wissenschaftlich technischen Potentials der betreffenden Belegschaften geführt.¹⁹⁵ Insbesondere die anhaltende Massenarbeitslosigkeit und der übergreifende Charakter ökologischer Fragen lassen schließlich auch die Frage nach möglichen Alternativen der Produktivkraftentwicklung im gesamtgesellschaftlichen Maßstab in den Vordergrund treten. Spätestens die Beantwortung dieser Frage erfordert, daß gleichzeitig auch Antworten auf die Frage gefunden werden, welcher Typus von Persönlichkeit sowohl Grundlage als auch Ziel der betreffenden Überlegungen ist bzw. sein soll. Die lange Zeit vernachlässigte Problematik des Verhältnisses von technischem Fortschritt und Persönlichkeit holt damit spätestens jetzt auch die Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung ein. Die klassische und entscheidende Frage der Arbeiterbewegung, wer über die Produktivkräfte verfügen soll, wird somit durch die Frage ergänzt, mit welchen Mitteln und vor allem in welche Richtung, mit einem Wort: *wie* die Produktivkraftentwicklung im ganzen oder in einzelnen Bereichen im Interesse der Lohnabhängigen beeinflußt werden sollte und könnte. Die Aufgabenstellungen „Qualität des Lebens“ (1972), „Humanisierung der Arbeitswelt“ (1974) und schließlich „Soziale Beherrschung des

¹⁹² Wechselwirkung. Technik, Naturwissenschaft, Gesellschaft, Berlin (West) 1979 ff.

¹⁹³ Siehe dazu L. PETER, Neue Bedürfnisse und neue Interessen in der Arbeiterklasse, in: Marx ist Gegenwart. Materialien zum Karl-Marx-Jahr 1983, hrsg. vom IMSF, Frankfurt am Main 1983, S. 21–43, insbes. S. 36 ff., und IMSF-Jahrbuch, 7 (1984).

¹⁹⁴ Dazu vor allem: G. BRIEFS, Arbeiten ohne Sinn und Perspektive?, Köln 1980, Kap. V. Zur Entwicklung des Verhältnisses der Gewerkschaften zum technischen Fortschritt in der BRD siehe H. KLOSTERHUIS, Rationalisierung und gewerkschaftliche Gegenwehr, Frankfurt am Main 1975, und H. LANGE, Gewerkschaftliche Positionen zum wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Einige Aspekte der neueren Entwicklung, in: Der wissenschaftlich-technische Fortschritt in Praxis und Programmatik der Arbeiterbewegung, Kolloquium TU Dresden 1985.

¹⁹⁵ Vgl. J. HUFFSCHMID/E. BURHOP (Hrsg.), Von der Kriegs- und Friedensproduktion. Politische, wirtschaftliche und soziale Probleme, Köln 1980.

Produktivitätsfortschritts“¹⁹⁶ markieren den Rahmen, innerhalb dessen die Frage nach dem *Wie* des technischen Fortschritts behandelt wird.

Von hier aus ergeben sich wiederum deutliche Parallelen zu den „neuen sozialen Bewegungen“. Auch hier wird zumeist kein expliziter Bezug zu den historischen oder aktuellen Kontroversen der Philosophie bzw. der Technikphilosophie gefunden, und zwar auch dann nicht, wenn solche Bezüge auf der Hand liegen. Auch hier werden gleichwohl die zentralen Problemstellungen ihrer jüngsten Entwicklungsetappe (die Betrachtung der Technik in ihrer Eigenschaft als sozio-technisches System) aufgegriffen. Und auch hier wird dieser Ansatz auf der Grundlage zweier Fragestellungen weiterentwickelt: a) der Frage nach alternativen Gestaltungskonzepten für einzelne technische Entwicklungen und b) der Frage nach den Bedingungen der praktischen Realisierung von entsprechenden Alternativkonzepten.

Diese Übereinstimmungen mit entsprechenden Entwicklungen im Bereich der „neuen sozialen Bewegungen“ haben sich trotz äußerlich sehr verschiedener theoretischer Ausgangspunkte ergeben. Die Technikkritik aus dem Spektrum der „neuen sozialen Bewegungen“ fragte ursprünglich nach den Perspektiven alternativer Technik im Sinne einer ganz anderen, humanen *Technik*. Die Gewerkschaftsbewegung fragte dagegen nach den Perspektiven einer Humanisierung der *Arbeit* und dazu u. a. erforderlicher *technischer Alternativen* im Sinne von Modifikationen schon bestehender technischer Systeme. Die trotz fortbestehender Unterschiede (vor allem im Zusammenhang der jeweiligen Vorstellungen über die Realisierung entsprechender Ziele) relativ deutlichen Berührungen bzw. Überlappungen auf der Ebene des Ziels, nicht nur die Nutzungsrichtung von Technik, sondern auch die Gestaltung einzelner technischer Lösungen im Interesse der aktuellen bzw. künftigen „Betroffenen“ zu beeinflussen, werden, wie oben dargestellt, von der Technikphilosophie der ausgehenden sechziger Jahre vorgezeichnet. Diese macht jedoch ihrerseits in der Folge wenig Anstalten, das gewachsene Maß der Gemeinsamkeiten weiter auszubauen.

Solche Zögerlichkeit erscheint insofern naheliegend, als die Fortentwicklung der eigenen Positionen im Bereich der Gewerkschaftsbewegung und der „neuen sozialen Bewegungen“ mit einer deutlichen Wendung in den Bereich der Politik (der Wissenschafts- und Technologiepolitik, der Arbeitspolitik, der Struktur- und Regionalpolitik etc.) führt und insofern damit der Bereich speziell philosophisch ausgerichteter Technikbetrachtung verlassen wird. Die Dialektik der Sache besteht indessen darin, daß erst jetzt, da die Analyse der Technik auf die konkreten Gegebenheiten konkreter Systeme zu zielen beginnt und da die Lösung dieser Aufgabe zum ersten Mal einen wirklich wissenschaftlichen Charakter anzunehmen beginnt (indem sie von je besonderen *Einzelwissenschaften* und ihrer interdisziplinären Kooperation in Angriff genommen wird), der Weg frei wird, um die *philosophische* Frage nach der Bedeutung der Technik für die humane Identität des Menschen in einer Weise zu stellen, die das traditionelle kulturkritische Rasonnement der „Geisteswissenschaftler“ ebenso wie die berufspolitischen Rechtfertigungs- und Aufwertungsstrategien der Techniker endgültig hinter sich läßt.

Mit diesen inneren Voraussetzungen einer qualitativen Weiterentwicklung der Technikphilosophie korrespondiert ein wachsender gesellschaftlicher Bedarf nach technikphilosophischer Reflexion. Die immer raschere Entwicklung der Technik und die durch sie bewirkten immer tiefergreifenden Wandlungen des gesellschaftlichen Lebens erfordern eben keineswegs nur einzelwissenschaftliche Betrachtungen, sondern – auf der Grundlage entsprechender einzelwissenschaftlicher Befunde – ebenso sehr eine Intensivierung der philosophischen Reflexion der Konsequenzen dieses Wandels für die Konstitutions- und Entfaltungsbedingungen gesellschaftlicher [560] Humanität und humaner Identität der Persönlichkeit.

Dies gilt nicht nur im nationalen Rahmen, sondern angesichts der rasch wachsenden Dramatik der sogenannten „globalen Probleme“ auch und vor allem im Weltmaßstab. Die Zukunft der Technikphilosophie als philosophischem Gegenstandsbereich ist insofern durch die wachsende Bedeutung einzelwissenschaftlicher Analysen der Technik während der siebziger Jahre nicht nur nicht in Frage gestellt;

¹⁹⁶ Dazu im einzelnen: W. FRICKE/K. KRAHN/G. PETER, Arbeit und Technik als politische Gestaltungsaufgabe. Ein Gutachten aus sozialwissenschaftlicher Sicht, Bonn 1984, S. 32 ff.

die Technikphilosophie erhält sogar erst jetzt jene Fundamente, die es erlauben, die – inzwischen weltgeschichtliche – Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Technik in ihrem ganzen Ernst zu formulieren und zu entfalten: als Frage nach den Perspektiven humaner Identität der Menschen innerhalb eines historisch-konkreten gesellschaftlichen Zusammenhanges, der die ganze Welt umspannt.

Die „entstehende Weltgesellschaft“ (HUNING) ist einerseits davon geprägt, daß die Völker in immer komplexerer und nachhaltigerer Weise aufeinander angewiesen sind. Sie können darin ihre Ziele – auch im wohlverstandenen Eigeninteresse – immer weniger gegeneinander, sondern zunehmend nur noch miteinander erreichen. Andererseits kann bislang noch in keiner Weise davon die Rede sein, daß diesem Umstand in der Gestaltung der internationalen Beziehungen der Völker bereits von allen Seiten hinreichend Rechnung getragen würde.¹⁹⁷ Im Gegenteil: In Form der sogenannten „globalen Probleme“ ist ein Katastrophenpotential aufgehäuft, für dessen humanistische Bewältigung der heutige Entwicklungsstand von Wissenschaft und Technik zwar bereits enorme Voraussetzungen bietet, und erste Erfolge in der Eindämmung der globalen Probleme würden weitere, noch größere Mittel freisetzen. Die Beibehaltung der gegenwärtigen Struktur der internationalen Beziehungen muß dagegen das Katastrophenpotential der globalen Probleme zwangsläufig aufbrechen lassen und dabei – vermittelt durch die heutigen Möglichkeiten von Wissenschaft und Technik – schließlich die Menschheit als ganze der Gefahr der Vernichtung aussetzen.

Eine Technikphilosophie, die sich auf der Höhe unserer Zeit bewegt, muß diesen Zusammenhang unwiderruflich zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen, und sie muß sich dabei ohne jegliche Einschränkungen als Philosophie in praktischer Absicht verstehen und entfalten.

Der Schwerpunkt der jüngeren Technikphilosophie in der BRD besteht bislang eher darin, eine Theorie der Technik zu entwickeln, die die Technik als gesellschaftliche Erscheinung würdigt. Insofern ist sie strenggenommen noch mehr bei Vorarbeiten zu einer Technikphilosophie in dem bezeichneten Sinne als bei dieser selbst. Ansätze zu einem weitergehenden Verständnis sind durchaus vorhanden. In dem Bemühen um neue Ethiken spiegelt sich nicht zuletzt dieser Aspekt wider, allerdings überwiegend in reichlich idealistischer Weise.

Alles spricht indessen dafür, daß der *idealistische Charakter* der Technikphilosophie auch in Zukunft erhalten bleibt. Das gilt nicht minder hinsichtlich ihres bürgerlichen Charakters in der Dimension des prägenden, industrie-gesellschaftlichen Gesellschaftsbegriffs. Gerade die Thematik der globalen Probleme bildet ja die derzeit populärste Basis für die Modernisierung und Befestigung der bürgerlichen These, daß die sozialökonomische Spezifik der Gesellschaften durch die Entwicklung der Technik immer mehr abnehme.¹⁹⁸

Der wachsende Zwang, sich auf allen Seiten den gesellschaftlichen Problemen der Technik als praktischen Aufgaben und in praktischer Absicht zu stellen, und die Ausweitung der lösungsbedürftigen Probleme zu globalen Problemen ermöglichen und erzwingen jedoch ungeachtet der nationalen und formationseigenen Spezifika der betreffenden Problemstellungen und ihrer Lösungen auch neue Ebenen und Formen des konstruktiven Dialogs, die über den skizzierten Rahmen auf nationaler Ebene („neue soziale Bewegungen“, Arbeiterbewegung) weit hinausreichen.¹⁹⁹ Sie schließen in jedem Falle

¹⁹⁷ Die Ursachen für das „Entstehen einer Weltgesellschaft“ (A. HUNING, Technik und Menschenrechte. Technikphilosophie in der Diskussion, hrsg. von F. RAPP und P. DURBIN, a. a. O., S. 29) lassen sich indessen weder auf die Wirkungen der Kommunikationsmedien reduzieren, noch sind die Menschenrechte auf der Globalebene ein „existenzielles Bündnis“ (Zitat H. HÖCHERL, in: ebenda, S. 31) eingegangen, das „aller ideologischen Verbissenheit“ den Boden entzieht (ebenda, S. 30).

¹⁹⁸ Diese These als „bürgerlich“ zurückzuweisen, bedeutet nicht, daß die *Wirkungen* moderner Technik nicht in sozialistischen *und* kapitalistischen Gesellschaften neue und *zum Teil* sehr schwerwiegende und langfristige Probleme aufwerfen. Der Streitpunkt besteht darin, daß diese Wirkungen, trotz aller übergreifenden Gemeinsamkeiten, durch die Spezifik der jeweiligen Gesellschaften stets auch ein quantitativ und qualitativ spezielles Profil erhalten und dementsprechend spezifische *Lösungen* erfordern *und* ermöglichen, die im Resultat den Abstand zwischen Kapitalismus und Sozialismus nicht verringern, sondern vergrößern.

¹⁹⁹ Darauf, wenngleich in einem illusionär konvergenztheoretischen Sinne, schon frühzeitig in der Technikphilosophie der BRD hingewiesen zu haben, ist eines der beachtlichen Verdienste von K. TUCHEL (Herausforderung der Technik, a. a. O., S. 81).

den technikphilosophischen Dialog zwischen marxistischen und bürgerlichen Konzeptionen einer humanen Entwicklung der Menschheit als historisch-konkreten Problems ein. Die Skala der konzeptionell und praktisch lösungsbedürftigen Probleme reicht in beiden Ordnungen und weltanschaulichen Bezugssystemen von der Erhaltung des Friedens bis zur Erhaltung [561] eines angemessenen Begriffs von humaner Identität unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution.

[562]

Personenregister

Auf Namen, die in den Anmerkungen aufgeführt werden, wird nur ausnahmsweise hingewiesen.

- Abel, Günter (geb. 1947) 113, 268
Abendroth, Wolfgang (1906–1985) 241, 247, 253, 267
Acham, Karl (geb. 1939) 123
Ackermann, Wilhelm (1896–1962) 457
Adickes, Erich (1866–1928) 210
Adler, Alfred (1870–1937) 505
Adler, Max (1873–1937) 207, 208
Adomeit, Klaus (geb. 1935) 366, 367
Adorno, Theodor W. (1903–1969) 225–228, 294–297, 305, 318, 319, 332, 336, 353
Ahrweiler, Georg (geb. 1947) 151, 182, 227
Ajdukiewicz, Kasimež (1890–1963) 457
Albert, Hans (geb. 1921) 54, 297, 305, 411, 430–432
Albrecht, Erhard (geb. 1925) 460, 474, 475
Alcott, Amos Bronson (1799–1888) 85
Alemann, Heine von (geb. 1941) 304
Alembert, Jean Le Rond d' (1717–1783) 163, 165
Allport, Gordon Willard (1897–1967) 507
Alpert, Harry (1912–1977) 253
Althus(ius), Johannes (1557–1638) 361, 375
Althusser, Louis (geb. 1918) 332, 389, 450–453
Angell, Robert C. (geb. 1899) 505
Annenkow, Pawel Wassiljewitsch (1812–1887) 333
Anselm von Canterbury (1033–1109) 46, 127
Anz, Wilhelm (geb. 1904) 84
Apel, Karl-Otto (geb. 1922) 407, 410, 411, 431–433
Apelt, Ernst Friedrich (1813–1859) 495
Aristoteles von Stageira (384–322) 26, 41, 45, 62, 126, 127, 154, 341, 345, 350, 411, 439, 454, 461, 479, 480, 486, 492, 493, 518
Armstrong, David Malet (geb. 1926) 49, 50, 53, 231, 232
Arnaszus, Helmut (geb. 1941) 165
Arndt, Hans-Joachim (geb. 1923) 303
Arnold, Alfred (geb. 1922) 218
Aron, Raymond (1905–1983) 241, 288, 304, 547
Arvon, Henri (geb. 1914) 83
Augstein, Rudolf (geb. 1923) 151
Augustin(us), Aurelius (354–430) 85, 338, 412, 413
Austin, John (1790–1859) 369, 370, 476
Aveling, Edward Bibbins (1851–1898) 204, 208, 211
Avenarius, Richard (1843–1896) 91, 511
Averroes [arab. Ibn Rušd] (1126–1198) 23, 492
Avicenna [arab. Ibn Sina] (980–1037) 492
Axelos, Kostas (geb. 1924) 43
Ayer, Alfred Jules (geb. 1910) 231, 232, 329, 358, 468
Baader, Franz Xaver von (1765–1841) 56, 67
Babeuf, François Noël (1760–1797) 340
Bachelard, Gaston (1884–1962) 53, 229, 230, 232, 440, 442, 450, 451, 453, 489, 492
Bacon, Francis (1561–1626) 13, 14, 16, 38, 70, 85, 159, 177, 187, 480
Badura, Bernhard (geb. 1943) 468
Baer, Karl Ernst von (1792–1876) 243
Bahner, Werner (geb. 1927) 433
Bahnsen, Julius Friedrich August (1830–1881) 503
Bahrtdt, Hans Paul (geb. 1918) 305
Baldwin, James Mark (1861–1934) 439
Bales, Robert Freed (geb. 1916) 280, 286
Balibar, Etienne (geb. 1942) 389, 451
Ballauf, Theodor (geb. 1911) 500
Balthasar, Hans-Urs von (geb. 1905) 125
Banse, Gerhard (geb. 1946) 530, 532, 534, 548, 550, 552–555
Barth, Karl (1886–1968) 435
Basarow, Wladimir Alexandrowitsch (1874–1939) 220
Bauer, Adolf (geb. 1933) 529
Bauer, Bruno (1809–1882) 179
Baumgarten, Arthur (1884–1966) 366
Baumgartner, Hans Michael (geb. 1933) 158
Bäumler, Alfred (1887–1968) 36, 84, 113
Bavink, Bernhard (1879–1947) 488, 500
Bayertz, Kurt (geb. 1948) 198, 207, 208
Bayet, Albert Pierre (1880–1961) 288
Bazard, Armand (1791–1832) 197
Beauzéé, Nicolas (1717–1789) 475
Bebel, August (1840–1913) 203, 208, 225
Becher, Erich (1882–1929) 492, 499, 520, 521
Beck, Heinrich (geb. 1929) 541, 552
Becker, August (1814–1871) 176, 182, 190
Bell, Charles (1774–1842) 502
Bell, Daniel (geb. 1919) 286, 323, 324, 333, 336, 379, 384

- Ben-David, Joseph (geb. 1920) 303
Bendix, Reinhard (geb. 1916) 267
Benedict, Ruth Fulton (1887–1948) 393, 397, 398
Beneke, Friedrich Eduard (1798–1854) 503
Benn, Gottfried (1886–1936) 45
Bentham, Jeremy (1748–1832) 74–76, 88, 235, 237, 242, 350, 351, 370
Benveniste, Emile (geb. 1902) 339
Berdjajew, Nikolai Alexandrowitsch (1874–1948) 313, 314, 543, 552, 553
Berelson, Bernard R. (geb. 1912) 280
Bergbohm, Karl (1849–1927) 365, 366
Berger, Johannes (geb. 1939) 268
Berger, Peter L. (geb. 1929) 283, 298, 336
Bergson, Henri (1859–1941) 22, 38, 85, 118, 121, 122, 125, 126, 139, 140, 142, 146, 287, 445
Bergstraesser, Ludwig (1883–1960) 267
Berka, Karel (geb. 1923) 459
Berkeley, George (1685–1753) 50, 51, 63, 67, 75, 77, 78, 89, 107, 114, 444
Bernard, Claude (1812–1878) 109
Bernays, Paul (Isaak) (1888–1977) 456, 457
Bernheim, Hippolyte (1837–1919) 400
Bernstein, Eduard (1850–1932) 204, 205, 208, 256, 380, 384
Bertalanffy, Ludwig von (1901–1972) 500
Betti, Emilio (geb. 1890) 369, 411, 433
Biedermann, Alois Emmanuel (1819–1885) 137
Binswanger, Ludwig (1881–1966) 142, 144, 394, 395, 400, 402, 403, 406
Bismarck, Otto Fürst von Bismarck-Schönhausen (1815–1898) 249, 255, 291, 313, 365
Blanché, Robert (1898–1975) 446
Blanqui, Louis-Auguste (1805–1881) 197, 340
Blanshard, Brand (geb. 1892) 50, 51, 53
Blau, Peter M. (geb. 1918) 303, 459
Bloch, Ernst (1885–1977) 126, 144, 148–151, 157, 158, 318, 319, 324
Bloch, Joseph (1871–1936) 428
Blondel, Charles (1876–1939) 287
Bloomfield, Leonard (1887–1949) 475
Blumenberg, Hans (geb. 1920) 132
Blumer, Herbert George (geb. 1900) 283, 298, 303
Bocheński, Joseph Maria Innocenty (geb. 1902) 458
Bodin, Jean (1530–1596) 361, 374
Boeder, Heribert (geb. 1928) 340
Bogdanow, Alexander Alexandrowitsch (1873–1928) 204, 208, 220, 222
Böhme, Gernot (geb. 1937) 197
Bohr Niels (1885–1963) 485, 490, 514
Bohring, Günter (geb. 1929) 532, 534, 550–552
Bollnow, Otto Friedrich (geb. 1903) 123, 142, 144, 394
Boltzmann, Ludwig (1844–1906) 483, 485, 490, 491
Bonald, Louis Gabriel Ambroise de (1754–1840) 36, 56, 59
Bonnet, Charles (1720–1793) 493
Boole, George (1815–1864) 456
Booth, Charles (1840–1916) 289
Borkenau, Franz (1900–1957) 227, 228, 294, 295
Bossuet, Jacques Bénigne (1627–1704) 87, 338
Bottomore, Thomas Burton (geb. 1920) 290
Bouglé, Célestin (1870–1940) 287
Bouman, Pieter Jan (1902–1977) 304
Bourdieu, Pierre Felix (geb. 1930) 288
Boutroux, Etienne Emile Marie (1845–1921) 85
Bradley, Francis Herbert (1846–1924) 53
Branford, Viktor (1864–1930) 289, 304
Braun, Karl-Heinz (geb. 1948) 400, 410
Braun, Siegfried (geb. 1922) 305
Brecht, Bertolt (1898–1956) 219, 225, 227, 228, 371
Brentano, Franz (1838–1917) 49, 95, 96, 110, 111, 212, 257, 356, 455, 505, 506
Brentano, Lujo (1844–1931) 257
Bridgman, Percy Williams (1882–1961) 470, 471, 487
Briefs, Ulrich (geb. 1939) 561
Brouwer, Luitzen Egbertus Jan (1881–1966) 456, 457
Brücke, Ernst Wilhelm Ritter von (1819–1893) 400
Brüning, Walther (geb. 1927) 232
Brunner, Emil (1889–1966) 370
Brunschvicg, Léon (1869–1944) 443, 445, 449, 489
Buber, Martin (1878–1965) 58, 396, 398
Bucharin, Nikolai (1888–1938) 221–224, 227
Büchel, Wolfgang (geb. 1920) 519, 521
Bucher, Urban Gottfried (1679–nach 1713) 172
Buchez, Philippe Joseph Benjamin (1796–1865) 197

- Büchner, Georg (1813–1837) 190
Büchner, Ludwig (1824–1899) 93, 109, 188, 190, 191, 197, 386, 483, 497, 510
Buckley, Walter (geb. 1921) 275, 285, 303
Buddha (um 550–480) 325
Buffon, Georges Louis Leclerc (1707–1788) 512
Buhr, Manfred (geb. 1927) 13, 31, 38, 39, 47, 58, 129, 132–134, 151, 156, 172, 218, 433, 448, 501, 532
Bultmann, Rudolf Karl (1884–1976) 435, 436
Burckhardt, Jakob (1818–1897) 60, 64, 81, 315, 320, 336
Bureau, Paul (1865–1923) 287
Burgess, Ernest Watson (1886–1966) 279, 303
Burke, Edmund (1729–1797) 35, 37, 49, 54, 55, 58, 384
Rurnham, James (geb. 1905) 393, 554
Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes (1887–1974) 393

Cabanis, Pierre Jean Georges (1757–1808) 49, 92, 93
Cacciari, Massimo (geb. 1944) 335
Cahnman, Werner Jacob (1902–1980) 304
Calvin, Jean (1509–1564) 413
Canguilhem, Georges (geb. 1904) 241, 440, 444–447, 451–453
Cantor, Georg (1845–1918) 456
Carlsson, Gösta (geb. 1919) 304
Carnap, Rudolf (1891–1970) 13, 23–25, 125, 144, 156, 212, 213, 218, 433, 442, 443, 445–447, 456, 457, 468, 486, 487, 491, 497, 498
Carnegie, Andrew (1835–1919) 391
Carnot, Lazare Hippolyte (1801–1888) 197
Caro, Elme-Marie (1826–1887) 209, 217
Carrel, Alexis (1873–1944) 395
Carus, Carl Gustav (1789–1869) 186, 197, 503, 508, 511, 517
Cäsar, Gaius Iulius Caesar (100–44) 329
Case, Thomas (1844–1925) 212
Casmann, Otto (1562–1607) 385, 386
Cassirer, Ernst (1874–1945) 500, 501, 535, 541–543, 552, 553
Cathrein, Victor (1845–1931) 366
Cavaignac, Jacques Godefroy (1853–1905) 241
Cavaillès, Jean (1903–1944) 489
Chamboredon, Jean-Claude (geb. 1938) 288
Charcot, Jean Martin (1825–1893) 400
Chateaubriand, François René de (1768–1848) 35–37, 56, 59
Chisholm, Roderick Milton (geb. 1916) 458
Chladenius, Johann Martin (1710–1759) 415
Chomsky, Avrum Noam (geb. 1928) 460, 475
Cicourel Aaron Y. (geb. 1928) 283
Cieszkowski, Auguste (1814–1894) 337, 338
Claessens, Dieter (geb. 1921) 305
Clark, Torry Nicholas (geb. 1940) 303, 304
Clarke, Samuel (1675–1729) 157, 159
Clauberg, Johann (1622–1665) 414, 415
Cohen, Hermann (1842–1918) 195, 198, 206, 355, 357
Cohn, Georg (1887–1956) 368
Coing, Helmut (geb. 1912) 366, 367, 369
Coleridge, Samuel Taylor (1772–1834) 56, 59, 69, 76, 77, 85, 88, 89
Collingwood, Robin George (1889–1943) 317
Comte, Auguste (1798–1857) 49, 59, 70–75, 80, 86, 87, 89, 91, 93, 96, 109, 110, 187, 188, 197, 202, 213, 233, 234, 237–241, 250, 268, 275–278, 310, 334–337, 443, 444, 449, 451, 477, 482, 503
Condillac, Etienne Ronnot de (1715–1780) 77, 85, 460, 462
Condorcet, Marie Jean Antoine de (1743–1794) 32, 33, 70, 120, 239
Conrad-Martius, Hedwig (1888–1966) 499
Cook, James (1728–1779) 166
Cooley, Charles H. (1864–1929) 282, 283, 303
Coolidge, Calvin (1872–1933) 269
Cordemoy, Géraud de (Anfang des 17. Jh. – 1684) 475
Coreth, Emerich (geb. 1919) 430
Cosserat, Lewis A. (geb. 1913) 286
Cossio, Carlos (geb. 1903) 368
Cournot, Antoine Augustin (1801–1877) 49, 94, 95, 110, 334, 337
Cousin, Victor (1792–1867) 49, 74, 87, 94, 96, 110, 139
Crittenden, Kathleen Stones (geb. 1941) 303
Croce, Benedetto (1866–1952) 51, 151, 223, 227, 316, 317
Croner, Fritz (geb. 1896) 305
Crusius, Christian August (1715–1775) 166, 172
Cullen, William (1710–1790) 503
Cuvier, Georges (1769–1832) 178
Cuvillier, Armand (1887–1970) 304

Dagognet, François (geb. 1924) 86

- Dahrendorf Ralf (geb. 1929) 248, 297, 298, 305, 547
Daniels, Roland (1819–1855) 185, 197
Dannhauer, Johann Konrad (1603–1666) 415
Danto, Arthur Coleman (geb. 1924) 49, 106–108, 113, 232, 329, 330, 333
Darwin, Charles Robert (1809–1882) 94, 108, 109, 190, 199, 203, 207, 208, 247, 248, 310, 352, 386, 495, 496, 512, 513
David, René (geb. 1906) 368
Davy, Georges Ambroise (1883–1976) 287
Decker-Hauff, Hansmartin (geb. 1917) 198
Deleuze, Gilles (geb. 1925) 336, 410
Della Volpe, Galvano (1895–1968) 82
Del-Negro, Walter von (geb. 1898) 492
Demokrit von Abdera (um 460–370) 492, 509
Deppe, Frank (geb. 1941) 267
Derrida, Jacques (geb. 1930) 122
Descamps, Paul (1872–1938) 287
Descartes, René (1596–1650) 13, 14, 16, 20, 38, 69, 70, 77, 85, 128–133, 138, 151, 164, 334, 439, 440, 442, 480, 493
Descombes, Vincent (geb. 1914) 333
Dessauer, Friedrich (1881–1963) 519, 530, 539, 541, 543, 552
Destutt de Tracy, Antoine (1754–1836) 85, 187
Deutsch, Karl Wolfgang (geb. 1912) 275, 285, 303
Devereux, Edward Clifton Jr. (geb. 1912) 275
Dewey, John (1859–1952) 85, 86, 122, 278, 395, 471, 505
Diamond, Stanley (geb. 1922) 398, 399
Dickson, William J. (geb. 1904) 280
Diderot, Denis (1713–1784) 15, 16, 163, 165, 428, 462
Diemer, Alwin (1920–1986) 398, 399, 500, 501
Diesel, Eugen (1889–1970) 534, 540, 551
Dietzgen, Josef (1828–1888) 195, 199, 200, 207, 208
Dijksterhuis, Eduard J. (1892–1965) 483, 491
Dilthey, Wilhelm (1833–1911) 13, 22, 23, 25–27, 36, 49, 51, 54, 57, 58, 84, 87, 113–118, 121–123, 126, 134, 140–142, 148, 153, 156, 312, 331, 359, 389, 390, 392, 394, 397, 411, 417–425, 428, 429, 432, 433, 476, 503, 506, 507
Dimitroff, Georgi Michailowitsch (1882–1949) 384
Dingler, Hugo (1881–1954) 487, 492, 519, 530
Dirac, Paul Adrien Maurice (1902–1984) 492
Ditfurth, Hoimar von (geb. 1921) 526
Dobzhansky, Theodosius (1900–1975) 513
Dodel, Arnold (1843–1908) 211, 218
Dölle, Hans (1893–1980) 367
Dölling, Evelyn (geb. 1944) 454, 459
Dölling, Johannes (geb. 1947) 459
Brake, Durant (1878–1933) 218
Dreier, Ralf (geb. 1931) 366, 367
Driesch, Hans (1867–1941) 40, 41, 392, 498, 499, 501, 523
Droysen, Johann Gustav (1808–1884) 57, 416, 420, 421
Dubiel, Helmut (geb. 1946) 305
Du Bois-Reymond, Emil (1818–1896) 93, 109, 194–196, 198, 200, 202, 497, 511
Du Bos, Jean Baptiste (1670–1742) 32
Ducassé, Pierre Félix Antoine (geb. 1905) 86, 87
Duhem, Pierre (1861–1916) 440, 485, 491
Dühring, Karl Eugen (1833–1921) 200–204, 208
Du Marsais, César Chesneau (1676–1756) 165
Dumazedier, Joffre (geb. 1915) 288
Durkheim, Emile (1858–1917) 86, 119, 124, 233, 248, 250–254, 267, 268, 270, 275, 277, 278, 284, 287, 288, 304, 449
Duverger, Maurice (geb. 1917) 288
Easton, David (geb. 1917) 275, 284, 285
Ebeling, Gerhard (geb. 1912) 436
Eder, Klaus (geb. 1946) 248
Edwards, Jonathan (1703–1758) 85
Ehrenzweig, Albert (1906–1974) 367
Ehrlich, Eugen (1862–1922) 369
Eigen, Manfred (geb. 1927) 499, 501, 524, 526
Einstein, Albert (1879–1955) 489–491, 514, 515, 521–523, 526
Eisenstadt, Samuel N. (geb. 1923) 286
Eisler, Rudolf (1873–1926) 159
Eisner, Kurt (1867–1919) 258
Elias, Norbert (geb. 1897) 294
Eliot, Georges s. Evans, Mary Ann
Ellul, Jacques (geb. 1912) 288, 370
Emerson, Ralph Waldo (1803–1882) 49, 69, 85, 86
Enfantin, Barthélemy-Prospér (1796–1864) 197
Engelhardt, Dietrich von (geb. 1941) 198
Engelhardt, Viktor Josef Karl (1866–1944)

