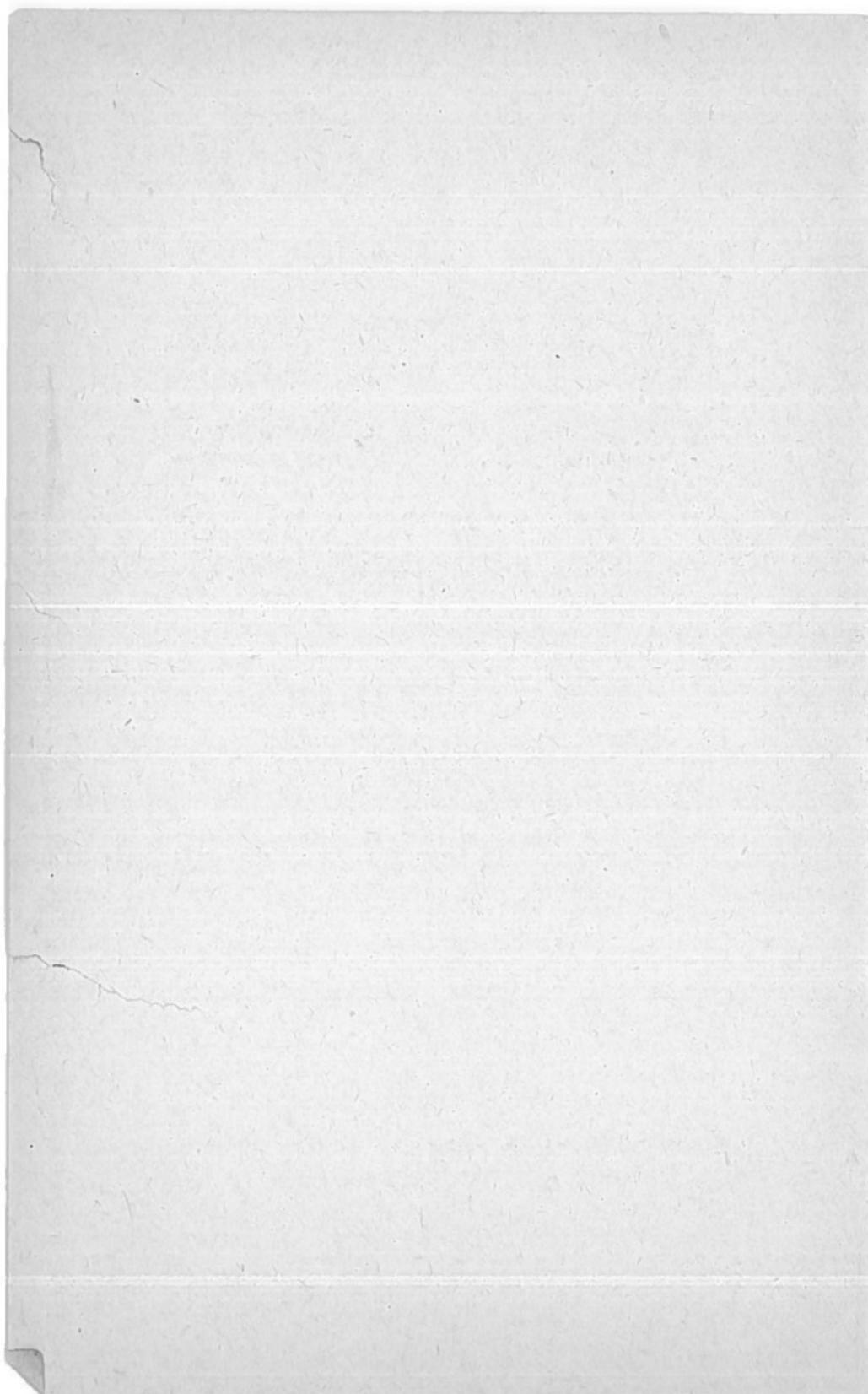


Zur Erkenntnistheorie
der
Konkreten Dialektik



MAX RAPHAEL

ZUR ERKENNTNISTHEORIE
== DER ==
KONKRETEN DIALEKTIK



PARIS

ÉDITIONS-EXCELSIOR
27, QUAI DE LA TOURNELLE

1 9 3 4

Dem Philosophen Max Jung gewidmet

*Alle Rechte, insbesondere das der Uebersetzung
vorbehalten.*

Die Erkenntnistheorie umfasst für den Marxismus nicht nur die Theorie des engen Gebietes, auf dem sich der menschliche Intellekt in Begriffen mit der Welt auseinandersetzt; auch das körperliche Handeln, das sinnliche Wahrnehmen und die Vernunft fallen in ihren Bereich. Eine solche Einheit für alle Vermögen des menschlichen Geistes kann nur noch die Methode betreffen, d. h. den Prozess, in dem ihre Tätigkeit abläuft. Die gleiche Gesetzlichkeit dieser Methode gilt trotz der Unterschiede, die sich daraus ergeben, ob der Mensch auf Dinge ausserhalb oder Vorgänge innerhalb seines Körpers zurückwirkt; sie macht ferner unmöglich, einem einzelnen Vermögen ein bestimmtes Ausdrucksgebiet (z. B. Kunst der Moral oder Religion) zuzuordnen oder zwischen ihnen einen vollkommenen Dualismus herzustellen (z. B. zwischen Theorie und Praxis, zwischen wissenschaftlichem Begriff und künstlerischer Form etc.). Es wird nicht geleugnet, dass die Funktionen des menschlichen Geistes sich verschiedenartig konkretisieren, mögen die Bedingungen hierfür in der Stoffquelle, in der Beziehung und Schichtung zwischen den seelischen Vermögen oder in den Ausdrucksmitteln liegen. Aber die Theorie des spezifischen Gebietes (z. B. der Kunst, der Moral etc.) ist nur eine konkrete Form der allgemeinen Methode, die für alle Arten menschlich-geistiger Rückwirkung auf die Wirklichkeit gilt, und von der Erkenntnistheorie analysiert wird.

Für den Marxismus steht ausserdem jedes Ausdrucksgebiet — unbeschadet seiner Eigentümlichkeit als Religion, Wissenschaft etc. — in der Gesamtheit der

Geschichte. Die jeweilige Erscheinungsform z. B. der Kunst ist bedingt durch die ganze bisherige Entwicklung aller produktiven Kräfte, der materiellen wie der geistigen, und bedingt ihrerseits deren weitere gesellschaftliche Entwicklung. Innerhalb dieses geschichtlichen Ablaufes besteht eine ursprüngliche Abhängigkeit der geistigen von der materiellen Produktion, vermittelt durch eine Reihe von Zwischengliedern, die untereinander in Wechselwirkung stehen; und schliesslich wirkt die geistige auf die materielle Produktion zurück. Diese Spannung zwischen den Kräften, welche die Bewegung durch den geschichtlichen Längsschnitt der Gesellschaft mit Hilfe der in ihrem Querschnitt geltenden Arbeitsteilung vollziehen, gilt für alle Arten menschlicher Produktivkräfte; sie realisiert sich aber für jede einzelne besonders und in den verschiedenen Epochen in verschiedener Weise.

Jede Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt gehört also zwei Prozessreihen an: der logischen und der geschichtlichen. Die erste hat, an welchem geschichtlichen Zeitpunkt sie sich auch vollziehen mag, die Aufgabe, die grösstmögliche Annäherung zwischen objektiver Aussenwelt und menschlichem Geist, zwischen Sein und Denken, zwischen Notwendigkeit und Zufall zu erreichen. Die zweite läuft von den Bedingungen für die gleichzeitigen Einzelakte, die sich um die Lösung dieser Aufgabe mit verschiedenen Mitteln und mit wechselndem Erfolge bemühen, zu deren Zusammenfassung, in der sich die Veränderung der ursprünglichen historischen Gegebenheiten als ein neues Ganzes darstellt. Aber die beiden Prozesse sind auch identisch, weil sie nach derselben Methode und nach denselben Hauptgesetzen vor sich gehen — denn nur darum kann die Geschichte die Bedingung der Einzelakte, und die Einzelakte die Erfüllung des geschichtlichen Verlaufes sein. Man kann diese auf engste zusammenhängende Kette von Akten getrennt nach zwei verschiedenen Dimensionen hin betrachten:

das eine Mal so, dass man den Unterschied zwischen geschichtlicher Ausgangs- und Endsituation, die Entwicklung zwischen ihnen auf Null reduciert, um den Prozess des Erkennens in ideeller Reinheit ablaufen zu lassen; das andere Mal so, dass man nur das Resultat des Erkenntnisaktes als ein Element innerhalb der geschichtlichen Bewegung festhält, um diese unabhängig von den Menschen, die die Geschichte machen, nachzuzeichnen. In der konkreten Wirklichkeit aber greifen beide Prozesse ineinander und wachsen durch ihr zugleich einheitliches und gegensätzliches, d. h. durch ihr dialektisches Verhältnis dauernd aneinander und übereinander hinaus.

Die geschichtliche Entwicklung findet ihren theoretischen Ausdruck in der Geschichtswissenschaft, der einzelne Erkenntnisakt den seinen in der Erkenntnistheorie. Der Marxismus kennt keine schlechthin allgemeine, sondern nur eine geschichtlich bedingte Erkenntnistheorie; denn wenn Sein und Denken sich in dauernder geschichtlicher Veränderung befinden, kann auch die Auffassung ihres Zusammenhanges nicht konstant bleiben. Aber ebensowenig kennt er eine Geschichtswissenschaft, die kein anderes Kriterium hat als das tatsächliche Vorkommen eines Dinges in der Zeit, das blosses Sich-ereignet-haben, kurz eine Geschichtswissenschaft, die nicht erkenntnistheoretisch begründet ist. Oder spezifischer ausgedrückt: Kunstgeschichte ist Voraussetzung für Kunsttheorie, und Kunsttheorie ist Voraussetzung für eine Kunstgeschichte als Wissenschaft. Jede geistige Auffassung der Tatbestände ist also eine sehr enge Wechselwirkung zwischen geschichtlich bedingter Erkenntnistheorie und erkenntnistheoretisch bedingter Geschichtswissenschaft. Die eine ohne die andere ist unmöglich.

Die theoretische Aufgabe besteht darin, das Hegelsche Verhältnis von Logik und Geschichte für den dialektischen Materialismus neu zu gestalten. Hegel behauptet in der Einleitung zu seinen «Vorlesungen

zur Geschichte der Philosophie», «dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, dass wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äusserliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe... Umgekehrt den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen, — aber man muss freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält.»

Dem Marxismus fehlen vollkommen die (ihrerseits geschichtlich bedingten) Voraussetzungen für eine solche Identifizierung der Logik und der Geschichte: die Entwicklung des absoluten Logos in Begriffe (Kategorien), die in der Geschichte eine äussere, abziehbare Gestalt annehmen. Für ihn gibt es nur die geschichtliche Entwicklung, in der die Kategorien, als sich entwickelnde, ihr einziges und ganzes Leben haben. Die Hegelsche Identifizierung zieht den Logos in die Geschichte, sie bedeutet das Ende der Dialektik nicht nur für das Verhältnis von Logik und Geschichte, sondern auch für das Verhältnis von Denken und Sein; es ist also durchaus konsequent, wenn das System des sich zur Freiheit entwickelnden Logos in die Reaktion seiner Zeit mündet. Marx dagegen verbindet Geschichte und Logik derart, dass die Dialektik zwischen logischem und geschichtlichem Akt aufrecht erhalten, d. h. sowohl der vollkommene Dogmatismus wie der vollkommene Relativismus vermieden wird. Hegel machte die Geschichte logisch und vernichtete dabei ihre Eigenart; Marx machte die Logik geschichtlich und rettete trotzdem die Geschichte vor

dem Historismus und die Logik vor dem Psychologismus. Er hat beide in einer geeinten Gestalt einer neuen Gesellschaftsklasse übergeben, während die alte zwischen dem Relativismus, der ihrer Erkenntnis der Welt, und dem Dogmatismus, der ihrer Flucht aus der Welt in immer schalere Metaphysiken entspricht, hoffnungslos hin- und herpendelt. Die volle historische und theoretische Begründung dieser grossartigen Leistung von Marx scheint mir noch niemand gegeben zu haben.

Aber obwohl der Marxismus den grössten Wert auf das dialektische Verhältnis des geschichtlichen und erkenntnismässigen Prozesses legt, ist er heute noch nicht imstande, jedes konkrete Problemgebiet in dieser Komplexität gleichzeitig zu lösen. So müssen wir hier — mit vollem Bewusstsein der Gefahren — die geschichtliche Entwicklung des Erkennens und die konkreten materiellen Bedingungen der einzelnen Erkenntnistheorien zurücktreten lassen gegenüber der materialistisch-dialektischen Darstellung des erkenntnistheoretischen Hauptproblems: des Prozesses, der sich zwischen Sein und Bewusstsein bei der geistigen Produktion im allgemeinen vollzieht. Die Anbahnung der Lösung dieser Teilaufgabe wird aber einer vertieften Auffassung des Gesamtproblems dienen.

I.

Ehe wir an die direkte Lösung dieser Aufgabe herantreten (s. II.), wollen wir in kurzen Thesen die Aussagen aneinanderreihen, die sich über die marxistische Methode bei den Begründern dieser Theorie finden, und ihre Bedeutung für die Erkenntnistheorie erörtern.

Der Marxismus ist dialektischer Materialismus oder materialistische Dialektik. Er verbindet zum ersten Mal, was in der vorhergehenden Geistesgeschichte getrennt war. Denn aller frühere Materialismus war mechanisch und dogmatisch, alle frühere Dialektik idealistisch (oder realistisch). Indem Marx Materialismus und Dia-

lektik zusammenfügte, beabsichtigte er nicht eine äusserliche Versöhnung, sondern eine innere Durchdringung und vollkommene Synthese. Das zeigt sich darin, dass jeder der beiden Begriffe einen vollständig neuen Sinn bekommt, den er in der Geschichte noch nicht gehabt hatte. Indem die mechanische Auffassung der Materie der dialektischen weicht, wird die absolute Gegensätzlichkeit von Materie und Geist aufgehoben: die Materie ist von Anfang an mit «Abbildungsfähigkeit begabt», d. h. mit einer primitiven Form von Geistigkeit versehen; umgekehrt bleibt der Geist auch auf seiner höchsten Stufe an die Materie gebunden. 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. Eben das meinte Marx, als er davon sprach, er habe Hegels Theorie vom Kopf auf die Füße gestellt. Mit diesen beiden Tatsachen: dass der absolute Gegensatz von Materie und Geist, ebenso wie der absolute Gegensatz von variabler Erfahrung und konstanten Kategorien aufgehoben und beide Gegensatzgruppen in eine dialektische Einheit verwandelt waren, hatte Marx bereits erreicht, was Lenin später wieder mit grossem Nachdruck forderte: «Ausserdem muss das allgemeine *Entwicklungsprinzip* (sc. Dialektik) mit dem allgemeinen Prinzip der *Einheit* der Welt, der Natur, der Bewegung, der Materie etc. vereinigt, verknüpft, vereinbart werden.» (Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass, S. 190). Diese Einheit, die das Wesen der materialistischen Dialektik ausmacht, dürfen wir nie aus den Augen verlieren, wenn die folgende Aufzählung, die den inneren Zusammenhang zerlegen muss, nicht jeden Sinn verlieren soll.

A. Die Merkmale des (dialektischen) *Materialismus* lassen sich in folgende Behauptungen zusammenfassen:

1. Es existiert eine von jedem menschlichen und absoluten (speziell göttlichen) Geist oder Bewusstsein unab-

hängige Welt, und zwar hat die Welt der Dinge zeitlich früher existiert als der menschliche Geist.

2. Es existiert weder ein absoluter Geist ohne Materie (z. B. Gott) noch eine absolute Materie ohne Geist (französischer Materialismus des 17. u. 18. Jahrhunderts), sondern es existiert nur eine Materie, die sich in einem dauernden Entwicklungsprozess befindet, der anhebt mit einem Stadium, wo der Geist sehr wenig entwickelt, nur mit Abbildungsfähigkeit begabt ist, und bisher geendet hat in einem Stadium, wo die Materie mit menschlichem Bewusstsein verbunden ist.

3. Es gibt keine Substanz als eine in demselben Seinszustand verharrende, schlechthin existierende Wesenheit (und darum auch keine ihr entsprechende Wissenschaft: die Ontologie), sondern nur eine konkrete, variable, jeweils historisch bestimmte Materie (und darum gibt es für Natur, Gesellschaft, Bewusstsein nur eine Wissenschaft: die Geschichte).

4. Dort, wo Welt und Mensch sich gegenüber treten, ist es das (historisch bestimmte) Dasein, welches das (historisch und gesellschaftlich entstandene) Bewusstsein bedingt, und nicht umgekehrt bestimmt das (menschliche oder absolute) Bewusstsein das (abstrakte oder sinnliche) Sein.

5. Alle menschlichen Rückwirkungen auf diese ursprüngliche Bedingung entspringen aus den natürlichen Bedürfnissen und beginnen daher mit deren Befriedigung, d. h. mit der Produktion der Lebensmittel und der Menschen. Diese materielle Produktion und Reproduktion (in voller Konkretheit genommen) bestimmt in letzter, aber nicht in einziger und direkter Instanz die geistige Produktion. Die Ideologien (als Ueberbau der materiellen Basis) stehen überdies in Wechselwirkung untereinander und zur materiellen Produktion.

6. Die Produktion der Lebensmittel vollzieht sich (nach einer ursprünglichen Periode der Gemeinwirtschaft) in der gesellschaftlichen Form des Klassenkampfes zwischen einer herrschenden und ausbeutenden

Klasse (die im Besitz der Produktionsmittel ist) und einer beherrschten und ausgebeuteten Klasse (die z. B. im Kapitalismus ihre Arbeitskraft verkaufen muss, um das Leben zu fristen). Die Aufhebung dieser Klassengesellschaft ist das Ziel der geschichtlichen Entwicklung.

7. Die Rückwirkung der Menschen auf die Welt kann grösser werden als die ursprüngliche Einwirkung der Welt auf den Menschen.

8. Die Entwicklung der Materie und die Wechselbeziehung zwischen Welt und Bewusstsein unterliegen notwendigen Gesetzen. Doch schliessen diese nicht aus, dass der Mensch die Geschichte macht, d. h. dass der Mensch eine relative Freiheit hat.

B. Die Merkmale der (materialistischen) *Dialektik* lassen sich in folgende Behauptungen zusammenfassen:

1. Dialektik ist Selbstbewegung (im Gegensatz zu allen Methoden, die das Beharren und die Beziehung betonen, und darum Bewegung nur als Fremdbewegung kennen). Und zwar ist sie eine unendliche Selbstbewegung zu immer höheren Stufen der Entwicklung. Sie verläuft nicht in gerader Linie und nicht dauernd in derselben Richtung, sondern in der Form einer Spirale.

2. Die Selbstbewegung der Dialektik hat drei Etappen:

a) Eine bis dahin noch ungeschiedene Einheit wird mit Hilfe der Negation in zwei Gegensätze auseinander gelegt, die sich gleichzeitig widersprechen und identisch sind. Diese Schaffung von Theses und Antithesis hat zu berücksichtigen:

α) alle Bedingungen für den Prozess des Entstehens, der Entwicklung und des Verfalls einer Tatsache;

β) alle Beziehungen des gesamten Komplexes, in dem die Tatsache besteht;

γ) die Elemente der Tatsache und alle gesetzmässigen Beziehungen, die zwischen diesen Elementen in der

relativ konstanten Einheit (Ganzheit) dieser Tatsache herrschen.

b) Die beiden Gegensätze durchdringen sich in Abhängigkeit von ihrer positiven resp. negativen Funktion innerhalb der ursprünglichen Einheit; die äusseren Gegensätze werden innere und die quantitative Evolution schlägt am Knotenpunkt der Entwicklung sprunghaft (revolutionär) in eine qualitative Veränderung um.

c) Mit Hilfe einer zweiten Negation wird die Durchdringung auf eine höhere Stufe der Entwicklung gehoben. Die Synthese ist eine nur vorübergehende Einheit der Gegensätze; es tritt ihr immer eine neue Antithese gegenüber.

3. Die Dialektik ist die Methode des Gesamtzusammenhanges von Natur, Gesellschaft und Denken.

4. Die objektive Dialektik kommt dem Menschen allmählich zum Bewusstsein; das bewusst gewordene Verhältnis zwischen Sein und Denken kann dann als dialektische Erkenntnistheorie formuliert werden. Für eine solche sind vom Marxismus (Marx, Engels, Lenin) folgende Tatsachen und Forderungen aufgestellt worden:

a. Der menschliche Geist besteht aus mehreren Erkenntnisfunktionen: Körper, Sinne, Verstand, Vernunft, realisierende Praxis (Experiment und Industrie).

b. Die Dialektik ist auf die ursprünglich mechanische «Bildertheorie» anzuwenden. (Lenin)

c. Die entgegengesetzten Methoden (Induktion-Deduktion, Analyse-Synthese etc.) müssen eine dialektische Einheit bilden. (Engels)

d. Der Gegensatz zwischen der möglichen Souveränität und der wirklichen Beschränktheit des Denkens löst sich nur in der Folge der Geschlechter. (Engels)

e. Jedes Ergebnis des Denkens, d. h. jede Wahrheit ist zugleich relativ und absolut. (Engels)

ad. A. Die ersten 3 Thesen besagen, dass man über Dialektik nicht in abstrakter Weise sprechen kann.

Man muss sofort zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik wählen, d. h. alle rein idealistischen Theorien und besonders alle Theologien ausschliessen.

Jeder absolute Idealismus gründet die Beziehung zwischen Welt und Mensch auf eine Beziehung zwischen Welt (Mensch) und Gott, gründet den erkenntnistheoretischen Idealismus auf einen metaphysischen. Er sagt in den verschiedensten Varianten, dass es einen absoluten Geist (Gott, Substanz etc.) gibt, der die Welt schafft, aus sich entlässt, bestimmt und erhält. Er macht darum ihr eigentliches Wesen aus, ihren verborgenen Sinn, ihren tiefsten Wert, während die wirkliche und konkrete Welt — als geschaffene gegenüber dem Schöpfer — eine niedrige Stufe, eine Entfernung, eine Entfremdung, eine blosse Erscheinung oder Korruption dieses absoluten Geistes ist. Der menschliche Geist ist ihm zwar näher als alle übrigen Geschöpfe, er hat die Aufgabe, sie zu ihm zurückzuführen — aber das ändert nichts daran, dass auch er nur ein entlehntes Sein hat, entlehnt von jenem Geist, in dem Sein und Wesen identisch sind, der *causa sui* ist etc.

Aber jede metaphysische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Welt und Gott erlaubt noch eine doppelte Erklärung des erkenntnistheoretischen Verhältnisses zwischen der Welt und dem menschlichen Geist: eine realistische oder eine idealistische. Der (erkenntnistheoretische) Realismus (z. B. des hlg. Thomas von Aquino) besagt: die (von Gott geschaffene) Seinswelt bedingt (durch die in ihr enthaltenen Ideen Gottes) das menschliche Denken; der Idealismus (z. B. Lockes) besagt: das (von Gott geschaffene) Denken bestimmt die Welt.

Die Tatsache, dass ein metaphysischer Idealismus die Erkenntnistheorie nicht eindeutig zu begründen vermag, zwang dazu, seinen absoluten Charakter aufzugeben. Der relative Idealismus stellt die Beziehung

zwischen Gott und Welt entweder als unerklärbar hin (Skeptizismus, Agnostizismus) oder sucht sie ganz auszuschalten. Er beschränkt sich auf die Behauptung, dass der menschliche Geist die Auffassung oder selbst die Existenz und das Wesen der Welt bedingt, sei es apriori durch die Kategorien des Denkens (Kant), sei es aposteriori durch die Sinne (Mach). In beiden Fällen erhöht man aber die erkenntnistheoretischen Aussagen zu metaphysischen, und wird aus andern (z. B. moralischen) Gründen gezwungen, eine Metaphysik zu postulieren, die dann (angeblich) ohne jeden Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie sein soll. Man verwickelt sich in die peinlichsten Widersprüche.

Der vollkommen relative Idealismus hat nur noch den einzelnen Sinnesakt des eigenen Ich zur Verfügung. Er verwickelt sich notwendig in die Absurditäten des Solipsismus, die sich nur durch die Annahme eines absoluten, alles vorausbestimmenden Geistes beseitigen lassen. Jeder konsequente Idealismus ist absoluter Idealismus (und d. h. irgend eine Form von Theismus) oder kompletter Unsinn. Er hat also die Existenz des absoluten Geistes oder Gottes zu beweisen, was bisher — wie wir später zeigen werden — niemals gelungen ist. Wenn also der Marxismus jede Spielart von Idealismus, besonders aber den absoluten Idealismus in seiner theologischen Form ausschliesst, so verwirft er nur eine unbeweisbare Hypothese.

Bedeutet diese Ausschaltung des Idealismus bereits eine notwendige und hinreichende Begründung des Materialismus? Die Geschichte der Philosophie kennt seine Widerlegung durch den Vorwurf der Metaphysik, während umgekehrt der Materialismus den Idealismus ebenfalls als metaphysische Spekulation zurückweist. Führt dieser Streit zu irgend einem Ziel?

Stellen wir die Hauptargumente einander gegenüber, so sagt der Idealismus gegen den Materialismus:

1. Die Erzeugung eines psychischen Elementes aus den physikalischen Elementen der Masse und der Bewegung ist nicht erfahrbar; der Uebergang ist unmöglich, weil Sein und Bewusstsein gänzlich heterogen sind, (d. h. der Materialismus ist entweder unvollständig oder gerät in Widerspruch mit sich selbst).

2. Auch Gott beweist nicht die Existenz der Aussenwelt, d. h. der Realismus nimmt mehr an, als notwendig ist (Uebervollständigkeit).

3. Das Denken des Gehirns ist ein Fetisch der Naturwissenschaft.

4. Es ist unlogisch, anzunehmen, dass die ganze Materie bewusst sei; ist es aber nur ein Teil, so gerät der Materialismus in einen Widerspruch, indem er Dinge voneinander abhängig macht, die voneinander unabhängig sind.

Umgekehrt hält der Materialismus den Versuch des Idealismus, die Erfahrung als Bewusstsein zu deuten, aus folgenden Gründen für Metaphysik:

1. Die physischen Elemente lassen sich aus den psychischen nicht aufbauen (Unvollständigkeit oder Widerspruch).

2. Man hat die über alle Erfahrung hinausgehende Hypothese Gottes nötig, um die Unterschiede zwischen den Empfindungen, die gemeinsamen Empfindungen verschiedener Menschen etc. zu erklären, und schliesslich um dem absoluten Relativismus zu entgehen. (Uebervollständigkeit).

3. Man kommt in Widerspruch mit der Wissenschaft, welche die Existenz der Welt vor allem menschlichen Bewusstsein beweist, und mit der Erfahrung, welche in der Praxis Uebergänge vom Ding an sich zur Erscheinung aufweist (Widerspruch, Unvollständigkeit).

4. Jede Ableitung aus Prinzipien apriori erschleicht ihren Inhalt (falsche Abhängigkeit).

Man sieht aus dieser Gegenüberstellung, dass die Argumente der Gegner inhaltlich vollständig analog,

wenn auch nicht identisch sind : denn die angebliche Metaphysik des Materialismus soll in der Behauptung der bewusstseinsunabhängigen Existenz der Aussenwelt liegen, während die Metaphysik des Idealismus in der Behauptung der Existenz Gottes besteht. Der Parallelismus der Argumente hat seinen Grund darin, dass die extremen Gegensätze zu analogen Einseitigkeiten führen. Daraus entsteht die Alternative: entweder absolute Gegensätzlichkeit und dann Skepsis (d. h. Unentscheidbarkeit) oder dialektische Einheit der Widersprüche, d. h. eine klare Abgrenzung, wie weit der Gegensatz absolut ist, und wo er anfängt, relativ zu werden.

Diese Abgrenzung liegt implicite schon im dialektischen Begriff der Materie. Aber ist diese Inkorporation der Dialektik in die Materie, ist dieser Ansatz einer mit «Abbildungsfähigkeit» begabten Materie, ist diese Annahme eines in der Materie fundierten Entwicklungsprozesses nicht selbst schon Metaphysik? In diesem so oft gegen den Marxismus erhobenen Vorwurf stecken zwei ganz verschiedene Aussagen.

a. Metaphysik sei bereits die rein erkenntnistheoretische Behauptung, dass es eine vom (göttlichen oder menschlichen) Geist unabhängige Aussenwelt gebe, selbst wenn über deren Beschaffenheit noch keinerlei Aussage gemacht wird. Wir werden durch eine genaue Analyse des Erkenntnisprozesses zeigen, dass eine Erkenntnistheorie ohne die Annahme einer Existenz Gottes und ohne die einer Priorität oder gar Apriorität des menschlichen Geistes möglich und wirklich ist. Nur eine rein idealistische Erkenntnistheorie erfordert zwangsläufig eine Metaphysik, freilich ohne den Beweis für die Existenz Gottes erbringen zu können, der jene erst notwendig und hinreichend machen würde. Man sieht das ganz deutlich bei Descartes. Denn seine erste und angeblich evidente Gewissheit «cogito ergo sum» muss er sogleich auf eine andere basieren: ich denke wahr, weil Gott ist; weil ich wahr denke, bin ich. Die idealistische Erkenntnishypothese zieht die theo-

logische Fiktion nach sich, die Descartes nur durch den vom hl^g. Thomas bereits zurückgewiesenen Beweis des hl^g. Anselm von Canterbury zu sichern vermag.

b. Metaphysik sei die weitere, aber auch fundamentalere Aussage, dass es keine Materie ohne Geist, keinen Geist ohne Materie gebe, und dass eine geschichtliche Entwicklung der Materie von der niedrigsten zu höheren Stufen stattfinde. Diese Aussage geht in der Tat über die Erkenntnistheorie hinaus und kann daher auch durch keine erkenntnistheoretische Analyse bewiesen oder widerlegt werden, noch viel weniger natürlich durch eine rein logische Argumentation. Denn der Einwurf, der Begriff einer mit Geist begabten Materie enthalte einen Widerspruch in sich selbst, setzt die unbegrenzte Geltung der Identitätslogik voraus. Diese aber gilt in Wirklichkeit nur relativ, und nur ein metaphysisch fundiertes Verfahren kann diese relative Geltung in eine absolute verwandeln. Der Einwurf stützt sich also auf einen Zirkel. Aber noch weniger kann man den angeblich metaphysischen Charakter des marxistischen Ansatzes von einer andern Metaphysik her beweisen, ebensowenig wie umgekehrt der Marxismus selbst nicht durch eine apriorische Spekulation die Notwendigkeit des Fortfalls der Metaphysik beweisen könnte. Bestätigung oder Ablehnung kann nur aus der Gesamtheit aller Einzelwissenschaften kommen, welche die betreffenden Tatsachen empirisch und experimentell behandeln. Dass bei dem heutigen Stand der Wissenschaft eine eindeutige Entscheidung noch nicht möglich ist, stempelt selbstverständlich die Aussage nicht zur Metaphysik.

Es ergibt sich allerdings aus dem Ansatz eine Folgerung, welcher die Analyse des Erkenntnisprozesses genügen muss: ist die Materie eine Einheit von Stoff und Geist, so kann sich der absolute Unterschied von materialistischer und idealistischer Erkenntnistheorie nur auf die Frage beziehen, ob das Sein das Bewusstsein oder das Bewusstsein das Sein bedingt. Und darum muss die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus genau

den Punkt aufzeigen, wo die relativ berechtigten Elemente eines fälschlicherweise verabsolutierten Idealismus ihre notwendige Wirksamkeit entfalten, um den Materialismus vor jedem Mechanismus zu bewahren. Die Berechtigung und Wichtigkeit dieser Forderung hat z.B. Lenin erkannt: «Der philosophische Idealismus ist vom Standpunkt des groben, einfachen, metaphysischen Materialismus *nur* Unsinn. Umgekehrt ist vom Standpunkt des dialektischen Materialismus der philosophische Idealismus eine *einseitige*, übertriebene, «überschwengliche» (Dietzgen) Entwicklung (Aufblähung, Aufschwellung) eines der Züge, einer der Seiten, einer der Grenzsteine der Erkenntnis, zu dem von der Materie, von der Natur *losgelösten*, vergötterten Absoluten. Idealismus bedeutet Pfaffentum. Stimmt: Doch ist der philosophische Idealismus («richtiger gesagt» und «ausserdem») ein Weg zum Pfaffentum über *eine* der Schattierungen der unendlich verwickelten *Erkenntnis* des (dialektischen) Menschen.» (Zur Frage der Dialektik).

Dieser Gedankengang Lenins ist so alt wie der historisch-dialektische Materialismus selbst. Denn im Grunde steckt er bereits in der dritten These Marxs gegen Feuerbach. Das wird sofort klar, wenn man ihrer allgemeineren Fassung einen spezifisch erkenntnistheoretischen Inhalt gibt. Sie lautet dann: Eine materialistische Erkenntnistheorie, die das Ergebnis der Erkenntnis (Wahrheit) allein aus der Einwirkung der Außenwelt auf das Bewusstsein erklärt, vergisst, dass die Abbilder vom Bewusstsein umgebildet werden, und dass erst völlig umgewandelte Bewusstseinsbilder, d. h. Theorien eine adäquate Erkenntnis ergeben. Eine solche Erkenntnistheorie wäre zwar materialistisch, aber undialektisch. — Wir werden durch unsere Analyse die genaue Erfüllung dieser Forderung zeigen.

Wir sehen also keinen berechtigten Einwand gegen die Wahl des Marxismus zu Gunsten des Materialismus. Aber bei der Tragweite der Entscheidung, die unter an-

derm jeden Apriorismus, jede Ontologie, jede absolute Autonomie des Geistes (aber nicht die Existenz von Kategorien) ausschliesst, bleibt unser wichtigstes Argument der direkte Weg der Analyse des Erkenntnisprozesses selbst, der alle indirekten Wege über die Widerlegung schon vorhandener Theorien überflüssig macht.

Nach dieser vorläufigen Sicherung der prinzipiellsten Entscheidung können wir uns begnügen, von allen übrigen Thesen der Gruppe A nur das für unser Thema Wesentliche zu erörtern. Sie erfüllen eine doppelte Aufgabe:

a. Sie sollen den völlig konkreten Charakter der Materie, der unabhängig vom menschlichen (und absoluten) Bewusstsein existierenden Welt sichern, indem sie die Tatsachen der Geschichtlichkeit, der ökonomischen Basis und des *Klassenkampfes* unterstreichen.

b. Sie heben den dialektischen Charakter dieser Materie in allen seinen Auswirkungen hervor, insbesondere in dem Verhältnis der Materie zum menschlichen Geist, bis zu dem am häufigsten missverstandenen Punkt einer relativen Freiheit des Menschen, der innerhalb gegebener naturgesetzlicher Voraussetzungen seine Geschichte selbst macht.

ad a. Der konkrete Charakter der Materie (Welt) hat für eine marxistische Erkenntnistheorie vielfache Bedeutungen. Wir heben nur einige, wenige heraus:

Die Konkretheit der Materie findet ihren natürlichsten Ausdruck in der Komplexheit der Welt. Ihre soziale Struktur ist nicht einfach, sondern besteht aus Klassengegensätzen und Mittelschichten, die in sich wieder abgestuft sind. Der Mensch als Glied dieser natürlichen und gesellschaftlichen Mannigfaltigkeit ist von ihr bedingt und wirkt auf sie zurück. Seine materielle Produktion (der Lebensmittel und der Menschen) ist der Punkt, in dem sich Bedingtheit und Rückwirkung zum ersten Male kreuzen; sie legt darum die Basis seiner Existenz als erkennendes Wesen fest. Aber der Mensch

lebt in den seltensten Fällen mit einem vollen Bewusstsein von den Grenzen seiner Stellung und seiner Aufgaben im materiellen Produktionsprozess, d. h. seiner Klassenzugehörigkeit. Und selbst das umfassendste Bewusstsein kann ihn bei der heute herrschenden Wirtschaftsform und Gesellschaftsordnung nur theoretisch, nicht praktisch aus der Einseitigkeit und Isolierung herausheben, zu denen seine Klasse verurteilt ist. Es ist aber immer nur ein ganz beschränkter Teil der gesellschaftlichen Welt, der mit voller Wirksamkeit auf den Menschen einwirkt. Dementsprechend werden auch nur ganz bestimmte Erkenntnisfähigkeiten zur Rückwirkung aufgerufen und in einer bestimmten Weise geordnet.