- 529, 530, 551
 Engelhardt, Wolf von (geb. 1910) 198
 Engels, Friedrich (1820–1895) 17, 18, 39, 58, 82, 86, 88, 89, 94, 109, 110, 126, 133, 134, 150, 152–154, 157, 169, 176, 178–180, 182, 183, 185, 196, 197, 199, 201, 202, 204–208, 220, 222, 224, 231, 241, 242, 247, 253, 255, 265, 267, 268, 303, 306, 307, 309, 316, 330, 340, 342, 365, 366, 371, 373, 380, 384, 386, 388, 389, 393, 427–429, 460, 464, 465, 482, 491, 496, 500, 512, 513, 525, 532, 536, 550, 553
 Engisch, Karl (geb. 1899) 366, 367
 Erdmann, Benno (1851–1921) 455
 Erpenbeck, John (geb. 1942) 477
 Erskine, Hazel Gaudet (1908–1975) 280
 Eschenburg, Theodor (geb. 1904) 305
 Eschenmayer, Adam Karl August (1768–1851) 34, 35, 81
 Esenbeck, Nees von *siehe* Nees von Esenbeck, Christian Gottfried
 Espinas, Alfred (1844–1922) 287
 Esser, Josef (geb. 1910) 366, 367
 Essler, Wilhelm Karl (geb. 1940) 53
 Etzioni, Amitai Werner (geb. 1929) 275, 285, 303
 Eucken, Rudolf (1846–1926) 38, 113, 209, 217
 Evans, Mary Ann [Pseudonym Eliot, Georges] (1819–1890) 242
 Ewald, Oscar (geb. 1881) 536, 537, 550
 Ewerbeck, August Hermann (1816–1860) 181
 Ewing, Alfred Cyril (1899–1973) 50, 53
 Eyth, Max (1836–1906) 542, 548, 552

 Faraday, Michael (1791–1867) 109
 Fans, Ellsworth (1874–1953) 303
 Fauconnet, Paul (1874–1938) 287
 Febvre, Lucien (1878–1956) 339
 Fechner, Erich (geb. 1903) 366–368
 Fechner, Gustav Theodor (1801–1887) 495, 502–505
 Feder, Gottfried (1883–1941) 552
 Feigl, Herbert (geb. 1902) 505
 Feil, Ernst (geb. 1932) 432
 Fenichel, Otto (1897–1946) 407
 Ferner, James Frederick (1808–1864) 439
 Festinger, Leon (geb. 1919) 280
 Feuerbach, Ludwig (1804–1872) 13, 28, 36, 38, 41, 64, 87, 93, 127, 132, 133, 153, 154, 156, 166, 168, 172, 176–180, 182, 183, 185, 191, 196, 311, 338, 387, 388, 392, 393, 396, 398, 399, 435, 462, 463, 465
 Feyerabend, Paul Karl (geb. 1924) 49, 152, 156, 429, 430, 448, 490, 492
 Fichte, Immanuel Hermann (1796–1879) 386
 Fichte Johann Gottlieb (1762–1814) 26, 29, 30, 33, 56, 132, 151, 165, 167, 169, 172, 208, 338, 361, 362, 375, 393, 395, 422, 423, 426, 503, 508
 Fikentscher, Wolfgang (geb. 1928) 367
 Finger, Otto (geb. 1931) 172, 228
 Fink, Eugen (1905–1975) 113
 Fischer, Ernst (1899–1972) 397
 Flacius, Matthias, eigentl. Vlačić Matija [auch M. Frankovič oder Illyricus genannt] (1520–1575) 413
 Fletcher, Ronald (geb. 1921) 290
 Fodor, Jerry Alan (geb. 1935) 475
 Føllesdal, Dagfinn (geb. 1932) 111
 Forster, Georg (1754–1794) 166, 167, 172
 Förster-Nietzsche, Elisabeth (1846–1935) 45
 Forsthoff, Ernst (1902–1974) 366, 380, 383, 384
 Föttinger, Hermann (1877–1945) 534, 540, 548, 551
 Foucault, Michel (1926–1984) 122, 234, 331, 336, 406, 445, 446, 451, 453
 Fouillée, Alfred (1838–1912) 287
 Fourastié, Jean (geb. 1907) 288
 Fourier, Charles (1772–1837) 173, 174, 182, 334, 338, 339
 Francis, Emerich (geb. 1906) 303
 Frank, Jerome N. (1889–1957) 369
 Frank, Philipp G. (1884–1966) 468, 486, 491
 Fraenkel, Ernst (1898–1975) 381, 384
 Frankl, Viktor E. (geb. 1905) 507
 Frege, Gottlob (1848–1925) 456, 457
 Freud, Anna (1895–1982) 505
 Freud, Sigmund (1856–1939) 144, 284, 349–351, 353, 354, 396, 400–405, 407–409, 430, 431, 505
 Frey de Neuville, Charles *siehe* Neuville, Charles Frey de
 Freyer, Hans (1887–1969) 124, 294–296, 322, 333, 379, 384, 393, 395, 542–545, 550, 553, 554
 Friedeburg, Ludwig von (geb. 1924) 305
 Friedmann, Georges (1902–1977) 224, 288
 Friedmann, Wolfgang Gaston (geb. 1907) 368
 Fries, Jakob Friedrich (1773–1843) 455, 495, 503
 Frolov, Iwan Timofejewitsch (geb. 1929) 561
 Fromm, Erich (1900–1980) 396, 398, 404,

- 407, 410, 505, 535, 549, 553
Fuchs, Ernst (1903–1983) 436
Fuchs, Josef (geb. 1912) 364
Fuhrmann, Manfred (geb. 1925) 438
Fülberth, Georg (geb. 1939) 305
Fulda, Hans Friedrich (geb. 1930) 156, 476
- Gadamer, Hans-Georg (geb. 1900) 57, 122, 411, 429–433, 476
Galbraith, John Kenneth (geb. 1908) 286
Galilei, Galileo (1564–1642) 13, 14, 16, 27, 38, 70, 128, 129, 132, 479, 480, 482, 484, 485, 491
Gall, Franz Joseph (1758–1828) 503
Gallie, Walter Bruce (geb. 1912) 303
Galton, Sir Francis (1822–1911) 289
Gambetta, Léon (1838–1882) 249
Gans, Eduard (1798–1839) 28, 134
Garaudy, Roger (geb. 1913) 397
Garfinkel, Harold (geb. 1917) 283, 298, 303
Gaudet, Hazel *siehe* Erskine, Hazel Gaudet
Geddes, Patnick (1854–1932) 288, 304
Gedő, András (geb. 1932) 28, 37, 43, 49, 218, 334, 398, 532, 533, 553
Gehlen, Arnold (1904–1976) 140, 215, 216, 218, 294–296, 299, 322, 336, 385, 390, 393, 395, 397, 398, 542, 544, 545, 554
Geiger, Theodor (1891–1952) 294, 295
Gentile, Giovanni (1875–1944) 51, 53, 317
Gerben, Karl Friedrich Wilhelm (1823–1891) 365
Gerlach, Hans-Martin (geb. 1940) 218
Gethmann, Carl Friedrich (geb. 1944) 54
Geymonat, Ludovici (geb. 1908) 132
Gibbon, Edward (1737–1794) 314, 319
Giddens, Anthony (geb. 1939) 253, 267
Giddings, Franklin H. (1855–1931) 275, 277, 278, 302
Gilson, Etienne Henni (1884–1979) 54
Ginsberg, Morris (1889–1970) 289, 290
Gipper, Helmut (geb. 1919) 473
Glass, David Viktor (geb. 1911) 290
Glucksmann, André (geb. 1937) 37
Gneist, Rudolf von (1816–1895) 267
Gödel, Kurt (1906–1978) 456, 457
Godelier, Maunice (geb. 1934) 398, 399
Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 35, 133, 186, 347, 479, 511, 532, 533
Goffman, Erving (geb. 1922) 283
Goldschmidt, Levin (1829–1897) 267
Goldschmidt, Werner (geb. 1940) 183
Goodman, Henry Nelson (geb. 1906) 458
Gorki, Maxim, eigentl. Peschkow, Alexei Maximowitsch (1868–1936) 219, 227
Görres, Joseph von (1776–1848) 56
Gottschalch, Wilfried (geb. 1929) 410
Gouhier, Henni (geb. 1898) 86
Gouldner, Alvin Ward (geb. 1920) 241, 267, 274, 286
Gramsci, Antonio (1891–1937) 156, 222, 224, 227
Granet, Marcel (1884–1940) 287
Granger, Gérard Gaston (geb. 1920) 446
Granier, Jean (geb. 1933) 113
Grasman, Günther (geb. 1931) 368
Grau, Gerd-Günther (geb. 1921) 113
Greef, Guillaume de (1842–1924) 287
Gregg, Thomas G. (geb. 1931) 498
Gregory, Frederick (geb. 1942) 197
Gniese, Anneliese (geb. 1935) 207
Griesheim, Karl Gustav J. von (1798–1854) 134
Griesinger, Wilhelm (1817–1868) 186, 197, 400
Grimm, Reinhold (geb. 1931) 112
Groethuysen, Bernhard (1880–1946) 395, 397, 398
Grotius, Hugo (1583–1645) 361, 375
Gruithuisen, Franz von Paula (1774–1852) 386
Grün, Karl (1817–1887) 182
Gründer, Karlfried (geb. 1928) 158
Gudopp, Wolf-Dieter (geb. 1941) 151
Guizot, François-Pierre Guillaume (1787–1874) 334, 338, 339
Gumplovicz, Ludwig (1838–1909) 291
Gurvitch, Georges (1894–1965) 124, 288
Gurwitsch, Alexander (1874–1954) 499
Gusdorf, Georges (geb. 1912) 339
Guthnie, Edwin Ray (1886–1959) 505
- Habermas, Jürgen (geb. 1929) 267, 268, 274, 297, 300, 301, 303, 305, 332, 333, 359, 397, 398, 407, 410, 411, 430–432, 476, 555
Haeckel, Ernst (1834–1919) 210, 211, 218, 495, 496, 501, 511
Hägerström, Axel (1868–1939) 369
Hahn, Hans (1879–1934) 212, 213
Hahn, Manfred (geb. 1938) 134, 163, 182, 183, 198
Haken, Hermann (geb. 1927) 526
Halbwachs, Maurice (1877–1945) 287, 288
Haldane, John Scott (1860–1936) 499, 501
Hall, Jerome (geb. 1901) 364

- Halle, Jean Noël (1754–1822) 503
Haller, Albrecht von (1708–1777) 502
Haller, Karl Ludwig von (1768–1854) 171, 173
Hamann, Johann Georg (1730–1788) 32–34, 55, 66, 69, 91, 462
Hamilton, William (1788–1856) 49, 59, 74, 75, 77, 78, 88, 89, 91, 96
Hamlyn, David Walter (geb. 1924) 83
Hare, Richard Mervyn (geb. 1919) 358
Harlow, Viktor Emmanuel (1876–1958) 218
Harnack, Adolf von (1851–1930) 435
Harré, Rom (geb. 1927) 207
Harris, Errol Eustace (geb. 1908) 53
Harrison, Shelby Millard (1881–1970) 303
Hart, Herbert Lionel Adolphus (geb. 1907) 369–371
Hartmann, Eduard von (1842–1906) 49, 61, 81, 95–99, 111, 126, 137–139, 313, 488
Hartmann, Heinz (geb. 1930) 303
Hartmann, Max (1876–1962) 498, 500, 501
Hartmann, Nicolai (1882–1950) 356, 357, 488, 500, 501, 518–521
Harvey, William (1578–1657) 385
Hassemer, Winfried (geb. 1940) 366
Hauck, Gerhard (geb. 1939) 274
Hayakawa, Samuel Ichiyl (geb. 1906) 472
Hayek, Friedrich A. von (geb. 1899) 90, 108
Haym, Rudolf (1821–1901) 417
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) 13, 26, 28–38, 41, 46, 53, 56–62, 64, 66–69, 78, 82–85, 87, 91, 93, 95, 96, 99, 106, 111, 112, 116, 120, 130–134, 136, 138, 140–142, 144, 147, 150–156, 165, 168, 170–174, 176, 177, 179, 186, 192, 194, 195, 197, 202, 203, 208–210, 221, 222, 225, 226, 232, 291, 307, 308, 311, 313, 316–318, 328, 331, 337, 338, 340, 342, 343, 361, 362, 375, 387, 389, 415–419, 421, 428, 442, 450, 461–463, 479, 481, 482, 485, 488, 490, 495, 501, 503, 508, 512
Hegselmann, Rainer (geb. 1950) 218
Hehlmann, Wilhelm (geb. 1901) 504, 507
Heidegger, Martin (1889–1976) 13, 22–26, 36–38, 41, 43, 49, 54, 57, 61, 67, 87, 97, 106–108, 113, 116, 122, 123, 126, 135, 139, 142, 147–149, 151, 156, 215, 325–327, 333, 336, 357, 392, 394–396, 402, 406, 411, 424–431, 434–436, 441, 442, 460, 476, 507, 542, 553, 557
Heimsoeth, Heinz (1886–1975) 152, 156
Heine, Heinrich (1797–1856) 36, 175
Heinemann, Fritz (1889–1976) 232
Heinroth, Johann Christian August (1773–1843) 386
Heise, Wolfgang (1925–1987) 218
Heisenberg, Werner (1901–1976) 490, 514, 516, 520, 522
Helm, Georg Ferdinand (1851–1923) 483
Helmholtz, Hermann von (1821–1894) 200, 202, 481, 483, 490, 491, 497, 503, 505
Helms, Hans Georg (geb. 1932) 83
Helvétius, Claude Adrien (1715–1771) 164, 165, 174, 209, 428
Hempel, Carl Gustav (geb. 1905) 307, 328
Hengstenberg, Hans-Eduard (geb. 1904) 396, 398
Henkel, Heinrich (1903–1981) 366, 367
Hennigfeld, Jochem (geb. 1943) 112
Hennings, Justus Christian (1731–1815) 159, 166, 172
Hennichs, Norbert (geb. 1935) 436
Heraklit von Ephesus (um 540–480) 412, 461
Herbart, Johann Friedrich (1776–1841) 400, 503
Herbig, Jost (geb. 1938) 561
Herder, Johann Gottfried (1744–1803) 28, 104, 308, 311, 386–388, 390, 415, 428, 460, 462, 463, 512
Hermann, Arnim (geb. 1933) 197
Hertz, Heinrich (1857–1894) 481, 484, 485, 491
Heß, Moses (1812–1875) 185, 196, 337, 338
Hessen, Johannes (1889–1971) 396, 398
Heussi, Karl (1877–1961) 421
Heyting, Arend (1898–1980) 456, 457
Hilbert, David (1862–1943) 456, 457
Hill, Reuben Jr. (geb. 1912) 303
Hill, Thomas English (geb. 1909) 53
Hillebrand, Josef (1788–1871) 386
Hindenburg, Paul von (1847–1934) 257
Hippokrates von Kos (um 459–377) 492
Hirschberger, Johannes (geb. 1900) 184, 196
Hißmann, Michael (1752–1784) 166
Hitler, Adolf (1889–1945) 214, 218
Hobbes, Thomas (1588–1679) 13, 14, 16, 46, 120, 128, 180, 361, 362, 375
Hobhouse, Leonard Trelawny (1864–1929) 289, 290
Hobsbawm, Eric John Ernest (geb. 1917) 187, 197
Höchberg, Karl [Pseudonym für Richter, Dr. Ludwig] (1853–1885) 110, 204, 208
Höcherl, Hermann (geb. 1912) 561

- Hochkeppel, Willy (geb. 1927) 35
 Hoerster, Norbert (geb. 1937) 366, 367
 Hoffmeister, Johannes (1907–1955) 84
 Hohfeld, Wesley Newcomb (1879–1918) 368
 Höhn, Reinhard (geb. 1904) 383
 Holbach, Paul Heinrich Dietrich von (1723–1789) 15, 16, 163–165, 177, 209
 Hölderlin, Friedrich (1770–1843) 148
 Holmes, Oliver Wendell (1841–1935) 368
 Holt, Edwin Bissel (1873–1946) 218
 Holz, Hans Heinz (geb. 1927) 44, 48, 83, 126, 132–134, 137, 139, 151, 156, 228, 349, 533, 534, 555, 556
 Holzer, Horst (geb. 1935) 233, 275, 303, 305
 Holzkamp-Osterkamp, Ute (geb. 1935) 507
 Homans, George Caspar (geb. 1910) 280, 281, 284, 303
 Hommes, Jakob (1898–1966) 552
 Hondrich, Karl Otto (geb. 1937) 297
 Honneth, Axel (geb. 1949) 399
 Höppner, Joachim (geb. 1921) 182, 340
 Horkheimer, Max (1895–1973) 63, 136, 151, 225, 227, 228, 294–296, 318–320, 353, 398, 557
 Horney, Karen (1885–1952) 410, 505
 Horstmann, Hubert (geb. 1937) 433
 Hörz, Herbert (geb. 1933) 433, 524, 526
 Hotho, Heinrich Gustav (1802–1873) 134
 Huber, Ernst Rudolf (geb. 1903) 383
 Hübscher, Arthur (1897–1985) 82
 Hugo, Gustav Ritter von (1764–1844) 365
 Hull, Cordell (1884–1952) 505
 Humboldt, Wilhelm von (1767–1835) 104, 112, 173, 182, 386–390, 415, 417, 460, 462, 463
 Hume, David (1711–1776) 32, 55, 72, 74, 75, 85, 87, 90, 129, 167, 202, 329, 342, 350, 386
 Hummell, Hans Jürgen (geb. 1941) 305
 Hund, Wulf D. (geb. 1946) 303, 305
 Hundt, Magnus (1449–1519) 385, 386
 Huning, Alois (geb. 1935) 529, 534, 555, 556, 560, 561
 Hunter, Walter Samuel (1899–1954) 505
 Hus, Jan (1371–1415) 123
 Husserl, Edmund (1859–1938) 52, 68, 97, 111, 127, 128, 132, 148, 212, 218, 294, 356, 368, 402, 411, 419–426, 433, 434, 441, 442, 460, 488, 503, 505–507, 518
 Huter, Carl (1861–1912) 503
 Huxley, Julian Sorell (1887–1975) 513
 Hyppolite, Jean (geb. 1907) 36
 Ibn Rušd *siehe* Averroes
 Ibn Sina *siehe* Avicenna
 Illich, Ivan (geb. 1926) 561
 Infeld, Leopold (1898–1968) 526
 Ipsen, Gunther (1899–1984) 295
 Irrlitz, Gerd (geb. 1935) 532
 Iwin, Alexander Archipowitsch (geb. 1939) 459
 Jacobi, Friedrich Heinrich (1743–1819) 32–36, 55, 66, 67, 69, 91, 94, 166, 168, 172
 Jacoby, Günther (1881–1969) 488, 500
 Jaffé, Edgar (1866–1921) 257
 James, William (1842–1910) 121, 122, 125, 212, 278, 505, 506, 554
 Janet, Pierre (1859–1947) 400, 449
 Jantke, Carl (geb. 1909) 305
 Jaroschewski, Michael Grigorjewitsch (geb. 1928) 504, 507
 Jaspers, Karl (1883–1969) 13, 23–25, 40, 41, 61, 90, 97, 105, 108, 113, 117, 123, 139, 142, 144, 316, 319, 324, 325, 333, 357, 402, 403, 507, 531, 533, 536, 539, 542, 543, 549, 550, 552–554, 557
 Jaurès, Jean Léon (1859–1914) 207, 208, 250
 Jauß, Hans Robert (geb. 1921) 438
 Jay, Martin (geb. 1944) 354
 Jellinek, Georg (1851–1911) 376, 377
 Jenkins, Iredell (geb. 1909) 367
 Jensen, Uffe Juul (geb. 1944) 232
 Jevons, William Stanley (1835–1882) 456
 Jhening, Rudolf von (1818–1892) 365, 366
 Joas, Hans (geb. 1948) 399
 Jonas, Friedrich (1926–1968) 234, 241, 247, 253, 254, 267, 268, 303, 304
 Jörgensen, Stig (geb. 1927) 367, 369
 Joseph, Horace William Brindley (1867–1943) 212
 Jung, Carl Gustav (1875–1961) 47, 126, 142–144, 400, 402–404, 409, 505
 Jung, Heinz (geb. 1935) 561
 Jünger, Ernst (geb. 1895) 45, 336, 533, 536, 538–540, 549, 550
 Jünger, Friedrich Georg (1898–1977) 533, 535, 536, 545, 549, 552, 554, 557
 Jüres, Ernst August (geb. 1920) 305
 Juschkewitsch, P.S. (1873–1945) 220
 Kähler, Martin (1835–1912) 435
 Kaila, Eino (1890–1958) 458
 Kammerer, Otto (1865–1951) 540, 548, 551

- Kamper, Dietmar (geb. 1936) 399
Kant, Immanuel (1724–1804) 15, 16, 28–30, 33, 44, 46, 53, 63, 64, 72, 77, 78, 82, 85, 91, 95, 109, 110, 118, 126–132, 137, 141, 145, 151, 153, 154, 156, 162, 165, 167–172, 184, 187, 189, 192, 194, 197, 198, 202, 205–208, 210, 230, 294, 308, 312, 341, 354–356, 361, 362, 375, 385–390, 394, 395, 418, 419, 422, 426, 439, 440, 442, 451, 452, 462, 463, 481–483, 490, 493–495, 500, 503, 510, 512, 521
Kantorowicz, Hermann (1877–1940) 366, 367
Karl X. (1757–1836; Regierungszeit: 1824–1830) 240
Käsler, Dirk (geb. 1944) 234, 241, 247, 253, 267, 268
Katz, Elihu (geb. 1926) 280
Katz, Jerrold J. (geb. 1928) 280, 475, 476
Kaufmann, Arthur (geb. 1923) 364, 366, 367, 369
Kaufmann, Fritz (1891–1958) 232
Kaufmann, Walter Arnold (geb. 1921) 84
Kaulbach, Friedrich (geb. 1912) 156
Kautsky, Karl (1854–1938) 110, 203, 204, 208, 222, 256
Kellermann, Paul (geb. 1937) 247, 248
Kelsen, Hans (1881–1973) 364, 366, 367, 369, 370
Kempski, Jürgen von (geb. 1910) 137
Kepler, Johannes (1571–1630) 243
Kernig, Claus Dieter (geb. 1927) 158
Kesting, Hanno (1925–1975) 305
Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–1877) 193, 198
Keyserling, Graf Hermann (1880–1946) 49, 121, 125
Kidd, Benjamin (1858–1916) 289
Kiehlmeier, Carl Friedrich von (1765–1844) 503
Kierkegaard, Sören Asbye (1813–1855) 28, 29, 35, 49, 57–62, 64–70, 80, 83, 84, 90, 97, 105, 113, 315, 319, 328, 341, 344–346, 348, 349, 354, 389, 437
Kirchhoff, Gustav Robert (1824–1887) 481, 484
Kiss, Gábor (geb. 1931) 241, 248
Klaatsch, Hermann (1863–1916) 393
Klages, Ludwig (1872–1956) 13, 23–25, 126, 142–144, 336, 394, 395, 503, 535, 552
Klaus, Georg (1912–1974) 156, 232, 459, 469, 470
Klebs, Georg (1857–1918) 497
Klein, Karl (1806–1870) 172
Klenner, Hermann (geb. 1926) 134, 361
Klug, Ulrich (geb. 1913) 367
Kluke, Paul (geb. 1908) 305
Knoblauch, Karl von (1756–1794) 166
Koehler, Harro (geb. 1918) 393
Koellreutter, Otto (1883–1972) 366
Koeßler, Paul (geb. 1896) 553
Koffka, Kurt (1886–1941) 505
Kofler, Leo (geb. 1907) 353, 354
Kohler, Josef (1849–1919) 366
Köhler, Wolfgang (1887–1967) 499, 505
Kohlschmidt, Werner (geb. 1904) 59
Kojève, Alexandre (geb. 1902) 36
Kolmogorow, Andrei Nikolajewitsch (geb. 1903) 457
Kon, Igor Semjonowitsch (geb. 1928) 234, 241, 247, 248, 253, 254, 268, 302, 304
Kong-zi [Konfuzius] (551–479) 325
König, René (geb. 1906) 119, 124, 253, 254, 297, 304, 305, 547
Kopernikus, Nikolaus (1473–1543) 20, 480
Korsch, Karl (1886–1961) 222, 227
Korzybski, Alfred von (1879–1950) 470
Kosing, Alfred (geb. 1928) 182
Kotarbiński, Tadeusz Marian (1886–1981) 457
Koyré Alexandre (1892–1964) 440, 451, 489
Kozlova, Marija Semenovna (geb. 1933) 460, 461
Krader, Lawrence (geb. 1919) 398
Kraft, Viktor (1880–1975) 468
Krahn, Karl (geb. 1937) 561
Krampitz, Karl-Heinz (geb. 1951) 459
Krauss, Werner (1900–1976) 158, 386
Kreckel, Reinhard (geb. 1940) 253, 254
Kreiser, Lothar (geb. 1934) 459
Kremer-Marietti, Angèle (geb. 1927) 336
Kretschmer, Ernst (1888–1964) 503
Krieck, Ernst (1882–1947) 216, 218, 395
Kriele, Martin (geb. 1931) 366
Krings, Hermann (geb. 1913) 158
Kripke, Saul (geb. 1941) 232
Kronecker, Leopold (1823–1891) 456
Kroner, Richard (1884–1974) 36
Kuhn, Thomas Samuel (geb. 1922) 234, 448, 489, 490, 492
Külpe, Oswald (1862–1915) 505
Kutschera, Franz von (geb. 1932) 459
Laas, Ernst (1837–1885) 49, 92, 93, 109
Laband, Paul (1838–1918) 376, 377
Labriola, Antonio (1843–1904) 81, 207, 209

- Lacan, Jacques (1901–1981) 47, 331, 406, 409, 410
 Lachelier, Jules (geb. 1919) 439
 Lacroze, René (geb. 1894) 85
 Lakatos, Imre (1922–1974) 448, 490
 Lalande, André (1867–1963) 439, 440, 445, 449
 Lamarck, Jean-Baptiste [Antoine Pierre] de Monet, Chevalier de (1744–1829) 109, 243, 247, 493
 Lambert, Johann Heinrich (1728–1777) 455
 Lambrecht, Lars (geb. 1944) 183
 La Mettrie, Julien Offray de (1709–1751) 163, 165, 177
 Lampe, Ernst-Joachim (geb. 1933) 369
 Lamprecht, Karl (1856–1915) 312
 Landes, David S. (geb. 1924) 267
 Landgrebe, Ludwig (geb. 1902) 338
 Landmann, Michael (1913–1984) 397, 398
 Lange, Friedrich Albert (1828–1875) 49, 92, 94, 95, 97, 99, 109, 110, 156, 158, 193–195, 197, 198, 200, 204
 Lange, Hellmuth (geb. 1942) 527, 554, 556, 561
 Lao-zi [Laotse, Laudse] (300 v.u.Z.) 325
 Laplace, Pierre Simon de (1749–1827) 481
 Laponche, Victor (1854–1936) 287
 Larenz, Karl (geb. 1903) 366, 367
 Larousse, Pierre Athanase (1817–1875) 439
 Larsen, Otto N. (geb. 1922) 303
 Lashley, Karl Spencer (1890–1959) 505
 Lasson, Adolf (1832–1917) 366
 Lau, Theodor Ludwig (1670–1740) 172
 Lauer, Hans Erhard (1899 oder 1900–1979) 395
 Lavater, Johann Kaspar (1741–1801) 503
 Lazarsfeld, Paul Felix (1901–1976) 234, 280
 Lazerowitz, Morris (geb. 1909) 54
 Le Bon, Gustave (1841–1931) 287, 401
 Lecourt, Dominique (geb. 1944) 452
 Ledebour, Georg (1850–1947) 256
 Lederer, Dietrich (geb. 1950) 182
 Lefèbvre, Henri (geb. 1901) 43, 112, 288, 340
 Legien, Carl (1861–1920) 256
 Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646–1716) 13, 77, 91, 127–131, 150, 154, 155, 157–159, 177, 442, 455, 460, 462
 Leisegang, Hans (1890–1951) 214, 218
 Lenard, Philipp (1862–1947) 487
 Lenin, Wladimir Iljitsch (1870–1924) 38, 157, 169, 204, 207, 219–224, 226, 227, 229, 232, 256, 267, 316, 366, 387, 388, 429, 461, 477, 486, 492, 500, 505, 511, 522
 Lenk, Hans (geb. 1935) 305, 367, 533, 555, 556
 Lenski, Gerhard Emmanuel (geb. 1924) 286
 Lentulus [Cyriacus] von Elbingen (1620–1678) 414, 415
 Leonardo da Vinci (1452–1519) 14, 16, 492
 Leontjew, Alexej Nikolajewitsch (geb. 1903) 506
 Lepenies, Wolf (geb. 1941) 234, 241, 267, 303, 399
 Le Play, Frédéric (1806–1882) 287, 289
 Leroux, Pierre (1797–1871) 197
 Lesnéwski, Stanislaus (1868–1939) 456–458
 Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 28, 33
 Lessing, Theodor (1872–1933) 13, 23, 25, 313
 Leubuscher, Rudolf (1822–1861) 186
 Leukipp von Abdera (um 500–440) 509
 Lévi-Strauss, Claude (geb. 1908) 47, 331, 397, 398, 406, 435
 Lévy-Bruhl, Lucien (1857–1939) 86, 89, 241, 287
 Lewin, Kurt (1890–1947) 280, 505
 Lewis, Clarence Irving (1883–1964) 329
 Ley, Hermann (geb. 1911) 159, 165, 533
 Lichnowsky, Leonore Gräfin (geb. 1906) 253, 304
 Lichtenberg, Georg Christoph (1742–1799) 166, 503
 Liebert, Arthur (1878–1946) 218
 Liebig, Justus von (1803–1873) 186, 189, 194, 197, 216
 Liebknecht, Karl (1871–1919) 256
 Liebknecht, Wilhelm (1826–1900) 201, 204, 208
 Liebmann, Otto (1840–1912) 191, 197
 Linke, Paul Ferdinand (1876–1955) 40, 41
 Linton, Ralph (1893–1953) 284
 Lipps, Hans (1889–1941) 394, 395
 Lipps, Theodor (1851–1914) 506
 Litt, Theodor (1880–1962) 394, 395, 397, 398
 Llewellyn, Karl N. (1893–1962) 368
 Lobkowitz, Nikolaus (geb. 1931) 158
 Locke, John (1632–1704) 76, 77, 89, 156, 164, 361, 362, 375, 439, 460
 Loeb, Jacques (1859–1924) 497, 501
 Lohmar, Ulrich (geb. 1928) 305
 Lombardi, Franco (geb. 1906) 28, 29
 London, Jack (1876–1916) 247, 248
 Lorenz, Konrad (geb. 1903) 393, 397, 398,

- 500, 507, 513
Lorenzen, Paul (geb. 1915) 359, 459
Lorenzen, Alfred (geb. 1922) 407, 410, 431
Lossius, Johann Christian (1743–1813) 166
Lotze, Rudolph Hermann (1817–1881) 109, 386
Louis Antoine de Bourbon, Herzog von Angoulême (1775–1844) 236
- Louis-Napoleon (1808–1873; Regierungszeit: 1852–1870 als Napoleon III.) 240, 248
Louis-Philipp (1773–1850; Regierungszeit: 1830–1848) 240
Löwe, Bernd Peter (geb. 1943) 550
Löwith, Karl (1897–1973) 82, 83, 87, 105, 113
Lübbe, Hermann (geb. 1926) 476, 556
Luckmann, Thomas (geb. 1927) 283, 298
Ludendorff, Erich (1865–1937) 257
Ludwig, Karl-Heinz (geb. 1931) 529, 550
Luhmann, Niklas (geb. 1927) 299, 300, 305, 364, 366, 367, 369, 476
Lukács, Georg (1885–1971) 22, 81, 134, 141, 142, 151, 158, 222, 227, 317, 318, 398
Lukasiewicz, Jan (1878–1956) 456, 457
Lukrez [Titus Lucretius Carus] (um 98–55) 461
Lunatscharski, Anatoli Wassiljewitsch (1875–1933) 220
Lundberg, George Andrew (1895–1966) 278, 280, 281, 303
Luther, Martin (1483–1546) 207, 208, 413
Lutz, Burkart (geb. 1925) 305
Luxemburg, Rosa (1871–1919) 207, 209, 256
Lyell, Charles (1797–1875) 310, 512
Lynd, Robert Staughton (1892–1970) 280
Lyotard, Jean-François (geb. 1924) 336
- Mach, Ernst (1838–1916) 91, 220, 227, 444, 483–485, 490, 491, 497, 501, 503, 511, 516
Macherey, Pierre (geb. 1938) 451
Machiavelli, Niccolò (1469–1527) 361, 374
Madge, John Hylton (1914–1968) 234, 303
Madinier, Gabriel (1895–1958) 85
Magee, Bryan (geb. 1930) 25
Maier, Anneliese (1905–1971) 483, 491
Maihofer, Werner (geb. 1918) 366–368
Maine de Biran, Manie François Pierre
Gonthier de Biran (1766–1824) 49, 68, 69, 80, 85, 386
Malebranche, Nicolas de (1638–1715) 32, 63, 85, 128
Malinowski, Bronislaw (1884–1942) 284, 393, 397, 398, 404, 410
Malten, Rudolf (geb. 1937) 123
Mandelbaum, Maurice (geb. 1908) 108, 328
Mann, Thomas (1875–1955) 23, 36, 37, 136, 137, 151, 336
Mannheim, Karl (1893–1947) 294, 295
Marcel, Gabriel (1889–1973) 38
Marcić, René (1919–1971) 366–368
Marcuse, Herbert (1898–1979) 83, 145, 228, 286, 353, 354, 407, 408, 410, 545, 546, 552, 554, 557, 561
Margolis, Joseph (geb. 1924) 54
Markow, Andrej Andrejewitsch (geb. 1903) 457
Marquard, Odo (geb. 1928) 438
Marshall, Thomas Humphrey (1893–1982) 290
Marsilius von Padua (um 1280–1343) 361, 374
Martin, Richard M. (1916–1985) 458
Marx, Karl Heinrich (1818–1883) 18, 26, 29, 30, 36, 39, 42, 43, 46, 58, 75, 81, 82, 86–89, 109, 110, 112, 120, 133, 134, 142, 146–148, 151, 153, 154, 156, 157, 163, 176–183, 185, 190, 197, 199, 200, 204, 205, 208, 209, 211, 213, 220, 222, 224–227, 231, 237, 240–242, 247, 248, 250, 252–256, 260, 267, 268, 282, 290, 301, 303, 306, 309, 316, 317, 319, 322, 323, 326, 328, 330, 332, 333, 338, 340, 342, 343, 353, 359, 365, 366, 371, 373, 380, 384, 386–389, 396, 398, 399, 407, 427–429, 435, 450, 451, 460–466, 472, 482, 491, 513, 525, 532, 534, 536, 550, 551, 553, 554, 561
Maslow, Abraham Harold (1908–1970) 507
Massing, Otwin (geb. 1934) 241
Matthes, Joachim (geb. 1930) 298, 305
Mauss, Marcel (1873–1950) 287
Max von Baden, Prinz (1867–1929) 256
Maxwell, James Clerk (1831–1879) 481
May, Rollo (geb. 1909) 507
Mayer, Eduard Alex von (geb. 1873) 529, 535–537, 549
Mayntz, Renate (geb. 1929) 305
Mayr, Ernst [Walter] (geb. 1904) 108, 109
McDougall, William (1871–1938) 278, 506
McKenzie, Rodenick Duncan (1885–1940) 303
McTaggart, John McTaggart Ellis (1866–1925) 53
Mead, George Herbert (1863–1931) 87, 282, 283, 298, 303, 393, 506

- Mead, Margaret (1901–1978) 393, 397, 398
Mehring, Franz (1846–1919) 110, 111, 193, 198, 207, 208, 256, 306, 348
Meier, Georg Friedrich (1718–1777) 166, 172
Meinecke, Friedrich (1862–1954) 313, 421
Meinong, Alexius, Ritter von Handschuchsheim (1853–1920) 212, 455, 506
Meitzen, August (1822–1910) 267
Melanchthon, Philipp (1497–1560) 413
Mendel, Gregor Johann (1822–1884) 497
Mendelssohn, Moses (1729–1786) 166
Mengen, Carl (1902–1985) 213
Merleau-Ponty, Maurice (1908–1961) 29, 31, 32, 36
Merton, Robert King (geb. 1910) 284
Mesmer, Franz (1734–1815) 503
Messner, Johannes (1891–1984) 366–368, 378, 384
Metz, Johannes Baptist Th. (geb. 1928) 396, 398
Metzger, Johann Daniel (1739–1805) 386
Meyer, Joseph (1796–1856) 209, 217
Meyer-Abich, Adolf (1893–1971) 500
Meyerson, Emile (1859–1933) 439, 440, 444, 449, 489
Meynert, Theodor Hermann (1833–1892) 400
Michaelis, Johann David (1717–1791) 462
Michels, Robert (1876–1936) 391
Mikat, Paul (geb. 1924) 378, 384
Mill, James (1773–1836) 74, 350
Mill, John Stuart (1806–1873) 49, 59, 70, 73–80, 86–92, 96, 108, 109, 114, 123, 187, 192, 241, 242, 310, 334, 337, 350–352, 354, 418, 455
Mills, Charles Wright (1916–1962) 234, 241, 286
Misch, Georg (1878–1965) 123
Mitscherlich, Alexander (1908–1982) 404, 405, 410
Mitscherlich-Nielsen, Margarete (geb. 1917) 410
Mittasch, Paul Alwin (1869–1953) 499
Mittenzwei, Werner (geb. 1927) 151
Mocek, Reinhard (geb. 1936) 218
Mohl, Hugo von (1805–1872) 196
Moleschott, Jakob (1822–1893) 185, 188, 189, 196, 197, 483, 497, 510
Moltmann, Jürgen (geb. 1926) 336, 396, 398
Mommsen, Wolfgang J. (geb. 1930) 267
Monod, Jacques (1910–1976) 231, 232, 499, 501, 523, 524, 526
Montague, Richard Merrit (geb. 1930) 459
Montague, William Pepperell (1873–1953) 212
Montesquieu, Charles Louis (1689–1755) 253, 361, 375
Moore, George Edward (1873–1958) 212, 358
Moore, Wilbert Ellis (geb. 1914) 286
More, Henry (1614–1687) 88, 157
Moreno, Jacob L. (1892–1974) 279, 303
Morgan, Augustus de (1806–1871) 456
Morgan, Lewis Henry (1818–1881) 386
Morin, Edgar (geb. 1921) 288
Morris, Charles William (geb. 1901) 125, 469
Moser, Simon (geb. 1901) 555, 561
Müller, Adam Heinrich (1779–1829) 57, 59, 171, 173
Müller, Johannes (1801–1858) 185, 216, 495, 503, 505
Müller, Karl Valentin (1896–1963) 295
Müller-Lauter, Wolfgang (geb. 1924) 113
Müller-Lyer, Franz Carl (1857–1916) 213
Mullins, Nicholas Creed (geb. 1939) 303
Mumford, Lewis (geb. 1895) 304
Münch, Richard (geb. 1945) 275
Muralt, Alexander von (geb. 1903) 53
Murphey, Murray Griffin (geb. 1928) 85, 88
Myrdal, Gunnar (1898–1987) 286

Napoleon Bonaparte (1769–1821; Regierungszeit: 1804–1815 als Napoleon I.) 240
Narski, Igor Sergejewitsch (geb. 1920) 87, 132, 459
Natorp, Paul (1854–1924) 206, 208
Naumann, Manfred (geb. 1925) 165
Naville, Pierre (geb. 1904) 288
Nees von Esenbeck, Christian Gottfried (1776–1858) 181
Neumann, Franz (geb. 1935) 305
Neumann, Werner (geb. 1931) 433
Neurath, Otto (1882–1945) 212–214, 218, 230, 487
Neuville, Charles Frey de (1693–1774) 32
Newton, Isaac (1642–1727) 129, 164, 168, 173, 174, 185, 243, 350, 448, 479–486, 489, 494, 510, 512, 513, 521, 522
Nicolai, Friedrich (1733–1811) 462
Nicolai, Helmut (geb. 1895) 366
Niehaus, Hans-Klaus (geb. 1934) 550
Niethammer, Friedrich Immanuel (1766–1848) 421
Nietzsche, Friedrich (1844–1900) 13, 18, 20, 22, 23, 25, 28, 29, 31, 37, 38, 40–42, 44, 45,

- 47–49, 58, 64, 65, 83, 87, 90, 97, 99–108,
111–114, 116–118, 120–126, 133, 135–140,
156, 209, 217, 228, 307, 313–315, 319–321,
326, 333–337, 341, 344, 346–349 352, 354,
357, 389, 390, 392, 393, 398, 442, 534–536,
541, 542, 548–550, 553, 554
Nisbet, Robert A. (geb. 1913) 254
Noske, Gustav (1868–1946) 256
Novalis [Pseudonym für Friedrich Leopold
von Hardenberg] (1772–1801) 49, 54, 56, 58,
67, 390
- Oersted, Hans Christian (1777–1851) 482
Oeser, Erhard (geb. 1938) 507
Ogburn, William F. (1886–1958) 278
Ogden, Charles Kay (1889–1957) 470
Oiserman, Todor Iljitsch (geb. 1914) 37, 132,
133, 152, 156, 183
Oken, Lorenz [Ockenfuß] (1779–1851) 58,
186, 495, 508, 511
Olivecrona, Karl (geb. 1897) 368
Opp, Karl-Dieter (geb. 1937) 298, 305
Oppenheim, Paul (1885–1977) 328
Oppenheimer, Franz (1864–1943) 294, 295
Ortega y Gasset, José (1883–1955) 13, 23, 25,
317, 393, 552
Ostwald, Wilhelm (1853–1932) 211, 218,
483–485, 491, 511
Owen, Robert (1771–1858) 174, 182
- Pannenberg, Wolfhart (geb. 1928) 396, 398,
438
Paracelsus, Philippus Aureolus Theophrastus
[Bombastus von Hohenheim] (1493–1541)
385, 492
Pareto, Vilfredo (1848–1923) 87
Park, Robert E. (1864–1944) 279, 303
Parmenides aus Elea (um 540–480) 153
Parsons, Talcott (1902–1979) 233, 234, 247,
248, 268–275, 284–286, 297–299, 332, 369,
393, 405, 406, 410
Parthey, Heinrich (geb. 1936) 554
Pascal, Blaise (1623–1662) 32
Passeron, Jean-Claude (geb. 1930) 288
Passmore, John (geb. 1914) 88, 108
Paul, Wolf (geb. 1935) 368
Pawelzig, Gerd (geb. 1931) 207
Pawlow, Iwan Petrowitsch (1849–1936) 505
Pawlowski, Hans-Martin (geb. 1931) 367
Peano, Guisepe (1868–1932) 456
Pearson, Karl (1857–1936) 289
Peirce, Charles Sanders (1839–1914) 122,
278, 303, 456, 457, 469, 471
Perelman, Chaim (1912–1984) 367, 369
Perroux, François (geb. 1903) 288
Perry, Ralph Barton (1876–1957) 212
Petrarca, Francesco (1304–1374) 330
Petraschek, Karl (1876–1950) 137, 368
Petrović, Gajo (geb. 1927) 397
Pfeffer, Karl Heinz (1906–1971) 295
Philon von Alexandrien (um 25 v.u.Z.–50
u.Z.) 412
Piaget, Jean (1896–1980) 229, 232, 288, 443,
446, 449, 452, 453, 466, 467, 505
Pico, Giovanni della Mirandola (1463–1494)
385, 386
Pirker, Theo (geb. 1922) 305
Planck, Max Karl Ernst Ludwig (1858–1947)
482, 483, 485, 486, 490, 514
Plath, Peter Jörg (geb. 1942) 232
Platon (428–348) 26, 54, 87, 106, 113, 411,
412, 439, 451, 461, 463, 480, 490, 521
Plechanow, Georgi Walentinowitsch (1856–
1918) 81, 207, 208
Plessner, Helmuth (1892–1985) 385, 390,
392, 393, 395
Plotin von Lykopolis (um 204–270) 110
Pöggeler, Otto (geb. 1928) 123
Poggi, Alfredo (geb. 1881) 207, 208
Poincaré, Henni (1854–1912) 484, 485, 491
Pöhlitz, Karl Heinrich Ludwig (1772–1838)
386
Pollock, Friedrich (1894–1970) 305
Popitz, Heinrich (geb. 1925) 305
Popper, Karl Raimund (geb. 1902) 13, 22, 23,
25, 26, 41, 43, 61, 108, 156, 281, 297, 305,
307, 327, 328, 333, 419, 421, 431, 442, 443,
446–448, 468, 482, 486, 487, 489–491, 497,
505, 517
Portmann, Adolf (1897–1982) 247, 397, 398
Post, Werner (geb. 1940) 228
Pound, Roscoe (1870–1964) 368
Pnichard, H.A. (1871–1947) 212
Prigogine, Ilya (geb. 1917) 526
Prior, Arthur Norman (geb. 1914) 458
Puchta, Georg Friedrich (1798–1846) 365
Pufendorf, Samuel (1632–1694) 361
Purkinje [tschech. Purkyně], Johannes Evan-
geliste Ritter von (1787–1869) 503
Putnam, Hilary Whitehall (geb. 1926) 231,
232
- Quessel, Ludwig (1862–1931) 256
Quine, Willard van Orman (geb. 1908) 458

- Radbruch, Gustav (1878–1949) 366–368
Radcliffe-Brown, Alfred R. (1881–1955) 284
Radnitzky, Gerard (geb. 1921) 304
Rahner, Karl (1904–1984) 396, 398
Ranke, Leopold von (1795–1886) 64, 311, 416–418, 420
Rapoport, Anatol (geb. 1901) 471, 472
Rapp, Friedrich (geb. 1933) 529, 530, 555, 556
Rappoport, Charles (1865–1941) 207, 208
Rashevsky, Nicolas (1899–1972) 498
Rathenau, Walther (1867–1922) 64, 539, 542, 551
Ratzenhofer, Gustav (1842–1904) 291
Ravaisson, Fèlix-Mollien (1813–1900) 84, 85, 87, 109, 122
Rawls, John (geb. 1921) 364
Raymond, Pierre (geb. 1942) 232
Reckless, Walter Cade (geb. 1899) 279, 303
Reich, Wilhelm (1897–1957) 407
Reichenbach, Hans (1891–1953) 457, 458, 486, 491
Reid, Thomas (1710–1796) 59, 69, 87, 94, 96, 111
Reimann, Bruno W. (geb. 1943) 144
Reinach, Adolf (1883–1916) 368
Reinke, Johannes (1849–1931) 211, 217
Reisinger, Leo (geb. 1944) 367
Renan, Ernest (1823–1892) 49, 90, 98, 99, 111
Renouvier, Charles (1815–1903) 49, 94, 95, 110
Rescher, Nicholas (geb. 1928) 51
Revius, Jacob (um 1586) 414, 415
Rex, John Arderne (geb. 1925) 290
Ricardo, David (1772–1823) 58, 75, 88, 213, 340
Richards, Ivor Armstrong (1893–1979) 470
Rickert, Heinrich (1863–1936) 312, 355–357, 419, 498
Ricaur, Paul (geb. 1913) 411, 434, 439
Riedel, Manfred (geb. 1936) 359
Riedl, Rupert (geb. 1925) 399, 507
Riedler, Alois (1850–1936) 533, 548, 550, 551
Riemer, Svend (geb. 1905) 304
Riesman, David (geb. 1909) 286, 393
Rintelen, Fritz Joachim von (1898–1980) 134
Ripley, George (1802–1880) 69
Ritsert, Jürgen (geb. 1935) 248
Ritter, Joachim (1903–1974) 158, 172
Ritter, Johann Wilhelm (1776–1810) 482
Robinet, Jean Baptiste (1735–1820) 493
Rockefeller, John Davison (1839–1937) 391
Röder, Karl-Heinz (geb. 1935) 374
Rodrigues, Olinde (1794–1851) 197
Roethlisberger, Fritz Jules (1898–1974) 280
Rogers, Carl [Ransom] (geb. 1902) 507
Róheim, Geza (1891–1953) 404, 410
Rommen, Heinrich (1897–1967) 366
Roosevelt, Franklin Delano (1882–1945) 269, 280
Röpke, Wilhelm (1899–1966) 42, 43
Ropohl, Günter (geb. 1939) 534, 547, 555, 556
Rorty, Richard McKay (geb. 1931) 125, 232
Rose, Arnold Marshall (1918–1968) 283
Röseberg, Ulrich (geb. 1943) 477, 516
Rosenkranz, Johann Karl Friedrich (1805–1879) 174, 175
Ross, Alf (geb. 1899) 368
Ross, Eduard Alsworth (1866–1951) 278
Rostow, Walt Whitman (geb. 1916) 322, 333, 379, 384
Roth, Gerhard (geb. 1942) 267
Rothacker, Erich (1888–1965) 153, 156, 397, 398
Rottleuthner, Hubert (geb. 1944) 368
Rousseau, Jean Jacques (1712–1778) 253, 309, 361, 362, 375, 386, 428, 462
Roux, Wilhelm (1850–1924) 499
Rowohlt, Ernst (1887–1960) 558
Rubinstein, Sergei Leonidowitsch (1889–1960) 506
Ruge, Arnold (1802–1880) 337, 338
Rügemer, Werner (geb. 1941) 218, 385, 395, 554
Rumney, Jay (1905–1957) 248
Rumpf, Hans (geb. 1911) 555
Russell, Bertrand, Earl of (1872–1970) 49, 50, 53, 89, 125, 212, 358, 360, 433–440, 443, 455–457
Russell, Edward Stuart- (geb. 1897) 499
Rüstow, Alexander (1885–1963) 295
Ryffel, Hans (geb. 1913) 366, 367
Sachsse, Hans (geb. 1906) 529, 553, 555
Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, Comte de (1760–1825) 71, 73, 86, 120, 173, 174, 182, 197, 233–238, 240, 241, 250, 253, 268, 275, 334, 335, 338–340
Salomon-Delattour, Gottfried (1896–1964) 241

- Sandkühler, Hans Jörg (geb. 1940) 81, 134, 157, 163, 172, 182, 183, 198, 207, 208, 232, 410
- Santayana, George (1863–1952) 212
- Sapir, Edward (1884–1939) 104, 460, 474
- Sartre, Jean-Paul (1905–1980) 48, 66, 83, 84, 126, 135, 139, 142, 144–147, 151, 224, 228, 332, 341, 344, 347–349, 396, 402, 403, 406, 410, 441, 442, 507
- Saussure, Ferdinand de (1857–1913) 465–467
- Savigny, Friedrich Karl von (1779–1861) 365, 415, 476
- Sawadski, Kirill Michailowitsch (geb. 1910) 108
- Schacht, Richard (geb. 1941) 113
- Schad-Somers, Susanne Petra (geb. 1939) 304
- Schaff, Adam (geb. 1913) 397
- Schäffle, Albert (1831–1903) 291–293, 295, 304
- Schaxel, Julius (1887–1943) 211, 218
- Scheler, Max (1874–1928) 58, 140, 288, 356–358, 385, 390–395, 397, 398, 506, 542, 550
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775–1854) 29, 30, 33–36, 49, 56, 58–61, 65, 68, 69, 80, 81, 84, 85, 91, 95–97, 110, 116, 132, 137, 141, 148, 165, 167, 169, 170, 172, 175, 176, 178, 182, 186, 195, 197, 393, 494, 495, 500, 501, 503, 508, 511
- Schellwien, Robert (1821–1901) 83
- Schelsky, Helmut (1912–1984) 295, 296, 305, 379, 380, 384, 545, 554
- Scheppig, Richard (geb. 1845) 245
- Scheuch, Erwin Kurt (geb. 1928) 297
- Schiller, Ferdinand Canning Scott (1864–1937) 122, 497
- Schiller, Friedrich von (1759–1805) 171, 172
- Schilling, Kurt (1899–1977) 241, 553
- Schlegel, Friedrich (1772–1829) 33, 34, 49, 54–59, 67, 122, 171, 172, 460, 508, 511
- Schlei, Marie (1919–1983) 364
- Schleiden, Mathias Jacob (1804–1881) 109, 186, 197, 495, 512
- Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel (1768–1834) 49, 54, 57–59, 66, 70, 85, 114, 117, 123, 411, 415–417, 421, 424, 428, 429, 433
- Schleifstein, Josef (geb. 1915) 48
- Schlick, Moritz (1882–1936) 212, 486, 487, 491
- Schlobach, Jochen (geb. 1938) 163
- Schluchter, Wolfgang (geb. 1938) 267
- Schmid, Calvin Fisher (geb. 1901) 303
- Schmid, Michael (geb. 1943) 305
- Schmidt, Alfred (geb. 1931) 63, 83, 227, 228, 332, 398, 399
- Schmidt, Conrad (1863–1932) 206–208
- Schmidt, Heinrich (1874–1935) 195, 198
- Schmidt, Robert H. (geb. 1924) 139
- Schmitt, Carl (1888–1985) 265, 294, 321, 333, 366, 367, 383, 384
- Schneider, Heinrich (geb. 1929) 125
- Schopenhauer, Arthur (1788–1860) 13, 18, 19, 21–23, 25, 38, 40, 49, 59, 62–65, 68, 69, 80, 82, 83, 85, 96, 99–102, 110–112, 117, 121, 124, 126, 133–140, 143, 147, 148, 313, 327, 338, 346, 349–353, 389, 393, 540
- Schreckenberger, Waldemar (geb. 1929) 367
- Schreiber, Rupert (geb. 1929) 366, 367
- Schreiter, Jörg (geb. 1946) 218, 448
- Schröder, Winfried (geb. 1925) 165
- Schrödinger, Erwin (1887–1961) 490, 514
- Schröter, Ernst Manfred (1880–1973) 550–552
- Schubert, Gotthilf Heinrich von (1780–1860) 57, 503
- Schubert-Soldern, Richard von (1852–1935) 499
- Schuffenhauer, Werner (geb. 1930) 183
- Schuhl, Pierre-Maxime (geb. 1902) 533
- Schulz, Johann Heinrich (1729–1823) 166
- Schulz, Robert (geb. 1914) 234
- Schulz, Walter (geb. 1912) 61, 63, 81, 82, 111
- Schumacher, Kurt (1895–1952) 380, 384
- Schumpeter, Joseph Alois (1883–1950) 294, 295, 393
- Schuster, Peter (geb. 1941) 526
- Schütz, Alfred (1899–1959) 283, 294
- Schwann, Theodor (1810–1882) 495, 512
- Schweitzer, Albert (1875–1965) 543, 553
- Schwemmer, Oswald (geb. 1941) 359
- Seagle, William (geb. 1898) 368
- Searle, John Rogers (geb. 1932) 476
- Seidel-Höppner, Waltraud (geb. 1927) 340
- Seifert, Josef (geb. 1945) 54
- Sellars, Wilfrid Stalker (geb. 1912) 505
- Senghaas, Dieter (geb. 1940) 555
- Serres, Michel (geb. 1930) 86, 331, 446, 453
- Setchenow, Iwan Michailowitsch (1829–1905) 505
- Sève, Lucien (geb. 1926) 85, 232, 388, 410
- Shakespeare, William (1564–1616) 125
- Shaw, Clifford R. (geb. 1896) 279, 303
- Shelley, Percy Busshe (1792–1822) 125
- Siegmund, Georg (geb. 1903) 499

- Simiand, François (1873–1935) 288
Simmel, Georg (1858–1918) 13, 23, 25, 49, 82, 83, 112, 117, 125, 293–295, 304, 312
Simon, Herbert Alexander (geb. 1916) 112, 286
Simon, Josef (geb. 1930) 286
Simon, Walter Michael (geb. 1922) 87
Skinner, Burrhus Frederic (geb. 1904) 298, 505
Small, Albion W. (1854–1926) 275–278, 289, 302
Smart, John Jamieson Carswell (geb. 1920) 49, 50, 53, 231, 232
Smith, Adam (1723–1790) 58, 213, 342, 351
Smuts, Jan Christiaan (1870–1950) 500
Sokrates (469–399) 411
Sombart, Nicolaus (geb. 1923) 241, 247, 248
Sombart, Werner (1863–1941) 257, 391, 394, 395, 552
Somerville, John (geb. 1905) 471, 472
Sorokin, Pitirim A. (1889–1968) 278, 322
Spann, Othmar (1878–1950) 294
Spazier, Karl (1761–1805) 166, 172
Spemann, Hans (1869–1941) 499
Spencer, Herbert (1820–1903) 49, 74, 87, 88, 90–92, 108–110, 233, 242–248, 250, 268, 275, 277, 278, 288, 310, 350–352, 452
Spengler, Oswald (1880–1936) 64, 315, 317, 319, 321, 331, 333, 336, 535, 537, 538, 540, 542, 549, 550, 552
Spinoza, Benedictus (1632–1677) 13, 33, 77, 85, 128, 130, 158, 168, 177, 442
Spranger, Eduard (1882–1963) 507, 550
Sprondel, Walter M. (geb. 1938) 304
Stahl, Friedrich Julius (1802–1861) 493
Stammmler, Rudolf (1856–1936) 364, 366, 368
Stark, Johannes (1874–1957) 487
Stebbing, Lizzie Susan (1885–1943) 85
Steffens, Heinrich (1773–1845) 386
Stegmüller, Wolfgang (geb. 1923) 54, 468
Steigerwald, Robert (geb. 1925) 208, 218, 505, 550
Stein, Lorenz von (1815–1890) 290–293, 295, 304, 334, 337, 338
Stein, Maurice Robert (geb. 1926) 303
Steinberg, Hans-Josef (geb. 1935) 110
Steinbuch, Karl (geb. 1917) 556
Steinmetz, Sebald Rudolf (1862–1940) 304
Stelzner, Werner (geb. 1947) 459
Stevenson, Charles Leslie (geb. 1908) 358
Stirner, Max (1806–1856) 49, 62, 64, 65, 80, 83, 228, 338, 371, 448, 464
Stöcker (Stoecker), Adolf (1835–1909) 257
Stöckl, Albert (1823–1895) 209
Stosch, Friedrich Wilhelm (1648–1704) 166, 172
Stouffer, Samuel Andrew (1900–1960) 280
Strähl, Wolfgang (geb. 1807) 175, 182
Strauss, Anselm Leonhard (geb. 1916) 283
Strauß, David Friedrich (1808–1874) 435, 436
Streisand, Joachim (1920–1980) 267
Ströker, Elisabeth (geb. 1928) 529
Strong, Charles Augustus (1862–1940) 212
Stumpf, Karl (1848–1936) 505, 506
Suárez, Francisco (1548–1617) 361
Sullivan, Harry Stack (1892–1949) 505
Sumner, William Graham (1840–1910) 275, 276, 278, 302
Süßmilch, Johann Peter (1707–1767) 462
Swedenborg, Emmanuel (1688–1772) 69
Talmon, Jacob Leib (geb. 1916) 241
Tammelo, Ilmar (geb. 1917) 366, 367
Tarde, Gabriel de (1834–1904) 277, 287
Tarski, Alfred (geb. 1902) 456, 457, 498
Tenbruck, Friedrich H. (geb. 1919) 124, 305
Tetens, Johann Nicolaus (1736/38–1807) 460, 462, 463, 503
Theunissen, Michael (geb. 1932) 81
Thibaut, Anton Friedrich Justus (1772–1840) 415
Thiel, Manfred (geb. 1917) 112
Thielicke, Helmut (geb. 1908) 396, 398
Thierry, Augustin (1795–1856) 197
Thiers, Adolphe (1797–1877) 249
Thomas, William I. (1863–1947) 282, 303
Thomas von Aquin (1225–1275) 54, 110, 361, 362, 374
Thrasher, Frederick Milton (1892–1962) 279, 303
Thulstrup, Niels (geb. 1924) 83
Thurn, Hans Peter (geb. 1943) 339
Thurnher, Rainer (geb. 1948) 112
Thurstone, Louis Leon (1887–1955) 279, 303
Tieck, Ludwig (1773–1853) 31
Tilliette, Xavier (geb. 1921) 81
Tinbergen, Jan (geb. 1903) 322
Tiryakian, Edward Ashod (geb. 1929) 266
Tjaden, Karl Hermann (geb. 1935) 241, 248, 254, 303, 305, 306
Tocqueville, Alexis Clérel de (1805–1859) 75, 86, 192, 334, 335, 337
Toffler, Alvin (geb. 1928) 43