Daraus folgt aber von selbst, dass es—solange es Klassen gibt—nicht nur eine einzige Erkenntnistheorie geben kann (ebenso wenig wie nur eine Moral), sondern dass selbst unter ein und derselben Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gleichzeitig mehrere nebeneinander bestehen müssen. Sie unterscheiden sich nach der sachlichen Seite durch den Inhalt und Umfang der einwirkenden Welt, nach der menschlichen Seite durch die Auswahl und Anordnung der Erkenntnisfunktionen; beide Grenzen sind gleichzeitig bedingt durch die (meistens unbewusst bleibende) Klassenzugehörigkeit und die Klasseninteressen des denkenden Subjekts (und darüber hinausmitbestimmt durch die spezifische Beschaffenheit der innerhalb der Klasse zu erfüllenden Aufgabe, d. h. durch die Berufsstellung im gesamten materiellen wie geistigen Produktionsprozess der Gesellschaft).

Das Nebeneinanderbestehen mehrerer verschiedener Erkenntnistheorien in jeder Klassengesellschaft zwingt die Frage auf: Die Erkenntnistheorie welcher Klasse analysieren wir? Und in welchem Sinne können wir noch von einer Analyse «des» Erkenntnisprozesses sprechen? Von der Moral gilt (nach Engels), dass die Moral der revolutionären Klasse die relativ vollkommenste, wenn auch nicht die herrschende ist. Von der

Erkenntnistheorie kann man natürlich dasselbe sagen. Aber genügt das, um eine der wichtigsten Aufgaben der materialistischen Dialektik zu lösen: zu zeigen, wieviel von dem zu Unrecht verabsolutierten Idealismus relativ berechtigt ist, und wie dieser berechtigte Teil in den (materiell bedingten) Erkenntnisprozess eingreift? Sonst werden wir zwar die Erkenntnistheorie des Proletariats neben die des Kapitalismus und die des Kleinbürgertums stellen; aber wir werden niemals bewiesen haben, dass sie die Methode enthält, mit der man alles auszuschalten vermag, was in den andern Theorien unberechtigt ist, und gleichzeitig alles aufzubewahren, was an ihnen relativ berechtigt ist; d.h. diejenige, die uns theoretisch und praktisch den Weg zur klassenlosen Gesellschaft freimachen kann. Um diese Aufgabe zu lösen, gibt es innerhalb der Klassengesellschaft keinen Standpunkt ausserhalb der Klassen. Es bleibt daher nur die Frage, ob das Proletariat theoretisch und praktisch soweit entwickelt ist, um ihre Durchführung zu sichern? Niemand kann heute in einer von der Arbeitsteilung bis zum äussersten beherrschten Gesellschaft sagen, dass er sich aller geschichtlichen (gesellschaftlichen und natürlichen) Inhalte bewusst ist, dass ihre Gesamtheit in ihm praktisch wirksam ist. Aber auf der andern Seite wird niemand leugnen können, dass die Einsicht in die Grenzen der Arbeitsteilung, in die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und in die menschliche Selbstentfremdung soweit gediehen ist, dass wir im Bewusstsein, ohne der Utopie zu verfallen, die Forderung ihrer Aufhebung theoretisch weitgehend verwirklichen können, ehe die *volle* praktische Aufhebung in der Wirklichkeit, die klassenlose Gesellschaft, erreicht ist. Immerhin wird sich eine Grenze darin zeigen, dass wir weder die ganze Differenziertheit noch die volle Totalität der objektiven Welt in ihrer Einwirkung auf den menschlichen Geist darzustellen vermögen; dass wir dagegen sehr wohl dazu imstande sind, die Totalität der rückwirkenden Fähig-

keiten des menschlichen Erkenntnisvermögens in derjenigen Ordnung zu erfassen, die dem wirklichen Produktionsprozess entspricht.

Es ist offenbar, dass diese Grenzen unter dem Zwang der heutigen Wirklichkeit noch sehr zu Gunsten des Idealismus verlaufen, sodass die notwendigen späteren Korrekturen unsere Widerlegung des Idealismus nur verschärfen können. Aber selbst innerhalb dieser Grenzen können wir von «der» Analyse «des» Erkenntnisprozesses sprechen, auch wenn oder gerade weil wir feststellen, dass unsere fünfte These den dialektischen Materialismus als die Erkenntnistheorie einer bestimmten Klasse ausweist und zwar derjenigen, die unmittelbar die Sachwerte produziert.

Die Behauptung, dass die materielle Produktion die Basis aller geistigen Produktion ist, bedeutet präziser, dass alle Erkenntnis mit der körperlichen Tätigkeit des Menschen beginnt und endet. In seinen elf Thesen gegen Feuerbach arbeitet Marx zum ersten Mal den gegenständlichen, den praktisch-kritischen, den umwälzenden, den revolutionären und selbst schon den dialektischen Charakter der körperlichen Tätigkeit und damit die Grundlagen seiner proletarischen Erkenntnistheorie heraus. 1845 heisst es bereits: «Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis» (8. These). Im «Kapital» formuliert Marx noch deutlicher und dialektischer: «Indem der Mensch durch diese Bewegung (des Körpers) auf die Natur ausser ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur.» Dass eine so begründete Erkenntnistheorie einer andern Klasse zugehört, ja über alle Klassengesellschaft hinausweist, dessen war sich Marx auch schon 1845 bewusst. «Der Standpunkt des alten Materialismus (der an die sinnliche Anschau-

ung appelliert, ohne die Sinnlichkeit als praktische menschliche Tätigkeit zu fassen) ist die bürgerliche Gesellschaft; der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die vergesellschaftete Menschheit.» (10. These gegen Feuerbach) Damit ist Grundlage der Erkenntnistheorie nicht mehr das «abstrakte, isolierte Individuum» mit dem Korrelat der «Gattung», «als innere stumme, die vielen Individuen bloss natürlich verbindende Allgemeinheit» (These 6), sondern der Mensch der «seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat.» (Zur Judenfrage 1844). Oder anders ausgedrückt: die Veränderung der Natur durch den Menschen, nicht die Natur als solche allein ist die wesentliche und nächste Grundlage des menschlichen Denkens.

Diese Begründung der Erkenntnistheorie in der körperlichen Tätigkeit der materiellen Produktion und damit in einem proletarischen Materialismus enthält eine schwerwiegende Konsequenz. Ist die Erkenntnis in ihrem Ursprung praktische Tätigkeit (und nicht Anschauung), so kann sie auch an ihrem Ende nicht bloss Theorie, sondern sie muss vor allem Praxis sein. Es gibt keine absoluten Unterschiede mehr zwischen Theorie und Praxis, die eine geht in die andere über. Man kann daher die 11. These nicht im Sinne einer Beschränkung der Philosophie auf die Theorie interpretieren, sondern nur als Aufforderung an die Theorie, sich vor der Praxis, aus der sie entstanden ist, zu legitimieren durch Veränderung und Umwälzung dieser ursprünglichen Praxis. «Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukommt, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktischen Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, d.h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nicht - Wirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische

Frage. » (These 2) In dieser Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis ist der proletarische Charakter der Marxistischen Erkenntnistheorie fest verankert, und jede Abweichung von dieser engen Verflechtung ist das Zeichen für eine andere Klassenzugehörigkeit. Denn je mehr man sich vom Proletariat als der die Werte produzierenden Klasse entfernt, umso grösser wird die Neigung, die materielle Produktion und ihre körperliche Wurzel aus dem Erkenntnisprozess auszuscheiden, diesen als sinnliche Anschauung, als abstraktes Denken etc., d. h. autonom zu betrachten. Umgekehrt ist die Behauptung der Autonomie des Denkens nur ein Ausdruck dafür, dass der denkende Mensch durch die Arbeitsteilung von seiner ursprünglichsten Erkenntnisfunktion, dem gegenständlich-körperlichen Tun, und von der Basis seines gesellschaftlichen Lebens, von der materiellen Produktion der Lebensmittel, durch den Prozess der Arbeitsteilung abgelöst worden ist, d. h. dass er nicht mehr das Proletariat vertritt.

ad b.) Die Thesen über die materialistischen Komponenten des Marxismus (Gruppe A) zeigen ferner, wie weit das Eindringen der Dialektik in die Materie jeden Mechanismus und Dogmatismus aufhebt zugunsten einer Wechselbeziehung, in der der rückwirkende Geist sich voll entfalten kann (7 u. 8. These).

α) Die 7. These macht es uns möglich, die durch die Geschichte so häufig bezeugte spekulative Vernunft in die materialistische Erkenntnistheorie miteinzubeziehen, und so einen Dualismus zwischen der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Denkens und dem Gesamtprozess des einzelnen Erkenntnisaktes zu vermeiden. Ist Marx schon geneigt, für die praktische Tätigkeit des Menschen eine Rückwirkung anzunehmen, die grösser ist als die ursprüngliche Einwirkung der Natur (siehe: Deutsche Ideologie) so gilt eine solche Disproportion erst recht für die spekulative Vernunft. Denn ihre Tätigkeit ist durch das Vorhandensein eines praktisch und theore-

tisch nicht bewältigten Sektors in Natur und Gesellschaft bedingt. Und dieses Minimum an konkreter Bestimmtheit ist meistens (wie die Erfahrung zeigt) mit einem Maximum an Entäusserungsbedürfnissen verbunden. Beides gestattet der Vernunft fast willkürliche Spekulationen, die keinem andern Zwang unterliegen als dem, unter sich selbst möglichst widerspruchlos zu sein. Die Disproportion zwischen dem konkreten Problem und seiner phantastischen Lösung ist also kein hinreichender Grund, um die spekulative Vernunft aus der marxistischen Erkenntnistheorie auszuschliessen. Diese hat vielmehr zu zeigen, einerseits wie sich im Laufe der Geschichte die Probleme der spekulativen Vernunft in solche der übrigen Erkenntnisfunktionen umgewandelt haben, (die Fiktionen der spekulativen Vernunft in Hypothesen des verstandemässigen Denkens und nicht selten in konkrete, der Anschauung zugängliche Tatsachen), andererseits wie eine diesem geschichtlichen Vorgang analoge Sicherung für den Gesamtablauf jedes einzelnen Erkenntnisaktes zu erreichen ist.

β). Die 8. These, welche die relative Freiheit des Menschen behauptet, hat eine noch grössere Bedeutung für die marxistische Erkenntnistheorie. Denn da das Erkennen für den Marxismus etwas Komplexes ist, weil es aus mehreren und sehr verschiedenen Erkenntnisfunktionen besteht; da ferner in diesen letzteren sich die unabhängig vom menschlichen Bewusstsein bestehende Aussenwelt in sehr verschiedener Weise «spiegelt» (weil sonst die Mehrheit gar keinen Sinn hätte), so bedarf man eines Zusammenhanges der verschiedenen Erscheinungen, deren Einheit erst die Wahrheit und Wirklichkeit des Erkennens garantiert. Man könnte entweder eine äussere Kraft (Geist) annehmen oder die verkürzte Wiederholung des geschichtlichen Entwicklungsprozesses in jedem einzelnen Denkakt, oder einen hinreichenden Zwang des Objektes. Die Analyse wird aber ergeben, dass sich der Uebergang von Erkenntnisfunktion zu

Erkenntnisfunktion ohne eine *relative* Spontaneität des erkennenden Subjektes nicht vollziehen lässt. Und diese ist nichts anderes als die *relative* Freiheit des auf die einwirkenden Dinge zurückwirkenden Menschen. Den Marxismus als absoluten Determinismus interpretieren, heisst, ihn vollkommen missverstehen. Die Tatsache der Revolution als einer bestimmten Etappe der Evolution verlore jede Grundlage, während sie doch das Zentrum der marxistischen Theorie ist, weil die Revolution der Ausdruck der Dialektik in der Materie ist.

Ueberdies findet sich aber bei Engels (im Anti-Dühring) eine marxistische Definition, laut der die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit ist, und die Fähigkeit, gemäss dieser Einsicht zu handeln. Was besagt diese Definition für die Erkenntnistheorie?

1. Es gibt keinen absoluten Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Relativität und Gesetz. Wie und in welchem Ausmass diese dialektische Einheit der beiden gegensätzlichen Faktoren sich im Ablauf einer einzelnen Erkenntnisfunktion, für ihre Gesamtheit im Erkenntnisprozess oder in der geschichtlichen Entwicklung der Erkenntnis herstellt, ist damit noch keineswegs in konkreter Weise ausgemacht. Unsere Analyse des Erkenntnisprozesses wird aber alle Momente aufzeigen, welche die Lösung dieses wichtigen Problems der Erkenntniskritik ermöglichen.

2. Die Definition von Engels setzt voraus, dass es eine objektive Notwendigkeit gibt, in die der Mensch mehr oder weniger Einsicht nehmen kann; dass das theoretische Denken versucht, sich von der Welt abzulösen, aus deren wirklichem Geschehen es erwachsen ist; dass aber die Freiheit sich nur dann aus der Notwendigkeit ergibt, wenn der Mensch durch seine praktische Tätigkeit die Verbindung zur objektiven Welt entsprechend seiner Einsicht herstellen kann. Diese Fähigkeit beruht nicht nur auf der physischen Gesundheit des Nervenapparates. Denn jede Art von Schwach-

sinn oder Verrücktheit macht ja bereits die Einsicht selbst unmöglich. Die ausdrückliche Hervorhebung des letzten Merkmals (gemäss der Einsicht zu handeln) hat nicht individuelle, sondern soziale Gründe. Die Einsicht in die Notwendigkeit ist klassenmässig bedingt und daher auch klassenmässig begrenzt, weil die notwendige Entwicklung auf die Ueberwindung der herrschenden Klasse gerichtet ist. Aber selbst wenn diese sich in der Vorstellung zur Einsicht erhebt, stehen ihre Interessen der praktischen Durchführung entgegen. Um sich der Freiheit anzunähern, muss man diese Interessen nicht nur in der Vorstellung überschauen, sondern auch in der Wirklichkeit überwinden können. Man muss die Einheit zwischen Theorie und Praxis durch einen Sprung über die hemmenden Interessen hinweg, durch einen revolutionären Entschluss und eine revolutionäre Tat herstellen.

Die Freiheit leistet also bei Engels nicht nur die Vermittlung von der objektiven Praxis zur subjektiven Theorie und von dieser zurück in die objektive Praxis, sondern sie bedeutet ausserdem den sprunghaften, revolutionären Charakter dieser Vermittlung. (Die Aufgabe, zwischen den einzelnen Erkenntnisvermögen zu vermitteln, die wir später für die Freiheit in Anspruch nehmen werden, ist also nur eine Spezialisierung der allgemeinen Aufgabe, die ihr bereits von Engels zugeschrieben worden ist).

3. Aus der Definition von Engels folgt schliesslich noch eine andere, nicht weniger wichtige Tatsache für die marxistische Erkenntnistheorie: dass sie als ihr Stoffgebiet den ganzen Bereich vom Unbewussten und Unterbewussten bis zum Bewusstsein und dessen Selbstbe Spiegelung umfassen kann. Nennt man die ersten irrational, die letzten rational, so ist der Marxismus jeder absoluten Alternative zwischen beiden enthoben. Er ist nicht Rationalismus, insofern er dem Bewusstsein keine konstruktive Fähigkeit zuschreibt, apriori aus Kategorien zu deduzieren; er ist aber auch nicht Irrationalismus

(weder religiöser noch psychologischer) weil das Irrationale kein konstitutives Merkmal des Wirklichen ist, sondern allein in der noch mangelnden Verwirklichung des Rationalen der Aussenwelt durch den menschlichen Geist besteht. Der Marxismus geht den Weg vom Irrationalen zum Rationalen; er schafft auf dialektische Weise die Einheit beider, die erst im Unendlichen vollendet ist.

Was speziell die Irrationalität des Unbewussten und Unterbewussten angeht (das psychisch Irrationale als die sinnlichste Form des religiös Irrationalen), so leugnet der Marxismus nicht die Existenz dieser Tatsache; er verwahrt sich aber dagegen:

a) dass man ihre erste Ursache woanders suchen dürfe als in der materiellen Produktionsweise der Gesellschaft, die der objektiven Wirklichkeit der Aussenwelt gegenüber ungenügend ist, entweder in ihrer Gesamtheit oder in der Rolle, die sie dem einzelnen Menschen zuschreibt. Das schliesst natürlich nicht aus, dass sich die unbewusst wirkenden Tatsachen in zweiter Linie durch eine Art Selbstbefruchtung fortpflanzen;

b) dass man die Tatsachen des Unbewussten aus dem Gesamtbereich des Seelischen isoliert, dass man sie fixiert und ihnen auf diese Weise eine metaphysische Bedeutung zuschreibt;

c) dass ihr Ablauf und ihre Beziehung zueinander solche Eigengesetze habe, dass jede Einordnung in rationale Zusammenhänge prinzipiell unmöglich sei, oder m. a. W. dass ihr Ablauf autonom, individuell und zufällig sei.

Der Marxismus behauptet, dass ein solches Verfahren der Ablösung von den aussenweltlichen Quellen und von den übrigen geistigen Fähigkeiten zwangsläufig zu einer Metaphysizierung des Unbewussten und Irrationalen führt, dass es nicht die Tatsachen erklärt, sondern Illusionen schafft, nicht unbekannte Wirklichkeiten entdeckt, sondern neue Formen der Flucht aus der Wirklichkeit erfindet. Die soziale Funktion einer solchen

Metaphysizierung ist eine reaktionäre, umso reaktionärer, je revolutionärer sie dem Bewusstsein des Unbewussten erscheint.

Die beiden unter a) und b) erörterten Tatsachen: die Einbeziehung der spekulativen Vernunft in den konkreten Erkenntnisprozess und die relative Freiheit des Menschen beweisen, dass in der Masse, in der sich die Dialektik in der Materie auswirkt, auch die Materie selbst zur Entfaltung kommt. Diese ist nur der geschichtliche Ausdruck für die der Materie immanente Dialektik.

Der gemeinsame Wachstumsprozess der Materie und der Dialektik führt zwar von der blossen «Abbildungsfähigkeit» zum menschlichen Bewusstsein, verhindert aber gleichzeitig, dass die subjektive Dialektik jemals eine apriorische Funktion gegenüber der objektiven haben kann. Es gibt keine rein subjektive Dialektik. Denn das Denken ist insofern objektiv, als das Bewusstsein eine Art der objektiven Materie ist; ihre Subjektivität beschränkt sich darauf, dass im Einzelnen individuelle, soziale, erbbiologische Faktoren zu den allgemein natürlichen mitbedingend hinzukommen. Nur aus diesen Gründen kann das Denken, trotz der die subjektive Dialektik begrenzenden Faktoren, die Welt in Annäherung an eine «absolute» Wahrheit «widerspiegeln». Und umgekehrt gibt es keine rein objektive Dialektik in dem Sinne, als wäre sie eine ganz ungeistige; denn alle Dialektik der Dinge beruht darauf, dass Materie und Geist nicht absolut zu trennen sind. Innerhalb dieser Einheit hat die Dialektik der Aussenwelt ebenso eine Priorität vor der des Kopfes (der Seele), wie diese sich in gewissen Grenzen durch Wechselwirkung zwischen ihren eigenen Inhalten weiterentwickeln kann. Die Dialektik entfaltet zwar das idealistische (geistige, bewusstseinsmässige) Moment der Materie, sie entwickelt es bis zu jenem Sprung, der eine neue Qualität bedeutet. Aber diese besteht nur darin, dass

die Rückwirkung des Denkens auf das Sein grösser werden kann als die Einwirkung des Seins auf das Denken, niemals aber darin, dass eine Ablösung des Denkens von der Materie, ein «überschwänglicher» Idealismus zu einem absoluten Geist führen kann.

ad B. 1. Die Dialektik ist die Methode, in welcher der Erkenntnisprozess—der einzelnen Akte wie der Gesamtgeschichte—abrollt. Sie ist also nicht eine Voraussetzung, ein Ansatz, den man so oder anders machen kann, sondern die Form, unter der sich die Erkenntnis notwendig selbst begreift, falls sie sich vollständig begreift. Es ist daher unmöglich, vorweg und in abstracto den Inhalt und die Bedeutung der einzelnen Merkmale oder Etappen der Dialektik für die Erkenntnistheorie zu erörtern; denn sie sind gebunden sowohl an die Funktion, welche sie in der sich ständig verändernden Gesamtbewegung des Erkenntnisprozesses haben; wie an einen konkreten Inhalt der Natur, der Geschichte oder des Denkens. Man wird immer zu Beispielen greifen müssen, die, wenn sie in ihrer ganzen Entwicklung betrachtet werden, zu einer Verdopplung führen, sonst aber zu Unsinn. Die Thesen der (materialistischen) Dialektik stehen also zunächst nur als eine Kriterientafel da, deren Sinn durch die konkrete Durchführung der Methode klar werden wird. Daher können Bemerkungen, die das Generelle an den (in spezifischen Inhalten auftretenden) Schritten der Methode betonen, erst nach der Gesamtdarstellung gemacht werden.

Hat es also gar keinen Sinn, die Dialektik vor oder gar unabhängig von ihrer konkreten Durchführung abzuhandeln, so kann man sie dagegen von aussen her immer enger gegen andere Methoden abgrenzen und dadurch ihr Verständnis erleichtern. (Ich schalte dabei diejenigen Gegensätze aus, die allein auf dem Materialismus beruhen.)

Aus unsern Thesen geht hervor, dass die Dialektik

die Selbstbewegung von Gegensätzen in eine Einheit bringt, also Logik der Veränderung, Entwicklung, des Werdens ist. Andere Methoden machen das Beharren in der Existenz, das sich gleichbleibende Sein im Dasein zur Grundlage, und wieder andere die Beziehung zwischen den einzelnen Gliedern des Daseins, die Abhängigkeit, in der sie voneinander stehen. Diese drei Methoden wurden bereits lange und mit Bewusstsein nebeneinander gebraucht, ehe eine von ihnen, die des Seins und Beharens, formelhaft in einer Logik präzisiert wurde: von Aristoteles in der Identitätslogik. Wir geben diese Formulierung in einer von der traditionellen etwas abweichenden Darstellung, die aber dem Tatbestand besser entspricht und die Beziehung zu den übrigen Logiken leichter erkenntlich macht:

1. a ist (existiert in der Beharrung)
2. a ist non (b . . . z), und a ist nicht non a
3. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht.

Man sieht, dass hier die in sich konstante Existenz eines Dinges und einer Aussage behauptet, jeder Widerspruch aus ihrem Innern und ihrem Gegenüber (wiederum sachlich und theoretisch) ausgeschlossen wird; darüber hinaus wird eine dritte Möglichkeit, die Identität und Nichtidentität zusammenfasst, oder ein neutraler Punkt zwischen ihnen (Skepsis) ausdrücklich für unmöglich erklärt.

Es ist offensichtlich, dass diese Logik nur einen Teil und Ausschnitt aus der vollen Wirklichkeit eines Dinges oder einer Aussage festhält, was dazu zwingt, der künstlich hergestellten Einseitigkeit ein metaphysisches Fundament zu geben. Wie eng die Grenzen dieser Logik sind, geht schon daraus hervor, dass sie—grammatisch gesprochen—nur eine Wort-oder präziser: Begriffslogik ist, der Form des Satzes oder präziser: des Urteils aber nicht mehr genügt. Denn in diesen stehen Worte resp. Begriffe bereits in Abhängigkeit voneinander, und zwar derart dass die Worte formal im Ganzen des Satzes

eine verschiedene Funktion erfüllen, und dass sie inhaltlich nur Teile einer Sache betreffen.

Was hier von dem einfachen Beispiel eines Satzes gesagt ist, gilt natürlich erst recht von der Beziehung der vielen Dinge untereinander im Ganzen der Welt. Es ist namentlich die exakte Naturwissenschaft, die in den verschiedensten Abwandlungen Relationslogiken aufgestellt hat. Wir können ihren allgemeinsten Sinn in folgende 3 Sätze fassen:

1. a befindet sich in Abhängigkeit;

2. a hängt ab von b, c, d, . . . ; b hängt ab von a, c, d, . . . etc. (womit weder über den Umfang noch über die Art der Abhängigkeit, insbesondere über ihre Umkehrbarkeit irgend etwas Bestimmtes ausgemacht ist);

3. Es gibt ein einziges Gesetz für alle Abhängigkeiten.

Dass eine solche Relationslogik umfassender ist als die Seinslogik, ist evident; ferner dass diese in jener enthalten ist oder besser erhalten bleibt. Denn das a ist als mit sich selbst identisch vorausgesetzt, mag es nun von b oder von c abhängen, während doch andererseits die Abhängigkeit von b eine andere Seite an ihm bestimmt, als die Abhängigkeit von c etc. Das zwar identisch und total gemeinte a wird von b, c, etc. nach einem andern Teilinhalt hin konkretisiert, sodass sich dann a (b) von a (c) unterscheidet.

Damit sind auch die Grenzen dieser Relationslogik bereits angedeutet. Denn wenn sie auch das allgemeine Gesetz der Abhängigkeit aufstellt, so bleibt dieses immer formal, quantitativ, abstrakt. Es wird nichts über die Art und Weise ausgesagt, wie sich diese Abhängigkeit vollzieht, nichts über ihre Beschaffenheit. Man kann diese Grenze nicht durch eine vertiefte Analyse der Abhängigkeit als solcher beseitigen, sondern allein dadurch, dass man die Relationslogik durch eine Logik der Bewegung ergänzt, die zeigt, wie sich die Einheit des Subjektes (Gegenstandes), in die Fülle der Prädikate

(u. Beziehungen zur Welt) auseinanderlegt, und wie diese sich wieder zur Einheit des Subjektes zusammenfügen. Eine solche Logik könnte man in folgende Sätze schematisch zusammenfassen:

1. a verändert sich (wird)
2. a wird zugleich a' und non a' (die Einheit enthält und zerlegt sich in ihre Gegensätze)
3. a' und non a' wird a² (es gibt immer ein Drittes auf höherer Stufe).

Man kann nun unschwer zeigen, dass in einer solchen (dialektischen) Bewegungslogik sowohl die Relations- wie die Seinslogik enthalten oder besser: erhalten sind. Denn indem a sich verändert, hört es nicht auf, zu existieren, es kontrastiert (nach Hegel) nur gegen seine Nichtexistenz. Und für den Fall, dass diese Auffassung des Werdens als Synthese von Sein und Nichtsein bereits ein spekulatives Moment enthält, kann man sagen: wenn a' und non a' sich in a entgegnetreten (und dann exteriorisieren), so ist das nur möglich, weil sie nicht absolute Gegensätze sind, sondern für ihre Beziehung neben dem Widerspruch gleichzeitig die Identität gilt. Die Elemente der Seinslogik sind hier zu jenem Dritten vereinigt, das die Seinslogik ausdrücklich ausschliesst. Noch deutlicher ist, dass der Prozess, der von a zu a² abläuft, auch die Relationslogik enthält, und zwar die Beziehung von a' zu non a' und umgekehrt, ferner die von a' und non a' in a und schliesslich die von a' und non a' in a². Die (dialektische) Bewegungslogik ist also nicht nur eine spezifische Logik neben und ausserhalb zweier anderer, sondern vor allem diejenige Logik, welche die beiden andern als Synthese zusammenfasst. Sie negiert nicht die Berechtigung der relativen Selbständigkeit und Einzelexistenz der beiden andern Logiken, sie erhebt aber den Anspruch auf Allseitigkeit, d.h. die beiden andern Logiken auf einer höheren Stufe der Einheit zu erhalten, ohne ihre Gegensätzlichkeit zu vernichten.

Die (dialektische) Bewegungslogik unterscheidet sich von den beiden andern also in doppelter Hinsicht: einmal, indem sie das Beharren und die Beziehung durch die Bewegung ersetzt, und dann, indem sie die Einseitigkeit der beiden andern in ihre eigene Universalität «aufhebt». Aber dieses letzte Moment folgt nicht notwendig aus der Bewegung schlechthin. Denken wir uns eine Entwicklung derart, dass aus a a' , aus a' a'' wird, so erhalten wir eine undialektische Bewegungslogik, die folgendes Schema hätte:

1. a verändert sich
2. a wird a' , a' wird a'' , a'' wird a''' ...
3. Diese Reihe kann sich endlich oder unendlich, kontinuierlich oder diskontinuierlich fortsetzen.

In diesem Falle gilt die Identität nur für a oder a' , nicht aber für a und a' ; ferner besteht die Beziehung nur in dem Uebergang von einer Etappe zur nächsten, nicht aber in der gleichzeitigen Wechselwirkung zwischen den einzelnen Etappen. Schliesslich werden auch die beiden ersten Logiken (des Seins u. der Abhängigkeit) nicht mehr in eine höhere Einheit aufgehoben. Daran wird nichts geändert, wenn man im dritten Satz die Kontinuität durch den Mutationssprung, die Endlichkeit durch die Unendlichkeit ersetzt. Das Moment der Universalität bekommt also die Bewegungslogik nicht aus der Bewegung schlechthin, sondern aus dem dialektischen Charakter der Bewegung. Die einseitigen Bewegungslogiken sind daher scharf und prinzipiell von der dialektischen Bewegungslogik abzutrennen.

Die weitere Charakteristik der (materialistischen) Dialektik von aussen her müsste sie von allen übrigen Arten der Dialektik abgrenzen, die in der Geschichte des Denkens aufgetreten sind, und zwar nicht in Bezug auf ihren Materialismus im Gegensatz zum Idealismus der andern (also nicht nur wegen des Inhaltes, der in den dialektischen Prozess eintritt), sondern in Bezug auf die verschiedenen Formen, in denen sich die Gegensätze

aus der Einheit, und die Einheit aus den Gegensätzen entwickeln. Eine solche geschichtliche Vergleichung müsste mit Heraklit anheben und auch die hauptsächlichsten mittelalterlichen Dialektiker (Augustinus, Thomas, Nicolaus Cusanus) umfassen. Diese Aufgabe ist heute wegen völligen Fehlens genügender Vorarbeiten nicht zu erfüllen. Es bleibt noch die Kontrastierung der Dialektik zu denjenigen Anschauungen, die aus dem Vorhandensein von Gegensätzen falsche Schlüsse auf die Einheit ziehen, oder umgekehrt aus dem Vorhandensein einer Einheit falsche Annahmen für die Gegensätze. Von den ersteren wird die Sophistik, von den letzteren wird die Eklektik am häufigsten mit der Dialektik verwechselt und dazu benutzt, diese zu entwürdigen.

Die Sophistik sieht sehr wohl, dass Gegensätze vorhanden sind, aber sie setzt ihre Einheit nur in die Willkür ihres Subjektes, das mit ihnen nach seiner Laune oder nach seinem Nutzen spielt. Die Gegensätze hören damit auf, objektiv notwendig zu sein, sie werden—der eine am andern—völlig relativ, denn sie treten in keine andere Beziehung als in die rein äussere: dass ein Subjekt den einen gegen den andern ausgespielt hat. Die Sophistik stellt dem harten Entweder-Oder der Seins-(Identitäts-) Logik ihr: ich will bald so—bald so, einmal so—einmal so gegenüber. Sie ist damit nicht widerlogisch sondern alogisch, sie liegt ganz ausserhalb des logischen Reiches.

Hegel hat also Recht zu sagen, dass Sophistik «subjektive Dialektik ist, die aus äusseren Gründen räsoniert» (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie), im Gegensatz zu einer anderen Dialektik, welche «immanente Betrachtung des Gegenstandes» ist. Aber gerade darum muss man unterstreichen, dass eine idealistische Dialektik die von Hegel gestellte Bedingung überhaupt nicht erfüllen kann, und eine realistische sie durch die Fiktion erschleicht, als seien Denken und Welt im Logos (in Gott etc.) eins. So auch Hegel selbst: «Man

setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat. In dieser Betrachtung zeigt er sich dann selbst auf, dass er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt. . . » Aber eine solche direkte «Betrachtung des Gegenstandes an ihm selbst» setzt in Gott (im Absoluten) hängende Ideen für Ding und Mensch voraus, die sich dann durch eine unio mystica verbinden—bleibt also immer auf Fiktionen basiert, die dazu zwingen, in das Sachdenken selbst sophistische Elemente einzufügen. Nur die materialistische Dialektik schliesst die Sophistik vollständig aus. Denn sie allein nimmt den auf das Bewusstsein einwirkenden Gegenstand in seiner vollen geschichtlichen Konkretheit, betrachtet ihn mit allen verschiedenen Erkenntnisvermögen des Menschen und schaltet die Relativität jeder einzelnen subjektiven Fähigkeit durch deren Selbstbewegung zur andern und zur Gesamtheit aus. Sie umstellt so durch einen komplizierten dialektischen Prozess der Vermittlung das Objekt selbst und erfasst es in der grössten Annäherung, die jeweils möglich ist.

Die Eklektik unterscheidet sich von der Sophistik dadurch, dass sie die Möglichkeit einer Einheit voraussetzt und die konkrete Existenz der Gegensätze zugibt. Sie schliesst daraus, dass es nur vom Subjekt abhängt, um die Einheit der Gegensätze nicht nur in seiner Vorstellung sondern auch ausserhalb ihrer zu verwirklichen. Unter der metaphysischen Annahme einer prästabilierten Harmonie wirkt das Subjekt mit der Zauberformel: einerseits—andererseits, sowohl—als auch. Die gewöhnliche Spielart der Eklektik lässt sich auf folgende Formel bringen: es steckt in jedem Gegensatzglied einerseits etwas Richtiges (Gutes) und andererseits etwas Falsches (Schlechtes). Scheiden wir das Falsche (Schlechte) aus und vereinigen wir das Richtige (Gute), so werden wir eine ewige und unerschütterliche Harmonie besitzen, nicht nur in der Vorstellung

sondern auch ausserhalb ihrer. Dass gerade das Negative das treibende Moment in der Dialektik ist, davon weiss der Eklektiker ebensowenig wie davon, dass eine Mischung von Heterogenem noch keine Einheit auf höherer Stufe, sondern nur eine Verschmelzung auf derselben Stufe ist. An die Stelle des zugleich objektiven und subjektiven schöpferischen Aktes der Dialektik wird ein künstliches und willkürliches Arrangement gesetzt; von ihm eine objektive Realität zu verlangen, ist eine Utopie.

Die Sophistik ist die Karikatur, die Eklektik ist der Chik der Dialektik. Einen ernsthaften Einwand gegen die Dialektik könnte allein eine konsequente Skepsis liefern, die ein entschiedenes Weder—Noch zwischen die Gegensätze stellt und beansprucht, dass in diesem «Zwischen» das Ende aller Methoden und die völlig inhaltlose Einheit aller Gegensätze liegt. Ich habe an anderer Stelle zu beweisen gesucht, dass dieser Anspruch auf eine ganz bestimmte (vielleicht die reinste) Metaphysik gegründet ist, und dass eine von dieser Metaphysik befreite Skepsis nichts gegen die Dialektik aussagt. Denn die «sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung» ist nicht die wirkliche Ueberwindung der Gegensätze in eine höhere Einheit, sondern ihre eingebildete Verneinung, oder ihre Verneinung in der subjektiven Einbildung, die den objektiven Tatbestand überhaupt nicht berührt. Die Skepsis kommt als *Logik* der Dialektik sehr nahe, um sich als *Metaphysik* am weitesten von ihr zu entfernen. Von der Metaphysik befreit, kann die Skepsis in dem Sinne als integrierender Bestandteil der Dialektik angesehen werden, als sie sie gegen jede Dogmatik ausdrücklich sichert.