- Toller, Ernst (1893–1939) 258
Tolman, Edward Chace (1886–1959) 505
Tomberg, Friedrich (geb. 1932) 165, 307, 341, 508
Tönnies, Ferdinand (1855–1936) 119, 120, 291–295, 304
Topitsch, Ernst (geb. 1919) 43, 54, 468
Townsend, Harvey Gates (1885–1948) 85
Toynbee, Arnold Joseph (1889–1975) 64, 321, 333
Treitschke, Heinrich von (1834–1896) 209, 217
Trendelenburg, Friedrich Adolf (1802–1872) 61, 62, 68, 81, 82, 96
Triepel, Heinrich (1868–1946) 367
Troeltsch, Ernst (1865–1923) 86, 87, 119, 123, 124, 313, 391, 421
Troller, Alois (geb. 1906) 368
Tschernyschewski, Nikolai Gawrilowitsch (1828–1889) 204, 208
Tschulok, Sinai (1875–1945) 211
Tugan-Raranowski, Michail Iwanowitsch (1865–1919) 207, 208
Turgot, Anne Robert Jacques (1727–1781) 239

Uexküll, Jakob Johann, Baron von (1864–1944) 392, 393, 499
Ulle, Dieter (geb. 1936) 533, 556
Utz, Arthur-Fridolin (geb. 1908) 370

Vadée, Michel (geb. 1934) 53, 439, 452
Vaihinger, Hans (1852–1933) 497
Valéry, Paul (1871–1945) 64
Varlin, Louis-Eugène (1839–1871) 249
Veblen, Thorstein B. (1857–1929) 279
Vega, Rafael de la (geb. 1930) 208
Venn, John (1834–1923) 456
Verworn, Max (1863–1923) 499
Vico, Giovanni Battista (1668–1744) 128
Viehweg, Theodor (geb. 1907) 366, 367, 369
Vierkandt, Alfred (1867–1953) 294, 295, 304
Villey, Michel (geb. 1914) 368
Vincent, George Edgar (1864–1941) 277
Virchow, Rudolf (1821–1902) 109, 186, 187, 190, 197, 200
Vitoria, Francisco de (1492/93–1546) 361
Vogt, Karl (1817–1895) 188–190, 197, 483, 510
Vollmer, Gerhard (geb. 1943) 507
Voltaire, eigentl. Arouet, François Marie (1694–1778) 32, 33, 44, 334, 347

Wach, Joachim (1898–1955) 395
Wahlels, Alphonse de (1911–1981) 29
Wagner, Gabriel (1665–um 1720) 172
Wagner, Helmut R. (geb. 1904) 304
Wagner, Joachim (geb. 1943) 364
Wagner, Richard (1813–1883) 136
Wagner, Rudolf (1805–1864) 190, 191, 197
Wahl, Jean (1888–1974) 36, 81, 83, 84, 113
Walch, Johann Georg (1693–1775) 158, 159
Walentinow N. [Pseudonym für Wolski, Nikolai Wladislawowitsch] (geb. 1879) 220
Wallas, Graham (1858–1932) 289
Wallon, Henri (1879–1962) 224
Walras, Marie Esprit Léon (1834–1910) 213
Walser, Robert (1878–1956) 225
Walther, Andreas (1879–1960) 295
Ward, Lester F. (1847–1913) 275–278, 289, 302
Warner, William Lloyd (1898–1970) 280
Watkins, John William Nevill (geb. 1924) 329
Watson, John Broadus (1878–1958) 281, 505
Waxweiler, Émile (1867–1916) 287
Webb, Beatrice (1858–1943) 108, 289
Webb, Sidney James (1859–1947) 108, 289
Weber, Alfred (1868–1958) 258, 267, 295, 296, 316, 319, 320
Weber, Ernst Heinrich (1795–1878) 503
Weber, Marianne (1870–1954) 258, 267
Weber, Max (1864–1920) 119, 124, 233, 254, 257–268, 270, 275, 284, 293–295, 299, 302, 312, 315, 319, 322, 335, 369, 391, 393, 534, 541–545, 548, 552–555
Weigel, Valentin (1533–1588) 172
Weikard, Melchior Adam (1742–1803) 166
Weinberger, Ota (geb. 1919) 367
Weingarten, Elmar (geb. 1942) 283
Weingartner, Paul (geb. 1931) 111
Weisgerber, Johann[es] Leo (1899–1985) 460, 463, 472–474
Weishaupt, Adam (1748–1830) 168, 172
Weismann, August (1834–1914) 108
Weitling, Wilhelm (1808–1871) 175, 176, 182
Weizsäcker, Carl Friedrich von (geb. 1912) 398, 399, 520, 521
Welby, Victoria (1837–1912) 470
Welte, Benedict (1805–1885) 191
Wenzl, Aloys (1887–1967) 488, 499, 520, 521
Werner, Michael (geb. 1946) 182
Wertheimer, Max (1880–1943) 505

- Wessel, Harald (geb. 1930) 459
Wessel, Karl-Friedrich (geb. 1935) 526
Wetter, Gustav Andreas (geb. 1911) 158, 232
Wetzer, Heinrich Joseph (1801–1853) 191
Weyl, Hermann (1885–1955) 456
Whewell, William (1794–1866) 88, 231, 232
White, Morton Gabriel (geb. 1917) 85, 86
Whitehead, Alfred North (1861–1947) 38, 49, 52, 456, 457, 520, 521
Whorf, Benjamin Lee (1897–1941) 104, 112, 472, 474
Whyte, William Foote (geb. 1914) 280
Wiese und Kaiserswaldau, Leopold von (1876–1969) 293–295, 304, 394, 395
Wilbois, Joseph (1874–1952) 287
Wilhelm I. (1797–1888; Regierungszeit: 1861–1888) 2
Wilhelm II. (1859–1941; Regierungszeit: 1888–1918)
Wilson, Eduard Osborn (geb. 1929) 399
Wilson, John Cook (1849–1915) 212
Windelband, Wilhelm (1848–1915) 85, 109, 312, 355, 357
Windscheid, Bernhard (1817–1892) 365
Winkler-Oswatitsch, Ruthild (geb. 1941) 526
Wittgenstein, Ludwig (1889–1951) 13, 23–25, 52, 54, 104, 212, 218, 335, 371, 433, 434, 457, 458, 460, 464, 467, 468, 473, 479, 480, 486, 487, 491, 492
Wolff, Christian F. (1679–1754) 127, 128, 158, 159, 414, 415
Wolff, Kaspar Friedrich (1733–1794) 493, 499
Wollgast, Siegfried (geb. 1933) 529, 530, 532–534, 548, 550, 552–555
Woltereck, Richard (1877–1944) 499
Woltmann, Ludwig (1871–1907) 206, 208
Woodger, Joseph Henry (geb. 1894) 458, 497
Worms, René (1861–1926) 287
Wright, Chauncey (1830–1875) 122
Wright, Georg Henrik von (geb. 1916) 358, 367, 458
Wroblewsky, Vincent von (geb. 1939) 349
Wundt, Wilhelm (1832–1920) 49, 95, 96, 110, 218, 455, 502–506
Wurzbacher, Gerhard (geb. 1912) 305
Wygotski, Lew Semjonowitsch (1896–1934) 506
Yorck von Wartenburg, Paul Graf (1835–1897) 59, 123, 418, 425, 428, 429
Zarathustra (zwischen 1000 und 500 v. u. Z.) 325
Zedler, Johann Heinrich (1706–1763) 158
Zeitlin, Irving M. (geb. 1928) 253, 254, 268
Zelisčev, V. V. (geb. 1942) 459
Zeller, Eduard (1814–1908) 49, 95, 96, 110
Zetkin, Clara (1857–1933) 256
Zetterberg, Hans Lennart (geb. 1927) 304
Ziehen, Theodor (1862–1950) 505
Zimmerli, Walther Christoph (geb. 1945) 53
Zsmmerman, Don H. (geb. 1937) 283
Znanięcki, Florian (1882–1958) 282
Zola, Emile (1840–1902) 347
Zschimmer, Eberhard 529, 530, 533–535, 540, 548–551

Sachregister

Das Sachregister ist von dem Ehrgeiz frei, vollständig sein zu wollen. Es verweist schlagwortartig auf diejenigen Begriffe, Sachverhalte und Zusammenhänge, die für das historische und systematische Erschließen der Enzyklopädie von Bedeutung sind.

- Abbild 108, 160, 222, 467, 504 f., 515
Abbildtheorie 407, 469, 485
Abendland 106 f., 228, 315, 320 f., 352, 383
Aberglaube 43, 86, 164, 452
Abhängigkeit 145, 245, 409
Absolute (das) 34 f., 55, 117, 125, 131, 137, 139, 168, 177, 313, 317, 325, 332, 412, 422, 432, 445, 551
Abstammungslehre 210, 493, 505
Abstraktes und Konkretes 85, 464
Abstraktion 177, 348, 388, 462, 470, 518
Achtzehnter Brumaire 290
Adäquation 123, 421
Affirmation 296, 310
Aggressivität 353, 366, 383, 394, 405, 513
Agnostizismus 32, 160, 168, 207, 519
Ahistorismus 92, 335, 340
Ähnlichkeit 86
Akt 108, 356, 407, 422, 450, 506, 547
Aktion 178, 181, 223, 262, 271, 291, 307, 347, 443
Aktivität 168, 220, 253, 352, 400, 416, 422, 442, 463, 506
Algebra 174
Alldeutscher Verband 257
Allgemeine Krise des Kapitalismus 43, 147, 363 f., 376, 389 ff., 394, 406, 411, 427, 460, 476
Allgemeines 65, 84, 126, 155, 161, 312, 325 ff., 420, 428, 467
Allgemeingültigkeit 312, 355, 422
Allgemeinheit 124, 191, 225, 239, 343, 355, 422
Allianz 181
Alltag/Alltagswissen 140, 143, 147, 223, 283, 298, 349, 359, 388, 434, 437, 480, 487
Alternative 97, 186, 194, 228, 281, 285, 297, 319, 332, 346, 444, 482, 487, 520, 531, 548, 557 ff.
Altertum 21, 185, 193, 314, 411
Altes Testament 412
Ambivalenz 190, 214
American Federation of Labor (AFL) 269
Amoralismus 348
Analogia entis 126, 130
Analogie 109, 111, 169, 174, 200, 313, 321, 420
Analyse 34, 84 f., 97, 111, 114, 117, 174, 180 f., 201, 203, 214, 216, 297, 349, 402, 404 ff., 411 f., 424, 439 f., 443 f., 446, 448, 454, 460, 465, 468, 471 f., 476, 478, 487, 491, 500, 504 f., 507, 512, 527 f., 531, 533, 544, 547, 554, 558, 560 f.
Analytical Jurisprudence 370 f.
Analytik des Daseins 215 f., 394, 424 f., 436
Analytische Philosophie 50, 53, 75, 99, 107, 357 f., 433, 465, 470, 472, 488
Anarchismus 21, 152, 209, 332, 448, 475, 490
Ancien régime 160, 165
Anderes 115, 406
Andeutung 411
Aneignung 176, 204, 343, 388
Angst 35, 135, 334, 345, 396, 409, 426, 499, 532
Anomie 251, 253
Anpassung 190, 207, 220 f., 243 f., 275 f., 285, 319, 352, 363, 406, 495, 497
Anschauung 82, 129, 156, 180, 189, 196, 204, 224 f., 326, 340, 348, 359, 460, 493 f., 496, 506, 509, 511, 517
An-sich 102 f., 117, 387
Antagonismus 160, 176, 221, 252, 309, 319, 405, 409, Anthropogenese 396
Anthropologie 109, 127, 140, 146, 178, 216, 318, 357, 385 ff., 390, 392, 394, 397, 404, 406, 435, 464, 527, 543, 545
Anthropologismus 301, 353, 369, 385 ff., 389 f., 394, 397
Anthroposophie 394
Antiaufklärung 44 f., 47
Anticartesianismus 32
Antidialektik 477
Antifaschismus 394
Anti-Hegelianismus 419
Antihistorismus 327, 336 f., 340
Antihumanismus 389
Anti-Idealismus 100, 105
Antikapitalismus 311, 551
Antike 171, 258, 314 f., 321, 324, 350, 393, 411, 427, 454, 461, 479, 492, 502, 509
Antikommunismus 257, 330, 333, 346, 364, 382, 541, 552, 561
Antikritik 231

- Anti-Lumières 32
Antimaterialismus 52, 93, 166, 187, 225
Antinomie 363, 368, 493
Antiphilosophie 31, 335
Antirationalismus 32, 87, 159
Antirealismus 91
Antisowjetismus 475
Antiszientismus 68, 478
Antitechnizismus 336
Antithese 59, 177, 548
Antitranszendentalismus 503
Anti-Welt 511
Antizipation 149, 161, 174
Apokalypse 98
Apologie 194, 209, 219, 228, 237, 253, 364 f.
Aporie 104, 112, 214 f., 345, 398
Applikation 411
Apriori 119, 293, 356, 368, 432, 445
Apriorismus 130, 169, 294, 354, 357, 475, 481
Apriorität 102, 206, 294, 356
Arbeit 47, 110, 146, 150, 169, 184, 188, 202, 236 f., 248, 276, 301, 342, 353, 359, 379, 388, 391, 393, 396, 407 f., 422, 427, 430, 437, 464, 471, 475, 558
Arbeiter 21, 111, 144, 167, 182, 193, 269, 309, 314, 323, 509, 538 f., 551, 553
Arbeiterbewegung 42, 94, 110, 162, 174 ff., 180, 182, 185 f., 189 ff., 198 ff., 219, 222, 224, 249, 256 ff., 288, 313, 316, 330, 355, 373, 376, 378, 382 f., 496, 532, 537, 540 f., 556 ff.
Arbeiterbildung 181, 183, 193
Arbeiteremanzipation 178
Arbeiterfrage 110, 192 ff.
Arbeiterklasse 18, 25 ff., 41, 48 ff., 173, 176, 185, 193, 206, 234 f., 249, 255 ff., 308 ff., 314 ff., 323 f., 326 f., 331, 342 f., 345 ff., 352 f., 359 f., 376, 379, 382, 384, 438, 478, 490, 521, 525
Arbeiterkommunismus 175, 181, 190, 339
Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung 559
Arbeitskraft 184, 189, 237, 250, 323, 509, 554
Arbeitsprozeß 284, 432, 542
Arbeitsteilung 244 ff., 250, 252 f., 279, 293, 381 f., 540
Archäologie 233
Archetypen 47, 403, 502
Archetypenlehre 47, 142
Argumentation 367, 432, 445, 447, 540, 544
Argumentationsreihe 114, 542
Aristokratie 254, 535
Aristotelismus 61
Arrangement 252, 260, 283
Arten 243, 251, 444, 447, 496, 512
Artenentwicklung 496 f.
Assoziation 88, 504
Ästhetik 138, 169, 367, 398
Ästhetizismus 44
Astronomie 53, 239, 243, 307, 479
Atheismus 58, 88, 158, 163 f., 175, 209, 442
Atheismusstreit 132
Atheismusverfolgung 35
Atom 196, 210, 420, 485, 509 f., 514, 520, 523
Atombombe 321, 554
Atomismus 159, 166, 171, 194, 481, 509, 514, 522 f.
Atomtheorie 509
Aufhebung 176, 219, 516
Aufklärung 21, 32 ff., 44 ff., 55, 57 ff., 69, 71, 76, 96, 98, 109, 120, 145, 163, 171, 174, 187, 238, 307, 309 f., 316, 319, 338, 341, 359, 361, 385, 396, 407, 428, 455, 462, 478, 480, 482, 484, 496, 499, 502, 504 f., 512, 514
Aufklärungskritik 57
Aufklärungsphilosophie 32, 35, 47, 69
Aufklärungswiderspruch 386
Ausbeuterordnung 17
Ausbeutung 21, 100, 193, 244, 250, 274, 276, 347, 388, 525, 551
Ausbeutungsverhältnisse 266, 409, 513
Ausdehnung 150
Ausdruck 141, 331, 411, 420, 454, 462, 472
Auslegekunst 415, 424
Auslegung 103, 112, 411 ff., 424
Auslese 275, 496, 513
Aussage 125, 298, 372, 406, 411, 417, 433, 436, 444, 446, 453 f., 459, 470, 487, 509, 515
Außenwelt 114 f., 169, 194, 209, 215, 259, 263, 326 f., 401, 419, 473, 490, 520
Äußerlichkeit 97, 447
Außer-mir 123
Australien 231
Austromarxismus 207
Authentizität 179, 413
Autonomie 196, 313, 316, 330, 402, 466, 490, 498, 509, 545
Autorität 190, 372, 413 f., 461, 511 f.
Basis 191, 205, 223, 249, 309, 320, 322, 333, 362, 388, 409, 425, 488, 498, 510, 525
Bedeutung 116, 417, 420 ff., 434, 439, 447, 467 ff., 472 f.

- Bedeutungsanalyse 411
Bedürfnis 104, 179, 183, 186, 189, 194, 224 f., 238, 272, 276, 281, 323, 339, 342, 353, 359, 362, 364, 375, 393, 398, 400, 404, 407 ff., 411, 415 f., 448, 466, 510, 541, 553
Befreiung 161, 225, 257, 316, 338, 343, 407, 525
Befreiungsbewegung 321
Befriedigung 124, 393, 407 ff., 437, 498, 551
Begreifen (das) 85, 340
Begriff 68, 82, 84, 100, 116, 118, 123 f., 129, 156, 169, 171, 178 f., 186, 213, 215, 226, 238, 264 f., 276, 298, 356, 358, 387, 406 f., 412, 418 ff., 441 f., 444 f., 449, 452, 454, 456, 463 f., 469, 481, 494, 498, 522
Begrifflichkeit 122
Begriffsdialektik 82
Begriffsjurisprudenz 366
Begriffsloses 116
Begriffsmetaphysik 138
Behaviorismus 213, 473, 475, 502, 505
Benthamismus 76
Beobachtung 186, 214, 452, 474, 480, 485, 487, 503, 514 ff., 523
Berliner Kreis 486
Berliner Schule 457
Besonderes 230, 312, 428, 512
Bestimmung 189, 348 f., 385, 406, 424, 462, 523, 531, 544
Bewegung 56, 62, 68, 82, 102, 123, 144, 179, 189, 193, 196, 201, 205, 223, 233, 243, 291, 416, 443, 474, 481, 486, 503, 510, 532, 548
Bewegungsform 386, 389, 391 ff.
Bewegungsgesetz 102, 363 f.
Beweis 53, 186, 330, 420, 447, 456, 482, 498, 519
Bewußtsein 28, 39, 41, 48, 53, 57, 61, 69, 74, 76, 83, 86, 98, 111, 115, 117, 120, 123, 128, 137, 139, 141, 149, 164, 170, 175, 179 f., 191, 196, 199, 202, 206 f., 209 f., 212 f., 215, 220 ff., 231, 244, 266, 277 f., 281 f., 291, 293 f., 301 f., 306, 309, 313, 317 f., 330, 332, 337, 343 ff., 348 f., 355 f., 364, 400, 402, 407, 414, 420 ff., 425, 444, 452, 463 ff., 469, 475, 493, 500 ff., 505, 513 f., 518, 529, 532, 543 f., 551
Bewußtseinsformen 146, 418
Bewußtseinsinhalt 406
Bewußtseinskrise 216
Bewußtseinslage 147
Bewußtseinsleben 423
Bewußtseinsstrom 418, 506
Bewußtseinsstruktur 301, 333, 506
Bewußtseinstatsachen 123
Beziehung 118, 123, 225, 244, 246, 251, 263, 292, 294, 298, 341 f., 405, 408, 44111, 444, 452, 454, 460 f., 465 f., 469, 471, 481, 483 ff., 489, 504, 506, 509, 560
Bibel 33, 361, 412, 435, 494, 512
Bibelauslegung 415
Bild 402 f., 441, 449, 467 f., 485, 553
Bildung 76, 181, 323, 530, 535 f., 552
Bildungsmittel 81
Biogenetisches Grundgesetz 496
Biologie 92, 108 f., 211, 221, 231, 239, 343 f., 247, 280, 307, 315, 392 f., 401, 445 f., 449, 477, 479, 491 ff., 497 f., 500 ff., 512 f., 527
Biologisches 90, 497 f., 500, 502, 513
Biologisierung 90, 92, 336
Biologismus 103, 219, 390 f., 403, 513
Biophysik 498
Bios und Kosmos 118, 123
Biotechnologie 358, 558
Biranismus 85
Bonapartismus 238, 248, 254
Böses 83, 346
Botanik 495
Bourgeois 146, 391, 498
Bourgeoisie 13, 17 f., 25 f., 38 ff., 81, 89, 111, 133, 136, 144, 147, 160, 176, 181, 184, 188, 195, 199, 228, 234 f., 237 f., 240 ff., 247 ff., 254 f., 258, 290 f., 293, 310 f., 313, 327, 340 f., 347, 349, 355, 361, 363, 368, 375 ff., 391, 409, 441, 443, 481 f., 486, 495, 498, 509 f., 535, 549 f.
Brasilien 440
BRD 37, 225 f., 234, 290, 296 f., 302, 322, 394, 404 ff., 430, 433, 447, 537, 554, 557, 560 f.
Bruch 66, 445, 449 f., 452, 534, 544
Bund der Gerechten 181
Bund der Kommunisten 185
Bündnis 175, 198, 221, 561
Bürgerkrieg 438
Bürgertum 80, 133, 135, 138, 144, 147, 149, 160, 163, 217, 225, 240, 249, 311, 322, 341, 347 f., 354 f., 359, 361, 363, 365, 414, 416 f., 427, 525
Bürokratie 48, 266, 290, 315, 359, 380, 554
Cartesianische Physik 164
Cartesianismus 130, 132
Central State Materialism 212
Chancengleichheit 381 f.
Chaos 44, 312

- Chauvinismus 209, 256
Chemie 56, 156, 239, 445, 449, 479, 491, 493, 498, 511 f.
Chicago-Schule 279
Chosismus 445
Christentum 19, 65, 106, 193, 315, 321, 328, 344, 346, 393, 412
Chromosomentheorie 497
Classe oisive 237
Classe productive 236
Code 47 f., 331
Common-sense-Philosophie 59, 69, 74 f., 87 f., 358, 514
Comtescher Positivismus 70 ff., 336
Computer 478, 553
Congress of Industrial Organizations 270
Corpus Aristotelicum 126
Critical Realism 212
- Darwinismus 94, 447, 496
Dasein 19, 23, 30, 33, 40, 57, 74, 97, 117 ff., 134, 136, 142 f., 145 ff., 173 f., 177, 186, 189, 191 f., 252, 290, 316, 324, 326 f., 344 ff., 348, 354, 387, 392, 394, 402, 408, 424, 531, 539, 542, 549 f., 552
Daseinsanalytik 142, 148, 215, 396
Daseinsformen 155, 222
DDR 157, 532
décadence 20, 336
Deduktion 44, 154, 202 f., 485, 508
Definition 85, 231, 298 f., 456
Definitives 120, 124
Dekadenz 33, 101, 216, 219, 336, 346
Demagogie 398
Demokratie 65, 75 f., 83, 86, 98, 111, 229, 246, 295, 320, 334, 351, 377, 380, 382 f., 394, 404, 468, 536, 544 f.
Demokratischer Zentralismus 332
Denken 22 ff., 32, 34, 50 ff., 54, 59, 62 f., 65 ff., 70, 75, 80 ff., 84 f., 88, 98, 104, 106, 108, 112, 114, 116, 119 f., 123, 128 ff., 134, 148, 159 ff., 168, 176, 178, 180, 185, 191 f., 200 f., 206, 210, 216, 220, 222, 225 f., 235 f., 250 f., 277, 306 f., 309 f., 312, 316 ff., 320, 322 f., 326, 330, 337 f., 340 f., 344, 347, 349, 352, 355 ff., 365, 376 f., 388, 395, 400, 402, 409, 411 ff., 417 f., 421 ff., 425 ff., 432, 435 ff., 442, 461, 463 ff., 469, 473 ff., 477 ff., 484 f., 491 f., 505, 509, 513 ff., 517 ff., 521, 524, 527, 531 ff., 535, 540 ff., 546, 554
Denkökonomie 497
Denkoperation 123
Denksystem 181
Denkweise 17 f., 26, 38 ff., 55, 58, 89 ff., 108 f., 121 f., 132 f., 163, 205, 209, 217, 307, 350, 359, 384, 417, 421 f., 424, 428, 431, 455, 476 f., 479, 511, 513, 531
Deontologie 367
Destruktion 216, 309, 316, 335, 350, 359, 402, 422, 42
Deszendenz 495
Deszendenztheorie 243
Detail 114, 521
Determinanten 174, 331, 344, 349, 522, 531, 544
Determinismus 109, 160 f., 164, 176, 192, 205, 207, 221, 317, 330, 396, 408, 492, 494, 510, 557
Deutsche Gesellschaft für Soziologie 297
Deutschland 20, 22, 52, 85, 106, 110, 128, 140, 160, 165 f., 171, 174, 179, 183, 196, 209, 214, 234, 254 f., 257 f., 290, 295, 311, 313, 317, 321, 337, 357, 377, 400, 402, 473, 530, 532, 552
Deutung 262, 411 f., 414, 421, 434, 439, 487, 516
Dezisionismus 266, 369
Dialektik 29, 33, 37, 56 f., 59 ff., 66, 70, 81 f., 91, 97, 118, 120, 127, 129, 131, 133, 154 ff., 161, 163, 167 f., 171, 176, 179, 181, 18711, 192, 198 ff., 204, 207, 214, 219 ff., 224, 226, 231, 260 f., 302, 316 ff., 326, 330, 340, 387, 428, 449 f., 461, 465 f., 481 f., 485, 487, 490, 492, 495, 499 f., 513
Dialektik der Geschichte 67, 340, 525
Dialektik der Vernunft 30
Dialektik-Kritik 61 f., 82, 96, 167 f.
Dialektischer und historischer Materialismus 31, 36, 54, 144, 148, 150 ff., 161 ff., 170, 176, 182, 184, 187, 199 ff., 201 f., 204, 207, 222, 224, 231, 326, 330
Dialog 359, 407, 449, 461, 548, 560
Dichotomie 95, 110, 290, 294, 487, 520
Diesseits 362
Differential-Philosophie 230
Differenz 300, 398, 401, 468, 515, 531
Differenziertheit 244
Differenzierung 243, 245, 247, 300, 381, 475, 498
Diktatur 271, 293, 365, 383, 473, 549
Ding 23, 36, 57, 70, 75, 96, 101 f., 112, 115, 118, 120, 123, 130 ff., 136, 167, 169, 171, 177, 191, 212 f., 215 f. 220, 225 f., 230, 237, 252, 280, 292, 319, 325, 327, 356, 358, 413,

- 445, 461, 464, 468, 480 f., 495, 509, 514, 517, 522
 Ding an sich 63 f., 76, 82, 168 f., 189, 194, 205 f., 220, 355, 488
 Diskontinuität 371, 444, 489
 Diskurs 359, 406, 442, 445 f., 452 f.
 Dogma 36, 70 ff., 167, 228, 234, 251, 335
 Dogmatismus 80, 131, 167 f., 226, 431
 Doppelte Wahrheit 127
 Drei-Stadien-Gesetz (Dreistadienschema) 70 ff., 239 f.
 Drei-Welten-Theorie 505
 Du 177, 421, 423
 Dualismus 111, 210, 212, 357, 405, 407, 504, 510, 520
 durée 118
 Dynamik 73, 201, 211, 239, 260, 404
 Ego 270
 Ego und Alter 270
 Egoismus 109, 194, 215
 Eigenschaft 454, 466, 468, 475, 486, 493, 514, 534, 559
 Eigentlichkeit 147
 Eigentum 76, 237, 240, 310, 362, 375, 378 f.
 Eindruck 85, 463
 Einheit 124, 150, 186, 200, 206, 220, 227, 251, 290 ff., 320, 325, 338 ff., 409, 417 f., 422 f., 433, 440, 462 f., 466, 470, 489, 494, 496, 500 ff., 520, 524 ff., 541
 Einheitswissenschaft 213 f., 432, 446
 Einheit und Kampf der Gegensätze 94
 Einsicht 69, 348, 413, 553
 Einstein-Bohr-Debatte 514
 Einzelgeist 114
 Einzelnes 65, 124, 325 f., 417, 419, 458, 509, 522 f., 552
 Einzelseele 69
 Einzelwesen 401
 Einzelwissenschaft 127, 129, 133, 144, 173, 184, 395, 397, 502, 559
 Ekel 135
 Eklektizismus 87, 93 ff., 99, 109 f., 364, 397, 489
 Ekstase 69
 élan vital 140
 Eleatik 509
 Elektrizität 494
 Elektrodynamik 481, 483
 Element 124, 403, 420, 424, 430, 449, 461
 Elementarteilchenphysik 491, 514, 518, 520, 522
 Elite 241, 321, 378, 391
 Emanation 239
 Emanzipation 160, 170, 175, 179, 249, 309, 338, 351, 477
 Emanzipationsideologie 361
 Emanzipationstheorie 363
 Embryologie 243, 495
 Emigration 175 f., 178, 394, 543
 Emotion 409
 Empfindung 14, 31, 69, 75 ff., 89, 102 f., 108, 112, 209 f., 220, 277, 331, 343, 350, 355, 444, 447, 503 ff., 511, 516 f.
 Empirie 72, 94, 176 f., 180 f., 245 f., 308, 509, 518 f.
 Empiriokritizismus 77, 220, 511
 Empirismus 17, 31, 70, 72, 75, 77 ff., 89 ff., 94 f., 122, 129, 159, 165, 167 f., 21211, 324, 440, 457, 468, 484 f., 487, 489, 490, 520
 Ende der Philosophie 29, 35, 51, 87, 340
 Endlichkeit 147, 152
 Energetik 483
 Energetismus 211
 Energie 210, 403, 511, 522
 Energiepotential 405
 Engagement 88, 348, 358, 404 f., 416
 England 20, 76, 160, 174, 183, 187, 242, 246, 255, 290, 310, 316 f., 322, 350, 358, 375, 406, 440, 470, 532
 Entäußerung 318
 Entdemokratisierung 405
 Entelechie 150, 492, 498, 499, 523
 Entfremdung 145 ff., 309, 318 f., 347, 396, 404, 408, 535 f., 542, 554, 557 f.
 Enthistorisierung 31, 392
 Entmechanisierung des Weltbildes 483, 490 f.
 Entmenschlichung 179
 Entmythologisierung 279, 319, 435 f.
 Entscheidung 285, 348, 370, 405
 Entwicklung 92, 109, 160, 174, 178 ff., 185, 187 ff., 201 f., 205, 220, 229, 233, 235, 238 f., 243, 245, 259, 277, 300 ff., 306 ff., 311, 313, 315 ff., 319, 323, 326, 331, 339, 344, 351, 361 f., 364, 371, 379, 386, 391, 400, 405, 405 f., 412, 416, 418, 421, 426, 428, 437, 448 ff., 452, 454, 456, 458, 462, 465 f., 477, 480, 486, 489, 492 ff., 499 f., 508, 513, 522 f., 527 f., 530, 533, 537, 539, 542, 545 ff., 551., 553, 555 f., 558
 Entwicklungsgedanke 310, 350, 418, 511 ff., 521, 524
 Entwicklungsgesetz 25, 192, 199, 202, 211, 214, 223, 231, 372
 Entwicklungsländer 321, 324