II.

Eine marxistisch orientierte Analyse der Erkenntnis kann niemals von dem fertigen Resultat ausgehen, das ein bestimmtes Vermögen in seiner Auseinandersetzung

mit der Welt erreicht hat, z. B. von der Empfindung oder dem Begriff, sondern allein von dem Prozess, der zur Erstellung von Empfindungen oder Begriffen geführt hat. Sie kann sich ferner nicht damit begnügen, den vom Sein bedingten Ablauf eines einzelnen Vermögens (z.B. der Sinne oder des Denkens) isoliert zu behandeln, sondern sie muss ihn in Zusammenhang mit dem aller andern Vermögen stellen, den Uebergang von dem einen zum andern betrachten. Es handelt sich dabei nicht nur um eine zeitliche und bloss äussere Aufeinanderfolge absolut getrennter Teile. Denn wie sich im Laufe der Entwicklungsgeschichte die einzelnen Erkenntnisvermögen aus der Einheit des ganzen Menschen durch Arbeitsteilung, und d. h. in stetem Bezug aufeinander herausentwickelt haben, so finden wir auch heute weder eine einzelne Funktion isoliert in einem reinen Zustande vor, noch ihr blosses Konglomerat, sondern einen zugleich vorwärts und rückwärts laufenden Prozess, ein wechselseitiges Ineinandergreifen aller Glieder, einen aus vielfachen Ueberlagerungen bestehenden Schwingungsvorgang, der ebenfalls das Ergebnis einer sehr langen Geschichte ist. Nur wenn wir die Analyse durch die Synthese ergänzen, werden wir die beiden Forderungen der (materialistischen) Dialektik auf Totalität und Selbstbewegung auch in der Erkenntnistheorie erfüllen.

Die Selbstbewegung des Erkenntnisprozesses beruht nicht allein auf der immanenten Dialektik jedes einzelnen Dinges oder des Bewusstseins, sondern auch auf dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein, auf dem Mächtigkeitsunterschied zwischen ihnen. Diesen könnte man so erklären: Die Welt ist von Anfang an dialektisch angelegt; wäre es das Bewusstsein in gleichem Masse, so müsste es die objektive Dialektik sofort und vollkommen, geradezu mechanisch widerspiegeln. Da dies nicht der Fall ist, muss man annehmen, dass das geistige Moment der Materie erst durch den Kampf mit der Welt ausser ihm allmählich, in einem geschichtlichen

Prozess zum Bewusstsein und zur Vollkommenheit seiner dialektischen Struktur entwickelt wird. Für den primitiven Menschen hat also das Sein eine viel grössere Mächtigkeit als das Bewusstsein. Der die Entwicklung bedingende Kampf differenziert subjektiv eine einzelne Funktion aus dem Ganzen des (noch unentfalteten) Erkenntnisvermögens und objektiv einen kleinen beherrschten Sektor aus der sonst unbeherrschten Welt. Je mehr sich die Differenzierung eines einzelnen Vermögens zuspitzt, um so mehr passt es sich zwar einem eng begrenzten Teil der Wirklichkeit an, umsomehr entfremdet es sich aber dem andern (zunächst viel grösseren) Teil und muss diesen durch die noch übrige ungeschiedene Einheit des Erkenntnisvermögens in der Phantasie zu bewältigen suchen. Aber es kommt dann der Moment, wo einerseits das in seinen Schranken sicher und herrschfähig gewordene Einzelvermögen sich die Herrschaft über die Totalität der Welt anmasst, und wo umgekehrt der unbeherrschte Sektor der Welt gerade durch die Versuche seiner phantastischen Bewältigung über diese hinausdrängt. So wird die Erkenntnis- und Wirkungskraft des differenzierten Vermögens gerade in dem Augenblick von aussen bedroht, wo dieses sich selbst durch die Usurpation des unbeherrschten Sektors bereits von innen her geschwächt hat. Damit ist der Weg zu einer weiteren Differenzierung des Bewusstseins und zu einer umfassenderen konkreten Beherrschung der Aussenwelt beschritten. Das Bewusstsein gewinnt gegenüber dem Sein an Mächtigkeit.

Ist die Selbstbewegung des Erkennens durch den ursprünglichen Mächtigkeitsunterschied zwischen Sein und Bewusstsein als objektiv gesichert, und vollzieht sie sich durch die Herausdifferenzierung neuer Erkenntnisvermögen, welche das Mächtigkeitsverhältnis zu Gunsten des Bewusstseins verschieben, so ist damit gesagt, dass jedes neue Vermögen die Welt unter einem andern Gesichtswinkel und in einem andern Umfang erfasst, und dass

die verschiedenen Vermögen untereinander zusammenhängen. Daher vollzieht sich der Weg der geschichtlichen Entwicklung in analoger Weise im einzelnen Erkenntnisakt (teils auf Grund des Zwanges der Aussenwelt, teils durch die relative Freiheit und Spontaneität des menschlichen Bewusstseins, wie wir später zeigen werden), und das Endergebnis des einzelnen Erkenntnisaktes wird wieder praktisch, d. h. es kehrt in die geschichtliche Wirklichkeit zurück, aus der es entstanden ist. Da diese durch solche Rückkehr erweitert wird, so führt die doppelte Selbstbewegung allmählich, in einem Prozess, dessen Ende nicht abzusehen ist, zu einer Totalität. Mit andern Worten: erst die Gesamtheit aller Erkenntnisvermögen im Einzelakt wie in der Geschichte sichert dem Marxisten (annähernd) eine vollständige und adäquate Seinserkenntnis.

Diese zur Totalität führende Selbstbewegung des Erkenntnisprozesses hat für den Marxismus sehr wichtige Folgerungen, von denen hier nur zwei genannt werden sollen.

a) Sie hebt die Erkenntnistheorie endgültig über den Streit hinaus, welches Vermögen des Bewusstseins das wahre Erkenntnisorgan sei. Zwar findet man bei Marx und Engels nur Aeusserungen, die über die Berechtigung einzelner Vermögen oder das Uebergehen von einem zum andern handeln, es lässt sich aber leicht nachweisen, dass die materialistische Dialektik durch die Beschränkung auf nur ein einzelnes Erkenntnisvermögen jeden Sinn verlieren würde. Denn entweder liefert die Abbildung auf dieses Vermögen die objektive Erkenntnis des Tatbestandes, dann ist sie mechanisch, weil sie die Rückwirkung des Subjektes ausschaltet, oder metaphysisch, indem sie eine prästabilisierte Harmonie voraussetzt,—in jedem Fall undialektisch; oder aber der Anteil des Subjektes modifiziert das Objekt durch und während der Abbildung, dann ist das «Bild» keine objektive Erkenntnis, und Art und Umfang des sub-

jektiven Anteils lassen sich nie feststellen. Ferner: die verschiedenen Vermögen haben sich notwendig im Laufe der Geschichte des menschlichen Denkens entwickelt; wenn der einzelne Denkakt auf ihre Gesamtheit verzichtet, unterscheidet er sich methodisch prinzipiell von der Geschichte der Erkenntnis, was einer Grundforderung des Marxismus widerspricht. Dann: lässt man zwar mehrere Erkenntnisvermögen gelten, z. B. Sinne und Verstand, betrachtet das eine aber nur als *Mittel* für das andere, welches seinerseits mit der Erkenntnis selbst identisch ist (z.B. das Kantische Verhältnis zwischen Sinnen und Verstand), so muss das letztere das erstere vernichten, anstatt es «aufzuheben». Denn die Ausschaltung der Wechselwirkung nimmt diesem auch die relative Eigenbedeutung: das Verhältnis zwischen beiden wird undialektisch. Schliesslich: Marx und Engels haben nicht nur die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisvermögen anerkannt, sondern sogar noch durch das körperliche Tun vermehrt. Zugleich haben sie behauptet, dass gerade dieses körperliche Tun aus dem «Ding an sich» ein «Ding durch uns» macht, d. h. dass es die Dinge, die es als Erkenntnisvermögen aus der Wirklichkeit der Aussenwelt herauszuheben beginnt, auch wieder in diese zurückstellt; kurz: dass die Gegenständlichkeit des Erkennens den Erkenntnisprozess als Einheit zusammenhält. Aber eben diese Gegenständlichkeit der Einheit für die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisvermögen scheint dadurch bedroht, dass sie von Vermögen zu Vermögen geringer zu werden scheint. Diese Schwierigkeit lässt sich nur dadurch beheben, dass man die Totalität aller Erkenntnisvermögen in ihrer dialektischen Einheit als *das Erkenntnisorgan* gelten lässt. Denn dann kann man zeigen, wie jedes entwickeltere spezifische Vermögen sich zwar von der Konkretheit des einzelnen Gegenstandes immer mehr entfernt, wie es aber eben gerade dadurch diesen selben Gegenstand an immer zahlreichere Beziehungen und

Abhängigkeiten vermittelt und so immer tiefere Schichten seiner Wirklichkeit erschliesst, ohne jemals die ursprüngliche Körperlichkeit ganz zu verlieren. Denn die spezifischen Leistungen werden in dialektischer Weise aufgehoben und aufbewahrt, um in ihrer Totalität dem Subjekt des Erkennens die grösstmögliche Annäherung an den zu erkennenden Gegenstand zu geben.

b) Die zur Totalität führende Selbstbewegung des Erkenntnisprozess hebt ferner die marxistische Erkenntnistheorie über die Alternative: «Ding an sich» oder «Erscheinung» hinaus. Auch der Marxist kann nicht leugnen, dass den Menschen die objektive Dialektik des konkret erkennbaren Teiles (und des Restes) der Welt niemals direkt zu Bewusstsein kommt, sondern immer nur vermitteltst des durch Differenzierung isolierten Einzelvermögens und durch dieses letztere erst allmählich in adäquater Weise, d. h. in der Masse, in der es sich einem speziellen Objektkreis anpasst und ihn nicht überschreitet. Wir haben also niemals ein kongruentes Abbild der objektiven Dialektik im Bewusstsein. Folgt daraus, dass wir nur eine subjektive «Erscheinung» der objektiven Dialektik haben? Keineswegs, wenn Erscheinung darauf beruht, dass das Subjekt eine konstituierende Rolle spielt, sei es durch Kategorien apriori, sei es auf Grund der biologisch-historisch entstandenen Erkenntnisvermögen. Gegen eine solche «Erscheinung» ist der Marxismus gesichert, einmal durch seinen Materialismus, der jede konstitutive Funktion des Bewusstseins ausschliesst. Ein zweites Mal durch seine Dialektik. Denn soweit dieses Konstituieren vom Mechanismus entfernt sein mag, ja gerade weil es der vollständige, aber — darum auch restlos einseitige Gegensatz zu ihm ist, — gerade darum ist es so wenig dialektisch wie der Mechanismus selbst.

Ist also die «konstituierte Erscheinung» restlos unvereinbar mit dem Marxismus, so kann doch keineswegs geleugnet werden, dass selbst die vollkommenste Anpas-

sung eines einzelnen Erkenntnisvermögens an die Wirklichkeit nicht deren vollkommenes Abbild liefert. Denn ganz abgesehen davon, dass es sich niemals um ein Abbild des Ganzen auch nur der zugänglichen Welt handelt, sondern immer nur um das eines Teiles, so würde die adäquate Abbildung des Teiles genügen, um die weiteren Abbildungen desselben Teiles durch andere Erkenntnisvermögen überflüssig zu machen: damit würde eine der Hauptursachen der ganzen weiteren Entwicklung des menschlichen Erkennens fortfallen. So wenig also auch das Subjekt und speziell das einzelne Erkenntnisvermögen die konkrete Welt zu einer blossen Erscheinung konstituiert, so wenig spiegelt sich die Wirklichkeit mechanisch wieder, sondern modifiziert durch die besonderen Beschaffenheiten dieses Erkenntnisvermögens, die sich selbst erst durch den Erkenntnisakt und an den Dingen geschichtlich gebildet und relativ verfestigt haben. So zeigt das Bewusstsein weder ein mechanisches Abbild noch eine konstituierte Erscheinung, sondern ein dialektisches Abbild oder eine abgebildete (materialistische) Erscheinung. Und das wollte wohl auch Lenin sagen, als er verlangte, man müsse die Dialektik auf die (ursprünglich mechanische) Bildertheorie anwenden. Er hätte also ebensogut sagen können, dass man den Materialismus auf die (ursprünglich idealistische) Erscheinungstheorie anwenden müsse.

Aber damit haben wir das Problem nur berührt, nicht gelöst. Ob wir von einer dialektischen Abbildung oder materialistischen Erscheinung sprechen, um das dialektische Verhältnis zwischen einem eng begrenzten Teil der Welt und einem einzelnen Erkenntnisvermögen auszudrücken, in jedem Fall haben wir eine subjektive Veränderung des objektiven Seins. Diese setzt dem objektiven, konkreten und absoluten Charakter der Erkenntnis, den der Marxismus als eine Seite der Wahrheit verlangt (und zwar als diejenige, der sich die Entwicklung immer mehr annähert), eine ziemlich be-

deutende Grenze entgegen. Diese Einschränkung wird aber hinfällig, sobald wir das einzelne Erkenntnisvermögen aus seiner Isolierung herausheben und in Beziehung zu den andern bringen. Denn das eben Gesagte gilt zwar von jedem einzelnen Erkenntnisvermögen. Aber da, jedes denselben Gegenstand mit andern subjektiven Qualitäten, also gleichsam unter einer andern Perspektive sieht, so veränderte es ihn auf eine andere Weise. Wenn nun alle verschiedenen Vermögen um dasselbe Objekt kreisen, relativieren und negieren sie gegenseitig ihre spezifischen Eigenarten in dem Masse, als sie einen Zusammenhang miteinander suchen.

Die einzelnen Vermögen bedingen nicht nur eine qualitative, sondern auch eine quantitative Veränderung. Dasselbe Ding wird in neue und weitere Zusammenhänge gestellt. Daraus erschliessen sich ganz neue Seiten am Gegenstand, er wird immer umfassender erkannt. Und indem man alle Erkenntnisvermögen durchschreitet, um die Vollständigkeit des Subjektes zu erreichen, strebt man auch der vollständigen Erkenntnis des Objektes zu. Auf diese Weise werden die subjektiven Grenzen jeder einzelnen Funktion abgestossen, die Erkenntnis wird immer weniger bloss «dialektisches Abbild» oder bloss «materialistische Erscheinung», sie nähert sich immer mehr der objektiven Wirklichkeit. Mag dieser Prozess auch unendlich sein, weil die ursprüngliche Uebermächtigkeit des Seins gegenüber dem Bewusstsein nie ganz verschwindet, so kommt doch im Laufe der Geschichte der Punkt, wo die beiden dialektischen Gegensatzglieder ihre Position im Ganzen des Erkenntnisprozesses umzutauschen beginnen, und wo damit etwas qualitativ Neues anhebt: die geistige Produktion hört auf, Ideologie zu sein, sie läuft der materiellen Produktion gleichsinnig, ohne die Zusammenhänge auf den Kopf zu stellen. Damit kann sich auch die Erkenntnistheorie ihres materialistisch-dialektischen Charakters ganz bewusst werden und ihn in-

nerhalb des Proletariats und zum Nutzen der klassenlosen Gesellschaft entfalten. Unsere Aufgabe ist jetzt klar erkenntlich. Wir haben zu analysieren, sowohl worin die Eigenart eines jeden Vermögens besteht, wie das Verfahren, nach dem sie ineinander übergehen, um sich trotz der Ueberwindung ineinander aufzubewahren. Wir betonen aber nochmals, dass diese Betrachtungen von der subjektiven Seite her nur ein Teil der zu leistenden Aufgabe sind und einer Ergänzung von der objektiven Seite her dringend bedürfen.

1. *Das gegenständlich-körperliche Tun.*

Wir haben bereits im ersten Teil eingehend erörtert, warum Marx mit vollkommenem Recht eine materialistische und proletarische Erkenntnistheorie auf der Erkenntniskraft des Körpers basiert hat. Wir können jetzt —ebenfalls mit Bezug auf frühere Erörterungen—hinzufügen: der Marxismus verfehle, wenn er sich mit diesem einen Vermögen begnügen wollte, in den Irrtum seiner bürgerlichen Kritiker, die ihm vorwerfen zu können glauben, dass er nur eine Klasse durch eine andere und nicht durch die klassenlose Gesellschaft ersetzen wolle; denn das erkenntnistheoretische Korrelat der klassenlosen Gesellschaft ist auf der Bewusstseinsseite des Erkenntnisprozesses allein die dialektische Einheit aller Erkenntnisvermögen. Umgekehrt aber können wir keinen Einwand gegen diesen Zusammenhang darin sehen, dass für den modernen bürgerlichen Menschen der Körper nur noch Instrument für gedankenloses Gewohnheitstun, für Sport etc. ist, dass er nur mit verständnisloser Verwunderung jene alten Weltbilder liest, die den Kosmos in Analogie zum menschlichen Körper aufbauen. Denn auch ohne diese literarischen Fragmente könnte ihn seine eigene Sprache lehren, dass es eine Zeit gab, in der der Körper Erkenntnis schuf, und seine eigenen exakten Wissenschaften, dass selbst die abstraktesten Denk-

resultate im Körper verwurzelt sind. So kommt z. B. die deutsche Bezeichnung für abstrakte, geistige Realität: das Wort Begriff vom physischen Greifen, Hand-auf-etwas-legen; oder im Hebräischen ist «Erkennen» gleichbedeutend mit «einer Frau beischlafen», während im Französischen Worte wie «saisir» und «conception» einen körperlichen und einen geistigen Sinn haben. Es lässt sich auch unschwer zeigen, dass das dreidimensionale senkrechte Koordinatensystem der euklidischen Geometrie sich aus dem Bau des menschlichen Körpers erklärt (und nicht aus dem erlebten Sehraum) — eine bemerkenswerte Feststellung heute, wo wir wissen, dass diese Geometrie die Wirklichkeit nicht adaequat «abbildet». Der fast vollständige Verlust der Erkenntnisfunktion des Körpers ist das Ergebnis einer weit zurückreichenden und komplizierten Geschichte, durch welche die direkte Produktion der Lebensmittel durch die Mächtigkeit des menschlichen Körpers in eine Umwegproduktion durch selbsttätige Maschinen verwandelt wurde. Diese Veränderung äussert sich z. B. bis in die Problemstellung resp. -lösung der Physik hinein, indem ihr früher vorwiegender Gegenstand, die Körperwelt (Mechanik), zugunsten des Lichtes und der strahlenden Energie überhaupt zurückgedrängt wurde. Aber wir sollten unsere heutige Situation nicht verabsolutieren, denn das lässt uns vergessen, dass die einwandfreie Lösung des erkenntnistheoretischen Hauptproblems davon abhängt, dass wir den Körper wieder als Mittel des Erkennens betrachten und zwar in seinen Zusammenhängen mit den übrigen Erkenntnisvermögen.

Um zu unterstreichen, dass das körperliche Erkennen seine Eigenart hat, die es von der aller andern Vermögen unterscheidet, stellen wir eine Definition voraus, die sie umschreibt, soweit das ohne die Analyse des Prozesses selbst möglich ist: Das gegenständliche Tun als das ursprünglichste Erkenntnisvermögen ist die Auseinandersetzung zweier daseiender Körper in ihrer

Mächtigkeit gegeneinander, sodass Dasein und Mächtigkeit ihre Einheit im Akt des Aufeinander-Wirkens haben.

Das körperliche Tun wird bedingt durch das Bedürfnis. Dieses wird nicht durch den Körper willkürlich, sondern im Körper zwangsläufig durch das Leben produziert — auf der Grenze zwischen natürlichem Gelebtwerden und persönlichem Lebenwollen. Das ganze Leben produziert im einzelnen Körper Bedürfnisse als Ergebnis des Teilhabens des Einzellebens am Leben schlechthin, des Wechselspiels zwischen der Umgebung und den primären Körperfunktionen: Atmung, Ernährung, Fortpflanzung, Ortsbewegung etc. Der Körper wird durch das erlittene Bedürfnis gereizt, und allmählich löst sich aus seiner ursprünglichen Ohnmacht seine erste Mächtigkeit heraus. Das körperliche Tun ist die erste Reaktion des Einzelnen (oder der Horde) auf die natürliche Lebensproduktion in ihm. Aber nur solche körperlichen Tätigkeiten schaffen Erkenntnis, die auf Widerstand stossen, und zwar fördern sie in der Masse, in welchem Stärke, Dauer und Häufigkeit des Bedürfnisses in Gegensatz treten zu der Möglichkeit unmittelbarer, ungehemmter Befriedigung. Es kommt hinzu, dass der Mensch nicht nur Träger von Bedürfnissen ist, sondern auch Gegenstand für die Bedürfnisbefriedigung anderer. Er ist aktiv gegen die Aussenwelt, und diese gegen ihn. So hat er die doppelte Aufgabe: seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und sich gegen die Bedürfnisse anderer zu sichern.

Gegen eine solche Situation voller Spannungen und Lebensbedrohtheit könnte man rein theoretisch folgende Reaktionen für möglich halten: der Mensch hemmt und überwindet sein Bedürfnis, indem er es unterdrückt; er löst es von der Körperfunktion und sublimiert es ins Bewusstsein; er befriedigt es mit seinem eigenen Körper; oder schliesslich: er wendet sich aktiv gegen die Aussen-

welt. Praktische Bedeutung hat wenigstens für den primitiven Menschen von diesen Möglichkeiten des Gedankenexperimentes nur die letzte. Denn zur Hemmung und Unterdrückung der Bedürfnisse ist die Lebensproduktion zu stark; zu ihrer Sublimierung ist das Bewusstsein noch zu schwach ausgebildet; und die Selbstbefriedigung, z.B. die sexuelle, führt zum Aussterben. Die sich an der Aussenwelt vollziehende Befriedigung ist aber davon abhängig, dass jene überhaupt die geeigneten Mittel enthält, und dass sie sie in dem Masse erneuert, wie das Leben die Bedürfnisse. Dass hier ursprünglich wenigstens zeitweise eine gewisse Disproportion geherrscht haben muss, ergibt sich bereits aus der mit den Jahreszeiten wechselnden Bodenproduktion, aus dem Selbstschutz der andern Lebewesen vor den Menschen etc. Durch diese drückenden Grenzen der Aussenwelt wird der Mensch gezwungen, die Fähigkeit und Mächtigkeit seines Körpers zu entwickeln.

Die Geschichte dieser Fortbildung lässt sich heute nur hypothetisch rekonstruieren. Der Trieb wird zuerst reflexartig reagiert haben, d.h. auf alle Gegenstände, in denen er ein Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse sah, im wesentlichen in gleicher Weise. Die grosse Verschiedenheit der Gegenstände hat dann allmählich die Reflexe differenziert: die nützlichen von den schädlichen, die erfolgreichen von den erfolglosen. Dieser Differenzierungsprozess vollzog sich wohl so, dass gewisse Reflexe sich immer häufiger wiederholten, während andere immer häufiger ausfielen. Aber allmählich lernte man eine weitergehende Differenzierung, nachdem sich bestimmte Reflexe vorwiegend mit bestimmten Gegenständen verbunden hatten. Dadurch veränderte sich die Natur der Reflexe in dem Masse, in dem sie sich objektivierten. Sie nahmen eine andere Qualität an; sie wurden Instinkte, d.h. eine relativ feste und spezifische Konstitution des körperlichen Tuns.

Die einmal erreichte relative Konstanz der Instinkte

konnte auf die ursprünglichen Triebe zurückwirken, ihr Getriebenwerden in ein Sichselbsttreiben umwandeln. Der Trieb erleidet und spiegelt wider im Reflex, er wittert und sucht im Instinkt. Damit ist ein merkwürdiger Zwiespalt in den Trieb hineingetragen. Denn das Suchen seiner Instinkte kann doch nur in dem Bereich zu sicheren Ergebnissen führen, das demjenigen, in welchem sie ausgebildet wurden, sachlich entspricht. Aber je häufiger die Aktivität sich reproduziert, um so mehr befreit sie sich von der engen Bindung an ihr Substrat und sucht sich den ganzen Körper zu unterwerfen, indem sie seine Bewegungsorgane durch die Ausbildung ihrer Reichweite, ihrer Schnelligkeit und Geschicklichkeit steigert. Jetzt erweitert sich der äussere Lebensraum des Menschen allmählich in einer ungeahnten Weise, und auch sein Zeitsinn mag starke Wandlungen durchmachen. Aber durch diese neue Welt wurde seine bisher beste Waffe, die Sicherheit seiner Instinkte, bedroht, derselben Instinkte, deren Aktivität ihn letzten Endes in eine neue Umwelt hineingetrieben hatte. Diese starke Spannung kann uns eine Vorstellung davon vermitteln, wieviel Zeit es gekostet haben wird, bis die Bewegungsfähigkeit der Extremitäten ihr Maximum erreicht hatte. Damit war dann allerdings der natürliche Aufbau des menschlichen Körpers im wesentlichen abgeschlossen, und seine weitere Tätigkeit wurde von seiner Konstitution relativ abhängig. Obwohl sich diese allmählich in der Auseinandersetzung mit der Aussenwelt gebildet hatte, erhielt sie nun dank der erreichten relativen Konstanz auch für alle ferneren Mächtigkeitskämpfe, welche über die schon errungene Kraft zur Bewältigung entgegenstehender Schwierigkeiten nicht hinausgehen, die Bedeutung einer relativen Apriorität.

Wie sehr die ganze angedeutete Entwicklung vom Zwang der Umgebung abhängig war, zeigt sich darin, dass das Ziel durch die Entfaltung der Möglichkeiten allein des menschlichen Körpers nicht erreicht ist. Je

weiter, schneller, geschickter, ausdauernder er in die Umgebung hineinwirkt, um so mehr wachsen seine Bedürfnisse, und um so mehr muss er um eine Vergrößerung der Mächtigkeit seiner Extremitäten besorgt sein. Die Lösung dieser neuen Aufgabe erfolgt durch die Schaffung von Instrumenten, aber erst wenn auch andere Erkenntnisvermögen ziemlich weit ausgebildet sind.

Ein Instrument ist ein aus Materialien der Umwelt geschaffener Gegenstand, mit dem unser Körper zwecks Bedürfnisbefriedigung einen bestimmten Teil der Umwelt beherrscht. Der wesentliche Unterschied zwischen instrumentloser und instrumentaler Tätigkeit liegt einmal darin, dass der menschliche Körper sich *als ganzer* auf das Objekt *als Ganzes* wirft, während das Instrument eine bestimmte und spezifische Seite, z. B. die Schärfe der Nägel, die Schnelligkeit der Füße etc. isoliert und in der neuen Materie auf eigene Weise ausbildet, um eine ganz bestimmte Seite oder Stelle des Gegenstandes, einen ganz bestimmten Zweck zu erreichen. Ferner distanziiert das Instrument den Menschen von dem Objekt seiner Bedürfnisbefriedigung während des Aktes, in dem er sich seiner bemächtigt. Diese Differenzierung und Distanzierung setzt schon eine ziemlich genaue Kenntnis des Gegenstandes,—insbesondere seiner schwächsten Angriffsstellen, seiner gründlichsten Erledigungsmöglichkeit—also ein relativ entwickeltes Bewusstsein voraus.

Einmal vom Menschen gegen andere Wesen der Umgebung geschaffen, wenden sich die Instrumente gegen den Menschen zurück. Sie erhöhen die Anzahl seiner Bedürfnisse und verfeinern sie. Hervorgebracht, um ihn von der Umgebung unabhängiger zu machen, verstricken sie ihn tiefer in diese; bestimmt, unsere körperliche Wirksamkeit zu steigern, verringern sie den unmittelbaren Anteil des ganzen Körpers am Erkenntnisakt. Aber gerade durch die vermittelnden Instrumente und ihre speziellen Aufgaben wird die Erkenntnisfähigkeit des körperlichen Tuns und damit der ganze Mensch

auf ein höheres Niveau gehoben. Diese Entwicklung wiederholt, was wir innerhalb der Triebe für die von den Reflexen zu den Instinkten beobachtet haben: dass sie sich in einem Differenzierungsprozess vollzieht, der, indem er eine Seite des Ganzen verneint, die entgegengesetzte zur Geltung bringt, um diese in dem Augenblicke, wo sie sich verfestigen will, sich selbst aufheben zu lassen durch die Veränderung, die sie in einem andern Teil des Ganzen verursacht hat. Der Entwicklung innerhalb der Triebe bis zur Ausbildung der Bewegungsorgane, die etwas qualitativ Anderes sind, entspricht auf dieser höheren Ebene die Ausbildung der Instrumente bis zur Maschine. Und wie wir oben angedeutet hatten, dass der Mensch sich von der Herrschaft seiner Bewegungsorgane, die seine Instinktsicherheit zerstörten, erst befreien konnte, als andere Erkenntnisvermögen ihm halfen, so erfordert auch die Ueberwindung der Knechtschaft, in der uns heute die Maschine hält, ein neues, erweitertes Bewusstsein.

Diese Entwicklungsreihe von den Trieben zu Instrumenten ist nicht die einzige, die der Mensch in der Zeit durchgemacht hat, als der Körper sein hauptsächlichstes Erkenntnisorgan war. Gleichzeitig wurde der Mensch durch den Kampf um die Befriedigung seiner Bedürfnisse gezwungen, zu lernen, mit ihren Gegenständen ganz anders umzugehen. Ursprünglich wird es sich wohl hauptsächlich um ihr Abnutzen und Vernichten gehandelt haben, weil es in der Natur einiger dauernder Bedürfnisse liegt, dass sie nur so vorübergehend gestillt werden können. Andere, besonders der Sexualtrieb, verweisen dagegen auf ein Nützen und Unterstützen, auf eine gegenseitige Hilfe. Wieder andere Arten von Zwang: der Wechsel der Jahreszeiten, die verschiedene Produktionskraft der Erde werden schliesslich zu planmässiger Sammlung und Aufbewahrung der Befriedigungsmittel geführt haben.

Es dürfte kaum zu leugnen sein, dass auch diese Seite

der körperlichen Erkenntnistätigkeit sich dialektisch entfaltet hat. Es handelt sich dabei um eine Dialektik des Gebens und Nehmens. Nur durch die Hingabe aller Kräfte hat man Aussicht, die grössere Mächtigkeit der Umwelt wenigstens an einem Punkte soweit zu bewältigen, dass man sie zu eigenem Gebrauch nehmen kann. Die Bewegung in die Nähe, die den gegenseitigen Kampf begleitet, ist eine unendliche, denn sie würde erst in einem vollständigen Sichaufgeben enden. Aber selbst das Eindringen der Körper ineinander bringt keine Erlösung von der Individuation, sondern führt nur zu Zeugung eines Dritten. Das bedeutet die Erneuerung des Bedürfnisses auf einer höheren Stufe. Die Entwicklung zu immer höheren Stufen wird sich vor allem durch die Umbildung des Verhältnisses von Vernichtung und gegenseitiger Hilfe vollzogen haben, dessen Synthese: planmässige Sammlung und Aufbewahrung sich in grossen Zeiträumen herausgebildet hat.

Damit war der Mensch auf einen relativen Höhepunkt seiner Entwicklung gekommen; er war in einer vorläufig genügenden Ausdehnung und Sicherheit tatsächlich Herr über die Befriedigungsmittel seiner materiellen Bedürfnisse. Aber indem das körperliche Tun diesen Weg durchlief, hatte es sein Bewusstsein erhöht. Je leichter die Bedürfnisbefriedigung vonstatten ging, umso schneller traten neue Bedürfnisse auf höherer Stufe in den Vordergrund. Man fühlte ihren Zwang umso stärker, je mehr man sich der prinzipiellen Grenze des körperlichen Tuns bewusst wurde: dass die körperliche «Abbildung» der Gegenstände nur eine teilweise Erkenntnis ist. Man lernte, die materiellen Bedürfnisse zu hemmen, sie zurückzudrängen, auf sie zu verzichten, sie zu sublimieren. Das Bewusstsein, welches durch das körperliche Tun gesteigert war, wandte sich gegen dieses selbst zurück, kehrte die ihm immanente Dialektik ins Negative, so dass sie das körperliche Tun zersetzte. Damit forderte es positiv die Ergänzung durch andere, differenziertere

Vermögen, insbesondere durch die Sinnesorgane heraus, welche die Welt nach andern Gesichtspunkten erkennen.

Während dieser weitere Aufbau der Erkenntnis sich vollzog, den wir gleich zu schildern haben werden, sank die vorläufig hinreichende Befriedigung einer Gruppe von Bedürfnissen, das Ergebnis der ganzen bisherigen Entwicklung, die von der planlosen Vernichtung zur planvollen Sammlung geführt hatte, auf eine untere Grenze hinab. Der Mensch lernte gleichzeitig und allmählich die höhere Kunst, den Produzenten zum hungernden Sklaven und den Nichtproduzenten zum Ausbeuter und Schmarotzer zu machen; die Kunst, nicht zu produzieren, um Bedürfnisse zu befriedigen, sondern um Waren zu verkaufen. Aber diese Entwicklung setzt voraus, dass sich das Erkenntnisvermögen vom gegenständlich-körperlichen Tun emanzipiert hatte, das nun nicht mehr als Erkenntnisvermögen fungieren konnte, sondern als Ware sich verkaufen musste. Doch diese Bemerkung nimmt die Geschichte der menschlichen Erkenntnis vorweg.

2. *Das sinnliche Erleben.*

Das sinnliche Erleben ist die Beziehung der (durch körperliche Tätigkeit gesicherten) Dinge der Aussenwelt auf die Sinne zum Zweck, aus der ungeschiedenen Einheit der Welt etwas individuell Bestimmtes, Einmaliges, Momentanes herauszuheben, und ein umgrenztes Hier-, Jetzt- und Sosein in der sinnlichen Empfindung zu fixieren. Es ist also ein Akt, der von dem Auffassen eines vagen Gesamteindruckes zur Bildung eines scharf umrissenen Einzeleindruckes und zu dessen Entäusserung führt.

Diese Definition, die nur die Eigenart des sinnlichen Erkenntnisvermögens gegenüber den andern andeuten soll, hebt insbesondere die wesentlichsten Unterschiede zum körperlichen Tun heraus: dieses geht auf Nähe und Mächtigkeit, auf Bewegung und Kampf, jenes

dagegen auf Distanz und Bildhaftigkeit, auf Fixierung und Ruhe.

I. Wollte man das sinnliche Erleben so eng wie möglich auf seine Funktion im Erkenntnisakt begrenzen, so würde es genügen, die Etappen seines Verlaufes: Aufnehmen, Verarbeiten und Entäussern zu analysieren. Aber eine solche Analyse bliebe vage, weil man die Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens selbst nicht hinreichend kennen würde. Wir werden also zunächst seine vier wesentlichen Merkmale erörtern: die spezifische Sinnesqualität (z.B. Farbe, Klang, Geruch etc.), die Gestaltqualität (z.B. Grenze, Figur, Plastizität), die Lokalisation und die «innerseelischen» Entsprechungen.

A) Man weiss seit langem, dass jeder Sinn eine spezifische Qualität hat, und dass jede dieser Qualitäten in sich komplex ist; ein Ton z.B. hat Höhe, Klangfarbe, Intensität, Dauer etc. Man hat ferner in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts beobachtet, dass sich die Merkmale verschiedener Sinne einander zuordnen lassen, z.B. dass die Höhe eines bestimmten Tones einer bestimmten Farbe entspricht etc. (das vielbesprochene Phänomen der *audition colorée*).

Alle diese Tatsachen scheinen darauf hinzudeuten, dass ursprünglich nur ein Sinn vorhanden war, und dass die Differenzierung in mehrere Sinne mit spezifischen Qualitäten das Ergebnis eines entwicklungsgeschichtlichen Prozesses ist. Seine notwendige Ursache kann allein in der Aussenwelt gefunden werden. Die Mächtigkeit des Daseins war so gross, dass das Bewusstsein nur hinreichend reagieren konnte, wenn es die «Abbildungsfähigkeit» von der körperlichen Gesamtgestalt der Materie immer mehr ablöste. Dabei spaltete sich das Gesamtvermögen in unterschiedene Funktionen auf, die sich zu einzelnen Organen konzentrierten. Dass die Objekte die Ursache dieses Differenzierungsprozesses waren, geht daraus hervor, dass Dinge, deren Wirksamkeit für uns weniger

bedeutsam ist, sich der Wahrnehmung durch die Sinnesorgane entziehen, in deren Gebiet sie eigentlich fallen müssten. Sie wirken auch heute noch auf den Gesamtkörper, sodass ihre Existenz auf einem andern als dem sinnlichen Wege ins Bewusstsein eingetreten ist. Damit verbindet sich ein anderer Tatbestand: diejenigen spezifischen Qualitäten, die sich am stärksten aus dem ursprünglichen Einheitssinn abgesondert haben, wurden zwar gerade durch ihre Organe den wirklichen Gegenständen entrückt; aber zugleich wurde ihre Beziehung zum Bewusstsein schneller, enger und nachhaltiger. Die Differenzierung des einen Sinnes in mehrere spezifische Funktionen vollzog sich also unter einer doppelten Tendenz: das Wahrgenommene gegen die Aussenwelt (durch die vermittelnden Organe) zu distanzieren, es dagegen (durch Herausbildung neuer Nervenstränge zum zentralen Nervensystem) enger an das Bewusstsein zu ketten. In der Wahrnehmung stehen Sein und Bewusstsein in einer dialektischen Spannung, die sich im Laufe der Entwicklungsgeschichte immer stärker herausgebildet hat.

Dieser Differenzierungsprozess erschöpft sich nicht in der Schaffung spezifischer Sinnesqualitäten. So sieht z. B. das Auge in Abhängigkeit von der Grösse der Entfernung simultan oder successiv; wenn wegen der Nähe des Gegenstandes das successive Sehen eintritt, tastet das Auge, es enthält also noch die Funktion, die sich aus dem Hautsinn am stärksten in der Hand spezialisiert hat. Man sieht hier ganz deutlich, dass das angebliche Apriori der spezifischen Qualitäten das Ergebnis der Einwirkung der Dinge ist, denn dieselbe Ursache: Nähe der Dinge führt selbst in verschiedenen Organen zu denselben Wirkungen. Das Spezifische des Auges liegt aber in der simultanen Wahrnehmung von (nicht mehr abtastbaren) Fernbildern, während umgekehrt das successive Abtasten das geschichtlich Primäre, das mit dem ursprünglichen Einheitssinn Verbindende ist.

Auch das Ohr hat beide Möglichkeiten. Aber bei ihm ist das Successive das Spezifische, stärker Ausgebildete; das Simultane ist bei kleinstem Umfang direkt zu verwirklichen, sonst nur auf dem Umweg über das Gedächtnis; und die Succession, in der das Ohr wahrnimmt, hat eine von der des Tast-oder Hautsinnes wesentlich verschiedene Erscheinungsform. Der Differenzierungsprozess verläuft also beim Ohr anders als beim Auge. Dort wird die Form der Succession und mit ihr auch der Inhalt geändert; beim Auge dagegen wird unter Beibehaltung der Form der Succession nur der Inhalt geändert. Dem entspricht dann auch, dass jede der beiden Arten eine andere Beziehung zum Bewusstsein hat. So bleiben gerade diejenigen Sinnesqualitäten, die sich am stärksten aus der Einheit des ursprünglichen Sinnes in selbständige Organe fixiert haben, noch einer doppelten und gegensätzlichen Funktion fähig: des Differenzierens und Integrierens. Und darin liegt eine Voraussetzung für ein dialektisches Arbeiten der Sinne (und zwar als Folge einer langen Entwicklung).

Wir hatten bisher gezeigt, dass der entwicklungsgeschichtliche Prozess zu spezifischen Sinnesqualitäten sich nicht in der Differenzierung erschöpft, sondern gleichzeitig neue Integrierungen zum mindesten anlegt. Wir können jetzt noch darauf hinweisen, dass die Integrierung der einzelnen Sinne untereinander sich nicht in der Zuordnung und Verschmelzung der Qualitäten (z.B. in der *audition colorée*) erschöpft, sondern weit darüber hinausgeht. So ist z. B. die Intensität einer Farbe am besten statisch zu geben: durch den Kontrast, beim Ton dagegen dynamisch: durch An- und Abschwellen. Diese Schwingung lässt sich nun in die Farbe tragen, und umgekehrt die statische Fixierung in den Klang. Diese Durchdringung zeigt sich am deutlichsten dort, wo die einzelnen Sinnesqualitäten ihre volle geistige Entfaltung erlangt haben, d.h. wenn sie Realisierungsgebiete der einzelnen Künste (Malerei, Musik) geworden sind. Die

verschiedenen Kunstarten können sich durchdringen, ohne die Grenzen ihrer spezifischen Eigenart zu verlassen.

Wir haben also gesehen, dass die spezifischen Sinnesqualitäten weit davon entfernt sind, ein absolutes *Priori* zu sein, das mit vollkommener Notwendigkeit die Wahrnehmung konstituiert. Sie sind vielmehr das vorläufige Produkt einer langen geschichtlichen Entwicklung, dessen relative Konstanz die Dialektik des Entstehungsprozesses enthält und zur Wirksamkeit bringt. Freilich, nachdem ihre Anpassung an die Wirklichkeit einen gewissen Grad erreicht hat, hat die Entwicklung einen verhältnismässigen Abschluss gefunden, sodass nun in jedem einzelnen Sinnesakt die spezifischen Qualitäten als auswählend und mitbestimmend auftreten. Aber diese Mitbestimmung, so sehr sie heute vom Subjekt auszugehen scheint, ist durchaus nicht nur, und nicht einmal zuerst subjektiv, weil die spezifischen Sinnesqualitäten ja nichts anderes sind als das Ergebnis der Anpassung des Subjektes an das Objekt. Und sie gewährt auch heute keine vollkommene Eindeutigkeit; denn es bleibt trotz der Mitbestimmung ein (immer relativer) Freiheitsgrad erhalten. Dies verbietet vollends, die heutige Mitbestimmung in eine absolut apriorische Konstituierung der Wahrnehmungen durch die Sinnesqualitäten umzufälschen, und dann die Wahrnehmungen (resp. Empfindungen) als Wesenselement der Welt anzusehen (z. B. Mach und der sensualistische Idealismus).

B) Das nächste Merkmal sind die Gestaltqualitäten und ihre greifbarsten Eigenschaften : Grenze, Figur, Modellierung. Diese Merkmalgruppe unterscheidet sich von der der spezifischen Sinnesqualitäten, obwohl beide mit denselben Sinnen wahrgenommen werden, denn man kann sie unabhängig voneinander variieren. Man kann z.B. einen gelben Kreis in ein gelbes Quadrat oder in einen roten Kreis verändern. Innerhalb sehr enger Grenzen genügt eine andere Einstellung des Subjektes (z.B.

erhöhte Konzentration), um die Isolierung vorzunehmen. Sonst aber sind sachliche Veränderungen nötig, um den Trennungsprozess durchzuführen. Aber auch diese haben eine nur beschränkte Geltung, weil z.B. ein Quadrat niemals Grenze für Töne sein kann. Daraus folgt, dass Sinnes- und Gestaltqualitäten bei aller Verschiedenheit doch einen gewissen inneren Zusammenhang haben, der ihre Unabhängigkeit voneinander relativiert. Freilich ist dieser innere Zusammenhang keineswegs eindeutig, denn gewisse Gestaltqualitäten (z.B. die zu ihrem Anfangspunkt zurücklaufende Kurve, die Symmetrie) gelten für verschiedene Sinnesqualitäten.

Diese vielfachen Ueberschneidungen von Verschiedenheit und Zusammenhang erklären sich daraus, dass wir die Gestalt als äussere Grenze genommen haben. Selbst als solche hat sie gleichzeitig zwei verschiedene Aufgaben: eine Wahrnehmung in sich zusammenzufassen und sie von der andern abzuschliessen. Man kann diese doppelte Funktion der äusseren Grenze abschwächen oder unterstreichen. Die Abschwächung vollzieht man dadurch, dass man die beiden Qualitäten innerhalb und ausserhalb derselben Grenze genügend annähert, z. B. aus zwei verschiedenen Farben zuerst dieselbe Farbe in verschiedenen Lichtstufen macht, und dann die Lichtstufen selbst möglichst angleicht. Dies zeigt bereits, dass die äussere Grenze nicht nur etwas ist, was man willkürlich um eine Wahrnehmung legt, sondern dass ihre Aeusserlichkeit auch eine innere Bedingung hat. Darum kann man auch die äussere Grenze nicht nur dadurch unterstreichen, dass man ein Intervall (z. B. eine Leere) zwischen zwei gleiche Wahrnehmungen legt, sondern auch dadurch, dass man jede Wahrnehmung in sich selbst anders abstuft. Man macht sie bei der grössten materiellen Aehnlichkeit zu sehr verschiedenartigen Gebilden, indem man von ihnen her durch verschiedene Bewegungen eine äussere Grenze schafft. Innere und äussere Grenze können auseinander fallen oder

sich decken. Das Letztere ist der Fall, wenn die Grenzsetzung eine Selbstbewegung aus immanenten Gegensätzen ist.

Man sieht also, dass die zunächst gegebene Einheit des wahrnehmenden Sinnes die Verschiedenheit zweier Qualitäten enthält, die aus ihrer bloss äusseren Gegensätzlichkeit zu einer inneren entwickelt werden können, und diese wiederum zu der Synthese der Empfindung selbst. Dieser ganze Prozess vollzieht sich nicht durch einen willkürlichen Akt des Subjektes, sondern auf Grund der Gegensätzlichkeit der Qualitäten selbst durch eine Selbstentwicklung. Der Eindruck des «Gemachten» ist nur dadurch bedingt, dass man den Gegenstand mit seinem Eigenleben und seinen gesetzmässigen Abhängigkeiten von der Umgebung künstlich ausgeschaltet hat, indem man ihn auf eine einzelne Empfindung reduziert. Die Beziehung solcher Elemente kann auch nur die Keime der Dialektik andeuten. Erst in der Gesamtheit des Gegenstandes und aller seiner Beziehungen erkennen wir die ganze Dialektik, und zwar um so vollständiger, je höher organisiert der betreffende Gegenstand selbst ist (z.B. je grösser sein organischer und bewusster Anteil gegenüber dem unorganischen und unbewussten). Aber es dürfte nach der obigen Analyse nicht zweifelhaft sein, dass auch hier im Bereich des Elementaren Dialektik herrscht.

C) Das dritte Merkmal: die Lokalisation ist allen Wahrnehmungen gemeinsam. Sie ist doppelter Art. Die innere Lokalisation ist die zeitliche Aneinanderreihung der Wahrnehmungen innerhalb des Bewusstseins ; die äussere Lokalisation dagegen ordnet jede einzelne Empfindung einer bestimmten Raumzeitstelle in der Aussenwelt zu.

In der inneren Lokalisation werden inhaltlich völlig verschiedene Faktoren aneinander gereiht, nur weil sie alle Wahrnehmungen sind ; die Inhaltsfremdheit der Faktoren untereinander zerreisst sofort die Kontinuität

der bloss äusseren Folge ; nur wenn zwei verschiedene Faktoren häufig hintereinander auftreten oder eine gewisse Aehnlichkeit zeigen, werden sie später assoziiert. Die Kette der inneren Lokalisation wird ein vollkommenes Chaos, sobald die Ursachen der Wahrnehmungen schnell genug variieren, oder sobald diese von Vorstellungen, Erinnerungen etc. häufig genug durchbrochen werden. Die innere Lokalisation hat unmittelbar keine eigene Gesamtform, sie bildet dagegen in der Assoziation eine primitive Verknüpfung zwischen Bewusstseins-elementen, die sich weder durchdringen noch verschmelzen. Und selbst diese Beziehungsform wird meistens durch äussere Vorgänge ausgelöst. Aber auch wenn sie rein immanenter Natur wäre, könnte sie nicht die Tatsache erklären, dass unser sinnliches Leben geordnete Gruppen zeigt. Dies beweist, dass der Zusammenhang der Wahrnehmungen, soweit er vorhanden ist, kein rein immanenter, sondern ein von aussen her bedingter ist, — bedingt durch die Gestaltqualitäten, deren Ursachen wir ausserhalb unseres Bewusstseins lokalisieren. Jeder Versuch, diese transcendenten Beziehungen auszuschalten, um allein die immanenten Wahrnehmungsbeziehungen festzuhalten, muss notwendig auf das bewusste Festhalten eines Chaos hinauslaufen.

Das Problem der äusseren Lokalisation ist also wegen dieser Beziehung zur Frage des Zusammenhanges unserer Wahrnehmungen von der grössten Bedeutung. Man hat diese Lokalisation entweder als subjektive Täuschung aufgefasst, also als einen nur eingebildeten Akt, der neben der einzig wirklichen inneren Lokalisation keinerlei Realität habe; oder als einen zwar wirklichen Akt, aber als einen vom Menschen in eine eingebildete Welt hinein frei vollzogenen. Was den Menschen zu solchen spontanen Projektionen in eine imaginäre Realität veranlassen soll, bleibt dabei dunkel, selbst wenn man Gott heranzieht. Gegenüber diesen idealistischen Theorien behauptet nun der Materialismus, dass die äussere

Lokalisation ein wirklicher Akt sei, der sich auf ganz bestimmte Stellen einer wirklichen Welt beziehe, weil diese die Ursache der Wahrnehmungen sind.

Es ist offenbar, dass von der Richtigkeit dieser Aussage die Geltung des Marxismus nicht nur wegen seines materialistischen, sondern auch wegen seines dialektischen Faktors abhängt. Während alle anderen Auffassungen der Lokalisation undialektisch sind, stellt die zuletzt genannte einen dialektischen Prozess dar. Denn das Bewusstsein negiert das einwirkende Sein in seiner spezifisch aussenweltlichen Realitätsart, um zu Wahrnehmungen zu kommen, in denen der objektive Inhalt an subjektiver Form erscheint; und umgekehrt negiert das Bewusstsein durch die Lokalisation die Wahrnehmungsrealität, um den subjektiven Inhalt vereinigt mit den Objekten, also eine höhere Form des Inhalts in der spezifisch aussenweltlichen Realität zu erhalten. Wir werden später zu prüfen haben, ob die Analyse des Prozesses des sinnlichen Erlebens diese Auffassung bestätigt oder nicht.

Hier haben wir nur auf das Verhältnis von innerer und äusserer Lokalisation einzugehen. Wir haben bereits gesehen, dass es unmöglich ist, die erste durch direkte Ausschaltung der zweiten zu steigern. Die letzte Konsequenz wäre der Wahnsinn, d.h. die Aufhebung des Bewusstseins auch von den Zusammenhängen innerhalb der inneren Lokalisation. Auf der andern Seite treibt das — wenn auch noch so minimale — Bewusstsein von der Möglichkeit innerer Lokalisation dazu, eine Ordnung zu finden, die den Wahrnehmungen als Bewusstseinsrealitäten entspricht. Da der direkte Weg ungangbar ist, bleibt nur der indirekte. Die Vermittlung wird erstens von den innerseelischen Aequivalenten der Wahrnehmungen übernommen, von denen wir gleich zu sprechen haben werden, und zweitens von den übrigen Erkenntnisvermögen. Diese lösen die Form, unter welcher der Sachzusammenhang der Welt

in den Wahrnehmungen wirksam geworden war, tatsächlich auf und geben damit den sinnlichen Bewusstseinsoperationen eine gewisse Freiheit. Aber diese besteht nicht darin, die Sachgesetzlichkeit überhaupt aus den Wahrnehmungszusammenhängen zu eliminieren, sondern umgekehrt darin, immer tiefere, umfassendere Sachzusammenhänge in die spezifische Wahrnehmungsrealität des Bewusstseins einzuführen. Also nicht auf dem Wege der Irrationalität, sondern nur auf dem Wege der Ratio kann man sich von dem Zwang der Gegenstände befreien, wie er in den äusseren Lokalisationen der sinnlichen Wahrnehmungen zum Ausdruck kommt, vorausgesetzt dass man die Inhalte der Ratio sinnlich zu lokalisieren vermag.

Wir werden später zeigen, dass dieser indirekte Weg ein dialektischer ist. Zunächst bleiben noch die innerseelischen Aequivalente, um ein Reich des Bewusstseins unabhängig vom Sein und ohne die dialektischen Spannungen zwischen beiden aufzubauen.

D) Den Wahrnehmungen sind «innere», «seelische», gefühlsmässige Aequivalente zugeordnet. Jede Farbe, Lichtstufe, Farb- oder Lichtkombination etc. hat einen «moralischen» Wert, drückt einen «Sinngehalt» in ihrem sinnlichen Dasein aus. Dem sachlichen Moment innerhalb der Wahrnehmung fügt sich ein subjektives hinzu, z. B. Freude, Schmerz, Unbehagen etc., und es bildet sich so eine neue Art innerhalb derselben Wirklichkeitsweise: die Empfindung.

Diese «inneren» Aequivalente werden durch die Wahrnehmungen zwar ausgelöst, aber weder diese noch die Gegenstände oder die einzelnen Organe, sondern allein der gesamte menschliche Organismus ist ihre wirkliche Ursache. Sie sind das Ergebnis seiner Rückwirkung auf eine einzelne Wahrnehmung oder Wahrnehmungsgruppen. Das «innere» Aequivalent vermittelt also den Gesamtorganismus in seiner sinnlichen Existenz, mit andern Worten den «inneren Sinn», über die Wahrneh-

mung an die Aussenwelt, wie umgekehrt die einzelne Wahrnehmung die Aussenwelt über das innere Aequivalent an den Organismus. Das sinnliche Erleben ist also ein Prozess, der sich in zwei entgegengesetzte Richtungen auseinanderlegt. In welchem Verhältnis stehen diese zueinander? Und speziell: hat der Weg des inneren Sinnes, des sinnlichen Gesamtorganismus eine Priorität vor dem der Wahrnehmungen? Und was würde eine solche für die Erkenntnistheorie bedeuten? Diese Fragen haben eine besondere Aktualität, weil der innere Sinn die Hochburg der reaktionären Philosophie, Psychologie, Kunst etc. geworden ist.

Es lässt sich nicht leugnen, dass der innere Sinn eine relative Selbständigkeit gegenüber den Wahrnehmungen hat, denn das sinnliche Gesamtleben eines Organismus ist immer mehr als die Summe seiner Teile, nämlich zum mindesten der Inbegriff aller Beziehungen seiner Teile, vorausgesetzt, dass es überhaupt nur etwas Abgeleitetes und nicht etwas Primäres ist. Ausserdem hat es noch andere Stoffquellen als nur die äusseren Sinne. Denn da im Ganzen des Bewusstseins die Erkenntnisvermögen nicht nur einreihig vom Körper zur Vernunft laufen, sondern (mindestens von einem bestimmten Zeitpunkt der Entwicklung ab) auch umgekehrt von der Vernunft zum Körper, so fliessen dem « inneren Sinn » Inhalte auch aus den « höheren » Funktionen zu, d.h. aus denjenigen, die einen grösseren Freiheitsgrad gegenüber der Wirklichkeit der Aussenwelt haben; und er reagiert auch auf sie mit analogen Aequivalenten. Diese relative Selbständigkeit findet ihren Ausdruck darin, dass der innere Sinn sich bald in optischen Bildern, bald in akustischen Zusammenhängen etc. nach aussen projiziert. Wie die Aussenwelt durch einen Teil des Erkenntnisvermögens in das Ganze des Bewusstseins einfliesst, so fliesst dieses Ganze durch eine einzelne Sinnesfunktion nach aussen. Wenn wir diese Projektionen « Visionen » nennen, so sind Visionen umgekehrt ge-

richtete Wahrnehmungen. Wie Wahrnehmungen die Aussenwelt «abbilden», so die Visionen den sinnlichen Gesamtorganismus, und zwar beide Male das vage Ganze in etwas individuell und momentan Bestimmtes.

Soweit handelt es sich um Tatbestände, die keine Theorie, auch keine materialistische leugnen kann. Aber ihre erkenntnistheoretische Interpretation ist erst möglich, wenn folgende Fragen beantwortet sind : Finden sich in den Ausdruckszeichen (Bildern, Klängen etc.) der « Visionen » Elemente, die nicht aus den Wahrnehmungen stammen, oder handelt es sich nur um Kombinationen, Verschmelzungen etc. von Wahrnehmungselementen ? Beschränkt sich die « visionäre » Kraft auf einen höheren Freiheitsgrad gegenüber den Gesetzen, welche die Zusammenhänge der Aussenwelt beherrschen, und die z.B. in der Mathematik niedergelegt sind, oder treten völlig anders geartete Beziehungsgesetze auf ?

Zugegeben, dass neue Formen, Farben, Linien etc. sich finden (was durch nichts bewiesen ist). Müssen sie dann ihren Ursprung in einer gänzlich anders gearteten, in einer metaphysischen Wirklichkeit haben ? Näher liegt die Annahme, dass sie aus der Beziehung des sinnlichen Gesamtorganismus zur Aussenwelt stammen. Da sich die einzelnen Sinne aus dem Einheitsinn des Gesamtkörpers herausdifferenziert haben, so bleiben sie immer mit diesem durch eine Wechselbeziehung verbunden, die sich trotz einer gewissen Spannweite niemals dahin auflösen lässt, dass die blosser Addition der Teile den Gesamtorganismus ergibt. Eliminiert nun eine Theorie das Ganze zu Gunsten der Teile, so kommt sie zu einer rein mechanischen Auffassung der Beziehungen; eliminiert sie dagegen die Teile zu Gunsten des Ganzen, so hebt sie die ganze geschichtliche Entwicklung auf. Aber selbst wenn man eine solche Reduktion in den biologischen Urzustand als möglich annehmen wollte, so wäre doch die nächstliegende Hypothese, dass dieses Ganze seine Bilder aus der Welt hat,

von der es jetzt unmittelbar abhängt. Man kann ohne weiteres zugeben, dass diese Bilder wegen des Ausfalls aller geschichtlich entstandenen Vermittlungen irrationaler sein werden als diejenigen, welche durch diese Vermittlungen entstanden sind. Fraglicher ist schon, ob sie deswegen tiefere und ursprünglichere Schichten des Lebens (der Natur oder der Gesellschaft) berühren werden oder nur konfusere und ungeklärtere? Man sieht jedenfalls, dass die Tatsachen selbst nicht zur Annahme einer metaphysischen Quelle zwingen, dass diese vielmehr durch sekundäre Bedürfnisse des Interpreten bedingt ist. Man sieht ferner, dass die mechanische und die metaphysische Interpretation trotz oder gerade wegen ihrer polaren Gegensätzlichkeit das Wesentliche gemeinsam haben, die dialektische Einheit zwischen Gesamtorganismus und Einzelsinnen zu zerreißen. Sie unterscheiden sich erst in dem weniger Wesentlichen, nach welcher Richtung hin sie diese Trennung vornehmen, und welchen Wertaccent sie dementsprechend den Gliedern geben.

Warum ist es aber überhaupt möglich, dass die theoretische Interpretation die dialektische Einheit in die beiden absolut entgegengesetzten und doch zwangsläufig sich ergänzenden Pole zerreisst? Betrachtet man den empirischen Tatbestand, so sieht man, dass das Verhältnis zwischen Einzelsinnen und sinnlichem Gesamtorganismus nicht eindeutig ist, sondern innerhalb einer gewissen Spannweite schwankt. Nicht jede Wahrnehmung löst ein «inneres» Aequivalent aus, es ist eine gewisse Dauer, Intensität, Verarbeitung (Introvertierung) nötig; und ebenso umgekehrt: nicht jede Bewegtheit des Gesamtorganismus projiziert sich durch das Ausdruckszeichen einer bestimmten Wahrnehmung nach aussen. Ferner: der möglichen Konkretheit der äusseren Wahrnehmungen entspricht selten eine gleich grosse Konkretheit der «inneren» Aequivalente, und umgekehrt: oft haben die «Visionen» des Gesamtorganismus eine solche Wucht

und Mächtigkeit, dass selbst die grösste Körperlichkeit der Ausdruckszeichen davor verblasst. Schliesslich: der Mannigfaltigkeit und Fülle der äusseren Wahrnehmungen scheint bei den meisten Menschen nicht dieselbe Anzahl von Äquivalenten zu entsprechen, während umgekehrt bei Einzelnen die Reaktionen des Gesamtorganismus so differenziert sind, dass die Anzahl der äusseren Bilder zu klein erscheint. Es folgt aus alledem: der eine Prozess setzt sich nicht ohne weiteres in adäquater Weise in den andern um, ein disproportionales und disharmonisches Verhältnis ist — als unmittelbare Gegebenheit der Erfahrung — ebenso häufig und wohl viel häufiger als ein harmonisches und proportionales. Das Entscheidende ist, den doppelseitigen Prozess nicht an einem der Pole zu fixieren, um ihn mechanisch oder metaphysisch zu isolieren, sondern die Gegensätze zur Einheit zu bringen, aus ihnen die Empfindung zu bilden. Dabei wird dann die Harmonie ein vorübergehender Moment im Verlauf dieses Aktes sein, der sich gerade durch die Disproportionalität seiner Glieder in seiner Selbstbewegung aufrecht erhält.

Dieses Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Äquivalent, resp. zwischen der «Vision» und ihrem Ausdrucksbild, die Dialektik zwischen den beiden entgegengesetzten Richtungen des sinnlichen Lebens zeigt, dass der Gesamtorganismus seinen Stoff zwar nicht immer direkt, sondern oft nur indirekt aus der Wirklichkeit der Aussenwelt hat, aber niemals, dass er ihn überhaupt nicht aus der Aussenwelt hat. Dieses dialektische Verhältnis macht ferner deutlich, dass eine Analyse der Merkmale des sinnlichen Erlebens sich von selbst in die Betrachtung seines *Prozesses* umsetzt. Diesem Zug zu folgen, darf man sich nicht durch den stationären Charakter der Worte hindern lassen, zumal ja die Worte Wahrnehmung und Empfindung nicht nur das Wahrgenommene und Empfundene, sondern auch den Akt des Wahrnehmens und Empfindens ausdrücken.

II. Die Analyse dieses Prozesses des sinnlichen Wahrnehmens ergibt zunächst, wie bereits angedeutet, 3 Etappen: das Aufnehmen, das Verarbeiten, das Entäussern, die nun in ihren Einzelheiten und in ihren Zusammenhängen zu betrachten sind.

a) Das Aufnehmen.

Es handelt sich um das, was aufgenommen wird, und um die Art, wie aufgenommen wird (aber noch nicht um die Struktur des Ergebnisses, das sich ja erst in der 3. Etappe des Prozesses vollendet).

Was das erste Problem betrifft, so haben wir (entsprechend den Grenzen, die wir unserer Arbeit gezogen haben) nicht die spezielle Frage zu erörtern, ob und wie die Verschiedenheit der einzelnen Gegenstände die Art des Aufnehmens beeinflusst, sondern nur die allgemeine Frage: nehmen die Sinne direkt die «Welt an sich» auf oder die von unserem Körper bearbeitete Welt? Die geschichtliche Seite des Problems hat Marx bereits in der «Deutschen Ideologie» gelöst: «Er (Feuerbach) sieht nicht, wie die ihn umgebende Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern ein Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes und zwar in dem Sinne, dass sie in jeder geschichtlichen Epoche das Resultat, Produkt der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen ist, deren jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie, ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte. Selbst die Gegenstände der einfachen, «sinnlichen Gewissheit» sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst durch den Handel vor wenigen Jahrhunderten in unsere Zone verpflanzt worden und wurde deshalb erst durch diese *Aktion* einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der «sinnlichen

Gewissheit» Feuerbachs gegeben... So sehr ist diese Tätigkeit, dieses fortwährende sinnliche Arbeiten und Schaffen, diese Produktion die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie jetzt existiert, dass, wenn sie auch nur für ein Jahr unterbrochen würde, Feuerbach eine ungeheure Veränderung nicht nur in der natürlichen Welt vorfinden, sondern auch die ganze Menschenwelt und sein eigenes Anschauungsvermögen, ja seine Existenz bald vermissen würde.»

Diese geschichtliche «Seite» hat zugleich eine erkenntnistheoretische Bedeutung. Für das Aufnehmen des sinnlichen Erlebens könnte selbst die durch die menschliche Tätigkeit veränderte Natur noch ein «Ding an sich» im Sinne einer fixierten Stoffmasse, einer unveränderlichen Gegebenheit sein. Aber in Wirklichkeit können die Sinne, welche an diese umgebildete Welt anknüpfen, auch diese nicht in der Form aufnehmen, die der Körper geschaffen hat, weil die beiden Erkenntnisvermögen zu verschiedenartig sind. Wir hatten bereits gesehen, wie das körperliche Tun aus der ihm immanenten Dialektik zur Selbstauflösung drängt. Dieser Prozess wird nun ergänzt durch die Sinne. Nur wenn diese durch die Form, welche die körperliche Erkenntnis der «Welt an sich» gegeben hat, hindurchgedrungen sind, und den Gegenständen unmittelbar gegenüberstehen (natürlich auch den durch das körperliche Tun modifizierten oder geschaffenen), nur dann können die Sinne die Welt unter der ihnen spezifischen Form aufnehmen. M.a.W.: dem Inhalte nach gibt es für das sinnliche Erleben keine «Welt an sich» in einer «unmittelbaren Gegebenheit von Ewigkeit her», sondern nur die vom körperlichen Tun bereitgestellte, geschichtliche Welt. Von dieser aber muss dann noch durch einen zweiten (erkenntnisschaffenden) Prozess die Form, unter der die körperliche Tätigkeit sie dem Bewusstsein darbietet, abgelöst werden, damit das sinnliche Erkennen neue Seiten der historischen Welt herausarbeiten kann.

Dieser Prozess, der uns später beim Uebergang von den Sinnen zum Denken auf einer entwickelteren Stufe viel deutlicher entgegnetreten wird, bleibt uns hier aus 2 Gründen fast verborgen. Einmal weil wir das gegenständliche Tun des Körpers als Erkenntnisvermögen in seiner ganzen Wirksamkeit kaum mehr kennen, und dann weil die Art des sinnlichen Aufnehmens das Bewusstwerden des Uebergangsaktes auf ein Minimum beschränkt. Denn das Aufnehmen ist vorwiegend passiv, d.h. die Sinne bedürfen eines auslösenden Etwas — gleichgültig, ob dieses in der Aussenwelt oder im «inneren Sinn» (im sinnlichen Leben des Gesamtorganismus) liegt. Sie scheinen nur ein passiver Kreuzungspunkt für den doppelten Weg von aussen nach innen und von innen nach aussen zu sein. Diese Passivität gibt der Empfindung den Charakter der Bildhaftigkeit und der Distanz, durch den sie sich von den Ergebnissen des körperlichen Tuns unterscheidet, und sichert dem Bild eine um so grössere Genauigkeit, je weniger präoccupiert das Subjekt des Sinnes ist. Die aktive Seite in der Arbeit der Sinne kommt uns darum nicht zum Bewusstsein, weil sie sich unabhängig von unserer Willkür als ein chemisch-physikalischer Prozess vollzieht, sobald der Reiz eingetroffen ist. Immerhin stellt das Bewusstsein die Aktivität der Aufmerksamkeitsspannung fest, von der gewisse Unterschiede in der Schärfe, der Vollständigkeit etc. der Empfindung abhängen. Ebenso kann es feststellen, dass die Grenzen zwischen Aktivität und Passivität des Aufnehmens nicht scharf fixiert, sondern fliegend sind. So scheint insbesondere, dass zur Aufnahme der spezifischen Sinnesqualität mehr Passivität, zur Aufnahme der Gestaltqualitäten mehr Aktivität nötig ist. Es beruht dies darauf, dass die Gestaltqualitäten eine Art Einheit für Mannigfaltigkeiten, oder eine bestimmte Art von Mannigfaltigkeiten innerhalb einer Einheit bedeuten: also einen Integrierungs- oder Differenzierungsakt einschliessen. Man hat daraus fälschlicherweise geschlossen, dass die Gestaltqualitäten garnicht «unmittel-

bar» aufgenommen werden, sondern erst das Produkt eines Verarbeitungsprozesses sind, der schon Verstandesmässiges enthält. Man hatte dabei verkannt, dass das sinnliche Erleben in seiner Gesamtheit ein dialektischer Prozess ist, so dass auch eine einzelne Etappe desselben sich der Bewegung zwischen Gegensätzen nicht entziehen kann. Aber selbstverständlich handelt es sich hier nur um einen Keim, der sich erst im weiteren Verlauf des sinnlichen Erlebens (und dann im ganzen weiteren Erkenntnisprozess) entfalten wird.

b.) Das Verarbeiten.

Da an jedem Aufnahmeakt des sinnlichen Erlebens, wie wir früher gezeigt haben, zwei sehr verschiedene Faktoren beteiligt sind: die ungeschiedene Einheit des Gesamtorganismus und der einzelne, mit spezifischer Funktion begabte Sinn, so ist auch das Aufgenommene ein Ineinander von unbestimmter Weite und individuell-momentaner Bestimmtheit. Hierbei ist die Einerleiheit im Konkreten und das Konkrete in der Einerleiheit enthalten, das Ganze im Teil und der Teil im Ganzen. Der Anteil der beiden Faktoren ist zufällig, ihre Beziehung entbehrt zunächst jeder Eindeutigkeit. Es ist Aufgabe des Verarbeitens, ein konkretes Resultat herzustellen, in dem das Einige und das Einzige, das Vage und das Bestimmte, das Ganze und der Teil auf Grund ihrer grösstmöglichen Durchdringung auch die grösstmögliche Notwendigkeit ihres Zusammenhanges gefunden haben.

Dem Prozess des Verarbeitens ist also vom Aufnehmen her ein Gegensatzpaar gegeben, das sowohl eine objektive wie eine subjektive Seite hat. Wenn man z.B. eine fremde Stadt betritt, empfängt man einen Gesamteindruck, der diese Stadt von jeder andern unterscheidet; zugleich sieht man sie unter ganz bestimmten Bedingungen: zu einer fixierten Tages- und Jahreszeit,

bei bestimmten Witterungsverhältnissen, d. h. in einem konkreten, objektiven Zustand, in dem ihr gesamtes Leben anders erscheint und selbst anders sich entfaltet als zu andern Jahres-, Tageszeiten usw. Aber andererseits ist auch der die Stadt betretende Mensch in einem Gesamtzustand, der von allen vorangehenden Erlebnissen abhängt, und er stellt gleichzeitig ein bestimmtes, fast einmaliges Verhältnis zwischen diesem Gesamtzustand und der Funktionsfähigkeit der einzelnen Sinnesorgane dar. Dieses Verhältnis schwankt in sich sehr mannigfaltig und hat keine notwendige Beziehung zu dem jeweils vorliegenden Objekt, da es unabhängig von ihm entstanden ist. Der Prozess der Verarbeitung ist also der Anlage nach dialektisch, und sein Vollzug ist nichts anderes als die Entwicklung dieser Dialektik. Denn jedes konkrete Moment (im Objekt wie im Subjekt) negiert die Unbestimmtheit des Ganzen, und diese negiert umgekehrt jeden konkreten Teil, der überdies durch einen andern konkreten Teil negiert wird. So kommt die Unbestimmtheit mit erweiterter Konkretheit und die Konkretheit mit geringerer Unbestimmtheit zur Geltung. Jede solcher Synthesen bleibt relativ, da die Anzahl der Teile prinzipiell unendlich ist. In Wirklichkeit wird sie begrenzt von der Fähigkeit des Subjekts, innerhalb seiner Einheit selbst zu variieren und innerhalb der objektiven Einheit Variationen noch wahrzunehmen.