- Entwicklungstheorie 495
 Entzweiung 30, 57, 424
 Enzyklika 378
 Enzyklopädie 128, 164, 228, 418
 Epigenesis 493
 Epistem 453
 Epistemologie 212, 229 f., 439 ff., 453
 Epoche 17, 27, 30, 35, 38, 46, 52, 90, 100, 109, 120, 128, 140, 145 f., 187, 209, 236, 239, 245, 311, 32111, 326, 331, 360, 374, 394, 415, 418, 420, 447, 453, 465, 511, 532, 537, 552 f.
 Epoche der Posthistoire 48
 Epochenschwelle 106
 Erbauung 69
 Erbe 144, 184, 200, 210, 213 f., 223, 288, 418, 450, 463, 513, 530, 541
 Erde 310, 324 f., 387, 512, 524, 535
 Ereignis 25, 87, 112, 202, 223, 231, 235, 297 f., 312, 325 f., 335, 420, 476, 486, 504, 514, 536, 550
 Erfahrung 15, 25, 31, 50, 76 f., 82, 87 f., 93, 98, 115, 126, 129, 139, 15311, 159 f., 166, 173, 177, 179 f., 190 f., 206 f., 210, 216, 226, 235, 262, 312, 329, 331, 345, 347, 356, 362, 374, 401, 407 f., 422, 426, 447, 471, 475, 481, 484 f., 494, 520, 525, 528, 536
 Erfahrungsanalogie 123
 Erfahrungskonzept 122
 Erfahrungstatsache 261
 Erfahrungswissenschaft 144, 153, 173, 213, 250
 Ergebenheit 110
 Erkanntes 189, 428
 Erkenntnis 22, 26, 39, 62, 66, 72, 74, 79, 84, 86, 88, 90 f., 99 ff., 104, 112, 115, 115 f., 129 f., 136, 143, 156, 161 f., 164, 167, 169, 174, 176, 179, 181, 184, 185 f., 191, 193 ff., 199 f., 203, 205 ff., 210 ff., 216, 219, 220, 226, 230 f., 236, 308, 310, 312 f., 317 f., 330, 366 f., 371, 374, 390, 396, 400 f., 408, 413 f., 419, 421 ff., 428, 436 f., 439 ff., 449 ff., 460, 463 f., 466 f., 469 ff., 476 f., 479 f., 482 f., 485, 487, 489 f., 495 f., 499 f., 509, 516, 518 ff., 538, 554
 Erkenntnisfortschritt 79, 100, 167, 187, 224, 386, 480, 484, 487, 533
 Erkenntnisinhalt 128, 293, 445
 Erkenntnisinteresse 265, 266, 508
 Erkenntniskritik 103, 117, 169, 184, 207
 Erkenntnismaterialismus 169
 Erkenntnismittel 136, 176, 362, 367, 494
 Erkenntnisobjekt 206, 230, 442
 Erkenntnisobjektivität 103
 Erkenntnisoptimismus 162
 Erkenntnisprinzip 178
 Erkenntnisproblem 117, 230
 Erkenntnisprozeß 120, 201, 398, 409, 442, 464 f., 467 ff., 487, 490, 497, 500, 525
 Erkenntnisrelativität 74
 Erkenntnisstufen 464
 Erkenntnissubjekt 113, 169, 222, 451
 Erkenntnistheorie 32, 53, 72, 75, 77 ff., 86 f., 91, 97, 99, 103 ff., 130, 178, 19011, 195, 200, 203, 20611, 210, 212, 214, 220, 226, 229 ff., 294, 355, 407, 428, 434, 439, 444 f., 451, 460 f., 463, 474, 476, 481 f., 485 f., 492, 507, 518, 519
 Erkenntnis- und Wirklichkeitsphilosophie 69
 Erkenntnisweisen 424, 426, 442
 Erklären 417, 420, 424, 432, 438, 476, 498
 Erklärung 87, 112, 262, 312, 411, 419, 421, 447, 451, 465, 484
 Erlanger Schule 359
 Erleben (das) 114, 116, 122, 141, 206, 328, 419, 503, 506
 Erlebnis 117 f., 122 f., 139, 141, 148, 331, 419 f., 422
 Erlebnisstrom 422, 506
 Erlebtes 123
 Erleuchtung 148
 Erlösung 47, 345, 350, 498, 549
 Erlösungsmetaphysik 143
 Eros 353
 Erscheinung 63, 91, 96, 110, 112, 117, 130, 169, 186, 196, 200, 205, 207, 210, 238, 243, 266, 297 f., 302, 312, 335, 342, 361, 376, 379, 391, 403, 416, 428, 442, 444, 466 ff., 481, 509, 531, 536, 544, 555, 560
 Erziehung 80, 188, 272, 359, 405
 Erziehungsmittel 111
 Es 401, 405
 esprit positiv 188
 Essentialismus 467
 Ethik 191, 194, 200, 203, 205 f., 211, 219, 341, 344 f., 349 f., 354 f., 357 f., 360, 433, 560
 Ethnolinguistik 474
 Ethnologie 47, 404, 443
 Ethnomethodologie 283
 Ethos 341
 Eudämonismus 349, 350
 Eugenik 496, 513
 Euklidische Geometrie 481, 486

- Europa 23, 32, 58, 86, 109, 314 ff., 320 f., 345, 348, 352, 383, 549, 552
Evidenz 92, 230, 262, 343, 357, 436
Evolution 92, 109, 192 f., 205, 243 ff., 277, 289, 310, 313 f., 333, 390, 447, 449, 490, 495, 499, 513
Evolutionismus 109, 205, 448, 452
Evolutionsgesetz 243, 246
Evolutionskonzept 92, 109, 199
Evolutionstheorie 203, 247, 310, 351, 477, 491 f., 495
Exekutive 375, 382
Existential 424, 429
Existentialanalytik 392
Existentialismus 31, 65 ff., 84, 151, 332, 368, 394, 396, 402, 404, 406, 426, 460, 484
Existential-Ontologie 424
Existenz 35, 40, 58, 60, 66 ff., 74, 84, 107, 111, 115, 118, 121, 140, 142 f., 145 f., 175, 192 ff., 209, 211, 213, 220, 222, 228, 239, 250, 273 f., 277, 293, 307 f., 310, 313, 319, 320, 326, 330, 335, 342, 344 ff., 350, 355 f., 362, 375, 380, 401, 403 f., 407, 420, 424, 426 f., 433 f., 442, 456, 465, 521
Existenzidee 58
Existenzlogik 458
Existenzphilosophie 36, 66, 69, 117, 142, 347, 357, 507
expérience 164
Experiment 159, 173, 200, 441 f., 480, 485, 503
Expressionismus 149, 248, 258, 311, 323,
Expressionismusdebatte 151
Externalismus und Internalismus 489

Fabianismus 204
faits sociaux 251 ff.
Faktizität 115 f., 219, 326, 355, 371, 402, 428
Faktologie 416
Faktor 243, 312, 499, 541, 544, 547, 555
Fallibilismus 122
Falsifikation 286, 372, 446 ff., 487, 497
Familie 239
Familienstruktur 405
Faschismus 48, 144, 214 ff., 224 f., 228, 247, 257, 261, 294, 319 ff., 324, 347, 353, 366, 376 f., 382 ff., 390, 392, 397, 403 ff., 532, 534, 541, 543, 549, 554
Faschismuskritik 393
Fatalismus 167
Feldgedanke 483, 499, 522, 523 f.
Feldtheorie 329, 522
Fetischismus 147, 443
Feudalismus 17, 33, 81, 234, 237, 341 f., 354, 361 f., 374 f., 412
Feuerbach-Thesen 154
Fideismus 90, 93
Fiktionalismus 130
Folkways 275
Form 102, 118, 120, 124, 237, 293, 326, 342, 359, 374, 398, 408, 413 f., 434, 441 ff., 446, 450, 460, 492, 495, 499, 520, 524 f., 547
Formalismus 293 f., 356, 407, 489
Formalsoziologie 294
Formel 299, 456
Formengegensatz 120
Form und Inhalt 344
Fortschritt 13, 16 f., 20 f., 24 ff., 40, 79, 86, 90, 92 f., 108, 133, 136, 160 f., 165, 174, 185 f., 190, 192 ff., 212, 223, 235, 237 ff., 245, 275, 289, 307, 309 f., 316, 319, 321, 324, 335 f., 352, 354, 362, 375, 380, 382, 401, 409, 416, 421, 429, 438, 447, 455, 478, 486, 492, 513, 521, 524, 531, 537, 539 f., 544, 547, 557, 559
Fortschrittsdenken 309, 421, 428, 530
Frankfurter Schule 130, 222, 225 ff., 296 ff., 368, 476
Frankfurter Zeitung 285
Frankreich 52, 58, 81, 98, 110, 119, 128, 133, 160, 164, 166, 175, 207, 209, 222, 234, 236, 238, 240, 248 f., 252 ff., 287 f., 290, 310, 316 f., 330, 400, 402, 405 f., 434, 440, 447, 452, 488
Französische Revolution 32, 35, 55 f., 58, 95, 109, 173 f., 234, 236, 238, 240, 311, 314, 334, 337 f., 375, 388, 496, 509
Französischer Materialismus 163 ff.
Freihandelslehre 110
Freiheit 36, 44, 46, 63, 81, 84, 98, 110, 145 f., 149, 15, 164, 181, 187, 203, 209, 219, 225 f., 229, 236 f., 257, 296, 308, 311, 314, 316 ff., 330, 332, 338 f., 341 f., 341 f., 351, 354, 362 f., 367, 377 f., 402, 404, 408, 415 f., 418, 465, 510, 520, 525, 540 f., 547, 551
Freiheitsillusion 521
Freiheits- und Entfremdungstheorem 146
Freiheit und Notwendigkeit 330, 332, 362, 510
Freirechtsschule 366
Fremdbestimmung 145, 546
Fremdes 118

- Fremdlegitimation 369
Freudo-Marxismus 407 f.
Freundschaft 81
Freund und Feind 228, 383
Frieden 48, 146, 189, 221, 237, 249, 360, 402, 471, 561
Friedenskampf 360
Friedliche Koexistenz 290, 322, 330
Frühpositivismus 76
Frühromantik 56
Führerprinzip 384
Fundamentalontologie 147 f., 424
Fundierungsmetaphysik 145
Funktion 48, 179, 202 ff., 214, 220, 227, 230, 248, 251, 302, 363, 375, 416, 433 f., 437, 441, 444, 446, 452, 463, 466, 470 f., 473, 475, 487, 531, 533 f., 545, 549, 557
Funktionalismus 253, 284, 290, 297 f., 369, 505

Ganzes 53, 112, 141, 154, 176, 230, 240, 252, 278, 286, 291, 312, 379, 417, 419 f., 422 f., 434, 502, 508 ff., 523
Ganzheit 447, 499 f., 502, 506
Gattung 45 f., 74, 87, 105, 147, 220, 239
Gattungsgeschichte 142
Gattungswesen 46, 178, 463
Gebilde 109, 121, 124, 294, 422, 434, 500, 519, 541 f.,
Gedanke 82, 86, 132, 135, 138, 142, 168 f., 189, 209, 306, 316, 414, 417 f., 447, 450, 460, 462, 464, 475, 498, 535, 551
Gedankenbild 265, 481
Gefühl 31, 33, 55, 69 f., 85, 92, 115, 117, 123, 135, 142, 199, 343, 405, 426, 465, 470, 549
Gegenaufklärung 44 ff., 359
Gegensatz 49 ff., 56 ff., 76, 91, 94, 101, 112, 152, 175, 188, 206, 210, 213, 231, 236, 320, 322 f., 346, 351, 357, 359, 380, 391, 417, 423, 438, 443 f., 450, 464, 466, 470 f., 493, 500, 513, 520, 530 f., 538 f., 541
Gegensatzlehre 57
Gegenstand 87, 109, 115, 123, 130, 140, 169 ff., 177 f., 181, 187, 201 ff., 206, 212, 220, 225, 233, 238, 266, 292, 307, 312 f., 376, 402, 407, 409, 412 f., 419, 423, 427, 432, 440, 445 f., 449 ff., 454 f., 458, 480, 494, 509, 513, 517, 522 f.
Gegenwart 224 f., 308, 314, 317, 320, 322, 325, 330, 344, 364, 393, 406, 416, 427, 435, 437 f., 450 f., 456, 513, 520, 537, 542, 556

Geheimnis 177
Gehirn 102
Geist 23, 31 f., 35, 50 f., 56, 65, 69, 74 ff., 78 f., 81, 86 f., 93, 97, 100, 102, 112, 116 f., 123 f., 130 ff., 164, 169, 175, 177 ff., 193, 209 f., 216, 235, 238 f., 277, 311, 317 f., 326, 352, 354, 357, 387, 412, 416, 418 f., 421 f., 432, 439 f., 445, 448 f., 467 ff., 478, 485, 495, 502, 511, 520 f., 534 ff., 540, 542, 549, 552, 555
Geisteswissenschaft 111, 116, 205, 213, 355, 390, 394, 400, 402, 418 f., 421, 423, 425, 428, 433, 503, 523
Geistiges 199, 226, 343
Geistigkeit 119 f., 122, 390
Geist und Körper 158, 231
Geist und Materie 69, 74 f., 77, 88, 153, 164
Geld 120, 124, 184, 346
Gelten, Geltung, Geltungskriterium 118, 124, 129, 188, 196, 263, 298, 312, 355 f., 361, 367, 376, 370, 422, 468, 538
Gemeingut 181
Gemeinschaft 23, 79, 120, 272, 290 ff., 294, 331, 344, 355, 371, 378
Gemeinschaftsdemagogie 383
Gemeinschafts- und Gesellschaftsdichotomie 294
Gemeinsinn 84
Gemeinwohl 145, 253, 351, 377, 379, 382
Genealogie 207
Generalstreik 256
Genetik 477, 497 f., 558
Genossenschaft 109, 261
Geologie 190, 443, 512
Geometrie 15, 160, 357. 449, 454, 481, 484
Gerechtigkeit 339, 355, 365, 367, 369
Gerechtigkeitsprinzipien 364
Germanisch-Coleridgesche-Doktrin 76
Gesamtzusammenhang 127, 129 f., 133, 161, 201 f., 212, 229, 234, 417, 527
Geschehen (das) 308, 312, 317, 326 f., 426 f., 496, 506
Geschichte 15 f., 16 f., 23 ff., 30, 40 f., 45, 47 f., 69, 73, 98, 108, 114, 116, 130 ff., 140 f., 161, 171, 173 f., 179 f., 185, 190 f., 195, 201 f., 211 f., 214, 219 ff., 224 ff., 230 f., 233 ff., 239, 275 f., 292, 299, 302, 306 ff., 354 f., 362, 364, 375, 385, 387, 389, 391, 398, 403, 405, 411 ff., 440 ff., 444 f., 448 ff., 461, 472 ff., 478, 489 f., 506, 511 f., 525, 544
Geschichtlichkeit 56, 117, 292, 297, 324 f., 327, 335, 338, 340, 390, 406, 418, 428, 430, 436, 506

- Geschichtsanalyse 261, 393
Geschichtsanschauung 235, 334, 337
Geschichtsauffassung 202, 204, 207, 328
Geschichtsbegriff 339 f., 430
Geschichtsbestimmtheit 390
Geschichtsbetrachtung 416 ff.
Geschichtsbewußtsein 310, 421
Geschichtserkenntnis 13, 17 f.
Geschichtsforschung 233 f.
Geschichtsphilosophie 60, 167, 228, 231, 238, 313, 318, 329, 330, 415 f., 432
Geschichtsprozeß 39, 41, 319, 322, 365
Geschichtsschreibung 195, 227, 307, 311 f., 314, 328 f., 414, 416 f., 512
Geschichtstheorie 141, 207, 220 f., 315, 417, 421
Geschichtswissenschaft 308, 312, 327 f., 476, 479
Gesellschaft 13 f., 16 ff., 25, 39 f., 42, 58, 67, 71, 79 f., 86, 92, 108, 119 f., 124, 133, 142, 145, 149, 151, 160, 162 f., 170 f., 173, 175 f., 183 f., 188, 191 ff., 199, 202, 207, 209, 214, 216, 221 ff., 233 ff., 353, 445, 460, 462 f., 465 f., 469, 475, 479, 501 f., 506, 509 f., 513, 521, 524, 527, 530, 533, 536, 542, 544 f., 547, 552 f., 555, 557, 560 f.
Gesellschaftsanalyse 233 f.
Gesellschaftsanschauung 90, 235, 296
Gesellschaftsbetrachtung 92, 119
Gesellschaftsformation 47, 205, 310, 322, 324, 326, 332, 390, 395, 412, 525
Gesellschaftsgeschichte 235
Gesellschaftsideal 181
Gesellschaftskonzeption 75, 437
Gesellschaftskrise 364, 366
Gesellschaftskritik 164, 286, 296, 338, 404, 407, 546, 550
Gesellschaftsmodell 235
Gesellschaftsordnung 13, 17 f., 205, 295, 339, 375, 412, 428
Gesellschaftsprozeß 236, 330, 389, 556
Gesellschaftstheorie 165, 187, 190, 207, 221, 231, 275, 290 f., 353, 374, 376, 500
Gesellschaftswissenschaft 501 f., 525 f.
Gesellschafts- und Soziologiekonzeption 291
Gesellschaftsvertrag 324, 375
Gesetz 21, 26, 36, 46, 57, 70 ff., 74, 79, 87, 108, 111, 160, 174, 177 f., 187 f., 190 ff., 200, 202, 206, 214, 221, 231, 235, 238 f., 280 f., 308, 312, 320, 327 f., 330, 362 f., 370, 384, 412, 415, 417, 428, 449, 451, 494, 499, 509, 512, 520, 522, 525
Gesetz der Vernunft 166
Gesetzeserkenntnis 16, 423
Gesetzeslehre 412
Gesetzesnotwendigkeit 308
Gesetzesrecht 365
Gesetzeswissenschaft 119, 308, 417, 498
Gesetzgebungsorgan 369
Gesetzlichkeit 365, 383, 500, 523, 545 f.
Gesetzmäßigkeit 192, 235, 277, 371, 386, 418
Gesinnung 214 f., 349, 546
Gestalt 101, 178, 448, 492, SOS, 521
Gestalttheorie SOS
Gewalt 193, 205, 246, 252, 291, 311, 313, 359 f., 375, 382, 384, 539, 551
Gewerkschaft 255, 381 f., 529, 556, 558 f.
Gewißheit 71, 128, 205, 224, 239, 351, 446, 534, 542
Gewohnheit 251, 263, 558
Geworfenheit 147
Glaube 32 ff., 39, 67, 80, 84, 91, 112, 127, 174, 195, 228, 263, 338, 345, 362 ff., 412 f., 436, 439, 510, 521, 541, 543 f., 551
Glaubensartikel 122
Glaubensbekenntnis 79
Glaubensdeutung 80
Glaubensphilosophie 31, 33, 66, 96
Glaubenswahrheit 127
Gleichgewicht 221, 223, 243 f., 253, 255, 270 f., 273 f., 276, 279, 290, 314, 452
Gleichgewichtsmodell 271, 298
Gleichheit 164, 237, 309, 319, 334, 345 f., 354, 370, 382 f., 409, 510
Gleichheitsidee 355
Gleichzeitigkeit 293, 486
Globale Probleme 557, 560
Glorious Revolution 242
Glück 97, 164, 225, 229, 235, 237, 314, 350 ff., 355
Gnoseologie 367, 439
Godesberger Programm 547
Gothaer Parteitag 201
Gothaer Programm 256
Gott 44, 58, 60, 67, 81, 98, 111 f., 126, 128, 131, 140, 143, 148, 174, 177, 217, 252, 314, 325 f., 338, 345 f., 355, 363, 365, 369, 372, 374, 413 f., 418, 432, 435, 461, 520, 523
Göttermensch 102
Gotteswille 368
Gottheit 32, 57, 60, 68, 325
Grammatik 453, 461, 467, 473 ff.
Gravitation 238, 489, 510
Grenze 123, 194 f., 203, 205 f., 422, 424, 439,

- 478, 487, 494, 496 f., 519, 520, 523, 527, 533
Griechenland 314, 480
Großbritannien 234, 247, 288, 290, 321
Grundfrage der Philosophie 153 f., 156, 206, 219, 463, 502, 507, 516
Grundlagenkrise 488
Grund- und Evolutionsgesetz 243
Grundwerte 359
Grundwiderspruch 379, 382
Gruppe 155, 250, 276, 282, 292, 298, 347, 377, 279, 381 f., 501
Gütergemeinschaft 181
Gutes und Böses 356, 358
- Haager Kongreß 200
Handeln 23, 84, 191, 203, 214 ff., 219, 234, 251 ff., 260 ff., 270, 272, 276, 278, 280 ff., 291, 293, 299 ff., 308, 337, 348, 353, 355, 357, 405, 407, 469, 475 f., 508, 525, 554, 557
Handlung 14, 69, 84, 146, 155, 166, 216, 219, 223, 225, 240, 251, 262 f., 270 f., 275, 283, 298 f., 312, 334, 354, 359, 430, 476, 504 f.
Handlungsformen 301
Handlungskalkül 298 f.
Handlungsnatur 283, 299
Handlungsstruktur 452
Handlungssystem 547
Handlungstheorie 270 f.
Handlungstyp 301
Handlungs- und Interaktionstheorie 298 f.
Handlungs- und Systemtheorie 278
Harmonie 237, 244, 270, 281, 286, 289, 378
Hauptproduktivkraft 311
Haushalt und Betrieb 259
Hegel-Deutung 28, 36
Hegelianismus 28, 83, 222
Hegel-Interpretation 31
Hegel-Kritik 177, 418
Hegelsche Dialektik 29, 34, 56
Hegelsche Linke 93
Hegelsche Rechte 93
Hegelsche Rechtsphilosophie 170
Hegelsche Schule 28, 87
Hegelsches Zentrum 93
Hegels universalhistorische Betrachtungsweise 207
Hegemonie 191, 194, 221, 223, 321
Heilige Schrift 412 f., 424, 435
Hermeneutik 54, 57, 114 ff., 117, 134, 147, 359, 369, 402, 406 f., 411 ff., 460, 465, 476, 506
Hermeneutische Modi 415
Hermeneutische Prinzipien 412
Hermeneutischer Zirkel 115, 429
Herrschaft 45, 107, 112, 186, 209, 219, 235 ff., 249, 255 f., 261, 264, 270, 274, 276, 290, 311, 313, 316, 319, 324, 346, 350, 352 ff., 374 ff., 378 ff., 382 ff., 430, 522, 536, 538, 544 f., 551, 553 ff.
Herrschaftsanspruch 363, 481, 486
Herrschaftsausübung 363
Herrschaftsordnung 44
Herrschaftssicherung 406
Herrschafts- und Machtverhältnisse 406, 409
Herrschaftsverhältnisse 341, 406, 409
Herrschaftsverweigerung 44
Herr und Knecht 118, 362
Heterogenität 243, 245 f.
Hierarchie 239, 297, 357, 384
Hilbert-Raum 486
Historiographie 159
Historische Mission der Arbeiterklasse 308, 314, 316
Historisches und Logisches 437, 464
Historismus 311 ff., 317, 328, 331, 340, 390 f., 418, 424 f., 488
Historizismus 228
Hoffnung 80, 95, 150, 174 f., 193, 315, 319, 328, 354, 358, 420, 530, 532, 538, 543
Hoffnungslosigkeit 315, 320
Holismus 499
Homogenes und Heterogenes 108
Homogenität 243, 245
Homo oeconomicus 340
Horizont 111, 422, 425, 429, 542
Horizontbewußtsein 422
Humanismus 149, 177 ff., 200, 229, 360, 387, 389, 396, 404, 408, 480
Humanität 110, 161, 229, 324, 347, 365, 551, 560
Humankraft 478
Humanwissenschaften 393, 395, 397, 406, 446, 452, 501
Hylozoismus 596
Hyperzyklentheorie 524
Hypothese 297, 492, 494 f., 497, 524
- Ich 36, 58, 64 f., 67 f., 77, 100 f., 105, 113, 115, 117 f., 124, 128, 135, 139, 142, 177 f., 282 f., 319, 336, 401, 421 ff., 425, 503, 505, 508, 549, 551
Ich-Du-Wir-Verhältnis 296
Ichheit 85
Ich-Hypostase 137

- Ich-Identität 282
Ich-Psychologie 505
Ich und Nicht-Ich 74 f., 91, 146
Ideal 350, 391, 405, 426, 482, 535 f., 538
Ideale (das) 82, 113
Idealismus 20, 49 ff., 131, 153 f., 158 ff., 161, 164 f., 167 ff., 171, 173, 177 f., 181, 187, 190 f., 192, 195, 200, 201, 207, 209 f., 213 ff., 219, 221 ff., 227, 229, 235, 301, 317 f., 326, 352, 393, 407, 412, 416, 418, 423, 442 f., 446 f., 451 f., 462, 473, 477, 487, 489 f., 495, 504, 509, 511, 521
Idealismus-Kritik 50, 100 f., 104 f.
Idealismusproblem 54, 106, 122
Idealismus und Philosophie 49, 51 f., 56
Idealität 118, 177, 212, 357, 519
Idealrealismus 51, 56, 96, 210
Idealsozialismus 237
Idealtyp 262, 264 ff., 312, 547
Idee 31 ff., 53, 67, 82, 87, 92, 94 f., 107, 109, 111, 113, 117, 124, 127, 129 ff., 139., 150, 153, 171, 177 f., 181, 184, 189, 191 f., 194, 200, 209, 213, 231, 238, 276, 290 f., 301, 316, 327, 338, 350, 352, 373, 390 f., 394, 398, 401, 412, 418, 437, 441 f., 444, 447, 461, 466, 475, 498 f., 502, 520 f., 538, 540, 551
Ideelles 98, 105, 196, 206
Ideendeterminismus 400
Identität 34, 59, 189, 191, 203, 220, 233, 318, 325, 442, 474, 476, 489, 502, 521, 527, 560
Identitäts-philosophie 489
Ideologie 13, 17, 26, 38 ff., 43 f., 46, 75, 85, 90, 97 f., 133, 144, 151, 187, 202, 209 f., 214 f., 217, 219, 225 f., 229, 231, 242, 266, 273, 278, 286, 301, 306, 311, 313, 316, 330 f., 342, 346, 374, 377 f., 382 ff., 408, 436, 441 ff., 448 ff., 462, 471, 474, 478, 479, 509 f., 512, 532, 537, 554
Ideologieggeschichte 36
Ideologiekritik 372 f., 430, 432
Ideologieproduktion 39, 42
ignoramus et ignorabimus 93, 109, 196, 511
Illusion 99 f., 102, 105, 122, 179 f., 212, 336, 363, 382, 443, 478, 513
Immanentismus 131
Immanenzprinzip 503
Immaterialismus 158
Immaterielles 105, 167
Immoralismus 158, 354
Imperativ 253, 270
Imperialismus 26, 38 f., 41, 248 ff., 269, 274, 294, 314 ff., 321, 323, 347, 357, 365, 377, 379, 381 ff., 390, 392, 397, 404, 460, 471, 478, 513, 523 ff., 552
In-der-Welt-Sein 215, 327, 426, 436
Indikativ 84
Individualentwicklung 239, 392, 400, 407, 409
Individualgeschichte 403
Individualisierung 243 f., 246, 418
Individualismus 83, 108, 260, 269, 299, 329 f., 475, 478
Individualität 152, 186, 246, 266, 291, 320, 348, 385, 502, 504, 535, 543, 553
Individual-Psychologie 505
Individual- und Massenpsychologie 401
Individuum 44 f., 67 f., 84, 92, 111, 124, 131, 135 f., 138, 145 f., 148, 155, 178, 180 f., 203, 213, 239, 246, 250 ff., 261, 276 f., 281 ff., 291, 293 f., 298, 301, 311, 314, 317 ff., 325 f., 329 ff., 342 ff., 348, 350 ff., 356 ff., 370, 375, 377, 388, 392, 396, 401, 403, 405 f., 408 f., 419 f., 422, 426, 452, 458, 464, 466, 493, 501 ff., 504, 513, 530, 553, 556
Induktion 195, 199, 201, 485, 487
Induktionslehre 77 f., 447
Induktions- und Wahrscheinlichkeitstheorie 447
Industrialisierung 183, 235
Industrialismus 42 f., 235 ff., 239, 240, 246, 322
Industrie 174, 176, 179, 184, 201, 205, 242, 248, 318, 339, 536, 544, 554, 558
Industriegesellschaft 42, 108, 236, 322, 323, 378 f., 381, 394, 544 ff.
Industriegesellschaftstheorie 322, 544, 547, 554, 557
Information 499, 521
Informationstheorie 521, 558
Informations- und Wissenschaftsgesellschaft 323
Ingenieurmilieu 530 f., 533, 535, 543, 546, 550
Inhalt 124 f., 293, 326, 422, 442, 444, 449 ff., 462
Innerlichkeit 44, 68, 70, 84, 97, 146, 148, 291, 402 f., 523, 531
Instinkt 112, 124, 138, 239, 289, 293, 506
Instinktlehre 278, 289
Institution 238, 277, 307, 344, 363, 394, 411, 546, 556
Instrumentalismus 369
Integral 205, 220
Integralphilosophie 230