So laufen zwei dialektische Prozesse gleichzeitig ineinander: der eine zwischen dem Teil und dem Ganzen (im Subjekt wie im Objekt), der andere zwischen dem Objekt und dem Subjekt. Für diesen letzteren gilt offenbar, dass jede neue objektive Konkretheit die ursprüngliche Zufälligkeit des psychischen Gesamtzustandes weiter begrenzt, während umgekehrt jeder neue psychische Gesamtzustand andere Auffassungen derselben objektiven Tatsache zur Folge hat. M.a.W.: die ursprünglich ganz auseinanderliegenden Gegensätze durchdrin-

gen sich immer mehr. So bildet sich schliesslich eine immer grössere Notwendigkeit für die Beziehung zwischen wachsender Mannigfaltigkeit und Einheit. Die höchste erreichbare Stufe der notwendigen Einheit in der Mannigfaltigkeit ist das Ziel dieser Entwicklung, die durch Negationen und Negationen der ersten Negation eine Kette fortschreitender Synthesen bildet. Am Ende hat das Bestimmte das Unbestimmte, der Teil das Ganze, das Subjekt das Objekt in sich aufbewahrt.

Man kann die Dialektik des sinnlichen Erlebens in der Etappe des Verarbeitens auch dann noch feststellen, wenn man diese formaler behandelt. Denn ihr Wesen besteht in einem Ablösungs- (Differenzierungs-) Akt, einem Verknüpfungs- (Durchdringungs-) Akt und einem Vereinheitlichungsakt. In der ersten Etappe wird z. B. unter anderm die objektive von der subjektiven Seite abgelöst, die Sinnes- von den Gestaltsqualitäten, die Wahrnehmungen von den Aequivalenten etc. Es wird die Gegensätzlichkeit der in der Aufnahmeeinheit vorhandenen Elemente betont, man schafft Antithesen. Bei der Durchdringung handelt es sich nicht allein darum, dass verschiedene Inhalte desselben Sinnesgebietes oder entsprechende Inhalte verschiedener Sinne sich verbinden oder gar verschmelzen, sondern vor allem darum, dass die entgegengesetzten Tatsachen ihre Positionen im Prozess so auswechseln, dass sie die Synthese vorbereiten. Das tritt am bedeutsamsten hervor, wenn man das im Laufe des sinnlichen Erlebnisprozesses sich ändernde Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt unter dem Gesichtspunkt des Form-Inhaltsproblems betrachtet.

In die gegeneinander laufenden Prozesse des sinnlichen Erlebens treten die Dinge nicht als ein blosses Aggregat von Materialien oder als blosser Folge von «Reizqualitäten» ein. Die Dinge haben ihre eigene «Form», d.h. eine Einheit ihrer Mannigfaltigkeiten, die ihre Gestalt nicht äusserlich und zufällig, sondern (relativ) not-

wendig macht. Sie wird als Gestaltqualität unter der Form der inneren Grenze wahrgenommen. Andererseits hat auch das Subjekt als sinnlich erlebendes eine zuständige Stimmungseinheit, in der der Zusammenhang und das Zusammenwirken aller «innerseelischen» Äquivalente seiner Sinne (und darüber hinaus auch der aller Erkenntnisvermögen) sich konkretisiert. Subjekt und Objekt sind eine Einheit von Mannigfaltigkeiten, aber keines von beiden ist mit der Empfindung als Empfindung identisch, obwohl beide an ihrer Bildung beteiligt sind. In diesem Bildungsprozess bleibt es auch nicht bei der blossen Korrespondenz zwischen objektiver und subjektiver Mannigfaltigkeit einerseits, und objektiver und subjektiver Einheit andererseits, sondern die objektive Einheit wird ebenso Einheit für die subjektive Mannigfaltigkeit, wie umgekehrt die subjektive Einheit Einheit für die objektive Mannigfaltigkeit. Erst nach dieser Durchdringung sind die Gestaltqualitäten die «Form» der Inhalte der Sinnesqualitäten und umgekehrt, d. h. erst nach dieser Durchdringung sind die Erlebnisse als Erlebnisse konkrete Empfindungen.

Daraus folgt nun aber, dass sich das Form-Inhaltsverhältnis innerhalb der Erlebnissphäre selbst verwirklicht und (zunächst wenigstens) keinerlei äussere, d. h. aus andern Erkenntnisvermögen entlehnte Hilfen braucht. Weder eine nur objektive noch eine nur subjektive Erkenntnistheorie kann also das Kategorienproblem lösen, denn beide machen stillschweigend die Voraussetzung, dass die Kategorie eine statisch fixierte Form ist. Aber in Wirklichkeit ist sie erstens das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung (und in dieser Hinsicht tritt sie zwar relativ konstant dem einzelnen Erkenntnisakt gegenüber, aber nur als abstrakte Form des Objektes wie des Subjektes). Zweitens aber wird sie in den einzelnen Erkenntnisakt hineingezogen und gewinnt als Ergebnis desselben ihre volle Konkretheit. Die konkrete Kategorie — und nur eine solche kann es

für den Marxismus geben—ist das Ergebnis zweier ineinander greifender Prozesse: eines geschichtlich-gesellschaftlichen und eines einzelnen Denkaktes. Der erste lässt die jeweils konkret gewordene Kategorie immer wieder in ihre disparaten Faktoren auseinanderfallen und diese mit einer gewissen «Apriorität» dem folgenden Denkakt gegenüberreten. Dieser schafft immer wieder ihre Synthese und Konkretheit und zeigt so die relative Aposteriorität der Kategorie. In diesem Prozess entwickelt sich die Kategorie an und mit den Inhalten, die Inhalte an und mit der Kategorie.

Die dialektische Grundstruktur des Verarbeitens im einzelnen Erlebnis kann nun durch verschiedene Momente gesteigert, gesprengt oder auf ein anderes Erlebnisfeld gedrängt werden: die bestimmt wahrgenommenen Qualitäten können starke (objektive) Gegensätze enthalten; die momentanen Bestimmtheiten des Subjektes können in entgegengesetzte Richtungen weisen; die Richtungen (Harmonie und Diskrepanz) können ständig wechseln; oder selbst wenn die Richtung konstant bleibt, kann das verschiedene Tempo der Variation im Subjekt und im Objekt entgegengesetzte Wirkungen in den Aequivalenten hervorbringen (Sympathie-Antipathie, Nähe-Fremdheit etc.). Dieser letzte Fall bedarf vielleicht einer Erläuterung.

Der dialektische Prozess ist ein schöpferischer Akt, in welchem z.B. jedem Sprung zur Synthese eine relative Ruhe folgt, ehe sich die allmähliche Evolution zur Antithese fortsetzt etc. Seine Dauer ist weder in der Gesamtheit noch in seinen einzelnen Etappen von der Willkür der Beteiligten, sondern von ihrer objektiven Konstitution abhängig. Ist nun das Variationstempo in jedem einzelnen Glied des Gegensatzes objektiv ein verschiedenes, so müssen schliesslich Pausen des einen mit Sprüngen des andern zusammentreffen und so jede Coincidenz unmöglich machen. Die erste Negation wird nicht mehr durch die zweite aufgehoben, sondern die Ge-

gensätze spalten sich auf; es wird nicht nur das einzelne Glied des Erlebnisaktes «negiert», sondern dieser in seiner Gesamtheit vernichtet und darum das Erlebnisfeld, in dem er stattfand. Da aber auch eine solche Aufspaltung noch relativ ist, so wird wohl die physische Existenz dieses Erlebnisfeldes zerstört, während seine geistige Qualität und Struktur in einem neuen wiederkehrt.

Das gleiche Ziel: Wechsel des Erlebnisfeldes wird auch durch anders begründete Steigerung der Gegensätzlichkeit erreicht, z.B. durch die Diskrepanz zwischen der Unendlichkeit des dialektischen Prozesses und der Endlichkeit seiner Glieder. Die objektive Dialektik des Lebens treibt den Menschen unendlich weiter, aber dieser spürt in sich selbst die Endlichkeit seiner Potenz, resp. seine relative Impotenz gegenüber dem Gelebtwerden durch die Natur. Um nicht als Individuum und begrenzte Existenz durch die Kraft der letzteren zersprengt zu werden, springt er aus dem unendlichen Prozess in ein anderes Erlebnisfeld über. Oder allgemeiner ausgedrückt: die quantitative Steigerung schlägt in eine qualitative Aenderung um. Dieser charakteristische Zug der Dialektik vollzieht sich hier unter einer besonderen Erscheinungsweise. Der objektive Gegensatz zwischen der Unendlichkeit des dialektischen Lebensprozesses der ganzen Natur und seiner Endlichkeit in einem ihrer Teile spiegelt sich im Kopfe dieses letzteren als Gegensatz zwischen den beiden endlichen Relationsgliedern, d.h. das eine macht das andere einseitig zur Ursache der Grenze und Endlichkeit des Prozesses. Es entsteht so die Illusion, dass man der Endlichkeit und der Dialektik zugleich entrinnt, wenn man dem bestimmten andern Partner entrinnt. Diese Bewusstseins-täuschungen wirken auf den Erlebnisakt zurück, sie lösen ihn auf und lassen ihn sich in einem andern Erlebnisfeld neu bilden, wo er sich unter entsprechenden Grenzen fortsetzt.

Ich habe also zwei verschiedene Stufen der Dialek-

tik im Verarbeitungsakt aufzuzeigen gesucht: zuerst im einfachen, dann im erweiterten Akt des Erlebens. Der Uebergang vom einen zum andern ergibt sich nicht nur aus der (eben analysierten) Verschärfung der Gegensätze, sondern schon aus der blossen Wiederholung, da diese nicht nur etwas Isoliertes mechanisch noch einmal tut, sondern das Resultat aller früheren, gleichen Akte mit einschliesst. Auf diese Weise werden freilich die Unterschiede unendlich klein, und daher ist Wiederholung meistens Abstumpfung und schliesslich Selbstauflösung des Verarbeitungsaktes, Vorbereitung für einen Uebergang in ein anderes Erlebnisfeld.

Man kann nun die naheliegende Frage aufwerfen, unter welchen Bedingungen einerseits die zu grosse Abschärfung der Gegensätze, andererseits ihre zu grosse Abstumpfung verhindert werden könnte, um die dauernde Fortsetzung des sinnlichen Erlebens in demselben Erlebnisfeld zu sichern? Es zeigt sich dann, dass diese Bedingungen nur zu einem verschwindend geringen Teil immanenter Natur sind, d. h. von der Art des Erlebnisses oder von der Beschaffenheit der Relationsglieder selbst abhängen; dass sie vielmehr vorwiegend dem Erlebnisakt transcendent sind, d. h. in dem gesellschaftlichen Feld liegen, in dem sich das sinnliche Erleben vollzieht oder präciser: in den materiellen Produktionskräften, der politischen Organisation, den moralischen, religiösen etc. Ideologien der Gesellschaft. Man wird z.B. unschwer nachweisen können, dass der Grundrhythmus der kapitalistischen Produktion in das intimste persönliche Erleben eingedrungen ist und es vollständig durchsetzt hat: der plötzliche Wechsel zwischen einer stark dynamisierten Evolution und einem krisenartigen Sprung, der durch Entwertung des Alten eine neue Basis sucht. Wo noch vor zwei Generationen der gesellschaftliche, moralische oder konventionelle Zwang bestand, die physische Existenz eines Erlebnisfeldes (z. B. die Ehe) unter allen Um-

ständen aufrecht zu erhalten, um innerhalb ihrer zu neuen Schichten geistigen Erlebens zu kommen, herrscht heute (mit der Wollust, die nur Vorurteilen eigen ist,) die Ueberzeugung, dass der Wert dieser Existenz gleich Null, ja negativ ist. Man vermag kaum mehr einzusehen, dass ihre Vernichtung die Erweiterung des seelischen Erlebens nicht nur nicht herbeiführt, sondern geradezu unmöglich macht. Denn die Neubegründung physischer Existenzen absorbiert die Kräfte, die zur Vertiefung bei der Reproduktion nötig sind. Es gibt also kein abstraktes Verarbeiten des Erlebens; auch der Erkenntnistheoretiker muss die konkreten geschichtlichen Bedingungen berücksichtigen, unter denen es sich in Wirklichkeit vollzieht.

Mit den bisherigen Erörterungen ist aber weder die Dialektik des Verarbeitungsprozesses im sinnlichen Erleben, noch seine Abhängigkeit von der Wirtschafts- und Gesellschaftsform (und ihren Ideologien) vollständig beschrieben. Erinnern wir uns, dass alles sinnliche Erleben in zwei Richtungen verläuft: von der Aussenwelt über die Sinne zu «inneren» Aequivalenten und von dem inneren Sinn (sinnlichen Gesamtleben) durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen in die Aussenwelt. Solange wir diesen zweiten Weg isoliert betrachten, unterliegt er mutatis mutandis denselben dialektischen Gesetzen wie der erste, und wir können daher von einer näheren Erörterung absehen. Die nötige Ergänzung betrifft das Verhältnis der beiden Wege. Der eine vollzieht sich unter dem Zwang der Objektwelt, der andere unter der relativen Freiheit des Subjektes. Dieser neue Gegensatz hat zur Folge, dass die dialektische Einheit immer seltener wird, und dass die immer grössere schöpferische Anstrengung sich im Bewusstsein spiegelt als immer stärkeres Verlangen, die so selten erreichte Synthese dauernd festzuhalten. Ein jeder solcher Versuch, die relative Konstanz in eine absolute zu verwandeln, beendet nicht nur einen bestimmten Erlebnisakt

zu Gunsten eines andern Erlebnisfeldes, sondern er drängt aus der Dialektik des Erlebens überhaupt hinaus. Diesem Ziel kann man auf zwei ganz verschiedenen Wegen zustreben. Der eine sucht zwar das Erleben als Erkenntnisvermögen festzuhalten, ihm aber seine Dialektik zu nehmen. Der andere dagegen sucht die Konstanz durch Ausschaltung des Erlebens zu Gunsten eines neuen Erkenntnisvermögens, resp. in dessen Rückwirkung auf einen Teil des Ergebnisses des sinnlichen Erlebens.

Der Marxismus macht ohne weiteres verständlich, warum der erste Weg nicht an die von der Wahrnehmung zur Vision führende Richtung des sinnlichen Erlebens anknüpfen kann. Denn unter Beibehaltung des Erlebnisvermögens die Dialektik ausschalten zu wollen, ist nur möglich, wenn man sich dem Zwang der objektiven Dialektik entzogen hat. Ein gewisser Freiheitsgrad, den man willkürlich verwenden kann, ist aber vorwiegend für den inneren Sinn gegeben. Man kann dabei ein doppeltes Verfahren einschlagen:

I. Die Wahrnehmung ($a \rightleftharpoons b$) war das Ergebnis der dialektischen Wechselwirkung des Gegenstandes a und des Subjektes b (wobei es relativ gleichgültig ist, ob a ein Mensch oder ein Ding ist). Diese Wahrnehmung ($a \rightleftharpoons b$) hatte ein Aequivalent A . Jetzt wird die Wechselwirkung ($a \rightleftharpoons b$) zum Ding a gemacht, und dieses a wird als Zeugnis, Symbol des Wesens α von a angesehen, wobei meistens das Symbol α und das Aequivalent A ungeschieden durcheinanderfließen. M.a.W.: die Dialektik des Erlebnisses wird als Ding genommen und dieses als Erscheinung eines «An sich», einer «Substanz». Ein solches Verfahren (das, wenn a ein Mensch ist, zur Physiognomienlehre führt) ist ein komplizierter metaphysischer Akt, den man als Metaphysik des äusseren Sinnes bezeichnen kann. Sein Mechanismus ist überaus typisch: Die Auflösung der Dialektik zwischen Objekt und Subjekt führt zunächst zu einer Isolierung des Objektes, das

nun, einer neuen, notwendigeren Beziehung bedürftig, die Erfindung seines von aller Relativität befreiten Wesens erzwingt: seine Verabsolutierung in einer andern Realitätsart.

II. Entsprechend gibt es eine Metaphysik des inneren Sinnes. Das Aequivalent A wird von dem Empfindungsvorgang ($a \rightarrow b$) isoliert, und es wird ihm eine primäre und unabhängige Existenz zugeschrieben. Dann wird es in Beziehung auf den Menschen (b) betrachtet, und zwar nicht auf seinen sinnlichen Gesamtorganismus, sondern auf seine Wesenseele β , die angeblich das Aequivalent A autonom produziert hat. Der Prozess der Metaphysizierung beginnt hier zwar am andern Ende — nicht bei der Wahrnehmung, sondern beim Aequivalent; er gehorcht aber demselben Mechanismus. Auflösung eines dialektischen Verhältnisses (zwischen Aequivalent und Wahrnehmung) und Substituierung einer metaphysischen Realität unter die konkrete Wirklichkeit des einen der isolierten Faktoren. Auf diese Weise erhält man in beiden Fällen eine konstante Beziehung zwischen einem konstant gemachten Anfangs- und einem konstant gemachten Endglied.

Diese metaphysische Ersatzverarbeitung zeigt ihren undialektischen Charakter in dem Anspruch, dass das sinnliche Erleben die Totalität des menschlichen Geistes mit seiner Mannigfaltigkeit der Erkenntnisvermögen ersetzen und allein den ganzen Gehalt eines Dinges und der Welt endgültig erschöpfen will. Aber diese Isolierung und Ueberbürdung sind nur das subjektive Korrelat für den Austausch der objektiven Dialektik gegen den Substanzbegriff. Wir werden später sehen, dass auch der Intellekt sich in analoger Weise isoliert und verabsolutiert (wie übrigens die mechanische Auffassung des gegenständlich-körperlichen Tuns dasselbe Ziel hat). Und wir werden dann die Frage zu erörtern haben, wie weit sich in dieser abwegig metaphysischen Ersatzverarbei-

tung des sinnlichen Erlebens die spekulative Vernunft geltend gemacht.

Der zweite Weg sucht mit ganz andern Mitteln zum Ziel der Konstanz zu kommen. Er hält das sachliche Moment der Empfindung fest und wendet ein Verfahren an, das weder Selbstbewegung noch Bewegung in Gegensätzen ist, sondern das durch Ausschaltung aller Dialektik des erlebenden Subjektes auch die des Objektes ausschalten will. Es erstellt einen relativ selbständigen Bereich von Vorstellungen zwischen dem sinnlichen Erleben und dem verstandesmäßigen Denken. Es gibt verschiedene Möglichkeiten:

a) Der Mensch schaltet sich selbst als Mitursache des *Inhaltes* der Empfindungen aus.

Da das Subjekt sich schon durch den blossen Akt der Produktion einer Empfindung verändert, so muss man, um Konstanz zu erreichen, das Resultat der Empfindung auf derselben Basis, anstatt den Akt des Empfindens auf einer erweiterten Basis reproduzieren. Aber diese einfache Wiederholung (eine Art Wiederkäuens des Bewusstseins), lässt trotzdem die Empfindung nicht unverändert. Eine Reproduktion, die sich allein im Bewusstsein vollzieht, macht mit der dialektischen Spannung zur Dingwelt auch die der Inhalte selbst hinfällig. Durch dieses Phänomen des Ausfalls, des Vergessens entstehen Erinnerungsvorstellungen, die wesentlich einfacher sind als die ursprünglichen Empfindungen (doch eben darum gelegentlich auch viel nachdrücklicher). Aber damit ist die gewünschte Konstanz noch keineswegs vollständig erreicht.

Jede Produktion einer Empfindung drängt zu ihrer erweiterten Reproduktion, weil die Rückwirkung des Subjekts dem Objekt niemals vollständig angemessen ist. Wenn man diesem objektiven Zwang ausweicht, und die erweiterte Reproduktion des Empfindungsprozesses durch eine einfache Reproduktion des Empfindungsresultates ersetzt, so muss das einen ganz bestimmten Grund

haben. Der Erkenntnisprozess des Menschen ist letzten Endes nicht Selbstzweck, sondern er ist der Ausdruck des Kampfes zwischen Mensch und Welt zur Erringung der nötigen Lebensmittel, zur Befriedigung aller Bedürfnisse (materieller wie geistiger). Dies gilt auch noch für den einzelnen Akt des einzelnen Erkenntnisvermögens. Auch die Umformung des Erlebnisprozesses in Erinnerungsvorstellungen kann diesem Ziel dienen; sie tut es immer dann, wenn sie an das erfolgreiche Ende einer Kette von einzelnen Erlebnisakten anknüpft. Aber häufig schaltet sich das Subjekt gerade darum selbst aus, weil wegen der allzugrossen Disproportionalität zwischen Subjekt und Objekt auch eine erweiterte Produktion zu keinem erfolgreichen Ende mehr führen kann. Um trotzdem die volle Konstanz zu erreichen, muss nun auch der Erfolg imaginiert, oder die Möglichkeit desselben fixiert werden. Ein Erwartungsmoment kommt hinzu, um der auf Vergessen basierten Erinnerungsvorstellung eine dauernde Konstanz zu sichern.

Diese undialektischen Erinnerungsvorstellungen können selbstverständlich durch ihre Konstanz auf die Akte des Erlebens zurückwirken und diesen eine relative Konstanz aufzwingen. Eine solche Rückwirkung bestärkt dann entweder die Tendenz, die erweiterte Reproduktion durch eine einfache zu ersetzen, oder sie schwächt schon den dialektischen Charakter der ersten Produktion selbst und verdrängt ihn durch einen schematischen Mechanismus.

Nicht immer wird der Uebergang von der Empfindung zur Vorstellung durch diese direkte Vernichtung der Dialektik erkaufte. Das Bewusstsein kann auch umgekehrt die gegensätzlichen Momente der Dialektik unterstreichen, indem es sie aus der Gesamtheit der Erlebnisprozesse heraushebt und nach der Isolierung aus relativen zu absoluten dadurch übersteigert, dass es die relative Konstanz, die wiederkehrende Synthese ausschaltet. Die einmal aus der blossen Festhaltung der unüberbrück-

baren Spannweite zwischen den Gegensätzen des dialektischen Verfahrens entstandene Vorstellung wirkt nun so auf das Erleben zurück, dass sie den Erlebniswillen selbst bedroht. Es wird auf indirektem Wege erreicht, dass der positive Erlebniswille in ein Nichterlebenwollen umschlägt. Negiert sich diese passive Haltung noch einmal, so entsteht die Askese, d. h. bewusstes Ausweichen vor dem konkreten Leben selbst.

b) Als die verschiedenen Arten und Etappen der Erinnerungsvorstellungen analysiert wurden, musste darauf hingewiesen werden, dass zur Erreichung der vollen Konstanz die Erwartung eine sekundäre Rolle spielt. In der Geschichte des einzelnen Menschen wie der ganzen Menschheit sind reine Erwartungsvorstellungen von nicht geringerer Bedeutung als Erinnerungsvorstellungen.

Die Erwartung nimmt das praktische Endziel des sinnlichen Erlebens im Bewusstsein vorweg. Die Ursache eines solchen Vorwegnehmens liegt in der Ahnung der Einsicht, dass das Ziel unerreichbar oder mindestens sehr unsicher ist. Erwartungsvorstellungen reproduzieren also das Ziel ohne die Mittel, das Ende ohne den Weg, der zu ihm führt. Sie vergessen die Wirklichkeit des Weges, erinnern sich nur an die Unwirklichkeit des Zieles. Daher hat die Willkür an den Erwartungsvorstellungen einen grösseren Anteil als an den Erinnerungsvorstellungen, und sie erreichen das Maximum ihrer Entfaltung dort, wo sie an den Prozess des «inneren» Sinnes anknüpfen. Hat dieser verschiedene Male die konkrete Realisation vergeblich versucht, so bekommt das Ziel, losgelöst vom Weg, wegen seiner Unerreichbarkeit eine Bedeutung und eine selbständige Realitätsart. Indem es so zur Vorstellung wird, wird nicht nur das Ziel konstant, sondern darüber hinaus auch die Erwartung selbst, und dies letztere ist sogar das Wesentliche.

Man sieht aus diesen wenigen Andeutungen, die im Verhältnis zur Wichtigkeit des Phänomens ganz un-

genügend sind, wie sehr jede Religion und utopische Philosophie mit den Erwartungsvorstellungen zusammenhängt. Deshalb ist auch ihre Rückwirkung auf das Erleben ungeheuer gross. Sie wirken selektierend und hemmend, und diese Hemmungen wiederum schaffen Ueberwertigkeitskomplexe (Stolz, Eitelkeit, Cäsarenwahnsinn etc.), die, namentlich in Verbindung mit religiösen Momenten, die wirkliche Welt mehr als einmal erschüttert und an den Rand der Vernichtung gebracht haben, obwohl oder gerade weil sie selbst nur aus Illusionen und Halluzinationen geboren waren. Dass das Unwirklichste die grösste Wirksamkeit hat, ist nur scheinbar ein Paradoxon; es ist die genaue Ergänzung zu der Tatsache, dass die härtesten Wirklichkeiten so wenig Wirksamkeit entfalten. Beides hat ein und dieselbe letzte (nicht einzige) Ursache: das dialektische Verhältnis von Materie und Geist.

c) Erinnerungs- und Erwartungsvorstellungen haben das Gemeinsame, dass ein emotionales Moment an ihrer Herausbildung—wenn auch in ganz verschiedener Weise und in ganz anderem Ausmasse—beteiligt ist. Es gibt aber auch abstrakte, «reine» Vorstellungen. Sie entstehen dadurch, dass sich das Subjekt darauf beschränkt, die Ergebnisse der Empfindungen untereinander zu vergleichen, d. h. dass es einerseits zugleich mit seinem Anteil am Prozess der Entstehung auch seine inhaltlichen Anteile eliminiert, dass es andererseits am Objekt selbst das Typische vom Individuellen, das Beharrende vom Veränderlichen trennt und so die objektive Dialektik beseitigt. Auf Grund dieses ersten Schrittes bringt es die Gemeinsamkeiten in ein stationäres System, das auch die Beziehungen der Dinge untereinander als etwas Endgültiges und Konstantes fixiert.

Dieser scheinbar theoretische Vorgang hat die grössten praktischen Konsequenzen. Zunächst verstärkt er die Selbstauflösung des Erlebens bis zu dessen Vernichtung, indem er den lebendigen sinnlichen Produktionsakt durch

«gewusste», lehr- und lernbare, überlieferbare, zur Gewohnheit werdende Vorstellungen ersetzt. Die Summe dieser «abstrakten» Vorstellungen wird zum vorwissenschaftlichen Wissensbereich, dessen soziologische Bedeutung umso grösser ist, als er auch das Sammelbecken für alles wird, was sich vom Vollzugsprozess des verstandesmässigen Denkens als nachwissenschaftliches Resultat abgelöst hat. Er ist gleichsam die träge Masse des Wissensgutes, die sich an die Produktionsakte des Erkennens hängt, um deren lebendige Kraft zu hemmen. Er ist die Produktionsschlacke, und als solche der einzige Faktor, den man benützen kann, ohne selbst geistig zu produzieren, und daher die traditionell gegebene Waffe der Unproduktiven gegen die Produktiven, geschaffen von einer Mittelschicht zwischen den geistigen Produzenten und Konsumenten.

Es ist selbstverständlich, dass die Rückwirkung dieser trägen Gütermasse auf den Erkenntnisprozess nicht immer dieselbe ist. Die Veränderungen hängen nicht nur von ihrer eigenen Grösse ab, sondern vor allem von ihrer Funktion im materiellen Produktionsprozess der Gesellschaft. Es ist u.a. entscheidend, welcher Teil von ihr im Interesse der herrschenden Klasse direkt in den materiellen Produktionsprozess mit einbezogen und darum schnell verändert wird (wie z.B. im Kapitalismus die auf den Naturwissenschaften beruhende Technik), und welcher Teil mit allen Machtmitteln konstant gehalten wird, weil seine schnellere Veränderung die materielle Produktion nicht mehr im Rahmen der herrschenden Wirtschaftsform halten, sondern diese selbst sprengen würde. Ferner das Vorhandensein einer Gesellschaftsschicht, in der sich das Festhalten der Tradition oder deren nur geringfügige Variation gleichsam auf natürliche Weise verankern lässt. Eine Wirtschaftsweise, die selbst nicht dynamisch ist, kann diese Regulierungen vielleicht durch eine Institution besorgen lassen, obwohl sich zeigen lässt, dass der Feudalismus

seine Ideologie zwar nur langsam ausbilden, aber sehr schnell zerstören konnte — trotz der Kirche. Eine dynamische Wirtschaftsformation, wie der Kapitalismus, gebraucht die am materiellen Produktionsprozess nicht direkt beteiligte Schicht des mittleren Bürgertums und der Rentner für eine solche Regulierung, da weder der Kapitalist noch der «freie» Arbeiter imstande und gewillt sind, die nötige Entwicklung des einen, die nötige Beharrung des andern Teiles zu sichern. In der mit Kolonisation verbundenen Sklavenwirtschaft des alten Griechenland, wo weder eine der Kirche analoge Institution, noch eine dem Mittelstand entsprechende Gesellschaftsschicht als wirksamer Regulator vorhanden war, geschah der Umbruch fixierter Vorstellungen, ihre Rückführung in den geistigen Produktionsprozess nicht nur viel schneller, sondern auch viel gründlicher. Denn schneller als die Inhalte änderten sich die Methoden des geistigen Produktionsprozesses, sodass am Ende nicht eine träge Masse von Dogmen, sondern der Leerlauf der Methodik (als Sophistik, Skepsis und Philologie) übrig blieb. Es zeigt sich also, dass das Entwicklungstempo der wirtschaftlichen und der geistigen Produktion disproportional sein kann (zumal, wenn man nur den an der materiellen Produktion nicht direkt beteiligten Faktor der Ideologie betrachtet) unbeschadet der Abhängigkeit.

Wir haben hier nur die Frage erörtert, ob und wie in den verschiedenen Wirtschaftsformationen bestimmte soziale Schichten oder Gebilde auf die Erhaltung oder Vernichtung der abstrakten Vorstellungen einwirken. Das schliesst natürlich die wesentlichere Frage ein, ob und wieweit sie zur Herausbildung der Vorstellung, zur Bevorzugung undialektischer, mechanischer oder metaphysischer Verfahren beigetragen haben. Aber wir können uns hier nur auf die Andeutung dieser für den Marxismus unumgänglichen Probleme beschränken, weil ihre wissenschaftliche Lösung einem Einzelnen heute garnicht möglich ist.

Kehren wir nach dieser Erörterung der undialektischen Abweichungen zu dem dialektischen Verarbeitungsprozess des sinnlichen Erlebens selbst zurück. Es ist nun deutlich, dass sich in ihm die Dialektik ganz anders verwirklicht als im körperlichen Tun, was bei der verschiedenen Funktion der beiden Vermögen für die Erkenntnis des Objektes selbstverständlich ist. Im körperlichen Tun handelt es sich um eine Dialektik des Gebens und Nehmens, die zur Erzeugung und Existenz eines Dritten führt. Die Erlösung vom Kampf der Gegensätze, welche im Menschen durch die vorübergehende Synthese entstanden ist, ist vom dialektischen Akt relativ abgelöst. Die Wirklichkeit der Synthese erweist sich unmittelbar an der Tatsache, dass das Bedürfnis befriedigt ist, um dessentwillen sie entstand. Daher erlaubt das gegenständlich-körperliche Tun keinen dauernden Selbstbetrug, denn das Tempo und die Art, in der das Leben selbst das Bedürfnis wieder reproduziert, ist ein exakter Massstab für die Echtheit der Befriedigung. Im sinnlichen Erleben kommt dagegen die Dialektik dadurch zum Ausdruck, dass ein fixiertes und distanzirtes Bild, das man aus der Umwelt als Zeichen für ihre Beherrschung isoliert hat, sich selbst dadurch aufhebt, dass es seine Mächtigkeit nach «innen» entfaltet und so in neuer Gestalt seine Unangemessenheit zur Wirklichkeit der Aussenwelt betont. Diese Dialektik des Aussen und Innen hat die des Gebens und Nehmens um einen Grad dichter gemacht, die Gegensätze haben sich stärker durchdrungen.

Diese engere Verbindung erschöpft sich nun nicht darin, dass die Selbstauflösung des körperlichen Tuns durch den Prozess des sinnlichen Erlebens verstärkt wird, weil dieses über die Resultate des körperlichen Tuns nur dadurch an die (historisch konkrete) Aussenwelt herankommt, dass es auch die Form der körperlichen Existenzart negiert. Darüber hinaus durchdringen sich beide Vermögen. Der Bildcharakter des sinnlichen Er-

lebens macht sich im körperlichen Tun als Antrieb zur Distanzierung, als Erhaltung des bedürfnisbefriedigenden Gegenstandes geltend, und umgekehrt tritt das körperliche Tun im sinnlichen Erleben als motorische Verkörperlichung des sensorischen Aufnehmens, als «Entäussern» auf.

c) Das Entäussern.

Die undialektisch entstehenden Vorstellungen boten Gelegenheit zu dem Hinweis, dass der bis in seine Einzelheiten ökonomisch und gesellschaftlich bedingte Verarbeitungsprozess nicht ohne Unterbrechung in gerader Linie verläuft, sondern dass sich sehr verschiedene idealistische Abarten an ihn ansetzen können (gleichsam Schmarotzerschichten der geistigen Produktion, die aber deswegen nicht völlig bedeutungslos sind). Aber diese Tatsache verhindert nicht, dass der Erlebnisprozess über das Verarbeiten hinaus zum Entäussern drängt, um durch einen motorischen Akt von Ausdrucksbewegungen (im Gegensatz zu dem sensorischen Akt des Aufnehmens) etwas Neues in die Sphäre ausserhalb des Bewusstseins hineinzutragen.

Solche Ausdrucksbewegungen sind Gebärde, Gesichtsmimik, Sprache, Schrift. Sie bilden untereinander höchstwahrscheinlich eine Entwicklungsreihe, deren Tendenz dahin geht, das Ausgedrückte zunächst von dem Akt des Ausdrückens, dann aber von der ausdrückenden Person immer unabhängiger zu machen. Der Anfang liegt wohl in den Linienzügen, die das Leben während und wegen der Auseinandersetzung des Körpers und der Sinne mit der Welt produziert (z.B. Handlinien, Gesichtsrünzeln etc., Wechsel der Augenfarbe etc.). Sie bezeichnen das Maximum an Passivität in der wesentlich aktiven Etappe des Entäusserns. Diese Aktivität findet sich dann in der Gebärde, die das Innere nach aussen setzt. Passivität und Aktivität haben für das Gebiet des Sichtbaren ihre

Einheit in der Mimik, die einen nicht unbeträchtlichen Widerstand des Körpers zu überwinden hat. Im Gebiet des Hörbaren scheinen Passivität und Aktivität sich niemals getrennt realisiert, sondern in der Sprache eine gemeinsame Verwirklichung gefunden zu haben, wobei der aktive Faktor ständig zugenommen haben dürfte. In der Schrift setzt sich die Ausdrucksbewegung selbst einen äusseren Widerstand und sichert sich dadurch zugleich die grösste Verbreitungsmöglichkeit unabhängig vom Subjekt. Da die Schrift ausserdem gelesen und gesprochen, gesehen und gehört werden kann, vereinigt sie die Wirkungen von Gebärde und Sprache, sie ist die vermitteltste, aber auch vollkommenste Ausdrucksbewegung, denn alle anderen sind in ihr «aufgehoben», ohne dass sie sie zu ersetzen vermag.