- Integration 244, 246, 248, 250, 272, 291, 301, 310, 313, 316, 331, 414
Intellekt 101 f., 136, 206
Intellektualismus 124
Intellektuelle 194, 198
Intelligenz 22, 160, 162, 167, 170, 175 f., 181, 185, 191, 206, 210, 222, 225, 229, 316, 380, 449, 452, 551
Intention 97, 318, 357, 405, 409, 416 f., 489
Intentionalität 111, 402, 506
Intentionalitätsforschung 423
Interaktion 270, 276, 282 f., 298 f., 301 f., 359, 365, 405, 407
Interaktionismus 294
Interaktionsformen 407
Interaktionssystem 290
Interaktionstheorie 281, 284, 288 f., 298 ff.
Interesse 39, 46 f., 187, 191 f., 196, 202, 205, 236, 240, 252, 263, 271, 276 f., 290 f., 293, 311, 342, 347, 354 ff., 361 f., 373, 375 f., 380, 385, 407, 412, 436, 510, 528 f., 541, 547, 555
Interessengruppen 381
Interessenjurisprudenz 366
Interferenz 322
Internalismus und Externalismus 489
Internationale 198, 204, 221, 223 f., 256
Internationale Arbeiter-Assoziation 249, 255
Internationalismus 324
Interpretation 47, 103 f., 107, 112, 116, 180 f., 195, 233, 283, 297, 402, 412, 414, 416, 432, 434, 439, 449, 468 f., 476, 483, 484, 486 ff., 517, 520
Interpretationsformen 415
Interpretationshypothese 476
Intersubjektivität 282, 423
Intersubjektivitätstheorie 284
Introspektion 114, 139, 503 ff.
Introspektionismus 506
Intuition 78, 85, 88, 102, 139 f., 156, 224
Intuitionismus 74 f., 77 f., 85, 456
Intuitionsphilosophie 77 f., 88
Ironie 58
Irrationales 81, 84, 92
Irrationalismus 44 ff., 81, 108, 136, 141, 152, 162, 191, 195, 198, 209 ff., 214 f., 219, 225, 229 f., 338, 377, 403, 408, 418, 473, 476, 487, 490, 500
Irrationalität 39, 56 f., 91, 213, 262, 489, 552
Irrtum 99, 190, 408, 450
Isomorphie 467
Israel 440
Italien 207, 290, 310, 316, 433
Jahrhundertwende 314 ff.
Japan 286
Jenenser Romantik 34, 57
Jenseits 123, 346, 362, 435
Jensenismus 513
Judikative 375
Juli-Revolution 133, 314
Junghegelianer 20, 337
Junghegelianismus 176
Jurisprudenz 361, 414 f.
Juristenphilosophien 368
Kampf 100, 146, 193, 202, 206, 209, 237, 246, 291, 311, 318, 347, 360, 414 f., 438, 464, 486, 521, 537
Kampf ums Dasein 192, 210, 351, 495 f., 513
Kant-Rezeption 418
Kapital 176, 183 f., 242, 248, 250, 275 f., 293, 309, 326, 381 f., 391, 528, 549
Kapitalakkumulation 275
Kapitalismus 27, 38 f., 41 f., 76, 110, 120, 145, 147, 162, 175, 183 ff., 205, 214, 240, 242, 246, 255, 258, 260, 266, 275 ff., 289, 293, 296, 309, 311, 313 f., 318, 320, 322 f., 339 f., 342, 344, 347 f., 351, 353, 355, 356, 363, 366, 371, 373 f., 380 f., 384, 389 ff., 395, 404, 427, 443, 471, 474, 477, 482, 509, 513, 521, 525, 534, 545 f., 561
Kapitalismusanalyse 260, 264, 393
Kapitalismuskritik 133
Katastrophe 216, 246, 325, 394, 560
Kategorie 87, 111 ff., 116, 120, 124, 169, 177, 220, 222, 226, 253, 263, 292 ff., 339 f., 403, 419 f., 425, 442, 452, 474, 494, 500, 504 f., 514 f., 519, 524, 544
Kategorien der geschichtlichen Welt 419
Kategorienlehre 97, 261, 392, 488
Kategorischer Imperativ 46, 354
Kathedersozialismus 94
Katholische Schule 287
Katholizismus 193, 393
Kausalismus 498 f.
Kausalität 100, 102, 111, 213 f., 329, 442, 452, 484, 493 f., 499, 504, 509 f., 515, 522
Kausalitätsauffassung 159, 164, 481
Kausalitätsbegriff 194, 494
Kausalitäts-Zweckmäßigkeitsproblem 493
Kausallogik 458
Kausalreihen 500, 503
Kennzeichnungstheorie 455
Kernenergie 478
Kirche 188 f., 209, 237, 344, 481

- Klasse 17, 25, 38, 80, 144, 147, 155, 167, 173, 178, 183, 186, 214, 220, 224, 235 f., 241 f., 254, 264, 266, 276, 290 f., 308, 310, 316, 338, 341, 343, 347 ff., 554, 356 f., 359, 376, 378, 380 f., 391, 398, 409, 419, 428, 437, 450 ff., 468, 479, 509, 537, 555
- Klassenantagonismus 160, 212, 286, 347
- Klassenauseinandersetzung 80, 89, 290, 302, 306, 462, 471, 486
- Klassenbewußtsein 148, 175, 318, 327, 352
- Klassengegensatz 363, 379, 381, 547
- Klassengesellschaft 250, 309, 377, 382, 409
- Klassenherrschaft 282 f., 551
- Klasseninteresse 27, 198, 333, 343, 357, 362, 368, 378 f., 381, 478, 486, 525
- Klassenkampf 202, 221, 240, 249, 316, 323, 342, 355, 358, 371, 373, 377 f., 381, 393, 428, 437, 443, 472, 49
- Klassenpartnerschaft 276
- Klassische bürgerliche Metaphysik 127 ff.
- Klassische bürgerliche Ökonomie 178, 340
- Klassische bürgerliche Philosophie 13 ff., 28 ff., 36 f., 38, 40, 54 ff., 59, 63, 70, 81, 92, 94 ff., 106, 108, 120, 127 ff., 133, 159 ff., 163, 166 ff., 170, 174 f., 207, 210, 309, 325, 339 f., 357, 385, 387 f., 415, 427, 430, 460, 463, 482, 493, 503, 512, 520, 530
- Klassische bürgerliche Rechtsphilosophie 361 f., 365
- Klassische bürgerliche Staatstheorie 374 ff.
- Klassische Physik 483, 522
- Klerikalismus 209
- Koexistenz 324, 511
- Kohärenz 469
- Kollektiv 198, 252
- Kollektivbewußtsein 250, 287
- Kollektivpsychologie 288
- Kölner Schule 297
- Kolonialismus 247, 397
- Kommune 249
- Kommunikation 176, 272, 279, 282, 298 ff., 331, 333, 359, 431 ff., 460, 467, 469, 476, 506
- Kommunikationsgemeinschaft 432
- Kommunikationshandlung 461
- Kommunikationsidealismus 301
- Kommunismus 43, 65, 149, 178 ff., 189, 198, 228, 316, 318, 322, 324, 345 f., 525, 541, 549
- Kommunistische Internationale 221, 223
- Kommunistische Partei Deutschlands 377
- Komplementaritätsprinzip 486
- Komplementärtheorie 363 f.
- Kompromiß 311, 313, 510
- Konditionalismus 499
- Konflikt 118, 120, 193, 221, 270 f., 273, 290, 298, 313, 358 f., 407, 409, 476, 511, 547, 557
- Konfliktbewältigung 338
- Konfrontation 381, 402
- Konjunktiv 84
- Konkretes 85, 464
- Konkurrenz 79, 124, 145, 192, 240, 264, 274, 276, 289, 293, 314, 382, 509
- Konkurrenzkampf 546
- Konsens 223, 245, 356
- Konservatismus 47, 65, 76, 86, 97, 108, 337, 377, 393
- Konstitution 130, 233, 270, 423 f.
- Konstitutionsanalyse 422
- Konstitutionstheorie 154
- Konstruktion 166, 176 f., 180, 189, 202, 236, 238, 247, 365, 372, 402, 427, 437, 445, 449, 456, 481, 494, 498 f., 505 f., 515, 539
- Konstruktionslehre 548
- Konsumtion 322
- Konterrevolution 98
- Kontinuität 53, 118, 124, 422, 525, 530
- Kontrolle 245 f., 272, 274, 279, 361, 408, 545
- Konventionalismus 139, 468, 484, 487, 489
- Konvergenz 322, 488, 557
- Konvergenztheorie 322, 546, 555, 557 f.
- Kooperation 245, 276, 289, 342, 371, 559
- Kopenhagener Schule 514
- Kopernikanische Wende 130, 167, 230
- Körper 53, 123, 236, 244, 291, 387, 510, 512, 514, 517, 522
- Körperlehre 156
- Körperlichkeit 385, 390, 501 f.
- Körperwelt 109, 196, 511, 514
- Korrelation 422, 453
- Korrelationsforschung 423
- Korrelationsgefüge 392
- Kosmogonie 477, 491, 524
- Kosmologie 152, 156, 318, 477, 491
- Kosmos 103, 117 f., 264, 523 f.
- Kraft 109, 111, 189, 191, 196, 224, 270, 276, 292, 310, 316, 341 f., 345, 360, 387, 400, 432, 438, 443, 465, 473, 481, 493, 498 f., 508, 512, 525, 536, 544, 546, 549, 554, 556 f.
- Krieg 186, 209 f., 247, 325, 375, 383, 392 f., 444, 471, 521, 540, 543 f.
- Kriminalität 405
- Krise 23, 29, 38 f., 40 ff., 57, 115, 120, 147, 205, 211, 216, 231, 234, 240, 249, 269, 274, 286, 391, 400, 411 f., 428, 445, 447 f., 483, 488, 532, 539, 544, 557

- Krise der Physik 483, 494
Krisenbewußtsein 42, 52, 64, 120, 148, 216, 228, 530, 532
Krisendynamik 43
Krisenmythos 39, 400, 402, 410
Kritik 44, 99, 176 f., 179 f., 184 f., 189 f., 193 ff., 200, 202 f., 207, 209, 222, 224 ff., 230, 245, 282, 312, 332, 336, 339, 365, 369, 372, 389, 394, 397, 403, 406, 418 f., 422, 426, 430 f., 444, 464, 472, 482, 487, 489, 497, 535, 536, 542, 546, 552
Kritische Psychologie 507
Kritischer Rationalismus 33, 281, 297, 327, 356, 397, 446 f., 489
Kritische Theorie 226 f., 301, 317 f., 330, 332 f., 353, 359, 368, 396, 398, 430, 525, 545
Kritizismus 141, 510, 518
Kult 138
Kultur 111, 119 f., 124, 151, 158, 163 f., 193 f., 203, 211, 223, 245, 259, 265, 278, 308, 313 ff., 317, 321, 323 f., 331, 336, 344, 346, 351, 355, 359, 372, 391, 401 f., 408, 449, 473 f., 503, 506, 525, 532 f., 541 f., 550 f., 555 f.
Kulturanthropologie 397, 403
Kulturbedeutung 266
Kulturgeschichte 203, 312, 406, 512
Kulturkritik 99 ff., 209, 214, 334, 354, 397, 404, 538, 546
Kulturpessimismus 525, 537
Kulturphänomen 367
Kulturschwelle 322
Kunst 13, 58, 98, 100, 106, 112, 121 f., 125, 136, 171, 259, 352, 387 f., 390, 401, 408, 411, 414, 417, 424, 433, 534, 541, 551
Kunstwelt 21
Kunstwerk 118
Kybernetik 472, 521
- Labour-Party 358
Lamarckismus 248
Landwirtschaft 269
Lassalleanismus 192, 200
Leben 14, 23, 25, 34, 44 f., 49, 51, 56, 59, 68 f., 93, 95, 99 f., 100 ff., 112, 114 f., 117 ff., 120 ff., 123 f., 134, 140 ff., 171, 178, 180, 187, 203 f., 209 ff., 217, 239, 243, 251, 261, 264, 272, 276, 289 f., 292, 301, 316 f., 323, 336, 339, 344 ff., 351 ff., 357, 366, 375, 378, 402, 408 f., 411, 415 f., 419 ff., 423, 426 ff., 492 f., 496 f., 501, 512, 523 f., 528, 536 f., 541 f., 544, 548 f., 551, 559
Lebendiges 23, 115, 392, 479, 524
Lebendigkeit 116, 119, 123
Lebensanschauung 117, 121, 210, 341, 532
Lebensaufgabe 178
Lebensbedingung 181, 319, 364, 408 f.
Lebens-Begriff 115 ff., 121, 123
Lebenserfahrung 115, 420
Lebenserhaltung 359
Lebensform 389, 392, 411, 493, 507, 543
Lebensgemeinschaft 432
Lebenslehre 352, 492
Lebenspathos 104
Lebensphilosophie 18, 26, 31, 34 ff., 45, 50, 54 ff., 115 ff., 119, 121 f., 125, 136, 139 f., 171, 195, 211 f., 219, 312, 335, 338, 358 f., 400, 408, 417 f., 420 f., 477, 479, 498, 503, 505
Lebensphilosophie und Positivismus 34 f., 39 f., 51 f., 54 ff., 115, 122, 130, 154, 162
Lebenspraxis 350, 408
Lebensprobleme 24
Lebensprozeß 124, 277, 364, 434, 493, 495
Lebenssituation 392, 494 f., 543
Lebensstruktur 420
Lebenstrieb 401
Lebensverhältnisse 259 f., 302, 373, 409, 426, 525, 537, 557
Lebensverneinung 137
Lebensweise 15, 302, 321, 344
Lebenswelt 301, 422 f., 434, 438, 529
Lebenszusammenhang 308, 357, 416 f., 419 f., 506
Lebewesen 140, 243, 299, 357, 393, 403, 513
Leerbegriff 468
Leerformel 364
Legalität 263, 339, 363
Legalitätsglauben 369
Legislative 375, 382
Legitimation 125, 200, 209, 301, 313, 353, 363, 420
Legitimität 223, 263
Lehre 27, 74, 97, 101, 126 f., 138, 202, 240, 349, 352, 402, 412, 416, 424, 446, 449, 454, 456, 469, 489, 492
Lehre vom Leben 352
Lehrsystem 366
Leib 102, 158, 166, 186, 292, 392, 503, 549
Leib-Seele-Problem 50, 52, 229, 479, 493, 501 ff.
Leid 319, 328, 351, 353
Leiden 135, 137 f., 308
Leidenschaft 98, 165, 238, 346, 550
Leistung 194, 228, 233, 236, 237, 354, 534, 536

- Leistungsorientierung 250
Leistungsprinzip 245
Lernen 475
Lernprozeß 300 ff.
Lernpsychologie 298, 501
Liberalismus 65, 75 f., 89, 98, 271, 297, 311, 346, 377, 447, 509, 513, 521
Libido 351, 396, 401, 403
Libidotheorie 404
Liebe 69, 81, 110, 217, 405
Linguistik 112, 406, 443, 475
Linguistizismus 467
Linkshegelianismus 176
Literatur 23, 58, 175, 190, 192, 259, 352, 388, 424
Logik 61 f., 72, 76, 78 f., 88, 99, 112, 118, 124, 127, 131 f., 200, 226, 231, 233, 271, 273 f., 308, 317, 347, 350, 355, 367, 407, 411, 414, 441 f., 447 f., 454 ff., 466, 472, 474, 490, 519, 541
Logikerschule 457 f.
Logisches 23
Logisches und Historisches 464
Logisches und Unlogisches 111
Logizismus 497
Logomachie 33
Logos 226
Lohn und Strafe 281, 298
Lüge 99 f., 231, 347
Lust 20, 345. 350 f.. 353 f.
Lust-Unlust-Mechanismus 281
Lustprinzip 350 f., 353 f.
- Machismus 511
Macht 15, 23, 45, 104, 111 f.. 114, 123, 189, 206, 214, 219, 252, 256, 259, 278, 314 f., 319 ff., 325, 342 f., 352, 360 f., 363 ff., 374, 381, 402, 406, 411, 418, 442, 453, 464, 538, 541 f., 552, 554, 557
Machtinstanz 409, 549
Makrowelt 514 ff., 518, 520
Malerei 121, 259
Man 357
Mangel 210, 319, 331, 393, 396, 508. 548, 557
Mängelwesen Mensch 299. 393 1., 545
Manipulation 274, 330, 358
Manipulationsmechanismus 319
Mannigfaltigkeit 150, 186, 206, 423, 494
Manufaktur 242
Marktwirtschaft 381, 546
Märtyrertum 14
- Marxismus 29, 31, 53, 82, 94, 130, 133, 145, 147 f., 150 ff., 158, 163, 198 f., 202, 204, 206 f., 211 ff., 215, 217, 219, 221, 223 ff., 228, 294, 307 f., 312 f., 330 f., 340, 346, 371, 376, 383, 389, 396, 407, 409, 423, 446, 454, 466, 472, 517, 534
Marxismus-Deutung 29
Marxismus-Kritik 28, 224
Marxismus-Rezeption 204, 223
Marxismus- und Sozialismuskritik 42
Marxismus-Leninismus 42 f., 152, 156, 317, 324, 326, 469, 472, 476, 479 f., 490, 519, 525
Marxologen 142
Maschine 315, 449, 502, 533, 536, 538, 542, 548 ff.
Maschinenzeitalter 535
Maß 428
Masse 481, 535 ff., 549
Massen 23, 80, 180, 269, 314, 316 f., 320, 325, 352, 380, 387, 401, 465, 525, 552 f.
Massenbewußtsein 320, 409, 483
Massenmensch 24
Materialismus 13, 19, 31, 33, 36 f., 47, 49 ff., 56, 61, 63, 65, 71 ff., 77, 82 f., 88, 93 ff., 107, 109 f., 131 f., 150 ff., 155, 157 ff., 194, 199, 202, 204 ff., 219, 230, 288, 306, 312, 326, 332 f., 343, 354, 389, 398, 412, 423, 428, 445 ff., 450 ff., 457 f., 481 ff., 487 f., 489 f., 492, 498 f., 504 f., 509 ff., 513 ff.
Materialismus-Idealismus-Frage 53, 110
Materialismus-Idealismus-Gegensatz 49 ff., 163, 212
Materialismus-Konzeption 184, 204
Materialismus-Kritik 168, 171, 173 f., 190, 192, 194 f., 209 f., 214, 224, 226, 228
Materialismus-Problem 163, 168, 177 f., 209, 212, 219, 224, 226
Materialismus-Streit 187 f., 190, 195
Materialistische Dialektik 199. 202 1,.. 216. 220, 225, 231 332, 345, 368, 372 f., 428
Materialität 123, 206, 211. 215 f., 372. 387. 504
Materie 69, 74 ff., 77 f., 83, 88, 91, 94 f., 100. 102, 109, 117, 146, 150, 153, 158, 167 f., 170. 176. 178, 191, 196, 200, 204 f., 210, 214, 220, 224 ff.. 227. 230, 243, 293 f., 318, 326, 356, 444 f., 449, 481, 486. 494 f.. 497, 518 ff., 522 ff., 548, 530
Materiekonzeption 158, 164, 169, 220, 227
Materielles 105, 170, 206, 496
Materiestruktur 326, 524
Materie und Bewußtsein 160

- Mathematik 72, 78, 89, 95, 98 f., 111, 160, 173, 239, 442 445, 454 ff., 480 ff., 484 f., 487 ff., 519 f.
- Mechanics Institutions 183
- Mechanik 72, 159 ff., 166, 448, 480 ff., 486, 494, 509, 522
- Mechanismus 84, 158, 202, 447, 493, 500, 510, 513, 523 542, 546, 553
- Mechanizismus 205, 223, 421, 499, 512, 515
- Mechanizismus-Vitalismus-Problem 479, 493, 501
- Medizin 185 ff., 460
- Menge 346, 456 f.
- Menge und Relation 466
- Mensch 20 ff., 44 ff., 58 f., 68, 84, 87, 99, 105, 111, 120 f., 124, 134, 138, 145 f., 155, 161, 164, 174, 177 ff., 180, 185 f., 189 ff., 193, 202, 209, 211, 216, 220 f., 223 ff., 231, 238, 240, 250, 275, 281 ff., 291, 293 f., 296, 299, 301 f., 310 f., 313 ff., 318 ff., 324 ff., 329 ff., 334, 338 f., 341 ff., 346, 348 ff., 355, 357 ff., 360, 362, 369 f., 375, 377 f., 381, 385, 387 ff., 393 f., 396 f., 400, 402 ff., 406 ff., 411, 413, 416, 419, 423 f., 426 ff., 437, 445, 447, 449, 460 f., 463 f., 467, 469 ff., 473 ff., 479, 492, 496, 502, 509 f., 512, 513, 514 ff., 523 ff., 527, 529, 531, 535 f., 535 f., 543 ff., 551 f., 555, 559 f.
- Menschenauffassung 388
- Menschenbild 350, 368, 389, 391, 397
- Menschengeschlecht 15, 221, 309, 346, 387, 462 f.
- Menschenrasse 167
- Menschenrecht 237, 385, 556, 561
- Menschentyp 316, 346, 391, 538, 540
- Menschenverstand 54, 186, 200, 475
- Menschheit 15, 21, 44, 73, 89, 98, 111 f., 143, 147, 153, 166, 185, 194, 231, 235, 239, 307 f., 310, 313, 316, 324 f., 328, 338 f., 344 f., 348, 352, 358, 367, 375, 385, 393, 408, 415 f., 418, 428, 449, 452, 478, 498, 512, 521, 525 f., 542, 544, 549, 552, 560
- Menschheitsentwicklung 290, 403, 416
- Menschheitsepoche 365
- Menschheitsfortschritt 239, 530
- Menschheitsgeschichte 25, 235, 239, 246, 276, 292, 301, 310, 316, 386
- Menschheitsinteresse 342, 354, 360
- Menschliches 333
- Menschliches Geschlecht 13, 15, 79, 549
- Mensch-Natur-Beziehung 164, 478, 558
- Merkmal 276, 398, 401, 407, 434, 534, 536, 539
- Meßwerkzeug 189
- Metaethik 358
- Metallurgie 164
- Meta-Metaphysik 148
- Metamorphose 89, 108
- Metaphilosophie 52
- Metaphysik 43, 51 f., 54 f., 63, 72, 80, 83, 87, 97, 99, 106 f., 111, 113, 115, 126 ff., 174, 178, 209, 212 f., 216, 221, 231, 238, 326, 357, 368, 388, 426, 436, 441, 444, 510, 516 ff., 520
- Metaphysik-Kritik 152, 156, 167, 326
- Metaphysisches 24, 200
- Methode 111, 123, 141, 176, 184, 186, 195 f., 199, 201, 204, 212 f., 216, 222, 230, 236, 262, 264, 278 ff., 282, 287, 307, 312, 337, 355, 363, 367, 373, 375, 378 f., 398, 400, 416 f., 419, 423, 434 ff., 440 f., 445, 449, 455, 457 ff., 464, 472, 476 f., 479 ff., 484 f., 487 f., 495 ff., 500, 502, 512, 525
- Methodenentwicklung 491
- Methodenlehre 433
- Methodologie 203, 207, 230, 251, 280, 413, 431, 437, 441, 447 f., 455, 459, 488, 497, 506
- Mikrowelt 514 ff., 518 ff., 522
- Milieu 191
- Militarismus 256
- Millsche Logik 78 f.
- Mind-body-identity-Materialismus 230
- Mind-brain-identity-Theoretiker 49
- Mineralogie 164
- Mittel 235, 237, 263, 263, 359, 370, 380, 431, 449, 463, 469, 471, 473 ff., 552
- Mittelalter 106, 127, 132, 171, 258, 315, 363, 412, 427, 461, 492, 502
- Mittelsystem 531
- Mobilisierungsphilosophie 368
- Mobilität 250
- Modell 149, 212, 214, 405, 428, 454, 483, 485, 489, 494
- Moderne 90, 231, 258
- Modernisierungstheorie 322
- Molekularbiologie 497
- Moment 308, 311, 316 f., 327, 347, 400, 403 f., 428, 488, 499, 503 f., 513, 520, 523 ff., 532 f., 538 f., 547, 551
- Monade 155
- Monarchie 59, 254 f., 258, 363, 375
- Monismus 150, 191, 195, 199, 210 ff., 496, 506
- Monistenbund 210
- Monopol 314, 377 ff.

- Monopolkapital 296, 320, 324, 354, 364, 382, 554
 Monopolkapitalismus 269, 294, 320, 330
 Monopolstruktur 318
 Moral 101, 106, 163, 165 f., 171, 174, 201, 250, 269, 336, 341, 344, 346, 351 f., 365, 367, 371, 388
 Moralismus 192, 200, 343, 346, 354
 Moralitätsprinzipien 69
 Moralphilosophie 108
 Moralsoziologie 288
 Morphologie 92, 287, 315, 385, 387, 393
 Motiv 99, 101, 103, 108, 121, 205, 228 f., 262, 336, 403, 433, 441, 448, 504
 Motivation 181, 192, 206, 341, 353, 405, 504 ff.
 Multiversum 325
 Mündigkeit 165, 301, 407
 Musik 121, 259
 Mut 112
 Mutation 449 f., 497, 499, 513, 523
 Mysterium 85, 92, 216
 Mystifikation 310
 Mystik 41, 137, 313, 413
 Mystisches 24, 57, 68
 Mystizismus 85, 93, 108, 140, 377
 Mythen 45, 104, 111, 113, 143
 Mythisches 104, 108, 111 f.
 Mythologie 48, 59, 144, 171, 319
 Mythos 43, 52, 56, 100, 104, 111, 113, 321, 336, 340, 380, 390, 403, 410, 412, 494, 505, 557

 Nachgeschichte 48, 334
 Nach-Idealismus 95
 Nation 236 f., 240, 314, 321, 387, 419 ff., 428, 463
 Nationalcharakter 405, 463
 Nationales 68
 Nationalismus 209, 257, 320, 445, 551
 Nationalökonomie 176, 184, 203
 Nationalsozialismus 113, 215, 294, 403
 Nationalsprache 462
 Natur 13, 17 f., 23, 31, 35, 57, 59 f., 69, 79, 83, 86 f., 93, 97, 102, 108, 110, 114, 120, 123, 127 f., 130 f., 140, 153, 156, 159 f., 161, 163, 171, 177, 179, 181, 185 f., 189 f., 195, 201, 203, 221, 231, 237 ff., 242, 246, 252, 274, 277, 291, 294, 297, 300 ff., 307 f., 310, 312, 318 f., 326 f., 330, 341 f., 346, 350 f., 362, 365, 378, 385, 388 f., 392 f., 396 f., 400, 402, 404, 408, 413, 418 f., 422 f., 426, 432, 439, 441 ff., 449, 460 f., 464, 469, 479 ff., 485, 492, 494 ff., 500, 502 f., 508 ff., 517, 522, 524 f., 541 f., 545, 547
 Naturalismus 158, 163, 167 f., 174, 177, 205, 209, 212, 298 ff., 388
 Naturanschauung 191, 497, 512
 Naturauffassung 307, 481, 495, 497
 Naturbeherrschung 24, 47, 169 f., 388
 Naturbild 512
 Naturdenken 318
 Naturdialektik 150, 387
 nature donné und nature acquise 386
 Naturerkenntnis 126, 222, 419, 425
 Naturforschung 185 f., 195 f., 512
 Naturgeschichte 103, 161, 179, 201, 231, 312, 393, 397, 408, 453, 511 ff., 524 f.
 Naturgesetz 91, 100, 102, 160, 164, 170, 187 f., 191, 199 f., 202 f., 220, 238, 310, 312, 355, 386, 487, 490, 509, 521
 Naturheilkunde 385, 400
 Natürliches 341
 Naturnotwendigkeit 242, 246, 511, 523
 Naturphilosophie 56, 59 f., 81, 84, 97, 167, 169, 175 f., 178, 185 f., 195, 201, 477, 481, 487 f., 495, 498, 508, 510, 513, 517 ff., 521, 523
 Naturrecht 161, 362, 365 f., 371 f., 373, 378, 508, 511
 Naturrechtsdenken 366
 Naturrechtslehre 363, 365, 369 ff.
 Naturrechtstheorie 375
 Naturtatsache 245, 280
 Natur- und Geisteswissenschaft 390
 Natur- und Gesellschaftsgeschichte 13, 244, 245
 Natur- und Gesellschaftsprozeß 318, 389
 Naturwissenschaft 13, 24, 63, 68, 83, 94 f., 97, 111, 129 f., 160, 162 ff., 165, 167, 170, 173, 176, 178 ff., 183, 185 ff., 190 f., 193, 195 f., 198 ff., 202 f., 206 f., 210, 213, 216, 220 f., 224, 226, 229 ff., 238 f., 259, 262, 280, 307, 310, 312 f., 328, 350, 357, 387, 390, 400, 402, 418, 421 ff., 432, 440, 442 ff., 447, 453 ff., 458, 471, 474, 477 ff., 494, 501, 506, 508 ff., 517 f., 520 ff.
 Naturzustand 375, 397
 Negation 98, 154, 176 ff., 204, 215, 219, 227, 318 f., 344
 Negation der Negation 319
 Negative Dialektik 16, 56, 81, 225 f., 319, 336
 Negatives 81, 309, 319, 546