Die gegen den Widerstand des eigenen Körpers sich ausbildenden Ausdrucksbewegungen haben den Zweck, die aus Reizen herausgebildeten Empfindungen (und Vorstellungen) für andere wahrnehmbar zu machen. Es ist wenig wahrscheinlich, dass Verarbeiten und Entäussern immer den gleichen Umfang und die gleiche Beschaffenheit haben. Das gilt nicht nur für die Zeit, in der sich die Ausdrucksbewegungen erst allmählich herausgebildet haben, sondern auch für die Zeit, in der sie durch dauernde Uebung und Gewohnheit so geläufig geworden sind, dass sie sich in verhältnismässig wenigen Formen mechanisch wiederholen und den verarbeiteten Inhalt nur sehr ungefähr ausdrücken. Das betrifft Gebärde, Mimik, Sprache, Schrift der meisten Menschen, die ja auch die Welt nicht in der vollen Objektivität der Reize aufnehmen. Es kommt hinzu, dass der jeweilige Selbstständigkeitsgrad nicht nur zum Ausdruck, sondern gerade umgekehrt, zur Verbergung der wirklichen Inhalte benutzt werden kann. Dieses negative Moment (dessen moralische Verurteilung natürlich zu nichts führt) war die treibende Kraft, die das Entäussern gegen die voraufgehenden Etappen des Aufnehmens und Verarbeitens

distanzierte. Diese relative Selbständigkeit wiederum gestattete, die einzelnen Erscheinungsweisen der Ausdrucksbewegungen ins Bewusstsein zu ziehen und über ihre Funktion zu reflektieren.

Dadurch wurde das Verständnis der Ausdrucksbewegungen anderer Menschen erhöht, und die Produktion auf erweiterter Basis gesichert, indem diese Aufgabe durch Arbeitsteilung einer (oder mehreren) besonderen Berufsgruppen zufiel.

Je mehr die Ausdrucksbewegungen ein relativ selbständiges Gebiet werden, das zwischen dem erlebenden Menschen und dem Gegenstand des Erlebnisses liegt, umso mannigfaltiger und stärker wird ihre Rückwirkung auf das Aufnehmen und Verarbeiten. So kann z.B. die Tatsache des Sich-mitteilen-könnens das Tempo des Erlebens beschleunigen, seine Intensität stärken oder schwächen. Das Wichtigste aber ist, dass das Vorhandensein fixierter Ausdrucksmittel die Inhalte des Erlebens um die individuelle Nuance bringt und in generelle Bahnen lenkt. Selbst gesellschaftlich entstanden, machen sie die individuellen Erlebnisse publik und fordern von ihnen eine soziale Bewährung. Aber viele von ihnen, deren individuelle Nuance nicht den geringsten Grad von Verallgemeinerung verträgt, werden allein durch die Aussprache im Wort getötet (selbst durch das Wort unter den zwei Erlebenden) im Gegensatz zu denjenigen, die nur vage in der Phantasie eines Einzelnen bestehen und erst durch Worte und Entäußerungsbewegungen konkrete Existenz erhalten. Daran wird sehr deutlich, dass die Entäußerung nicht nur eine Gestaltung, sondern auch zugleich eine Negierung der beiden vorangehenden Etappen ist.

Die echte Negation dieser ersten Negation kann nur darin bestehen, dass man die Verfestigung der Ausdrucksmittel möglichst gleichzeitig mit den praktisch bedingten Grenzen ihrer gesellschaftlichen Entstehung durch immer erneuerte schöpferische Akte wieder auf-

zuheben sucht. Diese Aufgabe fällt umso notwendiger einer eigenen Berufsgruppe zu, als die Ausdrucksmittel dank ihrer relativen Selbständigkeit dazu neigen, sich über die Existenz ihrer Bedingungen hinaus zu erhalten, was dann durch die Vernichtung des Vermittlungscharakters der speziellen Berufsgruppe noch verstärkt werden kann.

Daneben besteht auch eine falsche Negation der Negation, die sich gegen den Akt des Negierens selbst richtet. Sie bezweckt, durch das Schweigen jede Ausdrucksbewegung zu unterbinden, und das verarbeitete Erlebnis direkt ins Metaphysische zu übertragen. Anstatt das Schweigen zu einem immanenten Bestandteil des Ausdrucks zu machen und diesem dadurch die Unbestimmtheit in der Bestimmtheit, eine Unendlichkeit in der Endlichkeit zu sichern, verzichtet man auf die Entäusserung, d.h. auf die Gestaltung des Erlebnisses, um der Relativität der Ausdrucksmittel zu entgehen.

Wir sehen hier noch einmal, dass der Mensch einen gewissen Freiheitsgrad hat, die Dialektik zu erfüllen oder ihr auszuweichen. Wir können hier nicht im einzelnen auf die ökonomischen, politischen etc. Bedingungen eingehen, die ihn jeweils in die Richtung der Notwendigkeit oder der Weltflucht und Selbstentfremdung drängen. Bildet sich der Mensch ein, dass in diesen Ausweichungen allein seine volle Freiheit zum Ausdruck kommt, so ist er bereits in die «Ideologie» hineingeraten, die der geistigen Produktion einseitige Schranken setzt (durch Skepsis, Dogmatik, Relativismus etc.). Bleibt er sich aber dieser Abhängigkeit als der ersten, wenn auch nicht einzigen Bedingung seiner Erkenntnis bewusst, so wird er dem (dialektischen) Erkenntnisprozess die unendliche Annäherung an die objektive Wirklichkeit offen halten. Und dann wird er für das sinnliche Erleben selbst feststellen, dass seine einzelnen Akte nicht immer die gleiche Breite, Fülle und Vollendung haben, d.h. das gleiche

Verhältnis von relativen und absoluten Faktoren in der Wahrheit, oder m.a.W. den gleichen Wert.

Diese Tatsache ist von der grössten Bedeutung, weil sie zeigt, warum für eine materialistisch-dialektische Erkenntnistheorie das innerhalb des Idealismus so oft diskutierte Problem: Psychologismus (völlige Relativität) oder Logismus (völlige Absolutheit) nicht existieren kann. Schon das sinnliche Erleben allein ist nicht bloss ein psychologischer Akt, sondern in diesem steckt ein logischer Anteil. Die psychologischen Akte können sich dank ihrer immanenten Dialektik so entwickeln, dass sie diesen logischen Anteil immer vergrössern. Es gibt also keine absolute Trennung, sondern ein Ineinander, ein stetes Uebergehen vom einen zum andern. Ebenso wie zwischen der Geschichte des menschlichen Denkens und dem einzelnen Erkenntnisakt keine scharfe Grenze, kein vollkommener Dualismus, sondern eine ständige Wechselwirkung besteht, so auch im einzelnen Erkenntnisakt zwischen der psycho-physischen und der logischen Seite, die beide geschichtlich-gesellschaftlich bedingt sind und ihrerseits auf die geschichtliche Entwicklung zurückwirken.

Diese Zusammenhänge begründen die *Möglichkeit* einer zugleich absoluten und relativen Wahrheit, worauf hier nur mit einer vorläufigen kurzen Bemerkung hingewiesen sei. Ihre Verwirklichung vollzieht sich selbst innerhalb der engen Grenzen des sinnlichen Erlebens nicht «abstrakt», durch eine blossе Vervollkommnung seines Verarbeitungsprozesses, sondern konkret im engsten Zusammenhange mit dem Entäussern, d.h. derart, dass sich die Ausdrucksbewegungen durch Arbeitsteilung zu einzelnen Kulturgebieten, z.B. den verschiedenen Gebieten der Kunst, auswachsen. Aber damit ist natürlich noch nicht gesagt, dass ein solches Gebiet schon «der» Wert der Kultur ist, wie die Idealisten wollen; es ist nur eine aus früheren Werten entstandene Tatsache, welche die Verwirklichung weiterer und höherer Werte mög-

lich macht. Das Verhältnis von Entäusserung und «Kultur»gebiet bleibt durchaus in einer Bewegung begriffen, die dialektisch ist und disproportional sein kann. Eine ganz einfache Ausdrucksbewegung (die schon auf der niedrigsten Kulturstufe möglich ist) kann ein viel höheres Niveau haben als eine sehr komplizierte Entäusserung, die alle äusseren Merkmale eines Kunstwerkes trägt.

Fassen wir jetzt die Ergebnisse unserer Analyse des Erlebnisprozesses zusammen, um uns das Wesentliche seiner Struktur zu vergegenwärtigen:

I. Die allgemeine Selbstbewegung des Erkennens, bedingt durch die Mächtigkeitsdifferenz zwischen Sein und Bewusstsein, war im Erleben speziell gesichert:

1) durch die Spannung zwischen der Unbestimmtheit und der konkreten Bestimmtheit des Erlebens, oder subjektiv ausgedrückt: durch die Spannung zwischen der ungeschiedenen Einheit des sinnlichen Gesamtorganismus und den spezifischen Qualitäten der einzelnen Sinne;

2) durch die Spannung zwischen der überwiegenden Passivität des Aufnehmens (gegenüber einer bedingenden Aussenwelt und der überwiegenden Aktivität des Entäusserns (in eine bewusstseinsunabhängige Aussenwelt);

3) durch die Spannung zwischen den objektiven Inhalten der Aussenwelt und der subjektiven «Form» des sinnlichen Erlebens einerseits, und der objektiven Gestalt der Dinge und den subjektiven Inhalten des sinnlich erlebenden Menschen andererseits;

4) durch die Spannung zwischen der möglichen Unendlichkeit und der wirklichen Endlichkeit des sinnlichen Erlebens.

II. Der spezielle Prozess des sinnlichen Erlebens zeigt sowohl in jeder einzelnen Etappe wie im Zusammenhang der Etappen die typischen Bewegungsformen der Dialektik:

1) Doppelreihigkeit des Bewegungszuges: von innen nach aussen, von aussen nach innen;

- 2) Negation und Negation der Negation;
- 3) Vermittelter Uebergang und Wechselwirkung der Etappen, oder m.a.W. die fehlende Einreihigkeit und Geradlinigkeit der Bewegung;
- 4) erweiterte Reproduktion, die zu sprunghaften Auflösungen des Erlebnisaktes zugunsten eines neuen Erlebnisfeldes, des Erlebnisfeldes zugunsten eines neuen Erkenntnisvermögens führt.

III. Der schöpferische Charakter dieser dialektischen Selbstbewegung zeigt sich:

1) in der doppelten Möglichkeit: entweder den dialektischen Prozess zu erfüllen und so das sinnliche Erleben durch Selbstauflösung in ein neues Erkenntnisvermögen hineinzudrängen; oder durch willkürlichen Gebrauch des Freiheitsgrades verschiedene Ersatzmethoden zu schaffen, was seinerseits ebenfalls nur möglich ist durch die Wechselwirkung aller Erkenntnisvermögen untereinander;

2) in der verschiedenen Vollständigkeit, mit der der dialektische Prozess durchgeführt wird, sodass die Ergebnisse der einzelnen dialektischen Akte nicht gleichwertig sind. Das Verhältnis des relativen zum absoluten Faktor hat einen gewissen Spielraum, je nach dem Umfang der zur Verarbeitung aufgenommenen Welt, je nach der Aufmerksamkeitsspannung beim Aufnehmen, je nach dem Anteil des Individuellen an der ungeschiedenen Einheit und umgekehrt, je nach Art und Grad der Verbindung beider im Verarbeiten, je nach der Grösse der Anpassung und Durchdringung von Subjekt und Objekt, je nach der Adäquatheit der Ausdrucksbewegungen zum verarbeiteten Gehalt, je nach der Grösse der Einheit in der Mannigfaltigkeit und umgekehrt, je nach der Produktivfähigkeit (Originalität) des Subjektes;

3) in der Erstellung einer «entäusserten» Empfindung oder «Vision», die von der Aussenwelt bedingt und von der Form des sinnlichen Erlebens mitbestimmt ist,

aber gegenüber diesen beiden sich durchdringenden Quellen eine eigene, relativ selbständige Gestalt angenommen hat;

4) in dem Zusammenhang mit allen übrigen Erkenntnisvermögen, insbesondere mit dem vorangehenden des gegenständlich-körperlichen Tuns und dem folgenden des verstandesmässigen Denkens, das durch die dialektische Selbstauflösung des sinnlichen Erlebens vorbereitet wird.

3. *Das verstandesmässige Denken*

Das verstandesmässige Denken sucht das abstrakt Allgemeine, die alle individuellen Fälle umfassende quantitative Gesetzmässigkeit, welche die Beziehungen und Vorgänge der Aussenwelt beherrscht und durch den Menschen beherrschbar macht.

Das körperliche Tun musste sich damit begnügen, die von Bedürfnissen getriebene, ohnmächtige Mächtigkeit des Menschen und der Menschenhorde gegen die Uebermächtigkeit des Lebens in ihm und der Natur ausser ihm zu behaupten und zu entwickeln. Sein und Bewusstsein, Welt und Erkenntnis existieren als Kampf zweier Körper um ihre Bedürfnisbefriedigung unter der Form der Dialektik des Gebens und Nehmens, des Vernichtens und Aufbewahrens. Das sinnliche Erleben setzte den isolierten Körper als etwas Bestimmbares in das Ganze einer vagen und unbestimmten Welt. Diese Erweiterung beruhte auf der Heraushebung der Qualität — ein Prozess, der sich als Gegensatz der ungeschiedenen Einheit und des konkreten Teiles, des doppelten Weges von aussen nach innen und von innen nach aussen verwirklicht, sodass schliesslich ein distanzirtes Empfindungsbild inmitten einer ungeklärt bleibenden Empfindungsumgebung fi-

ziert war. Das verstandesmäßige Denken überwindet diese Grenze des einzelnen, momentan bestimmten Bildes und seiner unbestimmten Beziehung zur Umgebung. Der Intellekt sucht — unter Aufgabe der Qualität als der vorherrschenden Kategorie — auf der Basis der Quantität das, was allen einzelnen Bildern gemeinsam ist, aber nicht als Subjektivität des Bildes, sondern als die ausserhalb ihrer wirksame Kraft, welche der Wirklichkeit als solcher innewohnt und die Beziehung aller ihrer Teile zueinander regelt; denn sie ist das Allgemeine, welches das Einzelne beherrscht. Man sieht hieraus bereits, dass der Verstand an die Empfindungen anknüpft, indem er alle einzelnen Bestimmtheiten umfassen will; aber diese äussere Beziehung zwischen der gegebenen Qualität und der gesuchten Quantität hebt sich selbst auf, schlägt in ihr Gegenteil um, indem die Quantität zur Basis wird, und die Qualität in der Quantität ihren Ausdruck findet. So geht das Denken über die Sinne hinaus, negiert ihre Eigenart und hebt sie trotzdem in sich auf.

Aber weiter. Das Gesetz, das nicht mehr an das einzelne Subjekt gebunden ist, variiert nicht mehr von Individuum zu Individuum; es ist für alle Subjekte das gleiche, es gilt für die objektive Welt, innerhalb der es alle Beziehungen zwischen allen Dingen beherrscht. Obwohl es also als Phänomen des Bewusstseins abstrakter ist als das sinnliche Empfindungsbild, ist es doch zugleich konkreter: eine *alle* Körper betreffende Macht der Aussenwelt. Insofern enthält das Denken das gegenständlich-körperliche Tun, und zwar auf einer höheren, erweiterten Stufe, weil es nicht mehr die konkrete Mächtigkeit zweier isolierter Körper zum Ausgangspunkt hat, sondern die objektiven Grössenverhältnisse aller Körper. So hebt der Verstand sowohl die Sinne wie das körperliche Tun auf, und zwar in einer durch Negationen fortschreitenden Reihe (Negation der Einzelgrösse durch die Einzelqualität in der ungeschiedenen Einheit, Negation der Einzelqualität durch die

allgemeine Quantität etc.). Er ist also die Synthese beider.

Dieses Ergebnis, nach dem das verstandesmäßige Denken die erste Synthese innerhalb des menschlichen Geistes ist, hat für uns die besondere Bedeutung, dass es ein sehr wesentliches Problem herausstellt: wenn der Verstand es mit dem Allgemeinen, d.h. Konstanten zu tun hat, kann er dann selbst noch dialektisch arbeiten? Ist also der Versuch von Engels, die Dialektik in der Naturwissenschaft — die doch auf dem Verstandesdenken beruht — zu suchen, von vornherein unsinnig und sogar in Widerspruch zur marxistischen Theorie, die behauptet, dass die Identitätslogik (genauer die Relationslogik) gilt, solange man die Konstanz eines isolierten Dinges untersucht (genauer: die konstante Beziehung zwischen Vorgängen)? Wären umgekehrt die bürgerlichen Gelehrten im Recht, welche die Dialektik aus den Naturwissenschaften verbannen, und bestünde ihr Unrecht nur darin, dass sie den Verstand (und die Wissenschaft) nicht genügend von allen andern Erkenntnisvermögen trennen oder mit ihnen in einen falschen Zusammenhang bringen?

Dem ersten Anschein nach herrscht ein völliger Mangel an Dialektik in den exakten Naturwissenschaften. Um ihn zu erklären, genügt es nicht, auf den Klassencharakter der Gelehrten hinzuweisen, obwohl es sicher ist, dass unter dem Kapitalismus die Dialektik aus den bürgerlichen Ideologien in dem Masse verschwinden musste, wie ihre Herrschaft über die materielle Produktion immer stärker anwuchs, weil sonst die Ideologien die herrschende Klasse nicht mehr stützen, sondern stürzen helfen würden. Dieser Vorgang vollzog sich zwangsläufig und blieb den einzelnen Gelehrten unbewusst, weil schon die kapitalistische Wirtschaftsformation als ungeprüft übernommene Grundlage aller Ideologien die Totalität ausschliesst, die ein wesentlicher Bestandteil der Dialektik ist, und weil der Mit-

telstand, dem die meisten bürgerlichen Gelehrten entstammen, an der materiellen Produktion und ihrer Dialektik nicht aktiv beteiligt ist. Aber die Dialektik, die in dem einzelnen Denkakt (Theorie) keinen Platz zu finden scheint, tritt in der Geschichte der Wissenschaft wieder auf, und dieser Zwiespalt ist für die kapitalistische Epoche typisch, da er sich auch in andern Kulturgebieten (z.B. Kunst) nachweisen lässt. Man kann bei dieser Feststellung nicht stehen bleiben, gerade weil die auf dem verstandesmässigen Denken beruhende exakte Wissenschaft die bevorzugte Ideologie des Kapitalismus ist, und die mit ihr aufs engste zusammenhängende Technik eine so entscheidende Rolle in der materiellen Produktion spielt; sondern man muss ausserdem fragen, ob im Wesen des verstandesmässigen Denkens selbst, in seiner Funktion innerhalb des gesamten Erkenntnisprozesses Gründe liegen, die den scheinbaren Mangel an Dialektik in den exakten Wissenschaften erklären.

Die Antwort kann natürlich nur die Analyse des gesamten Verstandesaktes geben. Immerhin kann man von vornherein sagen, dass der Verstand—mag er auch Synthese des körperlichen Tuns und des sinnlichen Erlebens sein—als ein Moment im Ablauf eines dialektischen Prozesses nicht schlechthin, sondern nur relativ konstant und undialektisch sein könnte, denn auch die Synthese ist nichts Endgültiges und Unumstössliches. Das wird z.B. durch die offensichtlichen Grenzen des Verstandesdenkens bewiesen: es stellt die ursächliche Kraft in ihren Wirkungen fest, ohne über ihr Wesen etwas aussagen zu können und zu wollen (Newtons «*hypotheses non fingo*»); es ist eine Methode, welche sich über sich selbst nicht Rechenschaft geben kann etc. Man wird daher vermuten dürfen, dass man die Dialektik an falschen Stellen gesucht hat, z. B. in einzelnen Theorien anstatt in der Geschichte der Theorien, in den Resultaten anstatt in dem Prozess, der zu ihnen geführt hat.

Der Prozess des verstandesmässigen Denkens lässt sich in die drei Etappen des Aufnehmens, Verarbeitens und Entäusserns zerlegen, die wir bereits für das sinnliche Erleben festgestellt haben.

a) Das Aufnehmen

Gehen wir von einem konkreten Beispiel aus: was ist nötig, damit eine bestimmte Farbe, z.B. blau, von dem Verstand als so und soviel μ von Wellenschwingungen (Frequenz) des Lichtes aufgefasst werden kann?

1) Dass die Farbe nicht mehr in Beziehung auf meine Sinne, sondern in Beziehung zu den entsprechenden Sinnesqualitäten, d.h. Farben betrachtet wird;

2) dass die Mannigfaltigkeit der Farben in ihrer Einheit als Licht begriffen wird;

3) dass alle andern Verhaltensweisen des Lichtes (Beugung, Brechung, Reflexion etc.) untersucht werden;

4) dass es eine Theorie gibt, die gestattet, die quantitativen Gesetzmässigkeiten aller verschiedenen Aeusserungen des Lichtes zu erklären (z. B. Wellen- oder Korpusculartheorie);

5) dass es Messinstrumente gibt, die erlauben, die einzelnen Farben etc. exakt als bestimmte Grössen des allgemeinen Elementes (Welle oder Korpuskel) anzugeben;

6) dass allgemeine Rechenmethoden existieren, welche die Beziehung zwischen Theorie und Erfahrung herstellen.

Aus diesem Beispiel folgt, dass das Denken zwar von den Resultaten der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht; dass diese aber nicht der eigentliche und endgültige Gegenstand des Denkens sind, sondern ihn nur vermitteln. Dieser Vermittlungsprozess hat folgende drei Etappen:

A. Die Zersetzung der sinnlichen Erscheinung (ihrer

Qualität, ihrer Beziehung zum Ich etc.). Es wird negiert:

a) dass die Kategorien der Qualität und der Individualität die einzigen sind, die das Verhältnis von Sein und Bewusstsein beherrschen;

b) dass das, was unseren Sinnen einfach und unzerlegbar erscheint, wirklich einfach ist;

c) dass die Verschiedenheiten unserer Wahrnehmungen (z.B. blau und rot, Farbe und Ton) keine höhere Einheit haben, als die sinnliche;

d) dass die Beziehungen, die unsere Sinne—sei es zur Wirklichkeit überhaupt, sei es zwischen den einzelnen Empfindungen — herstellen, die Inhalte der Welt erschöpfen.

Kurz, es wird negiert, dass das, was unseren Sinnen «erscheint», alles ist, was wirklich vorhanden ist. Diese Negation bezieht sich nur auf das eine Gegensatzglied der dialektischen Einheit des sinnlichen Erlebens, aber auf das vorwiegende: das individuelle, konkrete, bestimmte. So wird das andere Glied in Freiheit gesetzt, d. h. es kann eine höhere konkrete Bestimmtheit erhalten und dadurch seine Position im Erkenntnisprozess ändern.

B. Das Zurückgehen auf die «Dinge an sich». —

Die Behauptung eines solchen Zurückgehens will besagen, dass das verstandesmäßige Denken nicht nur den objektiven Faktor des sinnlichen Erlebens negiert, um sich mit einer bewusstseinsimmanenten Dialektik zu begnügen, sondern darüber hinaus zugleich (in relativer Weise) das Bewusstsein überhaupt; oder positiv ausgedrückt: dass es den Gegensatz zwischen Sein und Bewusstsein auf eine höhere Stufe hebt. Der Beweis hierfür lässt sich wohl am besten indirekt führen, indem wir die beiden noch verbleibenden Möglichkeiten ausschliessen.

a) Wir hatten gezeigt, dass neben der Selbstauflösung des Erlebnisprozesses die Möglichkeit besteht, durch Vergleichung seiner Ergebnisse zu abstrakten Vorstellungen zu kommen. Man könnte nun meinen, dass das verstandesmäßige Denken zwar die einzelnen Wahrnehmungen und Empfindungen negiert, aber an die abstrakten Vorstellungen anknüpft, sodass das Vorhandensein dieses vorwissenschaftlichen Bereiches ein Zurückgreifen auf die Aussenwelt unnötig macht. Es lässt sich aber zeigen, dass dieses Verfahren, das die durch Vergleichung entstandenen Vorstellungen «ökonomisch» ordnet und verknüpft, niemals die Elemente liefert, die zum Aufbau des wissenschaftlich gedachten Gegenstandes nötig sind.

Durch Vergleichung kann man Allgemeines nur finden, indem man die individuellen Unterschiede der Empfindungen eliminiert. Dies ist zwar ein erster Schritt zur Annäherung an die Aussenwelt, aber er hat den Fehler, dass er das spezifisch Wesentliche des sinnlichen Erlebens nicht negiert (aufhebt), sondern vernichtet. Denn die Vorstellungen umfassen zwar in abstracto alle möglichen Empfindungen (oder Wahrnehmungen), in concreto aber haben sie gar keinen Inhalt in Bezug auf ihre eigenen Quellen. Die Farbe z.B. ist weder rot noch blau noch grün etc., der Baum ist weder Tanne noch Eiche noch Birke etc. Ein Inhalt besteht nur in Bezug auf andere Vorstellungen, die aus andern Sinnesempfindungen gewonnen sind. Die Farbe z.B. hat Inhalt im Gegensatz zu dem Baum. Der wissenschaftliche Begriff aber enthält ganz konkrete Aussagen, z.B. über jede einzelne Farbe, und zwar in einer quantitativen Form ($x\mu$ im Gegensatz zu $y\mu$). Nun fällt aber unter das, was durch den verallgemeinernden Vergleich der Empfindungen, d.h. bei der Erstellung von Vorstellungen eliminiert wird, vor allem die Quantität, weil sie für das Allgemeine der Empfindung nicht wesentlich ist. Die Verallgemeinerung betrifft nur die Qualitäten selbst. Damit ist in den Vor-

stellungen zwar alles für die Sinneswahrnehmung Charakteristische eliminiert, aber nichts für die Denkausagen Wesentliches erreicht. Dies bleibt auch dann der Fall, wenn man von den sinnlich wahrnehmbaren Grössenbeziehungen ausgeht. Denn die von der Wissenschaft gemeinten Quantitäten (z. B. x oder $y\mu$) sind etwas prinzipiell anderes als z.B. der sichtbare Umfang (1 cm^2) oder der Intensitätsgrad einer Farbe. Sie sind aus diesen beiden gänzlich unableitbar. Die Negation der Empfindungen durch die Vorstellung ist derart, dass eine zweite Negation der Vorstellung durch das verstandesmässige Denken nicht mehr möglich wird: die erste Negation war undialektisch. Umgekehrt dagegen ist die Negation, die der Intellekt am sinnlichen Erleben vornimmt, dialektisch; denn in der quantitativen Bestimmung des Intellektes ist die qualitative des sinnlichen Erlebens (z.B. blau und rot) mitausgedrückt, sie ist also im Quantitativen aufbewahrt und nicht vernichtet.

Auch die «ökonomische» Ordnung der Vorstellungen hat nichts gemeinsam mit den Beziehungen, welche das verstandesmässige Denken herstellt. Denn sie ist begrenzt durch das, was sich entweder für einen einzelnen Sinn oder für mehrere von ihnen als verwandt ausweist. Die Wissenschaft dagegen stellt Zusammenhänge zwischen Tatsachen her, die im sinnlichen Erleben keine Beziehung miteinander haben (z.B. Licht u. Elektrizität), und gründet diese Zusammenhänge auf Begriffe, die aus den Vorstellungen niemals abgeleitet werden können, weil ihr Inhalt bereits im sinnlichen Erleben nicht enthalten war (z. B. Welle oder Korpuskel).

b) Es bleibt nun noch die ganz anders geartete Möglichkeit: dass das verstandesmässige Denken als ein völlig spontanes Vermögen seine Gegenstände selbst setzt. Und man könnte dann sogar versuchen, die von uns selbst behauptete Selbstauflösung des sinnlichen Erlebens als hinreichende Grundlage für die Autonomie

des Denkens auszugeben. Aber diese Selbstauflösung betrifft ja nur die Grenzen des Vermögens gegenüber der Aussenwelt und nicht sein Verhältnis zu den ihr entstammenden Inhalten. Sie ist daher zwar eine notwendige Bedingung für das Auftreten eines neuen Vermögens, aber weder eine notwendige noch gar hinreichende Ursache für seine Spontaneität. Gerade das Entgegengesetzte ist der Fall. Dieselben objektiven Tatsachen, die das sinnliche Erleben dialektisch auflösen, bedingen auch die Entstehung, das Funktionieren und die Ausbildung des neuen Vermögens.

Wäre dem nicht so, dann blieben zwei Möglichkeiten: entweder der Intellekt würde von sich aus, ohne jede Abhängigkeit von einer Aussenwirklichkeit, mag diese nun existieren oder nicht, Gegenstände setzen, womit er einer vollständigen Willkür und einem gänzlichen Relativismus anheimfallen würde; oder eine höhere Einheit (prästabilisierte Harmonie, Gott etc.) sichert die Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, wodurch man zu den verschiedenartigsten Hypothesen und Fiktionen der Metaphysik kommen würde, die wir schon wegen ihrer mangelnden Eindeutigkeit ablehnen müssen.

Damit ist bewiesen, dass keines der beiden im Erkennen selbst bleibenden Verfahren, d.h. dass keine idealistische Theorie den Uebergang von der Sinnlichkeit zum Denken zu erklären vermag. Die Inhalte des Denkens können nur dadurch gewonnen werden, dass dieses in der Etappe des Aufnehmens die Selbstzersetzung des Empfindens von sich aus verstärkt, um sich den Weg zur Aussenwelt frei zu machen, damit die Dialektik zwischen den Vermögen wieder zu der umfassenderen zwischen Sein und Bewusstsein, diesmal unter der konkreten Form der Dialektik zwischen Wirklichkeit und Verstand, zurückzukehren vermag.

C. Der Aufbau des Gegenstandes.

Die Welt wirkt also auf das verstandesmäßige Denken nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch die Sinne

und den Körper; es wirkt auf die Welt zurück — nicht als ein die Welt ganz erschöpfendes, sondern als ein begrenztes Vermögen, d.h. auf eine spezifische und endliche Weise, unter einer bestimmten Perspektive. Diese Struktur des Verstandes hat sich geschichtlich im Kampf mit der Aussenwelt entwickelt. Sie hat dann allmählich eine relative Konstanz erreicht, die heute für den einzelnen Erkenntnisakt den Anschein einer apriorischen Gegebenheit erweckt. In Wirklichkeit aber ist — wie gerade die neueste Geschichte der Naturwissenschaften zeigt — der geschichtliche Entwicklungsprozess des verstandesmässigen Denkens durchaus noch nicht abgeschlossen; denn seine Ablösung von den Sinnen wie von der Vernunft macht noch ganz entschiedene Fortschritte. Trotzdem lässt sich eine gewisse Verfestigung der Struktur dieses Vermögens nicht leugnen, sodass wir scheinbar beharrende Formen finden, die wir Kategorien nennen, mögen sie sich nun auf das Aufnehmen, Verarbeiten oder Entäussern beziehen.

Um diese kategorielle Struktur des Verstandes, resp. der ersten Etappe seines Prozesses (des Aufnehmens) zu verstehen, wird man zwei Dinge nie ausser Acht lassen dürfen: 1. dass es immer dieselbe Welt ist, die sich «abbildet»; 2. dass sie sich in jedem Erkenntnisvermögen anders «abbildet». Daraus folgt zunächst, dass sich in allen Vermögen dieselben Kategorien finden, und dass die entsprechenden Kategorien der einzelnen Vermögen auf die entsprechenden objektiven Tatbestände gerichtet sind, diese aber gemäss der neuen subjektiven Abbildungsbasis völlig anders darstellen. Das gilt z.B. für Raum und Zeit, welche Kategorien aller Vermögen sind (weil sie objektive Kategorien von umfassendster Bedeutung sind). Es folgt ferner, dass die verschiedenen Kategorien eine verschiedene Bedeutung für die einzelnen Vermögen haben können und daher in verschiedener Ordnung sowohl den Gegenstand «abbilden» wie untereinander zur Formung der relativ

konstanten Basis ihres Vermögens zusammenhängen. Ich will hier nicht die erste Aufgabe lösen, welche die Inhaltswandlung jeder einzelnen Kategorie beim Uebergang von dem einen zum andern Vermögen beschreibt, sondern mich damit begnügen, die Aenderung der Ordnung zu analysieren, die im gleichen Falle stattfindet.

Die kategorielle Struktur des sinnlichen Erlebens besteht aus: (ungeschiedener) Einheit-Einzelheit-Qualität; die des verstandesmässigen Denkens aus: Relation-Allgemeinheit-Quantität. Analyse und Vergleich dieser Gruppen ergibt folgendes:

a) Einheit und Einzelheit sind Gegensätze als Thesis und Antithesis, die Qualität ist die Synthesis. Analog sind Relation und Allgemeinheit Gegensätze als Thesis und Antithesis, und die Quantität ist ihre dialektische Synthesis;

b) In der ungeschiedenen Einheit (der Thesis der Sinnlichkeit) stecken Relationen, aber nicht konkret und explicit. Im Verstand ist ihre Exteriorisierung vollzogen, sie sind damit zur Wirksamkeit gebracht. Umgekehrt stecken in der Allgemeinheit (Antithesis des Denkens) Einzelheiten, aber nicht mehr als sinnliche Empfindungsdaten, sondern als verstandesmässig geformte Elemente, sodass die subjektiv bedingte Einzelheit «aufgehoben» ist. Wir haben also Thesis mit Thesis, Antithesis mit Antithesis verglichen, um festzustellen, dass das, was in der Thesis des sinnlichen Erlebens implicit war, in der Thesis des verstandesmässigen Denkens explicit geworden ist, und dass umgekehrt das, was in der Antithesis des sinnlichen Erlebens explicit war, in der des Denkens implicit geworden ist.

c) Wir können ferner die Thesis der ersten mit der Antithesis der zweiten Reihe vergleichen, oder umgekehrt die Antithesis der ersten Reihe mit der Thesis der zweiten. Einheit und Allgemeinheit stehen in der Beziehung, dass Einheit die Allgemeinheit vor aller Differenzierung ist, die Allgemeinheit dagegen die Einheit nach der

Differenzierung. In der Allgemeinheit ist explicit gesagt, was in der Einheit latent enthalten ist, sie ist die Einheit auf höherer Stufe. Um dies zu erreichen, musste—wenn wir das Problem nur formal betrachten—aus der Thesis der ersten Reihe die Antithesis der zweiten werden. In einer analogen Stellungsänderung innerhalb der dialektischen Trias äussert sich das innere Verhältnis von Einzelheit und Relation. Die Einzelheiten sind in der Relation enthalten, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern als Gliedschaften; sie haben sich aus dem expliciten Charakter, den sie in der ersten Antithesis hatten, in einen impliciten Charakter der zweiten Thesis verwandelt. Und umgekehrt: da alle Einzelheiten aus der Einheit entstanden sind, enthalten sie die Beziehung zueinander in sich, ohne dass diese ausgesprochen und wirksam ist. Dies ist dann in der zweiten Reihe geschehen, die in ihrer Thesis implicit die Kategorie der Einzelheit enthält, da es Beziehungen ohne etwas, was aufeinander bezogen wird, nicht geben kann.

d) Diese dreifache Gleichzeitigkeit von Identität und Verschiedenheit findet ihren vollkommensten Ausdruck in den beiden Synthesen. Zunächst scheint es, als ob Qualität und Quantität absolute Gegensätze sind. Aber eine nähere Betrachtung zeigt, dass jedes sinnliche Quale mit einem sinnlichen Quantum verbunden ist, nur dass dieses letztere für das sinnliche Erleben von sekundärer Bedeutung ist; und analog: in jedem gedanklichen Quantum steckt ein gedankliches Quale, das aber nicht für die Wesensform des Denkens selbst, sondern nur für die konkrete Bestimmung seines jeweiligen Inhaltes bedeutsam ist. Ohne aufzuhören, gleichzeitig vorhanden zu sein, haben Qualität und Quantität beim Uebergang vom sinnlichen Erleben zum Verstandesdenken — gemäss den Verschiebungen in Thesis und Antithesis — sowohl ihre funktionale Rolle wie ihren Inhalt geändert. Diese Veränderungen vollziehen sich auf dialektische Weise. Man hat diese Dialektik zu verwischen gesucht, indem man

die Entwicklung als einseitig ins Abstrakte gerichtet charakterisierte. Das ist aber nicht genügend. Denn die Quantität bezieht sich auf die Relation der Dinge als Dinge, und das ist — gegenüber der Beziehung der Dinge auf das menschliche Sensorium — eine Entwicklung ins Konkrete. Die grössere Abstraktheit liegt nur in der grösseren Distanz zum Menschen, gilt also nur relativ zu ihm. Aber je grösser die Abstraktheit in Beziehung zum Menschen, umso konkreter die Beziehung der Dinge zueinander.