- Negative Philosophie 34, 59 f., 81, 335
Negativität 58, 188
Neofreudismus 505
Neohumboldtianismus 463, 472
Neolithikum 322
Neomarxismus 42, 224, 317 f.
Neonativismus 460, 472
Neopositivismus 29, 122, 125, 297, 328, 330, 406, 440 f., 447 f., 453, 503, 516 f.
Neo-Psychoanalyse 404, 406
Neorationalismus 440, 442, 444, 450
Neoromantik 121
Neovitalismus 497
Netzwerk 270
Neue Philosophen 45, 47
Neue soziale Bewegung 548, 556, 558 ff.
Neues Testament 412
Neue Zeit 219
Neuhegelianismus 52, 316, 463
Neukantianismus 22, 52, 87, 130, 140 f., 184, 191, 194, 202 ff., 206 f., 293, 312 f., 366, 368, 419, 422, 463, 482, 488, 518
Neuplatonismus 475
Neurose 401, 431
Neuthomismus 54, 366, 368, 499, 510, 519
Neuzeit 124, 128, 322, 363, 392, 427, 431, 455, 461, 480, 502
New Deal 270, 280
New England 85
New Materialism 231
New Realism 162, 212
Newtonsche Mechanik 448, 481
Nicht-Ich 74 f., 91, 146, 423
Nicht-Idealismus 85, 105
Nicht-Identität 265, 318
Nicht-Philosophie 28 ff., 163, 177, 185
Nichts(das) 145 f., 331, 338, 426
Nicht-Sinn 331
Niederlande 290
Nihilismus 20, 45, 66, 101, 103, 112, 336, 338, 340, 348, 354, 426
Noch-Nicht 318
Noch-Nicht-Sein 149
Nominalismus 328, 457, 461
Nordamerika 315, 324
Norm 46, 166, 203, 219, 229, 251, 272, 301, 313, 341, 344, 348, 354 ff., 369, 372, 376, 401, 404 f.
Normalwissenschaft 448
Normativismus 369, 384
Normativität 274, 355, 366
Normenlogik 376
Normensystem 250 f., 359, 367
Notwendigkeit 47, 76, 86, 88, 145 f., 165, 177, 179, 191, 193, 199, 204 f., 219, 222, 290, 299, 308, 311 f., 317, 326, 330, 338, 341 ff., 348, 357, 359, 379, 408, 411, 416, 418, 496, 499, 508, 521, 558
Notwendigkeit und Zufall 466
Novemberrevolution 214, 377
Nuklearkrieg 358
Nützlichkeit 279, 351, 423
Objekt 31, 72, 83, 91, 116, 123 f., 130, 140, 154, 177, 180, 191, 230, 282, 317 f., 407, 423, 427, 436, 442, 444, 452, 456, 460, 463, 466, 469, 481, 486, 506, 508, 514, 516
Objektion 518 f.
Objektivation 117, 312, 408, 419, 423, 432
Objektive Realität 67, 77, 91, 118, 220, 224, 229, 447, 460, 463, 465, 467 ff., 474, 476, 484, 497, 517
Objektives 103, 318, 356, 447, 506, 521
Objektivismus 114, 136, 177, 231, 422 f.
Objektivität 31, 40, 60, 62, 66 f., 100, 105, 114, 116 f., 120, 123, 141, 160, 206, 212, 224, 226, 229 f., 358, 407, 422 f., 446, 448, 451, 490, 520 f.
Objektivitätsproblem 169
Objektivitätsverständnis 421
Ödipuskomplex 401, 404 f.
Offenbarung 32 f., 59, 69, 164, 361, 413, 427, 435
Offenbarungsreligion 159
Öffentlichkeit 292, 339
Okkasionalismus 475
Ökologie 561
Ökonomie 75 f., 79, 109, 174, 255, 276, 323, 332, 380
Oktoberrevolution 144, 149, 211, 223, 256, 316 f., 520
Okzident 258
Oligopolkapitalismus 255
Ontogenese und Phylogenese 243, 495 ff.
Ontologie 54, 81, 107, 127, 130, 149 f., 152, 156, 168, 216, 226 f., 318, 357, 367, 398, 424 f., 434 ff., 477, 488 f., 500, 518 ff.
Ontotheologie 87
Operation 456, 467, 471, 505
Operationalismus 471, 505
Opportunismus 256
Optimismus 19, 191, 269, 313 f., 338, 416, 538
Ordnung 32, 47, 73, 50, 129, 184, 187 f., 203,

- 209, 214, 223, 225, 235, 238, 240, 251, 253, 263, 270 ff., 279, 285, 289, 312, 331, 335, 353, 360, 364, 377, 384, 411, 429, 452, 494, 500, 508, 512, 522, 524, 526, 536, 538, 540, 551, 560
- Ordnungsideologie 44
- Ordnungsprinzip 239, 312, 355, 378, 541
- Organisation 98, 130, 180, 188, 238, 242, 244, 246, 252, 266, 270, 277, 291, 299, 301, 348, 375, 379, 381 ff., 442, 492, 495, 525, 545, 555 f.
- Organisches 494 f., 499
- Organismus 109, 189, 243 ff., 251 f., 280, 401, 423, 495, 497, 499, 512, 524
- Organismussystem 272
- Ortsveränderung 481, 522
- Österreich 207, 400, 402, 406
- Paläontologie 190
- Palliativ 137
- Panlogismus 317
- Paradoxie 54, 56, 59, 115, 123, 242, 344, 423
- Parallelismus 502 ff.
- Pareto-Club 269
- Pariser Kommune 18, 89, 98, 248 f.
- Parlament 362
- Paroxysmus 167
- Parsonianismus 274
- Partei 181, 198, 293, 316, 353, 377, 381, 383, 437, 443, 525
- Partialrationalismus 371
- Partialseele 142
- Partikulares 78
- Partnerschaft 252
- Patriotismus 110
- Patristik 412 f.
- Paulskirchenbewegung 189
- Person 117, 123, 237, 281 f., 298, 356, 370, 537
- Personalität 121
- Persönlichkeit 34, 97, 142, 401, 405, 478, 503 ff., 558 ff.
- Persönlichkeitsentwicklung 404, 478, 537
- Persönlichkeitstheorie 409
- Perspektivbewußtsein 417
- Perspektive 230, 235, 251, 292, 300, 320, 324, 334, 390, 397, 417, 428, 452 f., 538 f., 541, 550, 559
- Perspektivismus 102
- Perspektivlosigkeit 226, 434
- Pessimismus 64, 82, 100, 136 f., 228, 309, 313, 315, 350, 543
- Pflicht 276, 350, 355, 370, 538
- Phänomen 32, 53, 58, 71 f., 86 ff., 103, 123 f., 152, 187, 196, 253, 293, 310, 337, 358, 361, 363, 371, 391, 412, 417, 421, 449, 485, 489, 500, 508 f., 516, 518
- Phänomenalismus 329
- Phänomenalität 123
- Phänomenologie 29, 31, 52, 96, 130, 147, 212, 283, 288, 294, 356, 392, 402, 422, 424 f., 433 ff., 460, 484, 488, 505 f., 518 f., 522
- Phantasie 193
- Philologie 414
- Philosophia perennis 51, 96, 340
- Philosophie 14, 16 ff., 22, 24 ff., 28 f., 39, 32 ff., 36 ff., 40 ff., 52 f., 58 ff., 61, 63, 68 f., 72 ff., 84 f., 87 f., 90 f., 93 f., 96 f., 99 ff., 105 ff., 111 f., 114, 116 f., 121 f., 126 ff., 130, 132 f., 135, 139, 142, 144, 152 ff., 161, 164, 166, 171, 173, 175 f., 178 ff., 184 ff., 188 f., 191, 193 ff., 198 ff., 206 f., 209 ff., 216, 219, 222 ff., 225 ff., 307 f., 310, 317, 325 f., 336 ff., 349 ff., 358 f., 387, 392 f., 412, 414, 416 ff., 419, 422 ff., 430, 434 ff., 437, 439, 440 ff., 445, 449, 451 f., 454 f., 457 ff., 461, 463, 467, 470, 477 ff., 482 ff., 486 f., 489 ff., 493, 497 f., 502, 507 ff., 514, 518 f., 547, 554, 559
- Philosophie der Krise 38 f.
- Philosophiegeschichte 54, 159, 165, 181, 209, 337, 483, 518
- Philosophiegeschichtsschreibung 159, 165, 184
- Philosophiekonzeption 340
- Philosophie-Kritik 100, 190, 196
- Philosophie-Politik 71
- Philosophie und Nicht-Philosophie 28 ff.
- Phonologie 466
- Phylogenese 243, 495 f.
- Physica rationalis 156
- Physik 53, 73, 164, 168 f., 173, 187, 199, 238 f., 243, 328 f., 440, 444 f., 449, 479 ff., 493, 495, 498, 502, 508, 510 ff., 515 f., 520 f.
- Physikalismus 213 f., 231, 484, 496
- Physiokraten 58
- Physiologie 92, 185, 194 f., 238 f., 385, 387, 503
- Physiologismus 390
- Physisches 79
- Physizismus 173
- Piecemeal-engineering-Einstellung 65
- Planksches Wirkungsquantum 482
- Platonismus 93, 107, 113
- Pluralismus 53, 152, 212, 251, 302, 381, 398
- Pluralität 113, 271, 381

- Poesie 31, 34, 80, 98, 171, 461
 Politik 39, 48, 71, 108 f., 111, 174 f., 184 f.,
 187 f., 199, 202, 221, 238, 247, 276, 280, 285
 f., 321 ff., 345, 347, 352 f., 358 f., 383, 398,
 471, 503, 525, 541, 545, 559
 Politikphilosophie 73
 Politische Ökonomie 76, 79, 109, 120, 180,
 199, 201 f., 204, 226, 337, 392, 407, 452 f.
 Polyphilosophie 489
 Popper-Hempel-Schema 328
 Positionalität 392
 Positive Dialektik 81
 Positive Philosophie 34, 60, 70, 81, 178, 187
 f., 194, 238
 Positive Wissenschaft 187, 192, 201, 235,
 239, 310
 Positivismus 18, 26, 29, 39 f., 49 f., 54 ff., 58
 f., 66, 70 ff., 73, 75, 77 ff., 90 ff., 94 ff., 108,
 140, 188, 202 f., 207, 209, 213, 219, 223 f.,
 229, 238, 240, 297 f., 310, 335 f., 376, 384,
 407, 417 f., 433 f., 440 f., 446, 452, 455, 457,
 460, 464 f., 467 f., 470, 472, 477, 483, 488 ff.,
 496 ff., 503 f., 510, 517 f.
 Positivismusstreit 297 f.
 Positivismus und Lebensphilosophie 39 f., 54
 ff., 115, 122, 130, 154, 162, 479
 Positivität 335, 365
 Posthistoire 95, 334 ff., 339 f.
 Post-industrial-society 323
 Postmoderne 90
 Präfaschismus 214
 Präformationstheorie 493, 502
 Pragmatismus 88, 122, 278 f., 368, 394, 468
 f., 471, 476, 505
 Praktiken 453
 Präsidialsystem 377
 Praxis 13, 29, 131, 141, 148, 154 ff., 167,
 169, 180 f., 207, 214, 221 f., 224, 226, 253,
 278, 316, 324 f., 330 f., 338, 340, 346, 353,
 359, 372 f., 377, 382, 384, 396, 407, 414, 430
 f., 434, 442, 447, 453, 468 f., 489, 492, 501,
 509 f., 512, 516 f., 523 ff., 546
 Praxis-Gruppe 130
 Praxis-Philosophie 223, 297
 Predigt 69
 Preußen 248, 255, 311, 416
 Preußenabsolutismus 291
 Preußisches Herrenhaus 210
 Primärvorgang 401
 Primat 100, 102 ff., 114 f., 466, 496
 Principia mathematica 158
 Prinzip 109, 119, 121, 124, 132, 190, 213, 243,
 289, 291, 319, 335, 338, 386, 412 ff., 416,
 420, 436, 442, 456, 475, 483, 492, 494, 498,
 508 f., 512, 536, 539 ff., 543, 550
 Prinzip cogito und Prinzip volo 68
 Prinzip des Herzens 72
 Prinzip des unmittelbaren Wissens 34
 Prinzip Hoffnung 149, 318
 Privateigentum 55, 79, 178, 323, 364, 375,
 378 f.
 Privatform 409
 Privatproduktion 342
 Privatsprache 47
 Probabilismus 122
 Produktion 58, 183 f., 204, 224, 322, 339, 342
 f., 353, 359, 381, 430, 433, 437, 449, 451,
 469, 489, 520, 537, 553
 Produktionsgemeinschaft 237, 432
 Produktions- und Leistungsprozeß 236, 546
 Produktionsverhältnis 88, 221, 226, 260, 302,
 309, 322, 364, 376, 3SO f., 437, 466
 Produktionsweise 13, 58, 160, 173, 183, 202,
 211, 308 ff., 321 ff., 326 f., 341, 347, 359,
 416, 441, 513, 527 f., 537, 557
 Produktivität 219, 342 f., 408, 507, 554
 Produktivkraft 39, 183, 221, 226, 228, 240,
 260, 300 ff., 309 f., 320 ff., 333, 342, 347,
 437, 478, 482, 524, 527,
 532, 537, 544 f., 559
 Produktivkraftentwicklung 148, 480, 544,
 549, 556, 558 f.
 Produzent 178, 183, 343, 361
 Profit 269, 271, 274, 525
 Prognose 189, 199, 335, 544
 Progreß 17 f., 311
 Progressivität 362, 372
 Proletariat 18, 76, 88, 138, 148 ff., 160 ff.,
 173, 175, 179, 181, 183 ff., 191, 193 f., 198,
 206, 211, 213, 220, 222, 228, 235, 255, 290,
 308, 310, 318 f., 340, 343, 350, 373, 376, 409
 Protophysik 487
 Protopositivismus 33, 55
 Proudhonismus 288
 Prozeß 13, 16 ff., 24 f., 52, 60, 112, 131, 185,
 205, 220, 234 f., 306 f., 317 f., 349, 392, 405,
 407 ff., 414, 416, 421, 423, 427, 429, 432,
 455, 460, 466, 468, 473, 481, 485, 490, 494,
 497 ff., 501, 505 ff., 511, 524, 527 f., 530,
 535 f., 545, 552, 556
 Psyche 124, 312, 349, 400, 403 ff., 420, 502 f.
 Psychiatrie 332, 400, 501, 503
 Psychisches 119, 142, 144, 213, 312, 493, 496,
 501 f.

- Psychoanalyse 31, 284, 349, 353, 357, 400 ff.,
 431, 435, 505, 507, 525
 Psychoanalytische Theorie 402 ff.
 Psychoide 498 f.
 Psychologia rationalis 156
 Psychologie 85, 111, 115, 119, 141 ff., 152,
 210, 247, 251, 278, 281, 287, 298, 385, 387,
 400 ff., 446, 448, 452, 455,
 464, 471, 477, 479, 501 ff.
 Psychologisierung des Sozialen 119
 Psychologismus 44, 292, 298, 312, 355, 369,
 418 f., 455, 506
 Psycho-Metaphysik 144
 Punktualismus 523
- Qualität 88, 102, 179, 205, 214, 234 ff., 239,
 244 ff., 258
 260, 263, 266, 270 f., 273, 277 ff., 283, 290,
 292, 299, 323, 356, 358, 363, 370, 401, 494,
 498 f., 504, 525, 541, 554, 559
 Qualitätssprung 502
 Quantenmechanik 486, 489, 491, 514, 516,
 518 ff., 522
 Quantentheorie 477, 483, 486 f., 488, 514 ff.,
 519, 522
 Quasi-Biologisierung 90
 Quasidialektik 57
 Quasi-Grundkategorie 300
 Quasiobjektivität 63 f., 101, 104 f., 108
 Quasi-Soziologie 294
 Quelle 400, 423, 432, 479, 517
 Quietismus 100, 136, 168
- Rache 98 f., 319
 Rangordnung 103, 356
 Rasse 209, 385, 538, 540 f.
 Rassismus 215, 219
 Ratio 56 f., 60 f., 64 f., 98, 336, 338 f., 340
 Rationales 445, 470
 Rationalisierung 258, 260 f., 264, 266, 544
 Rationalisierungsprozeß 258 f., 261, 558
 Rationalismus 25, 33, 56, 58, 84, 90, 108,
 129, 138, 148, 159, 165, 215, 337, 440 f., 444,
 446 f., 449, 484 f., 487, 489 f.
 Rationalität 23, 45 ff., 75 ff., 125, 127 ff.,
 143, 152, 198, 209 ff., 216, 219, 229 ff., 240,
 259, 262, 273, 330, 335
 340, 365, 442, 448, 483, 490, 542
 Rationalitätsideal 484
 Rationalitätsidee 340
 Rätsel 109, 113 ff., 429, 434, 448, 511
 Raum 102, 123, 292, 349, 445, 452, 481, 484,
 486, 509 ff., 522, 549
 Raum und Zeit 78, 90 f., 101, 167, 300, 392,
 425, 514, 519 f.
 Raum-Zeit-Union 486
 Reaktion 185, 194, 311, 324, 385, 505, 538 f.
 Reaktivität 352
 Reales 82, 84, 111, 355, 402, 445, 511, 519
 Real-Idealismus 169
 Realismus 19, 52, 54, 56, 91, 93, 95, 108,
 110, 162, 167, 169, 171, 174, 176, 178 f., 184
 ff., 189, 191, 193, 196, 200 f., 203, 210, 212
 f., 216, 229, 231, 347, 368, 423, 444 f., 447,
 450, 483, 487 ff., 500, 510, 517 ff., 556
 Realismus-Kritik 219
 Realismus-Problem 212, 456
 Realität 52, 67, 77, 82, 84, 91 f., 104 f., 108
 f., 123 f., 139, 159, 161, 179, 206, 209 f., 212
 f., 220, 224, 227, 229, 265, 308, 310 ff., 317
 ff., 325 ff., 330 f., 339 f., 342 f., 347 f., 350,
 352, 355, 357, 401 f., 406, 408, 420, 423, 436,
 445, 470, 489, 508, 511, 514 ff.
 Realitätsanalyse 161
 Realitätsproblem 54, 108, 214 f.
 Realwissenschaft 213
 Rebellion 225, 310, 313
 Recht 86, 161, 170, 189, 193, 201, 219, 259
 f., 263, 266, 338, 361 ff., 365, 367 ff., 375,
 377, 381, 353 f., 393, 519, 537, 551
 Rechtlosigkeit 375
 Rechtsbegriff 365
 Rechtsbewußtsein 364
 Rechtsdenken 369
 Rechtsgeltung 372
 Rechtsgrundlage 372
 Rechtsideologie 363
 Rechtsinformatik 367
 Rechtsinhalt 364, 372
 Rechtskybernetik 367
 Rechtslehre 366
 Rechtsnorm 251, 367, 376
 Rechtsordnung 362, 365, 367, 376
 Rechtsphilosophie 361 ff., 375, 415
 Rechtsphilosophie de lege ferenda und de
 lege lata 365
 Rechtspositivismus 363, 365, 371
 Rechtspraxis 367
 Rechtsregeln 370 f.
 Rechtsreglement 363
 Rechtsschule 417
 Rechtsstaat 355
 Rechtsstrukturen 371
 Rechtssystem 362, 364, 368, 370 f., 453

- Rechtstheorie 364, 366, 371
Rechtsverletzung 364
Rechtswirksamkeit 372
Rechtswissenschaft 355, 363
Rede 460, 465 f.
Reduktion 68, 203, 206 f., 212 f., 220, 299, 342 f., 409, 415, 417, 430, 446, 448, 482, 491, 497 f., 500 ff., 514
Reduktionismus 491, 496 f., 501 ff., 528
Reduktionsproblematik 493
Reflex 83, 402
Reflexion 84, 179, 203, 207, 231, 296, 310, 327, 349, 407, 422, 430, 434 f., 481, 502, 506, 509, 528, 556 f., 559 f.
Reflexionsphilosophie 154
Reflexpsychologie 505
Reform 79, 175, 177, 184, 187 f., 194, 223, 246, 277, 291, 310, 380
Reformation 168, 177, 413
Reformismus 199, 205, 380
Reformismuskritik 207
Regeln der Vernunft 45, 167
Regelsystem 160, 252
Regierung 175, 237, 249, 269
Regierungsform 20, 83
Regional-Ontologie 127
Regulierung 379
Reine Rechtslehre 372
Reiz 102, 401, 475, 503, 553
Reiz-Reaktions-Schema 279
Relativismus 57, 74 f., 102, 114, 122, 139, 229, 312 f., 315, 340, 421, 428, 460, 465, 472, 453 f., 487
Relativität 74, 486
Relativitätstheorie 477, 483, 486 ff., 491, 521, 523
Religion 15, 31, 33 f., 55 ff., 69, 73, 79 f., 86 f., 90 ff., 99, 109 f., 128, 158, 164, 174, 211, 224, 240, 321, 328, 346, 388, 390, 393, 401, 433, 435, 458, 510 f., 538
Religionsinterpretation 70
Religionskritik SO, 89, 141
Religionskult SO
Religiöses 84, 91
Religiosität 31, 58, 68, 175, 335
Renaissance 54, 97, 191, 330, 385, 461, 480, 485, 492, 502, 557
Reproduktion 183 f., 209, 225, 229, 333, 409, 433, 437, 528
Reproduktionsform 301
Republik 242, 247, 382
Restauration 57, 225 f., 296, 317, 337, 377
Revelation 56 f., 105
Revisionismus 130, 205, 256, 316, 355, 408
Revolte 65
Revolution 16, 18, 23 f., 32, 35, 42, 55 ff., 58, 65, 71, 75, 77, 80 f., 83, 94 f., 98, 133, 136, 145, 160 f., 165 ff., 173 ff., 180 f., 183, 185, 187 ff., 190, 192 ff., 199, 201, 204, 207, 214, 221, 225, 230, 235, 238, 240, 244 f., 247, 258, 291, 310, 315, 319, 334 f., 337 f., 347, 361 ff., 365, 371, 375 ff., 380, 393, 448 f., 482, 489, 498, 508, 532, 538
Revolutionsbegriff 190, 204, 538
Revolutionsprinzip 83
Revolutionstheorie 353, 378
Rigorismus 343, 348
Rolle 321, 405, 505
Romantik 31, 47, 56, 58, 64, 68 ff., 80, 85, 121, 133, 171, 386, 503, 508
Romantizismus 292
Römisches Reich 314 f., 321, 325
Rußland 23, 204, 207, 310, 313

Sachen 200, 237, 298, 429, 546, 554
Sachentscheidung 380
Sachverstand 380
Sachzwang 273, 378 f., 545, 557
Sagen 143
Saint-Simonismus 70
Säkularisierung 131 f.
Sansculotterie 167
Satz 24, 58, 212 f., 298, 301, 328, 330, 411, 413, 421, 456, 468, 487, 549
Satzbedeutungskritik 411
Schein 21, 29, 52, 54 ff., 57 f., 94, 99, 101, 103, 105, 107, 112, 145, 150 ff., 154, 215, 256, 306, 342, 516, 519
Scheindialektik 64 f., 70
Scheinsinn 461
Schichtentheorie 505
Schicksal 20, 98, 174, 309, 314 ff., 321, 325, 329, 348, 352, 400, 411, 447
Schmerz 350 f.
Scholastik 96, 127, 329, 454 f., 461, 480
Schöpfung 123, 291, 315, 413, 462, 475, 515, 517, 522, 534, 538 f.
Schottland 289
Schriftstellerei 98 f.
Schuld 345, 348, 401, 406
Schulenstreit 297
Schulphilosophie 99, 110, 113, 191, 505, 530
Schweden 440
Schweiz 175, 366, 402

- Scientific Materialism 162
Scientific Realism 162
Seele 44, 53, 58, 69 f., 99, 107, 110 f., 117, 119 f., 124, 142 f., 146, 158, 166, 186, 190, 209, 214, 293, 312, 325, 355, 403, 413, 418, 539, 542 f., 545, 551, 553
Seelenleben 400, 419
Seelenlehre 156, 503
Seiendes 99, 103, 126, 215, 226, 422, 426 f., 434, 473, 515, 517, 519
Sein 26, 54, 60, 62, 66, 71, 81 f., 86 f., 105, 113, 117, 128, 134, 137 f., 140, 146, 150, 152 f., 167, 169, 180, 191, 200, 204, 206, 210, 215 f., 220, 222, 225, 307, 309, 317, 326 f., 353, 355 ff., 359, 364, 387, 392, 402, 422 ff., 427, 434, 437, 463, 488, 500, 509, 515, 518 f., 520, 524, 553
Seinsanalytik 147
Seinsart 215, 427 f.
Seinsbegriff 519
Seinsbestimmungen 519
Seinscharakter 215
Seinsfrage 425 f.
Seinsgeschichte 427
Seinsgeschick 148
Seinshorizont 436
Seinslehre 148, 394, 426, 489
Seinsmetaphysik 154, 434 f.
Seinsordnung 370
Seinsphilosophie 61, 67, 81, 106 f., 108
Seinsverfassung 424
Seinsvergessenheit 107, 216, 326 f.
Seinsverhängnis 147
Seinsverständnis 325, 424
Seinsweise 85, 402, 422, 427
Sein und Sollen 367
Sekte 47
Selbst 60, 115, 123, 283
Selbstbestimmung 45 f., 88, 252, 289 f., 343, 347 f., 437
Selbstbewegung 226, 494
Selbstbewußtsein 124, 135, 140, 167, 178 f., 282, 527
Selbstentfremdung 318
Selbsterfahrung 44
Selbstkritik 194, 216, 230
Selbstorganisation der Materie 524 f.
Selbstreflexion 224, 265, 299, 367, 402, 407
Selbstselektion 299
Selbsttätigkeit 85, 499
Selbstverwirklichung 44, 146, 359, 404, 416, 531, 536
Selektion 121, 243, 248, 299 f., 312, 499
Semantik 112, 434, 441, 446, 465, 467, 469 ff.
Semiologie 112
Semiotik 469
Sendungsdemagogie 383
Sensualismus 76 f., 94, 110, 112, 159, 177 f.
Sexualität 296, 404
Sicherheit 367
Singularität 84
Sinn 24, 115, 138, 141, 178, 189, 193, 203, 206, 213, 216, 261, 327, 353, 411, 413 ff., 417, 420 ff., 427, 429, 433 f., 469 f., 485, 506, 508, 535
Sinne 101, 166, 169
Sinnentfaltung 436
Sinnenwelt und Sprache 517
Sinnerfassen 436
Sinnesdaten 516
Sinnesmodalität 392
Sinnesphysiologie 196
Sinneswahrnehmung 103, 166, 194, 231, 392, 398
Sinnganzheit 141
Sinngebilde 419
Sinnkonstitution 300
Sinnkriterium 468, 487
Sinnliches 178
Sinnlichkeit 169, 171, 178, 344, 408, 517
Sinnlosigkeit 20, 112, 138, 146, 523
Sinn- und Kausaladäquanz 262
Sinnverstehen 412, 469
Sinnvorgaben 412 f.
Sinnzusammenhang 262
Sitten 164, 245, 276, 341, 411
Sittengesetz der praktischen Vernunft 63, 341
Sittlichkeit 166, 193, 290, 292, 355, 371, 401
Situation 58, 141, 253, 299, 404, 412, 417, 425, 442
Skalentechnik 279 f.
Skandinavien 290, 470
Skepsis 227, 392, 517
Skeptizismus 32, 74 f., 126, 129, 159, 195, 199, 209, 212, 221, 377, 428
Sklaverei 235
Social anthropology 395
Social community 272
Sola-Fides-Prinzip 413
Solidarität 250 ff., 271, 276, 382
Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip 378 f.
Solipsismus 39, 213
Sollen 345, 364, 376, 416

- Sollensnormen 376
Sollwert 285
Sonderinteresse 46 f.
Sophistik 68
Sorge 147, 536
So-Sein 146
Souveränität 321
Sozialanthropologie 398
Sozialdarwinismus 110, 199, 215, 496, 513
Sozialdemokratie 193, 198 ff., 204, 211, 220, 380, 546, 557
Sozialdemokratische Partei Deutschlands 256, 547
Soziale Frage 94, 97, 109 ff., 175, 185 f., 188 f., 206
Soziales 243 f., 292 ff., 298 ff., 341, 513
Sozialforschung 234, 277 ff., 294 ff.
Sozialgeschichte 92, 311, 403, 406, 527
Sozialidealismus 237, 295
Sozialisation 272, 406
Sozialisationsprozeß 405
Sozialisierung 433
Sozialismus 21, 41 ff., 71, 76, 90, 108, 110, 144, 151, L
160, 173 ff., 179 f., 184, 187, 194 f., 198 f., 201, 204 f., 207, 209, 211, 214, 221 f., 225, 246, 250, 260, 313 f., 317, 320, 322, 327, 329, 332, 352, 355, 361, 373, 380, 389 ff., 393 f., 460, 468, 471, 474, 477, 525, 534, 541, 546, 549, 552, 561
Sozialistengesetz 111, 204, 255 f.
Sozialistische Internationale 221
Soziallehre 378
Sozialmedizin 184
Sozialphilosophie 76, 238, 240, 361, 443
Sozialprogramm der Arbeiter 188
Sozialpsychisches 119
Sozialpsychologie 282, 404
Sozialreformismus 364
Sozialstatistik 184
Sozialsystem 299, 369
Sozialszientismus 281
Sozialtechnik 296
Sozialtechnologie 39, 406
Sozialtheorie 294 f.
Sozialwissenschaft 79, 92, 119, 204, 233 ff., 280 f., 295, 306, 323, 400, 407, 409, 465
Sozialwissenschaften/Soziologie 233 ff., 306
Soziobiologie 90, 398
Soziologie 47, 70, 72 f., 87, 109, 111, 119 f., 124, 185, 205, 213 f., 223, 233 ff., 306, 392, 400, 405, 446, 452, 503, 527, 542
Soziologiegeschichte 119, 233 f.
Soziologiekritik 119
Soziologismus 29, 369
Soziometrie 279
Spanien 317
Spätantike 412
Spätbürgerliche Geistigkeit 36, 51 f.
Spätbürgerliche Ideologie 40 f., 43, 400, 424
Spätbürgerliche Philosophie 17 ff., 36, 38 ff., 49 ff., 59, 61 ff., 65, 75, 94, 96, 98, 106, 108, 122, 133, 212, 215, 309, 320, 326, 332 f., 336, 344, 349 f., 412, 427, 430, 432, 460, 463, 465, 477, 478, 491, 525, 527, 537
Spekulation 185 f., 195, 207, 212, 214, 224 f., 299, 310, 418, 475, 477, 480, 452 f., 490, 492, 495, 498, 502 f., 505, 505, 514, 516, 524
Spekulatives 131
Spezialisierung 243, 381
Spiegel-Ich 283
Spinozismus 158, 167 f., 170
Spinozismus-Debatte 132
Spiritismus 86
Spiritualismus 56, 69 f., 83, 110, 158, 177, 179, 188, 195, 204, 210, 442
Spontaneismus 147
Spontaneität 404
Sprechakttheorie 476
Sprachanalyse 329, 359, 431, 455, 457, 467, 471, 487
Sprache 39, 45, 47, 57 f., 104 f., 112, 214, 301, 322, 331, 359, 370, 390, 397, 406 f., 412, 430 ff., 440 f., 445 f., 453 f., 458, 460 ff., 497, 503, 516 f., 525
Sprachform 463
Sprachinhaltsforschung 473
Sprachkonventionalismus 470
Sprachkritik 104, 473
Sprach-Metaphysik 104
Sprachphilosophie 105, 435, 460 ff., 468, 471 f., 473 f., 488
Sprachspiel 434, 467 f.
Sprachstruktur 406, 473 f.
Sprachtheorie 431, 461, 463 ff., 527
Sprachverständnis 433
Sprachwissenschaft 436, 460, 473 f.
Sprung 308, 318, 345, 449, 494
Staat 15, 57, 170, 184, 188, 192, 194, 203, 207, 209, 219, 223, 235, 245, 253 ff., 259 f., 266, 269, 274, 276, 286, 290 f., 323, 344, 361, 363, 374 f., 377, 379 ff., 384, 390 f., 393 f., 412, 416, 543, 545
Staatsauffassung 374, 376 ff., 380 ff.