Fassen wir zusammen, was wir über den Akt des verstandesmässigen Aufnehmens gesagt haben. Er besteht aus drei Etappen: Zersetzung des sinnlichen Erlebens, Rückwendung zur Wirklichkeit selbst und Aufbau eines eigenen Gegenstandes. Sie hängen in einem Entwicklungsprozess zusammen, der aus vielfachen Gründen dialektisch ist: einmal weil die Zersetzung — als Verstärkung der Selbstauflösung der Empfindung — eine Negation und nicht eine Vernichtung der letzteren ist; dann weil die Kategorien, die für die Aufnahme des Gegenstandes durch das Denken entscheidend sind, sich dialektisch aus denen des sinnlichen Erlebens entwickelt haben. Diese Entwicklung kann nun in keiner Weise idealistisch gedeutet werden, etwa als direkte Deduktion der Kategorien auseinander, denn die zweite Etappe, die Rückwendung zur Wirklichkeit der Dinge, sichert die *objektive* Bedingtheit des eben analysierten Umschlagens ins Gegenteil. Innerhalb dieser entscheidenden Bedingung, dass sich die spezifische Natur des Denkens unter dem Zwang der Notwendigkeiten der Aussenwelt herausgebildet hat, und zwar im engsten Zusammenhang mit dem Kampf des gegenständlich-körperlichen Tuns wie der bildschaffenden Distanzierung des sinnlichen Erlebens — nur innerhalb dieser Grenze ist es richtig, dass der Verstand mehr Spontaneität zeigt als die beiden andern Vermögen, und zwar eben gerade deswegen, weil die Aussenwelt nicht direkt, sondern nur vermittelt auf ihn einwirkt. Macht man aus

dieser relativen Spontaneität eine absolute Autonomie, so gerät man in die Schwierigkeiten der verschiedenen Idealismen, die sich nur durch Erfindung metaphysischer Fiktionen lösen lassen; und umgekehrt: erdrückt man die relative Spontaneität, so kommt man zu einem mechanischen Materialismus, dessen Dogmatismus die Mehrheit der Vermögen überflüssig, ihren Zusammenhang unbegreiflich und die ganze geschichtliche Entwicklung und Differenzierung des Denkens selbst unmöglich macht. In Wirklichkeit ist die von Erkenntnisvermögen zu Erkenntnisvermögen zunehmende Spontaneität nichts anderes, als der erkenntnistheoretische Ausdruck für die geschichtliche Tatsache, dass zugleich mit der Beherrschung der Welt die Freiheit des Menschen wächst.

b) Das Verarbeiten.

Diese relative Spontaneität des verstandesmäßigen Denkens hat zur Folge, dass zwischen Aufnehmen und Verarbeiten keine scharfen Grenzen bestehen, dass das eine in das andere übergeht.

Rein formal kann man den Prozess des Verarbeitens in drei Etappen zerlegen:

A. Abgrenzung des Gegenstandsgebietes (Differenzierungsakt).

B. Die Methode der gegenseitigen Durchdringung des Seins und des verstandesmäßigen Denkens.

C. Die Integrierung der Theorien und Gebiete. Wir werden nach der Erörterung der einzelnen Etappen zu untersuchen haben, ob und wie weit dialektische Momente in jeder einzelnen von ihnen und in ihrer Beziehung zueinander vorhanden sind.

ad. A. Wir hatten festgestellt, dass die Relation die Ausgangs- und Grundkategorie des Verstandes ist. Das bedeutet nicht, dass sie im gegenständlich-körperlichen Tun und im sinnlichen Erleben überhaupt nicht vorhanden war, sondern nur, dass sie sich aus impliziter

zu expliciter Bedeutung entwickelt hat. Das beruht darauf, dass sich die Gründe, welche die Verwirklichung dieser Kategorie bestimmen, wesentlich geändert haben. Im körperlichen Tun war der Bestimmungsgrund das vom ganzen Leben im einzelnen Körper produzierte Bedürfnis. Er trat daher mit zwangsläufiger Notwendigkeit in Kraft, während jede weitere Wirksamkeit abhängig war von der Tatsache, dass dasselbe Leben ausserhalb des einzelnen Körpers am Ort und im Zeitpunkt der eintretenden Bedürfnisse einen Gegenstand der Befriedigung hervorgebracht hatte. War dies der Fall, so wurde eine wenig differenzierte Beziehung zwischen zwei Körpern hergestellt. — Im sinnlichen Erleben war der Bestimmungsgrund sowohl das ununterbrochene Vorhandensein von Dingen wie die allgemeine Affizierbarkeit der Sinne im menschlichen Körper. Der Bestimmungsgrund war also von zwei Seiten her gleichzeitig wirksam. So wurde die Kluft zwischen objektiver Notwendigkeit und subjektiver Zwangsläufigkeit zwar äusserlich beseitigt, aber es wurde gerade dadurch der innere Gegensatz zwischen der konkreten Situation der affizierenden Welt und des affizierten Subjektes unterstrichen. Die Erhöhung der Notwendigkeit führte also zugleich eine Vertiefung des Zufalls herbei, sodass nur ein dialektischer Akt der Verarbeitung das Innen und das Aussen (die ungeschiedene Einheit und die bestimmte Einzelheit) zur Synthese bringen konnte. — Im verstandesmässigen Denken verändert sich die bestimmende Kraft des Subjekts noch einmal durch eine Verringerung der Unmittelbarkeit, was zugleich eine Steigerung der relativen Spontaneität ist. Es erscheinen ihm daher alle Beziehungen zwischen den Dingen zunächst zufällig, und er sieht seine wesentliche Aufgabe darin, ihre sachliche Notwendigkeit allmählich zu entdecken, sein Denken in Einklang mit den Dingen zu bringen.

Im Kampf der Körper gegeneinander hatte der Mensch den Andern als Einheit sich gegenüber, und er

hatte diejenige Einzelheit und Bestimmtheit zu suchen, welche den Gegner überwindbar, d.h. die konstante Relation seiner Teile in der Ganzheit des Körpers veränderlich und auflösbar machte. Den Sinnen scheint zunächst alles mit allem in Beziehung stehen zu können; aber gerade darum drängt sich ihnen in sehr vielen und ineinander übergehenden Graden der Unterschied zwischen vorübergehenden und konstanten Beziehungen auf: die ersten scheinen nur einen äusserlichen und zufälligen, die letzten einen inneren und notwendigen Zusammenhang zu haben. Der Verstand macht das Resultat dieser beiden Vermögen zu seinem Ausgangspunkt. Die vom Körper und den Sinnen bestätigte (relative) Identität des Gegenstandes mit sich selbst, resp. die Konstanz ihrer Beziehung zueinander sind für das Denken der erste Bestimmungsgrund, um nach der *Ursache* des Zusammenhanges der Teile, nach der *Notwendigkeit* ihrer Relation zu fragen.

Aber neben dem regelmässigen Zusammenhang des einzelnen oder mehrerer Gegenstände kann auch das genaue Gegenteil Bestimmungsgrund werden: der völlig unerwartete Effekt aus der zufälligen Zusammenstellung zweier Gegenstände (z.B. angeblich bei der Entdeckung der tierischen Elektrizität). Dann führt das Denken dieselben oder ähnliche Effekte durch die Zusammenstellung anderer Gegenstände willkürlich herbei und schliesst dann aus den verschiedenen Beziehungen auf dieselbe Kraft, die sich in ihnen äussert. In beiden Fällen sucht der Mensch die Ursache für die Notwendigkeit ausser sich als objektive, und zwar durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache.

Man müsste nun zeigen, wie der Verstand in engster Abhängigkeit vom körperlichen Tun und sinnlichen Erleben durch die Frage nach der Ursache des Entstehens oder des Auseinanderfallens von Beziehungen immer neue Kräfte entdeckt und diese dann in einzelne Gebiete gruppiert hat. Wir werden versuchen, die Haupt-

linien dieses Prozesses, bei dem sich natürlich die Differenzierung niemals scharf von der Integrierung trennen lässt, aus dem heutigen Stand der Entwicklung abzulesen. Zu diesem Zwecke genügt es, etwa folgende Gebiete aufzuzählen:

Geisteswissenschaften (Psychologie, Soziologie)—Naturwissenschaften; Beziehungswissenschaften (Physik, Psychologie) — Geschichtswissenschaften. Und innerhalb der Naturwissenschaften behandelt die Physik die Energetik der Körper, die Chemie ihre Materialität, die Mathematik ihre Ausdehnung.

Man erkennt aus dieser gänzlich unvollständigen Uebersicht immerhin gewisse Tendenzen, nach denen sich der geschichtliche Prozess vollzogen hat. Die eine betrifft die Struktur der Materie selbst: man trennt die geistigere von der materielleren Seite. Selbstverständlich handelt es sich nicht um zwei Pole, sondern um eine Reihe, die von toten über lebende zu seelischen und geistigen Kräften läuft, wobei die Glieder bald als getrennte Wesenheiten, bald als miteinander zusammenhängende, ineinander überfließende Einheit behandelt werden. In den verschiedenen Epochen der Geschichte freilich wird selten die Einheit (als Geist oder Materie), häufiger die Mannigfaltigkeit betont—am häufigsten eine Teilung: sei es die Dreiteilung, sei es die Zweiteilung. Aus denselben (ökonomischen, sozialen und ideologischen) Gründen, die diese Teilungen bestimmen, wird dann auch eine Bedeutungsordnung zwischen den Gliedern, d.h. eine Ueberbetonung des einen gegenüber den andern geschaffen. So kommt z.B. in der heute geltenden Einteilung die Wertunterscheidung klar zum Ausdruck, die für den Kapitalismus besteht zwischen Wissenschaften, welche die Wirtschaft direkt fördern, und solchen, welche die zugeordnete Gesellschaftsform indirekt erhalten. Im Mittelalter wurde z.B. die Trinität der Religion, die ihrerseits tiefere geistesgeschichtliche Voraussetzungen und wirtschaftliche Bedingungen hatte,

auf empirische Probleme übertragen. Nach einer Folge solcher historisch bestimmten Einseitigkeiten hat man sich schliesslich zu dem Standpunkt durchgerungen, dass alle Mannigfaltigkeiten in einer dialektisch wirksamen Materie zusammenhängen.

Die zweite Tendenz der Differenzierung geht nicht von den Gegenständen der Aussenwelt aus, sondern von den Einstellungsmöglichkeiten des denkenden Subjektes. Wir haben oben von Seins-, Relations- und Bewegungslogik gesprochen. Diese Unterscheidung begründet auch Gebiete der Wissenschaft. Es besteht dabei der Unterschied, dass die völlige Isolierung eines Gegenstandes aus dem Sein auf sein Beharren keine konkrete Wissenschaft ergibt, sondern nur ihren Idealtyp, der immer da überbetont und metaphysiziert wird, wo eine konkrete Wissenschaft noch nicht möglich ist. Alle wirkliche Wissenschaft betrifft die Beziehung zwischen beharrend gedachten Faktoren oder ihren Ablauf. Es handelt sich dabei nicht um absolute Gegensätze, denn die Relation ist erstarrte Bewegung, wie die Bewegung fließende Relation ist, noch viel weniger um eine ewige Unterscheidung, sondern um eine geschichtlich bedingte Trennung, die ihre methodische Ausgangseinheit in dem Idealtyp der Seinswissenschaft, ihre konkrete Endeinheit in einer totalen Geschichtswissenschaft hat. Ich habe den dialektischen Charakter dieses Zusammenhanges bereits erörtert.

Die dritte Tendenz beruht auf der Tatsache, dass für das Denken kein Gegenstand einfach ist, sondern sich ihm mindestens unter drei verschiedenen Kategorien darstellt: der Energie, der Materie und der Ausdehnung.

Selbstverständlich hat sich Trennung und Verbindung dieser Gesichtspunkte allmählich entwickelt. Es war z.B. ein ungeheurer Schritt, als man die Merkmale der Ausdehnung selbständig zu einer Wissenschaft entwickeln konnte, aber er war durch den Bau und die

Bedürfnisse unseres Körpers ebenso wie durch das sinnliche Erleben mit seinem Unterschied von Sinnes- und Gestaltqualitäten vorbereitet. Ebenso die Trennung der Energie von der Materie, da der menschliche Körper an sich selbst das An- und Abschwellen der Kraft in demselben Leibe feststellt, oder an seinem Gegner das Vorhandensein von Kraft während des Kampfes, das Nichtvorhandensein nach dem Kampfe. Aehnlich ist auch jede einzelne Kategorie nicht ohne geschichtlichen Ursprung, sondern Zusammenfassung vieler einzelner körperlicher und sinnlicher Feststellungen. Aber je klarer und allgemeiner sich die Unterscheidungen herausstellten, umso energischer drängte man auf der erweiterten Ebene der Wissenschaftsgebiete zu einer höheren Einheit. War die ursprüngliche Einheit, die das menschliche Bewusstsein im einzelnen Gegenstande vor sich hatte, eine unerkannte Erscheinung, so ist jetzt das Ganze der Welt mit Hilfe dieser Kategorien bewusst erkennbar geworden.

Es bleibt durch langwierige Untersuchungen zu beweisen, dass die Bevorzugung verschiedener Kategorien, Wissenschaftsgebiete und Ordnungsverhältnisse zwischen ihnen, welche die einzelnen historischen Epochen verwirklicht haben, von der jeweiligen Wirtschafts- und der mit ihr zusammenhängenden Gesellschaftsform abhängen. Leichter lässt sich dartun, dass zwischen den drei Kategorien eine dialektische Einheit besteht. Denn wenn die Dialektik Selbstbewegung ist, dann ist notwendig die Energie, weil sie die Bewegung sichert, die Thesis, die Materie, welche die Energie hemmt, die Antithesis, und die Ausdehnung die Synthesis. Aus dieser Auffassung folgen einige der konkretesten Resultate der modernen Naturwissenschaft von selbst: die relative Identität von Physik und Chemie und die Abhängigkeit des Raumes von Energie und Materie (die übrigens Hegel lange vor Einstein behauptet hatte).

Wir sind auf die konkrete Bedeutung der Gebiets-

abgrenzung, erste Etappe der Verarbeitung des verstandesmäßigen Denkens zu sein, darum ausführlicher eingegangen, weil sie vom Idealismus als apriori deduzierbare, rein formale Systembildung aufgefasst wird. Die Schwierigkeit eines exakten Beweises liegt für den historischen Materialismus darin, dass er die Wirksamkeit der Arbeitsteilung und des Klassenkampfes durch die gesamte Geschichte aller Wissenschaften hindurch verfolgen müsste. Dass aber diese Schwierigkeiten nur empirisch-praktischer, nicht prinzipiell-theoretischer Art sind, dürfte durch unsere vorausgehenden methodischen Erörterungen bewiesen sein. Denn sie haben gezeigt:

1) dass die Gebietsbildung von dem ausgeht, was körperliches Tun und sinnliches Erleben angelegt haben, und dass man über diese hinaus nur in engster Abhängigkeit von der (jeweilig konkreten, historisch gegebenen) Aussenwelt fortschreiten kann;

2) dass die geschichtliche Entwicklung der Gebiete (namentlich die disproportionale) wie ihre jeweilige formale Ordnung immer letzten Endes ökonomisch bedingt gewesen ist, weil Wirtschaften und körperliches Tun, Geschichte der Wirtschaft und Geschichte des körperlichen Tuns geradezu identisch sind;

3) dass die geschichtliche Entwicklung — welches auch immer ihre Etappen gewesen sein mögen — bestimmt gewesen ist

a) durch die Dialektik der Materie;

b) durch die Dialektik des Verstandesdenkens;

c) durch die in Zusammenhang miteinander

wirksamen Gegensätze von Differenzierung und Integrierung, d.h. durch die dialektische Einheit der Mannigfaltigkeit oder gegensätzliche Mannigfaltigkeit in der Einheit.

Wir folgern hieraus, dass sich die sogenannte Systemfrage nur darum am Ende des Verarbeitens stellen kann, weil die Gebietsscheidung und -verbindung als Erkenntnismittel an seinem Anfang steht, und dass es

einen absoluten Unterschied zwischen Geschichte und System der Wissenschaften nicht gibt.

ad. B. Die Methode in den exakten Naturwissenschaften.

Die einzelnen Wissenschaften haben verschiedene Methoden herausgearbeitet, die zunächst nicht vom Denken in seiner Einheit, sondern von dem jeweils vorherrschenden Gebiet, von den Verschiedenheiten der Gegenstände und der jeweiligen Erkenntnisstufe ihrer Beziehungen abhängen. Die idealistische Erkenntnistheorie, welche die konkreten geschichtlichen Bedingungen leugnet, führt notwendig zu der Paradoxie, einerseits die Systemfrage apriori zu behandeln, andererseits gewisse vorläufige Unterschiede (wie z.B. den zwischen Natur- und Geisteswissenschaften) zu verabsolutieren. Sie macht sich dadurch zum vollkommenen Sklaven der an der Quelle vernachlässigten Wirklichkeit, und ist gezwungen, das zu leugnen, was ihr grundlegendes Postulat sein sollte: die Einheit der wissenschaftlichen Methode. Umgekehrt kann die materialistische Erkenntnistheorie zeigen, wie das verstandesmäßige Denken — dank der immer grösser werdenden Rückwirkung auf das Sein — die Verschiedenheiten, welche durch die geschichtlich konkrete Materie direkt oder indirekt bedingt sind, durch die Einheit der alle Gebiete einschliessenden wissenschaftlichen Methode zusammenzufassen sucht. Da diese Einheit heute noch weit von ihrer Verwirklichung entfernt ist, und wegen der Gegensätzlichkeit von Bewegung (Geschichte) und Ausdehnung (Mathematik) nur in einem unendlichen Prozess, d.h. in Annäherung realisierbar sein wird, so wählen wir von den verschiedenen Methoden diejenige der exakten Naturwissenschaften (in ihrem heutigen Zustand und ohne jede Berücksichtigung der geschichtlichen Fragen). Wir wollen untersuchen, ob sie dialektisch ist, resp. in welcher Erscheinungsform die Dialektik in ihr auftritt.

Der Verarbeitungsprozess der naturwissenschaftlichen Methode besteht aus folgenden Etappen:

1) Abgrenzung und Aufbau eines «Ideal»gegenstandes. — Jeder Vorgang in der Natur ist aus sehr verschiedenen Faktoren zusammengesetzt. Man grenzt aus diesem Komplex die für ein Gebiet zusammengehörigen Merkmale ab, z.B. beim Fall eines Körpers die Gravitation ohne Rücksicht auf alle Wärmevorgänge, oder beim Temperaturwechsel den thermodynamischen Prozess ohne Rücksicht auf alle Schwereerscheinungen (was nicht ausschliesst, dass man später wieder die Beziehungen zwischen ihnen betrachtet). Man isoliert den Gegenstand aus den vielfältig und unabhängig vom Denken variierenden Bedingungen seiner Umgebung, indem man diese konstant, d.h. ihre Einwirkung auf den Vorgang selbst = 0 hält. So schaltet man z. B. beim freien Fall nicht nur den Widerstand der Luft aus, sondern auch alle andern Massen, die die Bahn des fallenden Körpers beeinflussen könnten. M.a.W. man reduziert die Mannigfaltigkeit der «Kräfte», die an einem konkreten Vorgang der Wirklichkeit beteiligt sind, auf eine einzige, und zwar auf ihre von der Umgebung unabhängige Veränderung.

Diese Abgrenzung ist nur die äussere und negative Seite eines Prozesses, der sich durch eine positive vervollständigt: durch den Aufbau des Idealgegenstandes aus seinen Komponenten. Schon die Isolierung eines Vorganges aus der komplexen und variablen Wirklichkeit auf eine-einzige und unabhängige Kraft beruht auf der Kenntnis oder wenigstens der Ahnung derjenigen Faktoren, ohne deren Vorhandensein der Vorgang sich nicht mehr vollziehen könnte. Darin äussert sich, dass der reale Inhalt des Gegenstandes (Vorganges) dem verstandesmässigen Verarbeiten eine scharf umrissene untere und obere Grenze darbietet. Das Denken hat diese bedingende Struktur explicit zu setzen, d.h. die Komponenten begrifflich zu fixieren, die das Wesentliche des Vorganges ausmachen. Hierbei erfasst man die Sachkomponenten zunächst in der sinnlichen Erscheinungs-

form, in der sie dem Denken unmittelbar entgegentreten, z.B. den thermodynamischen Vorgang als Druck, Volumen und Temperatur, um ihnen dann im Verlauf des weiteren verstandesmässigen Verarbeitens eine eigene, dem Denken adäquate Ausdrucksform zu geben. Es ist offensichtlich, dass die Feststellung der Faktoren, welche zur Wirksamkeit des Vorganges, d. h. zur wirklichen Existenz des Idealgegenstandes unerlässlich sind, das Ergebnis langer Erfahrungen ist. Die Herausstellung eines Idealgegenstandes sichert einerseits die Möglichkeit einer Erkenntnis gegenüber den dauernden Veränderungen der Natur und bereitet andererseits umfassendere Fragestellungen des Denkens vor.

2) Das induktive Gesetz über den Zusammenhang der Komponenten untereinander. — Hat man den «Ideal»gegenstand auf diese Weise gebildet, so experimentiert man unter vollkommener Kontrolle des Bewusstseins, um festzustellen, ob die Veränderung einer Komponente die Veränderung der andern und damit die des Gesamtergebnisses zur Folge hat oder nicht. Beim freien Fall z. B. kam man (in der Vor-Einsteinschen Physik) zu dem Resultat, dass Umfang, Materialbeschaffenheit etc. des fallenden Körpers nichts an dem Resultat einer geradlinigen und gleichmässig beschleunigten Bewegung ändern; beim thermodynamischen Vorgang stellte man fest, dass die Veränderung der einen Komponente (z. B. des Druckes) die der andern und damit des Endresultates nach sich zog. Diese Veränderungen liessen eine Regelmässigkeit in der Abhängigkeit der Komponenten voneinander erkennen, welche man auf Grund wiederholter Erfahrungen, also Induktion, durch ein empirisches Gesetz in allgemeinen Grössen ausdrückte. Damit ist man von der Konstanz des «Ideal»gegenstandes zur Konstanz des «Ideal»vorganges fortgeschritten und zwar durch sog. vollständige Induktion, d. h. indem man aus einer Reihe von bewusst kontrollierten Erfahrungen den Schluss auf alle Erfahrungen gezogen hat.

3) Die «Abbildung» des empirischen «Ideal»gesetzes auf eine Theorie. — Bisher hatte man sich damit begnügt, den wesenhaften, reinen, «idealen» Gegenstand und Vorgang als einen klaren, bestimmten und bewusst kontrollierten aus der unübersichtlichen Fülle und Veränderlichkeit der Natur herauszuschälen. Aber das Prinzip der vollständigen Induktion, das man nötig hatte, um die festgestellten Regelmässigkeiten in ein «Gesetz» verwandeln zu können, machte deutlich, dass man beide: Regelmässigkeit und Gesetz nicht verstanden und erklärt, d.h. für ihre Existenz keinen zureichenden Grund angegeben hatte. Gab es eine Ursache, welche die Regelmässigkeit unabhängig machte von der Anzahl der festgestellten Einzelfälle, ihre Allgemeinheit garantierte und so den Sprung rechtfertigte, den man beim Uebergang von einigen empirischen Feststellungen zum Axiom der vollständigen Induktion gemacht hatte? Um diese entscheidende Frage zu beantworten, musste der Verstand durch die sinnliche Anschauung hindurch gleichsam den inneren Mechanismus blosslegen, nach dem sich das Geschehen vollzieht. Man musste eine Theorie finden, die auf einer andern Ebene lag, nämlich im Denken statt in der Wahrnehmung, das sichtbare «Was» durch das denkbare «Wie» ersetzte und darum das «Warum» beantworten konnte, welches das treibende Moment des konkreten natürlichen Geschehens ist.

Dieser Uebergang betrifft natürlich alle Einzelheiten. Die aus der Wahrnehmung stammenden Begriffe werden aufgegeben und durch Denkbegriffe ersetzt, z.B. der Druck etc. eines Gases durch Anziehung und Abstossung von Molekülen bei mittlerer Weglänge und Geschwindigkeit. Die Grundbegriffe der Theorien sind die folgenden:

- a) Element-Begriffe (z.B. Atom, Zelle, Punkt etc.);
- b) Beziehungsbegriffe (z. B. Anziehung u. Abstossung, Association und Dissoziation, mittlere Weglänge etc.

oder deren mathematische Aequivalente wie Differentialrechnung, Wahrscheinlichkeitsrechnung, euklidische oder nicht euklidische Geometrie);

c) Totalitätsbegriffe (z.B. Continuum, Satz von der Erhaltung der Energie).

Man sieht sofort, dass es zur Bildung einer Theorie nicht genügt, ganz allgemein diese drei Begriffe zu fordern oder beliebig zu erfinden, sondern, dass sie allein aus der konkreten Natur des Vorganges gewonnen werden können. Dies geschieht im geschichtlichen Prozess nicht immer so, dass die konkreten Inhalte der drei verschiedenen Kategorien gleichzeitig und im Zusammenhang miteinander gefunden werden; aber es besteht zwischen ihnen eine innere Abhängigkeit, welche zur Ausmerzung der fehlenden Eindeutigkeit ihrer Beziehungen drängt.

4. Deduktion der Wirklichkeit aus der Theorie.—Die Theorie stellt das gedankliche Wie des Idealgegenstandes oder-vorganges dar, und diese sind ihrerseits nur eine reduzierte Wesens«abbildung» einer viel komplizierteren Wirklichkeit. Daher gilt die Theorie unmittelbar nur für den Idealvorgang, mittelbar aber für die Wirklichkeit selbst. Sie ist also zuerst nur eine Hypothese, sie muss verifiziert werden und zwar ohne Hilfhypothesen, d. h. man darf nur die allgemeinen Grössen durch die konkreten Zahlen für alle beliebigen Stoffe und Energiemengen ersetzen. Entsteht dabei ein Widerspruch zwischen den Ableitungen aus der Theorie und der beobachteten Erfahrung, so bezeugt dies entweder, dass in den Idealvorgang unbemerkt noch variable Momente miteingegangen waren, oder dass die Theorie selbst Voraussetzungen enthält, die den Dingen nicht entsprechen. Im ersten Fall kann man den Idealgegenstand, das Gesetz und die Theorie schärfer fassen (z.B. vom Gay-Lussacschen zum van der Waalsschen Gesetz); im zweiten Fall muss man die Theorie durch eine andere ersetzen, indem man die falsche Vorausset-

zung, z.B. die Kontinuität des Vorganges eliminiert (wie die Plancksche Quantentheorie). In beiden Fällen erhält man eine bessere Annäherung der Theorie an die Wirklichkeit.

Die sog. Deduktion wird dadurch möglich, dass sich der Idealprozess immer noch an einer konkreten Materie vollzieht, wenn auch an derjenigen, die seine Reinheit so wenig wie möglich in Frage stellt (z.B. am Wasserstoff für den thermodynamischen Prozess). Man muss nun für diejenige Seite, mit der diese «Ideal»materie am Vorgang beteiligt ist, ihre Beziehung zu allen andern Materien aus experimenteller Erfahrung kennen. Dann kann man die «Ideal»materie selbst mit einem Proportionalitätsfaktor in das Gesetz einführen und hat nachher nur nötig, ihn durch die erwähnten Beziehungsgrößen zu ersetzen, wenn man die Gültigkeit des Gesetzes und seiner Theorie prüfen will. Diese muss sich also auf das ganze Gebiet beziehen. Das erweist sich nicht immer ohne weiteres als möglich. Aus der mathematisch formulierten Theorie ergeben sich auch auf rein mathematischem Wege Folgerungen, die mit den experimentell festgestellten Tatsachen nicht in Einklang zu stehen brauchen. Es spricht das meistens gegen die Theorie, zuweilen aber auch gegen das Experiment, das ja seinerseits nicht eine mechanisch getreue, sondern eine in mancher Hinsicht einseitige und vieldeutige Abbildung der Wirklichkeit ist.

Unsere Analyse der 4 Etappen der methodischen Verarbeitung des Verstandes hat nichts gegen den Materialismus ergeben. Denn die auf Reduktion beruhende «Konstituierung» eines «Ideal»gegenstandes kann das Denken nur vornehmen, wenn ihm eine objektive Außenwelt gegeben ist, von der es in allerengster Abhängigkeit steht. Die Induktion ferner verlöre jeden Wert, wenn sie nichts weiter wäre, als eine einfache Reproduktion des «Ideal»vorganges; ihr Sinn besteht vielmehr gerade darin, dass sie eine (quantitativ) erweiterte

Reproduktion ist, und eben diese Erweiterung ist nur möglich, wenn die konkreten Zahlen des ersten Falles mit den konkreten Zahlen weiterer Fälle verglichen und durch eine ihnen gemeinsame allgemeine Grösse ersetzt werden können. Man kann nicht einwerfen, dass die Mathematik allein diese Aufgabe leistet. Denn abgesehen davon, dass die Mathematik selbst nicht ohne bedingende Einwirkungen der Aussenwelt entstanden ist, müssen sich ja die neuen Fälle experimentell darstellen lassen, wenn sie innerhalb der Induktion einen Wert haben sollen, und das ist nur möglich, wenn die mathematischen Zahlen ein Aequivalent in der Aussenwelt haben.

Im erheblichsten Masse zeigt die Transposition in die Theorie kategoriale Momente, und man könnte um so geneigter sein, sie der Struktur des Denkens zuzuschreiben, als die Denkbegriffe in sehr vielen Fällen früher vorhanden waren als der experimentelle Nachweis ihres ausserweltlichen Korrelates (z. B. das Atom). Aber selbst wenn man an dieser einzelnen Stelle die idealistische Interpretation zulassen wollte: dass es sich um subjektive Kategorien handelt, die apriori den Gegenstand des Denkens bestimmen, so sagt das nichts gegen die materialistische Auffassung des Erkenntnisprozesses. Denn erstens bleibt die Bildung der Theorie letzten Endes durch die Wirklichkeit bestimmt, wenn auch die Abhängigkeit durch Zwischenstufen vermittelt wird; und zweitens ergeben die subjektiven Kategorien allein überhaupt keine wissenschaftliche Theorie. Dazu müssen sie eine konkrete Gestalt annehmen, die sie—bei der möglichen Mannigfaltigkeit solcher Konkretisierungen—niemals aus sich selbst, ja nicht einmal aus den Sinnen, sondern nur aus einer unabhängig vom Bewusstsein existierenden Aussenwelt finden können. Ohne eine solche wäre auch der Deduktionsprozess vollständig unmöglich. Denn seine einzige Aufgabe, die konkrete Wirklichkeit aus der abstrakten Theorie aufzubauen, würde sich dem Denken

garnicht stellen, wenn die Aussenwelt nicht unabhängig vom Bewusstsein existierte, um die Theorie zu bestätigen oder zu widerlegen; es könnte dann nichts anderes geben als die Widerspruchslosigkeit der Theorie in sich selbst.

Es folgt also aus der Analyse nichts weiter, als dass für den Verstand die Kette der Vermittlungen zwischen Sein und Bewusstsein, und damit der relative Freiheitsgrad dieses Vermögens grösser geworden ist.

Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, ob die 4 Etappen dieser Methode des verstandesmässigen Verarbeitens einen dialektischen Prozess bilden?

Reihen wir die 4 Etappen schematisch aneinander, um die nähere Untersuchung dieses Problems zu erleichtern:

- 1) Sinnlich basierte Wirklichkeit — Reduktion — Idealgegenstand;
- 2) Idealverlauf — Induktion — Regelmässigkeit;
- 3) Gesetz — Transposition — Hypothese;
- 4) Theorie — Deduktion — (ausenweltliche) Wirklichkeit.

Dass der Ablauf zwischen diesen 4 Etappen eine Selbstbewegung zu einer höheren Entwicklungsstufe darstellt, ist leicht einsichtig zu machen. Denn die Bewegung folgt nur aus dem Mächtigkeitsunterschied zwischen dem Sein und dem Bewusstsein, welches letzteres hier zunächst in der Spannung zwischen Verstand und sinnlichem Erleben auftritt. Es handelt sich also um eine Selbstbewegung. Diese vollzieht mit jeder Etappe eine Höherentwicklung, insofern, als der Idealgegenstand in seine Komponenten auseinandergelegt, d.h. in den Idealvorgang zusammengefasst wird; insofern als die Regelmässigkeit mit Hilfe des Axioms der vollständigen Induktion als Gesetz genommen, und dieser Uebergang durch eine Hypothese erklärt wird, die ihrerseits die Geltung einer allgemeinen Theorie beansprucht. Das Gesamtergebnis stellt eine höhere Stufe dar, insofern es einen grösseren Umfang der Welt umfasst, und als es sie tiefer

erfasst. Es fragt sich also nur, ob es sich um eine evolutionäre Entwicklung oder um einen dialektischen Prozess handelt? Und ob diese Dialektik in jeder einzelnen Etappe oder nur im Ganzen der 4 Etappen sich verwirklicht (falls eine solche Trennung überhaupt möglich ist)?

Die erste Reihe ist dadurch gekennzeichnet, dass das erste Glied die aus der Auflösung der Empfindung wiedergewonnene Dingwelt enthält, wie wir es im dialektischen Prozess des verstandesmäßigen Aufnehmens beschrieben haben. Diese Dingwelt wird zunächst durch einen Akt der Negation in einen variablen und einen konstanten Anteil gesondert. Sie treten sich als Thesis und Antithesis gegenüber, wobei durch den Proportionalitätsfaktor zum Ausdruck gebracht wird, dass die 2 Sphären ineinander greifen. Die zweite Negation schaltet dann den variablen Faktor aus, indem sie den konstanten positiv als Inbegriff von Komponenten konstituiert—aber als Idealgegenstand, d.h. als ein *auf Grund* der Aussenwelt im Denkbewusstsein gezeichnetes Bild. Das Ziel dieser Entwicklung zur ersten Synthesis ist die Isolierung und Fixierung des einzelnen Gegenstandes in seiner grösstmöglichen Konstanz.