- Staatsdenken 380
Staatsform 382
Staatsgewalt 375, 378
Staatsinterventionismus 379
Staatslehre 374, 376, 378, 382
Staatsmacht 248, 375
Staatsmonopolismus 271, 274, 278, 286, 296, 556
Staatsordnung 375
Staatsphilosophie 291, 374
Staatstheorie 374 ff.
Staatsvertrag 375
Staatsvolk 378
Staatswissenschaft 374
Stadium 245, 322
Ständestaat 253
Statik 238, 297, 521
Statik und Dynamik 73
Statistik 192, 477, 483, 505
Stoa 412
Stoff 102, 189, 226 f., 499, 524
Stoff und Form 492
Stoffwechsel 24411
Struktur 116, 180, 230, 243, 273, 276, 284 f., 299, 301, 310, 322, 331 f., 361, 374, 384, 402, 405, 407, 419 f., 436, 460 f., 466, 473, 475, 479, 484, 505, 514, 523, 525
Strukturalismus 48, 330, 332, 406, 434 f., 440, 460, 464 ff., 473, 505
Strukturanalyse 420
Strukturdifferenzierung 244
Strukturfunktionalismus 297 f.
Strukturgeschichte 322
Strukturniveau 494, 501 f., 504, 506
Strukturverstehen 141
Strukturwelt 124
Subjekt 13, 18, 26 f., 31, 44, 63, 72 f., 83, 91, 103, 113, 116 f., 123 f., 129 f., 145, 154 f., 161, 165, 169 f., 173, 176 f., 213, 220, 225, 281, 301 f., 312, 317 f., 326, 330, 387, 389, 402, 406 f., 419 f., 422 f., 427, 436, 452, 476, 494, 505, 515 f., 518, 551
Subjektanspruch 402
Subjektbewußtsein 170
Subjektives 37, 102, 117 f., 356, 447
Subjektivismus 64, 69, 104, 130, 139, 145, 168, 177, 231, 294, 313, 318, 326, 419, 444, 447, 469
Subjektivität 31, 36, 44, 56, 64 f., 67 ff., 72 f., 84, 101 ff., 106 f., 113 f., 119, 123, 128, 135, 137, 148, 160, 168, 206, 213, 221, 224, 301, 313, 316, 318, 326, 331, 348, 387, 400, 406 f., 422 f., 425, 516, 521
Subjektivitäts-Kritik 113
Subjektivitäts-Metaphysik 107
Subjektivitäts-Philosophie 66 f., 69, 85, 105, 107
Subjektivitäts-Prinzip 63, 103
Subjekt-Objekt-Dialektik 141, 423, 487, 507
Subjekt-Objekt-Identität 116, 318
Subjekt-Objekt-Problem 160, 422
Subjekt und Objekt 91, 318, 463
Substantialität 137, 215
Substanz 24, 69, 158, 163, 210, 227, 230, 445, 449, 481, 486, 495, 502, 519, 522, 545, 549, 552
Substanzbegriff 210, 483
Substanzenmetaphysik 130
Substanz und Substrat 113
Substrat 91, 423
Subsystem 260, 272, 274, 285 f.
Sukzessionsgesetz 25
Superorganismus 243 ff.
Suppositionslehre 454
Suprematie 252
Syllogistik 454
Symbol 115, 124, 139, 220, 282 f., 485, 517
Symboldenken 435
Symbolforschung 404
Symbolsystem 47, 271
Synchronie und Diachronie 406, 465 f.
Synenergetik 524
Synenergie 276
Synkretismus 121
Syntax 441, 445 f., 467, 472
Sachregister
Synthese 73, 229, 293, 317, 387, 449, 461, 480, 499, 512
System 58, 66, 73, 86, 97, 99, 109, 114, 123, 129, 132, 161, 176, 180, 188, 192, 195, 198 f., 200, 203, 214, 221, 228 f., 235, 237, 239, 243 f., 260, 270 ff., 274, 285 f., 298 ff., 302, 308, 320, 329, 337, 343, 350, 365, 372, 383, 391, 405, 407, 447, 454, 458, 460, 465 f., 468, 481, 488, 490, 492, 498, 500, 502 f., 508 f., 520, 544, 546 f., 554 f., 558 f., 561
Systemanalyse 332
Systematisches 72
Systembegriff 69
Systementwürfe 390 ff.
Systemintegration 285
Systemkategorie 271
Systemleistung 285
Systemnatur 300, 302

- Systemnormierung 285
Systemtheorie 247 f., 270 f., 273, 284 ff., 333, 405, 527
Systemumwelt 285
System- und Evolutionstheorie 298 ff.
Systemzeit 395
Szientismus 98, 278, 281, 296, 327, 443, 478
- Talent 252
Tat 290, 344, 348, 419
Tathandlung 393
Tätigkeit 82, 84, 97, 120, 141, 154 f., 187, 212, 214, 276, 408, 426, 430, 432, 441 ff., 448 f., 463, 469, 475, 495, 501, 538
Tätigkeitskonzept 432
Tätigkeitsprinzip 351, 353
Tatsachen 56 f., 93, 95, 99, 102 f., 111, 119, 123, 143, 189, 191, 203, 212 ff., 223 f., 238, 240, 251, 264, 266, 280, 297 f., 306, 309, 312, 403, 419, 434, 436, 467, 490, 519
Tatsächliches 188
Tautologie 111
Techné hermeneutiké 411
Technik 13, 15, 26, 107, 120, 148, 171, 184, 198, 216, 219, 315 f., 318, 322 ff., 327, 359, 380, 394, 412, 426 f., 444, 458, 461, 471, 477, 482, 505, 524 ff., 540 ff., 552 ff.
Technikanalyse 548
Technikauffassung 543
Technikbetrachtung 532, 559
Technikentwicklung 536, 548, 555
Techniker 539
Technikideologie 444
Technikkritik 214, 216, 548, 553, 558
Technikoptimismus 535
Technikpessimismus 533
Technikphilosophie 527 ff.
Technisierung 536, 550
Technokratie 555
Technologie 176, 323, 478
Teil 291, 412, 420, 423, 500, 509
Teilchen 486, 514, 519
Teleologie 30, 57, 67, 92, 49411
Temperament 125, 385
Terror 366, 382 f.
Text 112, 412, 414 f., 417, 420 f., 429, 435, 437 f., 472, 476
Theokratie 86
Theologie 34, 70, 74, 56 f., 126 f., 131 f., 156, 164, 238, 318, 325, 387, 394, 396, 413, 415, 424, 431, 436, 510, 519
Theologie der Hoffnung 336
- Theoretische Philosophie 99
Theorie 15, 48, 76, 88, 108, 149, 152, 161, 165, 173 f., 176, 185 f., 188, 194 f., 201 ff., 209, 212, 214, 219 f., 225, 231, 239 f., 271, 274, 282, 290, 292, 296 f., 298 ff., 316, 322 ff., 328, 330, 332, 347, 349, 353, 372, 376, 379, 381 f., 387 f., 393, 398, 400, 402 ff., 412, 414, 417, 429, 440 ff., 458, 460, 463, 469, 471 f., 474, 480 ff., 491, 496 f., 501, 510, 513, 515 ff., 521, 523 ff., 560
Theorie des kommunikativen Handelns 333
Theorie des quatre mouvement et des destinées générales 174, 202, 214
Theorie des sozialen Handelns 251 f., 284
Theoriegeschichte 219, 234, 402
Theorienentwicklungsmodell 489
Theorie und Praxis 59, 155, 176, 214, 231, 384, 469
Theorizismus 450 ff.
Therapie 47
Thermidor 18
Thermodynamik 329, 483, 491, 499
These und Gegenthese 372
Thomismus 96, 396
Thora 412
Tiefensoziologie 288
Tier 134, 291, 354, 357, 386, 391, 393, 408, 525
Tierreich 190, 513
Tiervershaltensforschung 397
Tod 36, 134 f., 147, 171, 437
Todestrieb 351
Toleranz 229
Topik 186, 207, 216, 226, 369
Totalitarismus 43, 108, 316, 541
Totalität 16, 26, 30, 42, 70, 115, 118, 120, 128, 131, 139, 144, 149 f., 152 ff., 160 f., 164, 177, 229, 240, 259, 270, 289, 297, 308, 318, 326, 332, 421, 509, 523
Totalitätserkenntnis 72
Totalität und Veränderung 150
Totes 23, 479
Tradition 53, 86, 176, 217, 226, 263, 301, 328, 332, 344 ff., 358 f., 388, 414, 430, 433 f., 438, 440, 457, 480, 483, 486, 516 ff., 531, 538, 542, 545 f., 553
Tragik 115, 119 f.
Tragödie 120
Transformation 205, 221 f., 271, 390, 466, 486
Transzendentalismus 59, 69 f., 85 f.
Transzendentalphilosophie 131, 168, 170, 216, 229 f.

- Transzendenz 149, 312, 317, 325, 391, 402
Traumidealismus 115
Trial-and-error-Methode 323
Trieb 58, 102 f., 104, 250, 293, 351, 353, 357, 400 f.
Triebbefriedigung 401, 408
Triebdualismus 401
Triebkonzept 409
Triebkraft 306, 311, 403, 473, 536
Triebleben 102
Trieblehre 401
Triebreiz 401
Triebstruktur 353, 405, 407 f.
Tugend 81, 158, 443, 543, 551
Tugendlehre 496
Typ 33, 93, 135, 227, 245 f., 261 ff., 368, 502, 551, 558
Typologisierung 415
Tyrannei 209, 346, 549
- Überbau 150, 223, 323, 374, 377, 430, 453
Über-Ich 401, 405, 409, 502, 505
Über-Ich-Konzept 409
Überleben 190, 408
Überlieferung 189, 413, 436
Übermensch 320, 346
UdSSR 213, 321 f., 324, 532
Ultramaterialismus 224
Umgangssprache 488
Umsturz 190, 192, 194, 521
Umwelt 243 f., 272, 281, 299 f., 392 f., 478, 496, 549
Umwelteinflüsse 404
Umweltform 409
Umwertung aller Werte 138
Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands (USPD) 256
Unbestimmtes 136
Unbestimmtheitsrelation 486, 522
Unbewußtes 97, 100, 137, 143, 289, 331, 401, 403 ff., 408 f., 430
Unendlichkeit 57, 421
Unerkennbares 91
Ungewißheit 92, 298
Ungleichheit 55, 354, 407
Universalgeschichte 324
Universalgeschichtliches Problem 283
Universalhistorische Betrachtungsweise 307
Universalien 52, 111, 127, 155, 454, 457 f., 460, 475
Universalienkonzept 96
Universalienproblem 454
Universalienstreit 54, 155, 456, 458
Universalismus 171, 173
Universalität 140, 173, 200, 213, 338, 404, 422
Universalwissenschaft 178, 213
Universitätsphilosophie 99, 439
Universum 58, 69 f., 74, 91, 95, 143, 171, 200, 276, 523 f.
Unlogisches 111
Unlust 281, 350, 354
Unmündigkeit 44, 145, 170, 219
Unpersönlichkeit des Man 147
Unphilosophie 31, 33, 209
Unrecht 21, 132, 346 f., 390
Unsterblichkeit 418
Unterdrückung 353 f., 382 f., 408 f., 521
Unterjochung 110
Unterschied 53, 123, 125, 314, 417, 428, 494 f., 522, 538, 543
Unterschiede und Gegensätze 71
Untertanenverstand 200
Un- und Antilogisches 97
Unvermeidlichkeit 124
Unvernunft 17, 189
Unvernünftigkeit 133
Unverstand 14
Unwahrheit 33, 112, 345, 372
Unwesentliches und Wesentliches 85
Unwille 107
Urgrund 121, 191
Urhorde 245 f., 401
Urhorden-Mythologie 406
Ur-Ich 425
Urmacht 125
Urpotenz 496
Urprinzip 63, 82
Urquell 137
Ursache 53, 112 349, 363, 376, 406, 408, 420, 445, 448, 450 f., 512
Ursachenanalyse 364
Ursache-Wirkungs-Relation 88, 371 f.
Ursprung 361, 442, 460, 462, 464, 479, 492, 494
Urtatsache 117
Urteil 126, 154, 350, 358, 370, 414, 419, 494, 532
Urteilkraft 494
Urvater 401
Urzeit 375
USA 19, 85 f., 119, 212, 231, 234, 247, 258, 274 f., 286, 289, 295, 298, 310, 321 f., 324, 404 f., 440, 470, 554

- US-Kulturanthropologie 393
US-Soziologie 393
Utilitarismus 350 f., 469
Utopie 80, 149, 161, 264, 301, 318, 328, 339, 345, 352 f., 357
Utopismus 340
- Variation 300
Veränderung 180, 187 f., 190, 192, 196, 219 f., 222, 224, 227, 242, 285, 329, 361, 448, 466, 469, 472, 476 f., 480 f., 485, 495, 512, 546, 557
Verband Deutscher Diplomingenieure (VDDI) 551
Verdinglichung 146, 222, 318, 555
Verein Deutscher Ingenieure (VDI) 528, 546, 551, 553
Vererbung 243, 247, 475, 493, 497
Vererbungsgesetz 496
Vererbungsprozeß 497
Verfahren 116, 238, 400, 414 f., 445, 447, 453
Verfallsmetaphysik 138, 147
Vergangenheit 224, 308, 311, 327 f., 330, 401, 414 f., 429, 437, 450 f., 542
Vergegenständlichung 284, 389
Vergesellschaftung 119, 124, 282 f., 293, 299, 302, 388, 392, 528
Vergesellschaftungsprozeß 245, 282
Verhalten 123, 246, 262 f., 278 ff., 297 f., 302, 310, 329, 342, 347, 356, 369 f., 397, 400, 413, 469, 471, 502 f., 514, 522
Verhaltensforschung 525
Verhaltenskonzeption 281 f.
Verhaltensregel 364, 370
Verhaltenstheorie 283 f., 298 ff.
Verhaltensweisen 225, 260, 278, 331, 397, 405
Verhältnis 244, 367
Verhüllung 248 ff., 359
Verifikation 187, 372, 446 f., 487, 517
Verifikations- und Falsifikationsprinzip 468
Vermittlung 30, 56, 171, 173, 179 f., 302, 404, 407, 416, 432, 507
Vernunft 14, 17, 20, 23, 29 ff., 34 ff., 44 ff., 55, 57 f., 60 ff., 68, 76, 81, 94, 98, 104, 110 f., 123, 128 f., 132 f., 135, 137, 141, 145, 156, 160, 166 f., 169 ff., 178, 194, 216, 312, 319, 331 f., 334 f., 338 ff., 345, 350, 355, 357, 362 f., 371, 374 f., 387, 389, 392, 403, 406, 413, 416, 418, 442, 445, 449, 462, 473, 494, 530, 535, 557
Vernunftbegriff 47, 339 f.
Vernunftfeindlichkeit 143
Vernunft-Idealismus 54 ff., 59, 61, 63, 101
Vernünftiges 192
Vernünftigkeit 116, 133
Vernunftkritik 32, 60
Vernunftmetaphysik 111
Vernunftphilosophie 30, 32, 34, 36, 48, 61, 63 f., 84, 100, 133
Vernunftrecht 365
Vernunftregeln 45, 147
Vernunftgesetz 186, 191
Vernunftsgründe 33
Vernunftsspekulation 136
Vernunftstaat 375
Vernunftwahrheit 127
Vernunftwesen 135, 354
Verpflichtung 165, 285, 371
Versklavung 314, 347
Verstand 54, 74, 85, 110, 129, 200, 350, 413, 440, 442, 462, 494, 562 f.
Verstandestätigkeit 159, 464
Verständigung 432
Verständnis 401, 412, 429 ff., 435 f.
Verstehen 116, 119, 141, 264, 312, 364, 370, 407, 412 ff., 419 ff., 423 ff., 431 ff., 471, 476
Verstehensgemeinschaft 432 f., 437
Vervollkommnung 243, 309, 530
Verweltlichung 146
Verwissenschaftlichung 184, 207, 225
Verzweiflung 57, 137
Vision 106, 538
Vitalismus 493 f., 497 f., 500 f.
Vitalismuskritik 497
Volk 32, 110, 167, 181, 185, 189, 193 f., 217, 224, 311, 315, 344, 355, 365, 375, 377, 392, 420, 462, 473 f., 543, 552
Völkerpsychologie 504
Volksbewußtsein 369
Volksgeist 375
Volksgemeinschaft 383
Volksmassen 160, 311 f., 360, 377 f.
Volkssouveränität 76, 378
Volkswirtschaft 110, 192, 194, 460
Vollendung 85, 339, 516, 521
Vollkommenheit 109
volonté général 289
Voluntarismus 68, 84 f., 103, 318, 475
Vorgang 124, 262, 432, 522
Vorhandenheit und Zuhandenheit 147, 215
Vormärz 190
Vorstellung 30, 54, 58, 52 f., 102 f., 111 f.,

- 115, 119, 129, 135, 167, 169 f., 276, 282 f.,
400 f., 403, 422, 441, 444, 463, 492, 500, 504,
506, 510, 514, 516, 518, 524, 535
Vorurteil 176, 213 f., 429, 480
Vorverständnis 369, 415, 429
Vorverständnis und Verständnis 415
Vulgärmaterialismus 93 f.
Vulgärökonomie 58, 75, 120
- Waffe 46, 189, 191, 234, 302, 390, 414
Wahnsinn 36, 332, 336, 352
Wahrheit 14, 16, 33, 35, 37, 41, 44, 50, 55, 58
f., 69, 76, 87, 94, 96, 99, 101 f., 111 f., 125,
127 f., 135, 150, 159 f., 167, 177 f., 194, 212,
220, 223, 231, 312, 334, 343 f., 346, 355, 365,
367, 370 f., 402, 411, 413 f., 423 f., 428, 436,
446, 468 f., 489, 500, 541, 553
Wahrheitsdeutung 121
Wahrheitskriterium 167
Wahrheitsrelativismus 41
Wahrheitsverzicht 407
Wahrheit und Unwahrheit 33
Wahrnehmbares 178, 204
Wahrnehmung 53, 93, 176, 189, 210, 213,
230, 280, 299, 309, 345, 356, 358, 402, 422,
447, 485, 489, 505, 508 f., 517, 522 f.
Wahrnehmungserlebnis 123
Wahrscheinlichkeitsregel 262
Wahrscheinlichkeitstheorie 447, 483
Wandel 279, 285, 323, 341, 380, 398, 407,
437, 531 f., 534, 536 f., 543 f., 546, 550, 560
Ware 184, 237, 525
Warenaustausch 237, 319, 354
Warenfetischismus 342
Weber-Fechnersches-Gesetz 503
Wechselwirkung 293, 496, 502, 504, 522
Weigerung 145
Weimarer Republik 211, 257, 390
Weimarer Zeit 366
Weisheit 15, 82, 126, 129, 350
Weissagung 411
Welle-Teilchen-Dualismus 486
Welt 16, 18 f., 30, 40, 44, 46, 53, 57, 63, 69,
82, 92 f., 97, 102 ff., 112, 115 ff., 123 ff., 130
f., 136 f., 152, 156, 160, 167 f., 174, 180, 186,
189, 193, 196, 206, 209 ff., 215 f., 227, 229,
236, 238, 274 ff., 284, 292, 299, 310, 313 ff.,
318 f., 322, 324 ff., 335, 339, 342, 344, 346,
348, 352, 355, 358 f., 373, 383, 402, 416, 419,
421 ff., 426 f., 432, 434, 436 f., 439, 447, 463
f., 473 f., 477 ff., 481, 490, 496, 500, 502, 508
ff., 515 ff., 520 ff., 524 f., 533, 542, 549, 560
Weltall 152, 191, 512, 523 f.
Weltanschauung 13, 18, 22, 38, 41, 117 f.,
128, 130 ff., 134, 136, 138, 141, 148 f., 152,
165, 183, 191, 194, 196, 198, 200, 202, 204,
210 f., 216 f., 221, 223 f., 314, 321, 363, 372,
376, 392 f., 441, 450 f., 477 ff., 490, 510, 513,
521, 525 f., 550 f.
Weltanschauungsbedürfnis 136, 147, 287
Weltanschauungsgemeinschaft 47
Weltanschauungskrise 41 ff.
Weltanschauungslehre 51 f., 114 ff., 200, 203,
219
Weltanschauungsphilosophie 133, 336, 340
Weltauffassung 213, 326, 473, 518
Weltbegriff 128, 150
Weltbetrachtung 100 f., 423
Weltbild 125, 132, 191, 193, 198, 210,
225, 252, 259 f., 413, 435 f., 473 f., 479 f.,
483, 485, 490, 510 ff., 515, 521 f., 424
Weltbildtheorie 465, 472
Welterklärung 164, 209, 211, 510 f., 514
Welterlösung 97
Weltganzes 152, 523, 525
Weltgeist 67, 318, 342, 416
Weltgeschichte 19 f., 24, 66, 128, 141, 313,
315, 318, 320, 325 ff., 409, 415 f.
Weltgesellschaft 525, 560
Weltgrund 82, 137, 153
Welthaltung 22
Welthorizont 436
Weltimmanenz 325
Weltkapitalismus 364
Weltkatastrophe 327
Weltkongreß der Kommunistischen Internati-
onale 144
Weltkonzept 133, 210
Weltkultur 321
Weltlauf 24
Weltmodell 129, 131, 136, 138
Weltoffenheit 391 f.
Weltordnung 95, 100, 210, 369, 374
Welträtsel 210 f.
Weltrevolution 192
Weltseele 142 f.
Weltsicht 22, 26, 307, 387, 448, 511, 518, 524
Weltsystem 212, 320, 322, 363, 395
Weltveränderung 408
Weltverhältnis 146, 320
Weltvollkommenheit 171
Weltwille 63 f., 135
Weltwirklichkeit 150
Weltzusammenhang 259

- Werden (das) 104, 224, 307, 309
Werkzeug 84, 120, 124, 177, 189, 248, 390, 462
Wert 21, 53, 203, 224, 231, 236, 301, 312 f., 344, 354 f., 356 ff., 363, 369, 405, 414, 419, 470 f., 519, 548, 555
Werte 58, 117, 259, 270, 367, 548
Wertethik 356 f.
Werte- und Normensystem 250 f., 313
Wertfreiheit 380
Wertidee 266
Wertlosigkeit 20, 112, 405
Wertmaterie 356
Wertphilosophie 138
Werturteil 103, 356
Werturteilsdebatte 266
Wesen 75, 82, 97, 112, 117, 124, 178, 191, 207, 214, 216, 252, 256, 292, 316, 325 f., 342 f., 351, 354, 361 f., 365, 377 f., 382, 385 ff., 391, 398, 400, 402, 405, 408, 416, 424, 428 f., 436 f., 446, 460 f., 464, 475, 478, 496, 520, 524, 533, 541 f., 544, 547, 549, 551 ff., 558
Wesenhaftes 114, 422, 519
Wesensbestimmung 341, 349, 353, 393, 541
Wesenskraft 179, 408
Wesensschau 519
Wesen und Erscheinung 45, 310
Westeuropa 234, 316, 324
Widersinn 111
Widerspiegelung 115, 130, 155, 340, 371, 405, 445 f., 450, 465, 467 ff., 474, 492, 515 ff.
Widerspiegelungstheorie 154, 156, 205, 221, 467
Widerspruch 45 ff., 82, 103, 120, 161, 173, 180 f., 201, 221, 223, 225, 229, 231, 271, 309, 311, 332, 342 f., 345, 347, 365, 375, 380, 387, 389, 391, 393, 405, 425, 432, 442 f., 451, 466, 472, 498 f., 514, 519, 528, 533, 536, 546 f., 557
Widerspruchslosigkeit 401
Widerstand 46, 123, 181, 216, 229, 252, 281, 347, 377, 379
Widerstandskampf 146
Widervernunft 45
Widerwille 107
Wiederkehr des Gleichen 103, 105, 113, 336
Wiederkunftslehre 104 ff., 113
Wiener Kreis 162, 212 ff., 216, 328, 433, 442, 447, 457 f., 484, 486, 488
Wiener Schule 507
Wilhelminisches Reich 248 f., 254
Wille 19, 60, 62 ff., 68 f., 82, 84 f., 99, 101 ff., 112 f., 115, 135, 137, 140 f., 165, 206, 217, 237, 260, 289 ff., 327, 336, 338, 341, 347, 350 f., 355, 362, 374 f., 377 f., 440, 470, 525, 541, 545, 551
Willenskonzept 101
Willensmetaphysik 82, 135, 138 f., 351
Willens-Philosophie 68 f.
Willenswiderstand 123
Wille zur Macht 21, 44 f., 101, 104 f., 107, 112, 133, 135, 137 f., 351 f., 354 f.
Willkür 364
Wirklichkeit 45, 58, 67, 84 f., 91 f., 99, 102 f., 115, 117, 120, 124, 130 f., 135, 140 ff., 154, 160 f., 173, 175, 177 f., 181, 188, 193, 200, 202 f., 212, 214, 219 f., 222, 225 f., 229 ff., 264 f., 284, 288, 297 ff., 308 ff., 326, 342 f., 345 f., 348, 350, 354 f., 357 f., 363, 382, 388, 416, 437, 449, 454, 461, 463 ff., 467 f., 473, 485, 487, 490, 498 f., 505, 514 ff., 519 f., 522, 535, 546, 553
Wirklichkeitsphilosophie 202 f.
Wirklichkeitsproblem 115
Wirklichkeitswissenschaft 124, 201
Wirkungsgeschichte 429 f.
Wirtschaft 202, 258 ff., 264, 316, 321, 323 f., 351, 546
Wissen 13, 29 f., 31, 33 f., 46, 66 ff., 72, 76, 84, 98, 100, 112, 115, 121, 123, 127, 130 f., 134, 161, 173, 176, 183, 186, 189 ff., 200 f., 210 ff., 220, 228, 230, 233, 239, 308, 319, 323, 327, 343, 356, 387, 390, 413, 419, 443, 461, 475, 480, 490, 492, 508 ff., 516, 524, 527, 535, 557
Wissenschaft 14 f., 24, 31 ff., 35, 55 f., 68, 71 ff., 86, 91, 98, 109, 111, 114, 126 f., 129, 132, 147, 173 ff., 184, 186 ff., 190 ff., 198 f., 200, 201 ff., 205, 209 ff., 216, 219, 223 ff., 228 ff., 233, 235, 238 ff., 254, 259, 276, 278, 280, 307 f., 312 ff., 322, 326 f., 330, 332, 340, 355, 358, 388 ff., 393 f., 398, 400, 402, 407, 412, 419, 422, 426 f., 429, 432, 435, 437, 439 ff., 457 ff., 466, 469 ff., 477 ff., 482 ff., 487 ff., 494 f., 497, 501, 503, 508 ff., 515 ff., 521 ff., 536, 541, 554, 560
Wissenschaftlichkeit 100, 121
Wissenschaftlich-technische Revolution 23, 358, 380, 432, 477, 524, 556 f., 561
Wissenschaftsbegriff 73, 91 f., 187, 196
Wissenschaftsentwicklung 13, 26, 184, 432, 471 f., 477 ff., 485, 488, 490 f., 493
Wissenschaftsfetischisierung 335

- Wissenschaftsfortschritt 371
Wissenschaftsgeschichte 13, 26, 184, 230, 451, 461, 489, 496, 527
Wissenschaftsideologie 442, 448
Wissenschaftskritik 33, 65 ff., 68, 73, 216, 296
Wissenschaftslehre 33, 114, 505
Wissenschaftslogik 144, 203, 230, 297, 440, 442, 487
Wissenschaftsphilosophie 70 ff., 164, 184, 195 f., 212, 230 f., 442, 477, 484 ff.
Wissenschaftsprogramm 179
Wissenschaftstheorie 22, 203, 212, 230, 295, 329, 397, 440, 461, 517, 527
Wissenschaftsverständnis 33
Wissenschaftswidrigkeit 68
Wohlfahrtsstaat 270 f., 286
Wollust 99
Wort 104, 115, 413, 420 ff., 461, 464, 467 f., 470
Würde 110, 385, 551
- Zahl 123, 417, 447, 452
Zeichen 24, 141, 413, 434, 465, 467 ff.
Zeichenrelation 469
Zeichensprache 467
Zeichensystem 47, 469
Zeichentheorie 434
Zeit 20, 102, 118, 121, 139, 196, 228, 292, 320 f., 325, 350, 357, 372, 390, 404, 412, 416 f., 424 f., 437, 445, 452, 465 f., 479, 481, 486, 515, 534
Zeitalter 33, 35, 59, 71, 74, SO, 89, 93, 168, 217, 238 f., 311, 315, 325, 327, 331, 357, 391, 404, 535 f., 549, 558
Zeitbewußtsein 422
Zeitdiagnose 61, 107, 120
Zeitgeist 97, 184, 317, 338, 411, 512
Zeitkritik 100
Zeitlichkeit 118, 149, 420, 422, 425
Zeitlogik 458
Zeitlosigkeit 401
Zellenlehre 495
Zentralisation 246 f., 381, 528
Zentrum 117, 120, 321
Ziel-Mittel-Relation 527
Zirkelhaftigkeit 115, 415
Zirkelstruktur des Verstehens 425, 433
Zivilisation 40, 81, 171, 174, 184, 308, 315 ff., 319, 321, 331, 333, 338 f., 383, 453, 482, 536 f., 545, 550
Zivilisationskategorie 339
Zivilisationskritik 214, 336
Zoologie 189 f., 392
Zu-Ende-Kommen der Geschichte 337
Zufall 95, 231, 452, 461, 481, 494, 496, 499
Zufall und Notwendigkeit 492
Zukunft 20, 24, 48, 98, 110, 149, 180, 189, 223, 225, 275, 308 f., 311, 313 f., 318, 320, 327 f., 330, 334, 337 f., 361, 374, 424, 513, 524, 526, 532, 534, 542, 555, 560
Zusammenbruchstheorie 330
Zusammenhang 96, 98, 114, 116, 123, 202, 251, 264, 297, 301 f., 308, 358, 364, 407 f., 414, 417, 419 f., 429, 433, 464 f., 468, 473, 492 ff., 500, 502, 522 ff., 534, 542, 546
Zustand 231, 400 f., 414, 448, 452, 465, 470, 475, 515
Zwang 223, 245, 263, 343, 401 f., 408, 499, 510, 525, 542, 545 f., 560
Zweck 45 f., 82, 124, 180, 259, 263, 280, 284, 293, 323, 342, 367, 375, 377, 381, 402, 408, 415, 437, 495, 498, 535, 539, 542, 552
Zweckbegriff 494, 498, 500
Zweck-Mittel-Rationalität 369
Zweckrationalität 259 f., 264
Zweifel 14, 98, 130, 405, 411, 534
Zwischenwelt 149, 151, 473