Die zweite Reihe verneint zunächst die einfache Beharrung des Gesamtgegenstandes. Dieser und seine Komponenten treten jetzt antithetisch auseinander, d.h. sie zerlegen den Gesamtgegenstand und streben zu ihm zurück, derart dass sich eine Wechselwirkung, ein Vorgang zwischen ihnen bildet. Die Wiederholung dieses Vorganges bei andern Gegenständen ist nur eine quantitative Erweiterung, die aber für das Subjekt zur Folge hat, dass das sachabhängige Denkbild in eine Idealtatsache umzuschlagen beginnt. Da sich nun die Quantität in der realen Aussenwelt nicht vollenden kann, d.h. da der Uebergang von «viele» auf «alle» nicht vollzogen werden kann, solange sich das Denken in unmittelbarer Abhängigkeit von der Aussenwelt befindet, verneint der Intellekt diese Grenze und ändert damit den quantita-

tiven Unterschied: einzeln—viel in einen qualitativen: aus der regelmässigen Wiederholung wird ein allgemeines Gesetz. In diesem sind Idealität und Realität zur Coincidenz gekommen. Das Ziel der Entwicklung dieser Reihe ist die Konstanz des Vorganges, seine Allgemeingültigkeit. Die Synthese im Gesetz ist die (relative) Konstanz des Idealgegenstandes auf der höheren Stufe des Idealvorganges.

Das Gesetz gilt für die Aussenwelt wie für das Bewusstsein, aber dies ist nur eine äussere Identität, die der Gleichzeitigkeit. Denn auf Grund der regelmässigen Wiederholungen und des Induktionsschlusses stellt das Bewusstsein zwar etwas fest, aber es versteht die Feststellung nicht. Die äussere Identität wird daher negiert, d.h. die Realitätsart der Aussenwelt ausgeschaltet, aber alle bisherigen Inhalte derselben: die des Gegenstandes wie die des Vorganges in die neue Idealität hineingenommen. Es entsteht so eine «Erscheinung», die erstens in doppelter Weise von der Aussenwelt abhängig ist, und zweitens als Bild auf einer höheren Ebene liegt als der Idealgegenstand. Das Ziel der Entwicklung der dritten Reihe ist also eine Konstanz, die dem Denken als Denken adäquater ist, d.h. ihren zureichenden Grund enthält, und die zugleich in der objektiven Wirklichkeit selbst tiefer verankert ist, nämlich alle Faktoren miteinschliesst, aus denen die früheren Konstanz aufgebaut wurden.

Die Grundkategorien dieser neuen Reihe sind: Element, Totalität und die (mathematische) Relation zwischen ihnen. Es ist offenbar, dass Element und Totalität Gegensätze einer Einheit sind. Die Geschichte der Wissenschaft hat gezeigt, dass es nicht nur äussere Gegensätze sind, insofern man ja fast alle Elemente als eine unauflösbare Ganzheit (an Stelle einfacher Punkte) hat begreifen lernen. Die Dialektik der dritten Reihe hängt also hauptsächlich davon ab, ob die Mathematik, die jeweils Element und Totalität verbindet, dies auf eine

dialektische Weise tut, ob sie selbst eine dialektische Struktur hat. Zur Beantwortung dieser Frage genügt nicht der Hinweis auf die Tatsache der positiven und negativen Zahlen, der Umkehrbarkeit fast aller Operationen und Funktionen; wesentlicher ist schon die Spannung zwischen Continuum und Discontinuum, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, die in den einfachsten Tatsachen, z. B. in der Beziehung von Punkt und Linie zum Ausdruck kommt. Aber auch damit ist dieses wichtige Problem keineswegs erledigt. Besonders für die Wahrscheinlichkeitsrechnung ist wegen ihrer dauernd wachsenden Bedeutung eine eingehende Untersuchung durchzuführen.

Die vierte Reihe verneint das Uebergewicht der Idealität, sie macht aus der Theorie mit der doppelten Abhängigkeit von der Aussenwelt eine Aussenwirklichkeit, die auf Grund der Theorie experimentell und industriell realisierbar ist. Dies geschieht zunächst dadurch, dass die in der Theorie liegende Einzigkeit des Allgemeinen negiert, und so das in ihm enthaltene «alle» explicit gesetzt wird; dann dadurch, dass das unbestimmte «alle» negiert wird, um die Mannigfaltigkeit der Relationen und so die volle Konkretheit und Individualität zu erreichen, in denen jedes Einzelne dieser Vielen auftreten kann. Die Deduktion negiert also die Theorie zu Gunsten der Wirklichkeit, sie müsste also besser Realisierungs- oder Konkretisierungsprozess genannt werden. Wenn das Wort «Deduktion» betont, dass diese Konkretisierung *unmittelbar* von der Theorie ausgeht und ohne diese nicht möglich ist, so darf man nicht vergessen, dass die Deduktion Umkehrung der Induktion und nur möglich ist, weil diese letzte vorausgegangen ist.

Dies bleibt selbst dann richtig, wenn aus der Deduktion sich Folgerungen ergeben, die über die bisherigen Erfahrungen hinausgehen. In diesem letzten Fall wirkt die Deduktion auf die Induktion zurück.

Die Wechselwirkung zwischen beiden ist ein unendli-

cher Prozess, sodass nicht nur die Theorienbildung sich immer erneuert, sondern auch die Verifikation der Theorie durch die aussenweltliche Wirklichkeit niemals vollständig ist, weil der der «vollständigen Induktion» analoge Schritt ebenfalls ein axiomatischer «Sprung» ist. Aber darüber hinaus ist die Deduktion nur der erste, noch in der Theorie bleibende Schritt, der zur Wirklichkeit führt. Die zweite Negation werden wir später im Enttäusern des Verstandes kennen lernen.

Wir kommen zu dem Ergebnis, dass die vier Reihen durch einen dialektischen Prozess zu einer Einheit verbunden sind, dessen Eigentümlichkeit darin besteht, dass drei seiner Synthesen in einem solchen Ausmass die Konstanz betonen, dass die Dialektik nur durch die jeweilig andere Spannung zwischen Sein und Bewusstsein, aber nicht in der Struktur der Synthese selbst erkennbar ist — oder erkennbar zu sein *scheint*.

Wir haben das nur für die subjektive Seite der Methode nachgewiesen. Aber für die objektive Seite gilt nichts anderes. Im Idealgegenstand erkennt man nicht, ob jede der Komponenten oder ihre Beziehung zueinander dialektisch strukturiert ist; im Gesetz erkennt man nicht mehr die Gegensätzlichkeit der Kraftvorgänge, und die Theorie scheint endgültig zwischen entgegengesetzten objektiven Kategorien (z.B. Kontinuität oder Diskontinuität) wählen zu müssen.

Dieser *scheinbar* absoluten Konstanz der Synthesen entspricht dann die Forderung der absoluten Spontaneität des Denkenden. Denn es scheint, als ob anders der Prozess des Denkens nicht weiter getrieben werden könnte. Aber es folgt aus unserer bisherigen Analyse nur, dass das Denken einen höheren Grad von Freiheit und Bewusstheit des menschlichen Willens besitzt als das körperliche Tun und das sinnliche Erleben, und wir werden später zeigen, dass dies genügt, um seinen Prozess weiterzutreiben.

Eine ganze Reihe von Tatsachen der neuesten Physik

lässt die Frage aufwerfen, ob die Konstanz der Synthesen wirklich so absolut ist, wie man sie ausgegeben hat, oder ob wir in dieser Absolutheit nur ein bestimmtes Stadium einer geschichtlichen Entwicklung zu sehen haben, das eben überwunden wird. Die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation dürfte die absolute Konstanz des Idealgegenstandes aufheben und uns gleichzeitig eine Spannung zwischen Orts- und Zeitbestimmung enthüllen. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung, die für immer weitere Tatbestände an die Stelle der Differential- und Integralrechnung getreten ist, zeigt die erkenntnistheoretische Bedenklichkeit der absoluten Konstanz, sowohl des «Ideal»gegenstandes wie vor allem des Gesetzes. Damit ist weder die Existenz des Gesetzes selbst in Frage gestellt, noch die der Kausalität, wohl aber die strenge und einseitige Kausalität, die mit der Wechselwirkung der materialistischen Dialektik keineswegs identisch ist. Schliesslich sehen wir, dass ein und derselbe Sachbestand, etwa die Rotverschiebung, durch zwei in ihren Voraussetzungen entgegengesetzte Theorien (z.B. durch die auf Kontinuität beruhende Einsteinsche Gravitationstheorie und die auf Diskontinuität beruhende Plancksche Quantentheorie) gleich gut erklärt werden kann. Alle diese Tatsachen unterstreichen gleichmässig die Relativität der Synthesen und könnten daher zu einer dialektischen Methode in den Naturwissenschaften überleiten (ohne deswegen selbst schon dialektisch zu sein).

Aus der alten Auffassung, als handle es sich in der Naturwissenschaft um Beziehungen zwischen Veränderlichen, deren Elemente ebenso konstant sind wie das Gesetz der Relation selbst, folgt von selbst das Grundprinzip der *einen* Theorie. Es gilt heute zwar noch als methodische Richtlinie, kann aber praktisch nicht mehr durchgeführt werden. Immer häufiger tritt die Behauptung von der Äquivalenz mehrerer Theorien auf und zwingt zur Frage, ob sie eine Entwicklung im Sinne zunehmender Dialektik oder nur die Zersetzung der

bürgerlichen Gesellschaft bezeugt. Sehen wir uns einige der Aequivalenztheorien näher an.

Das Einsteinsche Aequivalenzprinzip gilt in der allgemeinen Gravitationstheorie, d.h. für alle in Rotation befindlichen Gravitationsfelder. Es beruht auf der lange vor ihm experimentell festgestellten zahlenmässigen Gleichheit von Schwere und Trägheit. Die ältere Physik, die in ihnen zwei völlig verschiedenartige Kräfte sah, konnte daher die quantitative Gleichheit überhaupt nicht in die Theorie einbauen. Einstein hat diesen qualitativen Dualismus ausgeschaltet. Man könnte darin ein dialektisches Moment sehen, insofern die beiden Kräfte, die immer gemeinsam wirken, nicht mehr aussereinander, sondern ineinander liegen, die Einheit der Gegensätze also vergrössert wird. Einstein ging aber darüber hinaus und zog einen relationalen Schluss: es sei gleichbedeutend, ob man von zwei Körpern A und B A als träge und B als schwer ansehe oder umgekehrt, sodass z.B. für die Entscheidung der Frage, ob sich die Sonne um die Erde oder die Erde um die Sonne drehe, die antike und die kopernikanische Weltanschauung die gleiche wissenschaftliche Bedeutung bekamen. Einstein schloss also aus der gleichen Grösse der beiden Relationslieder, dass auch ihre Rolle als Einwirkung und Rückwirkung gleichwertig sei, womit letzten Endes die immer noch irgendwie substantiell gebundene Kausalität durch die rein relationale Funktion ersetzt war.

Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eines solchen Schlusses sind: die vollständige Isolierung des Verstandes von allen andern Vermögen (Körper und Sinne) und die Identifizierung eines einzelnen Vermögens mit der Wirklichkeit, d.h. Idealismus. Dieser Idealismus schaltet zwar nicht das Kausalitätsprinzip überhaupt aus, aber er verwandelt es in eine umkehrbare Funktion. Diese Aufhebung der eindeutigen Entscheidbarkeit, was Ursache und was Wirkung ist, ist natürlich wesentlich verschieden von der marxistischen Wechselwirkung, die

über die Einseitigkeit der Beziehung von der Ursache zur Wirkung zwar hinausgeht, die Eindeutigkeit der *ursprünglichen* Abhängigkeit aber festhält. Es ist hier nicht der Ort, auf die physikalische Seite der Theorie einzugehen und zu fragen, ob das Aequivalenzprinzip nicht eine Verabsolutierung des alten Prinzipes $actio = reactio$ ist, also eine neue Relationsmetaphysik enthält. Hier ist wesentlich: dass die Entwicklung des Idealismus zunächst die subjektive Seite des Erkennens auf den Verstand allein beschränkt, und dann zugleich mit der Dialektik zwischen den einzelnen Erkenntnisvermögen auch die zwischen Objekt und Subjekt, Aussenwelt und Bewusstsein ausschaltet.

Positiv ist an diesem idealistischen Relationismus, dass der Aufbau eines speziellen Wissenschaftsgebietes allein durch den Verstand erfolgt. Aber je mehr man geneigt ist, in dieser geschichtlich notwendigen Isolierung einen Fortschritt zu sehen, umso weniger darf man vergessen, dass diese Beschränkung für umfassendere Probleme, z.B. die der Erkenntnistheorie keine Geltung hat, weil sie eine bestimmte Lösung dieser letzteren schon vorwegnimmt. Es wäre also ein gänzlich unerlaubter Zirkel und eine unzulässige Verallgemeinerung, wenn man aus dem Einsteinschen Aequivalenzprinzip schliessen wollte: Idealismus und Materialismus seien äquivalent — ein Schluss, den höchstens Einstein selbst zulassen sollte, anstatt sich einseitig auf den Machismus zu versteifen.

Weiter geht die Behauptung, dass die Schrödingersche Wellen- und die Heisenbergsche Quantenmechanik äquivalent seien. Hier liegen für dieselben Tatbestände zwei Theorien vor, die sowohl in ihren Elementen (Welle-Korpuskel), wie in ihren Relationsprinzipien (Integral- und Wahrscheinlichkeitsrechnung) und in vielen nur theoretischen Konsequenzen verschieden sind, und trotzdem gleich gute Lösungen des Problems liefern. Einen Augenblick sah es so aus, als ob Schrödinger Welle und

Korpuskel als Thesis und Antithesis betrachten und die Bedingungen ihrer Vereinigung und ihrer Entzweiung angeben, d.h. eine wirkliche Synthese dieser beiden verschiedenen Theorien schaffen wollte. Er hat aber diesen Versuch in der Richtung auf eine Dialektik sofort wieder aufgegeben. Die gegenwärtige Situation der Naturwissenschaften legt daher die Frage nahe, ob der Verstand nicht in dem Masse, als man ihn von den Sinnen isoliert, mehrere Möglichkeiten gewinnt, um ein und denselben Tatbestand auf (entgegengesetzte) Theorien abzubilden, was natürlich auf einen Relativismus der Theorien hinauslaufen würde.

Aber ein solcher Relativismus würde, wenn man ihn nicht als eine historische Erscheinung, sondern als einen erkenntnistheoretischen Wert ansehen wollte, nur dafür zeugen, dass der Verstand gewisse Freiheitsgrade der Aussenwelt gegenüber hat, weil er nicht direkt, sondern nur durch Vermittlung von sinnlichem Erleben und gegenständlich-körperlichem Tun mit ihr zusammenhängt; und diese Freiheitsgrade kann er dadurch auf ihre höchsten Masse steigern, dass er sich soweit wie irgend möglich von diesen vermittelnden Funktionen ablöst. Eine Mehrheit von Theorien, die in ihren Resultaten gleichwertig, in ihrer Struktur entgegengesetzt sind, spricht also nicht für eine ursprüngliche Priorität und absolute Spontaneität des Verstandes gegenüber der Aussenwelt (also auch nicht gegen den Marxismus). Dies zeigt sich am deutlichsten in den Grenzen, die der vollkommene Relationismus gerade dort findet, wo eine Vielheit verschiedener äquivalenter Theorien zuerst entwickelt wurde: in dem allgemeinsten Teil der Mathematik, in der Zahlentheorie.

Bei der Begründung der natürlichen ganzen Zahlen zeigte sich, dass sie logisch hinreichend geliefert werden kann:

a) von der 1 her durch die Peanoschen Axiome, die im Axiom der vollständigen Induktion gipfeln;

b) von der Menge her (die Zahl ist eine wohlgeordnete offene Menge: Cantor);

c) von den Grundgesetzen des Rechnens her: Hilbert.

Diese Theorien sind als Theorien verschieden. Denn a und b sind substantielle Theorien, insofern sie die Zahl oder die Menge zur Grundlage haben im Gegensatz zu c, das — allein die Grundoperationen voraussetzend — nur funktional und formal ist. a und b unterscheiden sich untereinander, weil a vom Element und Einzelnen ausgeht, um mit Hilfe des Induktionsaxioms das Ganze zu erfassen, während b umgekehrt vom Ungeschiedenen, Einheitlichen ausgeht, um durch differenzierende und spezifizierende Begriffe zum Besonderen und Einzelnen zu kommen. Keine dieser Theorien widerspricht inhaltlich der andern, ihre formalen Verschiedenheiten ergänzen sich, sodass jede die Begründung leistet, und sie in Bezug auf diesen Endzweck äquivalent sind.

Eine andere Mehrheit von Theorien findet sich bei der Begründung der irrationalen Zahlen (z.B. $\sqrt{2} = 1,41421 \dots$). Es sind dies:

a) die Dedekindsche: Schnitt in der Menge und Stetigkeitsaxiom;

b) die Cantorsche: Fundamentalreihe und Konvergenzprinzip;

c) die der Intervallschachtelung: zwei Fundamentalreihen, deren Differenz eine Nullfolge ist.

Die erste dieser Theorien ist statisch, die zweite dynamisch, die dritte eine Kombination der beiden ersten, und insofern ist diese Theorienvielheit von der vorigen verschieden. Im übrigen leistet jede die Begründung, und sie sind daher für diesen Zweck äquivalent.

Das Entscheidende aber ist, dass keine der beiden Theorien weder die Entstehung noch die Anwendung der Zahlen begründet, sondern nur die innere Logik des Zahlenbereiches selbst, also nur den Ausschnitt, der sich rein idealistisch behandeln lässt, weil er nur die schon geschaffenen Begriffe und ihre Beziehungen untereinander betrifft. Daher ist die Ausdehnung des Prinzipes meh-

rerer äquivalenter Theorien auf das Erkenntnisproblem ganz unmöglich, weil der Hauptgegenstand der Erkenntnistheorie gerade das ist, was in der Zahlentheorie ausgeschaltet war. Die äquivalenten Theorien können also nichts gegen den Materialismus aussagen; und für den Idealismus besagen sie folgendes: wenn einmal das Gebiet konstituiert, d.h. aus der konkreten und historischen Aussenwelt heraus zu einer relativen Selbständigkeit entwickelt ist, und wenn man die innerhalb dieser Grenzen vorhandenen Tatsachen und Vorgänge begründen will, so kann man die zu jeder Theorie gehörigen Faktoren (Element, Totalität und Relation) verschieden kombinieren und dementsprechend realisieren. Denn die genauere Analyse ergibt, dass sich dieselben 3 Grundkategorien unter den verschiedenen Ausdrucksweisen verbergen, und dass der Unterschied allein dadurch entsteht, dass man jeweils eine andere zum methodischen Ausgangspunkt nimmt. Formal gesprochen reduziert sich die Freiheit auf die mathematische Regel, dass

$$\frac{1 \times 2 \times 3}{1 \times 2} = \frac{3 \times 2 \times 1}{2 \times 1} = \frac{2 \times 1 \times 3}{1 \times 2} = \frac{2 \times 3 \times 1}{2 \times 1}$$

ist, d. h. dass das Produkt gegen die Umstellung der Faktoren invariant ist. Inhaltlich muss man natürlich je nach dem Ausgangspunkt andere Begriffe einführen, weil die Glieder einen verschiedenen Charakter haben (Substanz-Funktion), oder die methodische Richtung eine andere ist (Induktion-Deduktion).

Widerspricht nun eine solche Aequivalenz der Dialektik? Gewiss nicht! Denn es zeigt sich gerade, dass in jeder Theorie die drei Grundkategorien zwar entgegengesetzt sind, aber zugleich eine unzertrennliche Einheit bilden. Nur die Bestimmung, was als Thesis, was als Antithesis zu gelten hat, ist auf Grund der oben angegebenen Begrenzung auf das Ideelle variabel geworden. Wenn also die Aequivalenz der Zahlentheorien — und nur hier handelt es sich um die vollkommene Ausbildung äquiva-

lenter Theorien—auch nichts gegen das dialektische Verfahren beweist, so ist sie deswegen keineswegs selbst Dialektik. Der Relativismus der Theorien lässt zwar zunächst im Dunkeln, ob jede einzelne von ihnen in sich selbst dialektisch ist oder nicht. Das Auseinandertreten in antithetische Gruppen kann eine Stufe zur Vervollkommnung der Dialektik in den Methoden der exakten Wissenschaften werden, wenn jede einzelne Theorie in sich selbst und ihr Zusammenhang mit der ganzen methodischen Entwicklung dialektischer wird. In der heutigen relativistischen Auffassung ist die Äquivalenz der Theorien ein Produkt der bürgerlichen Gesellschaft, welche auf diese Weise die Widersprüche der ökonomischen Produktion abbildet und diese nicht einmal im rein Ideellen zu «versöhnen» vermag.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir zur 3. Etappe des verstandesmässigen Verarbeitens übergehen, zur Integrierung der Theorien und Gebiete. Denn dann bedeutet das Nebeneinander äquivalenter Theorien den Verzicht auf die Integrierung, und dieser ist die Folge der Unfähigkeit der kapitalistischen Gesellschaft, die Totalität zu umfassen, während die Gegensätze immer schärfer auseinander treten. Diese letzte Behauptung bedarf aber einer Ergänzung und Präzisierung, wenn sie den Tatsachen nicht widersprechen soll.

ad. C. Die Integrierung der Gebiete und Theorien.

Der Verarbeitungsprozess des Verstandesdenkens beginnt mit der Abgrenzung von Gebieten. Aber sie nähern sich einander wieder in der Masse, in der die Verarbeitung in jedem einzelnen Gebiet fortschreitet, und die Grade dieser Fortschritte einander entsprechen. Dieser Verlauf beweist die ursprüngliche Abhängigkeit des Denkens vom Sein, wie die sekundäre und relative Selbständigkeit und Wirksamkeit der einzelnen Gebiete. So wurde z. B. eine den Dingen entsprechende Integrierung in der Physik lange behindert durch die grosse Disproportionalität, die zwischen der Mechanik und den andern Gebieten, die man

nicht hinreichend kannte, bestand, weil man ihre Vorgänge mit einer fertigen Mechanik vergewaltigen wollte. Allmählich aber hat man die Eigenheiten dieser andern Gebiete so weit kennen gelernt, dass die gedanklichen Mittel zu ihrer Erfassung (z.B. die Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Wärmelehre) auf die Mechanik selbst zurückwirken (z.B. statistische Mechanik). So konnte man nicht nur einzelne Teilgebiete innerhalb derselben Wissenschaft (z.B. Optik und Elektrizität, Elektrizität und Gravitation etc.) integrieren, sondern auch verschiedene Wissenschaften (z.B. Physik und Chemie). Es entstehen Verbindungsglieder, an denen beide teilhaben; und darüber hinaus erzielen die Methoden der einen Wissenschaft wichtige Resultate für die andere.

Diese Integration der Gebiete und Wissenschaften hat während der kapitalistischen Wirtschaftsformation innerhalb der Naturwissenschaften grosse Fortschritte gemacht (z.B. durch das Eindringen der Chemie in die Biologie). Aber andererseits sind Natur- und Geisteswissenschaften, exakte und geschichtliche Wissenschaften immer stärker auseinandergetreten, derart, dass man Geistes- und Geschichtswissenschaft identifizierte, Natur- und Geschichtswissenschaft dagegen absolut trennte. Solche Theorien drücken aber nichts anderes aus als die verschiedene Rolle, welche die einzelnen Wissenschaften innerhalb der kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft spielen: die mittelbare oder die unmittelbare, die proportionale oder disproportionale Beziehung, in der sie zur materiellen Produktion stehen.

Die ständig beschleunigte Integrierung der Gebiete ist nicht ohne weiteres identisch mit der Entwicklung der Methoden. Gewiss hat die Integrierung der Gebiete eine solche der Methoden zur Folge. Aber ausserdem trat — gleichzeitig mit der wachsenden Vereinheitlichung der Gebiete — innerhalb des einzelnen Gebietes eine immer stärkere Differenzierung der Methoden ein. In der Optik z. B. kann heute ein Teil der Probleme nur durch eine Wellentheorie, der an-

dere nur durch eine Korpuskulartheorie gelöst werden (und ein Teil durch beide), ohne dass man bisher für die entgegengesetzten Theorien eine Synthese zu finden vermocht hat. Diese geschichtliche Situation innerhalb der Wissenschaften ist völlig analog der in der materiellen Produktion. Dieselbe Technik der Maschinen und dieselbe industrielle Methode beherrscht die verschiedenartigsten Produktionszweige auf die gleiche Weise; aber innerhalb der gesamten Produktion treten die ökonomischen und sozialen Gegensätze immer schärfer auseinander. Sich in einer Wissenschaft mit verschiedenartigen Methoden behelfen, ohne ihre Einheit aufzeigen zu können, ist das Eingeständnis einer erkenntnistheoretischen Hilflosigkeit, die den gegenwärtigen Zuständen der materiellen Produktion völlig entspricht.

Der Marxismus hat den geschichtlichen Charakter aller Systembildungen zu betonen und zu erklären. Aus der heutigen Situation ergibt sich die Aufgabe, die unter der Herrschaft des Kapitalismus überbetonte Gegensätzlichkeit von Natur- und Geisteswissenschaft, resp. von Seins- und Geschichtswissenschaft aufzuheben; dann die weitere, dem Dualismus der Methoden in ein und demselben Gebiet eine dialektische Einheit zu schaffen. Beide Aufgaben hängen miteinander zusammen. Wie sich ihre Lösung vollziehen wird, ist natürlich eine empirisch-historische Frage, aber es lassen sich einige allgemeine Bemerkungen machen.

Die Geisteswissenschaft ist ein Teil der Naturwissenschaft. Das berechtigt aber nicht dazu, eine bestehende Methode der Naturwissenschaft auf das Gebiet des Seelischen, Gesellschaftlichen etc. mechanisch zu übertragen. Sondern da alles Geistige eine besondere Organisation der Materie ist, muss man gemäss dieser Besonderheit eine eigene Methode entwickeln. Dies geschieht allerdings nicht in absoluter Isolierung, sondern in steter Kontrolle an den Methoden der Naturwissenschaften, was umgekehrt zugleich auch eine Kontrolle der Natur an den Geisteswissenschaften bedeutet. Auf diese Weise

wird das Gemeinsame beider und das Streben nach der vollkommenen Synthese: der Einheit der Methode aufrecht erhalten. Nachdem wir früher gezeigt haben, dass die Entwicklung vom Sein zur Bewegung hin läuft, können wir jetzt sagen, dass die Geschichtswissenschaft die Synthese aller Wissenschaften ist.

Aber das schliesst immer mit ein, dass alle Wissenschaften Wissenschaften von der Materie sind, oder m. a. W. dass im verstandesmässigen Denken die Ausdehnung, d. h. die Mathematik die synthetische Form ist, unter der ein Objekt dargestellt werden muss. Diese beiden Aussagen scheinen den Tatsachen zu widersprechen. Denn bisher entzog sich alle Geschichte der Mathematik, und alle Mathematik hatte ihren Sinn in der Uebergeschichtlichkeit ihrer Resultate. Dieser Widerspruch ist trotzdem nur ein geschichtlich bedingter und ein relativer. Gerade die Geschichte der Mathematik zeigt, dass diese Wissenschaft sich immer mehr der Bewegung, dem Uebergang angepasst hat, während umgekehrt die Geschichtswissenschaft ohne Spannung zur Mathematik dem Historismus, dem Relativismus verfällt. Die immer grössere Annäherung zwischen Geschichte und Mathematik dürfte also die Form sein, unter der sich die Dialektik des verstandesmässigen Denkens innerhalb der Verarbeitung realisieren wird.

Die Hauptaufgabe des Intellektes besteht darin, das nicht explicite Zusammen von unbestimmter Einheit und bestimmter Einzelheit, welches das sinnliche Erleben in seiner Auseinandersetzung mit der Aussenwelt erstellt, in eine klar ausgedrückte Beziehung von Allgemeinem und Besonderem zu verwandeln. Wir haben zuletzt gezeigt, wie zu diesem Zweck das Verarbeiten des Verstandes zwischen den Polen der Gebietsabgrenzung und der Gebiets- und Methodenintegrierung seine Dialektik gegen die Konstanz und Identität des Idealgegenstandes, des Gesetzes und der Theorie zu entfalten strebt. Wir waren dabei auf einen relativ grossen Freiheitsgrad des Denkens gestossen, der dadurch bedingt ist, dass

die Aussenwelt durch zwei Funktionen des menschlichen Erkennens an den Verstand vermittelt wird. Das Bewusstsein kann diesen im Laufe der Geschichte allmählich entwickelten Freiheitsgrad im einzelnen Denkkakt dazu gebrauchen, um sich so weit wie möglich von der Dialektik des Seins unabhängig zu machen. Wir haben früher nachgewiesen, dass bereits die Sinne hierzu zwei Möglichkeiten besitzen: eine metaphysische und eine abstrakte. Wir können im Denken etwas ganz Analoges finden.

Die erste Möglichkeit beschränkt die Einwirkung der Welt allein auf den Verstand und schreibt diesem ihr gegenüber die Fähigkeit zu, allein das zu leisten, was nur der Inbegriff aller Fähigkeiten leisten kann. Das geschieht dann entweder auf eine eklektische Weise, indem man die Resultate aller Gebiete ganz äusserlich vereinigt: man eliminiert durch Fiktionen die krassesten Widersprüche; man hebt die Disproportion der Entwicklungsstufen auf, indem man das unbekanntere Gebiet nach Analogie eines weiter ausgebauten behandelt; man ersetzt die noch nicht gefundenen inneren Zusammenhänge durch äussere Ordnungen etc. Oder aber es geschieht auf eine utopische Weise, indem man eine erdachte Formel als Generalnenner wählt und die einzelnen Gebietsresultate mehr oder weniger gewaltsam ein- oder unterordnet. Selbstverständlich gibt es eine Fülle von Zwischenstufen, und letzten Endes sind Eklektik und Utopie, Generalformel und Kleinkramfülle nie gänzlich voneinander getrennt.

Die zweite Möglichkeit betrachtet das verstandesmäßige Denken in seiner stärksten Isolierung sowohl von der Welt wie von den übrigen Erkenntnisvermögen (den Sinnen und der Vernunft), um die reinen Denkbegriffe zu schaffen, einen Logismus, der dann das formale oder gar inhaltliche Wesensgewebe der Welt enthalten soll. Wir können hier nicht die vielen Spielarten dieser angeblich metaphysiklosen, reinen Wissenschaft (Husserl, Carnap etc.) untersuchen und kritisieren. Es genügt die

Feststellung, dass ihr wesentlich undialektischer Charakter auf der Isolierung beruht, und dass eben diese auch verhindert, dass der Logismus eine brauchbare Erkenntnistheorie schaffen kann.

c) Das Enttäusern.

Wir hatten bereits gezeigt, wie die Verarbeitung sich in der Deduktion aus der Theorie zur Wirklichkeit wendet. Dieser erste Schritt ist noch theoretisch, aber es folgt ihm ein zweiter, der aus den Grenzen des reinen Bewusstseins heraustritt und praktisch wird. Das Gedachte verkörpert sich in einer vom Denkakt und vom Denkenden überhaupt unabhängig gegebenen Materie, die den Gedanken gemäss umgeformt wird. Der Mensch begnügt sich also nicht damit, dass die bestehende Welt die Resultate des Gedachten bestätigt. Er schafft sich neue Körper aus den ausserhalb seines Bewusstseins vorhandenen Materien, um an ihnen zu zeigen, dass eine von ihm hervorgebrachte Wirklichkeit gemäss seinen Gedanken über die ihm gegebene Welt funktioniert. Das wissenschaftliche Experiment (und die Technik der Industrie) ist die Einheit von Denken und Sein. Es beweist nicht nur das Gesetz, sondern auch die Theorie, d. h. dass der Mensch das Verfahren verstanden hat, nach dem in den Dingen das Gesetz zustande kommt.

Ein solches Experiment könnte der Mensch niemals machen, wäre nicht eine Welt ausserhalb seines Bewusstseins vorhanden. Dann müsste er sich darauf beschränken, die Widerspruchslosigkeit seiner Gedanken untereinander zu beweisen. Dies letztere genügt ihm höchstens in der Theorie der Mathematik. Und es hat sich gezeigt, dass einem so eingeschränkten Beweis Widerstände entgegenstehen, die bis jetzt niemand überwunden hat. Die Ursache liegt darin, dass die Nichtexistenz dessen, was nicht auftreten darf, des Widerspruches, nur dann bewiesen werden kann, wenn die mathematischen Axiome nur ein endliches und geschlossenes

nes System von Folgerungen haben. Die Unmöglichkeit, die Widerspruchslosigkeit der Axiome zu beweisen, kann also nur darin wurzeln, dass die unter sie fallenden Inhalte unendlich sind. Dann können die Axiome aber nicht allein aus dem menschlichen Bewusstsein stammen, da dieses aus endlich vielen Voraussetzungen nicht unendlich viele Folgerungen ziehen kann (wie sich aus den Regeln der Kombinatorik ergibt). So spricht also die Tatsache, dass der Beweis der Widerspruchslosigkeit nicht zu führen ist, gegen die reine Idealität der Mathematik, d.h. für ihren Ursprung in einer vom Bewusstsein unabhängigen Aussenwelt.

Alle andern Wissenschaften begnügen sich nicht mit der Widerspruchslosigkeit ihrer Gedanken untereinander. Sie beweisen darüber hinaus ihre Uebereinstimmung mit der Welt. Und hier zeigt sich eine eigentümliche Schwierigkeit. Muss man den Beweis durch die bestehende Wirklichkeit erwarten, wie z. B. die Astronomie, so ist er relativ mit Rücksicht auf die Gedanken. Denn bewiesen ist dann nur, dass man auf diesem Wege zur Ueberstimmung mit der Wirklichkeit kommen *kann*, nicht dass man nur auf ihm und immer auf ihm dazu gelangen *muss*. Sucht man dagegen den Beweis durch ein nach den Gedanken konstruiertes Experiment, so ist er relativ mit Bezug auf die Wirklichkeit. Denn man zeigt nur, dass der von uns geschaffene Körper nach unseren Gedanken funktioniert, woraus folgt, dass die von der Natur geschaffene Körperwelt ebenso funktionieren *kann*, nicht aber, dass sie ebenso funktionieren *muss*. Die Tatsache des Experimentes schlechthin beweist, dass es eine das Denken bedingende Welt ausserhalb des Bewusstseins geben muss, aber nicht, dass das Sein das Denken eindeutig bedingt,—noch viel weniger allerdings, dass das Denken allein sich in eindeutige Uebereinstimmung mit dem Sein setzen kann. Für sich allein genommen ist das Experiment für die materialistische Erkenntnistheorie ein relativer und kein absoluter Beweis.

Aber gerade wegen dieser Tatsache, dass Sein und Denken konkordieren *können*, aber *nicht* konkordieren *müssen*, weil die Konkordanz sich erst im Laufe der *Geschichte* des Denkens und im Verlaufe des einzelnen Denkaktes allmählich herstellt, schliesst das Experiment jeden mechanischen und metaphysischen Zusammenhang aus, und ist darum mindestens ein indirekter Beweis für das dialektische Verhältnis zwischen Sein und Denken.

Das Experiment ist der erste Schritt zu einer neuen Art von Dingen, welche als Synthese der Aussenwelt und des menschlichen Verstandes wie die natürlichen Dinge existieren. Sie entsprechen den Ausdrucksbewegungen des sinnlichen Erlebens, die zwar mit Hilfe des menschlichen Körpers existieren, aber Empfindungen und Gefühle darstellen. Und ebenso wie die Ausdrucksbewegungen macht diese neue Art von Körpern, die auf Grund bewusster Gedanken hervorgebracht sind, eine lange Entwicklung durch, bis die heutige Technik erreicht ist. Es ist hier nicht möglich, die Geschichte dieser Entwicklung zu geben, die übrigens von der des Instrumentes kaum zu trennen ist.

Nur auf einen Punkt soll kurz hingewiesen werden. Je mehr sich das Instrument zur Maschine, das Experiment zur Technik und Industrie entwickelt, umso grösser wird die Rückwirkung der vom Menschen geschaffenen Dinge auf das Schaffen des Menschen, nicht nur auf sein Denken, sondern auch auf sein sinnliches Erleben und besonders auf sein gegenständlich-körperliches Tun, d.h. auf seine gesamte Auseinandersetzung mit der Welt. Die Maschinen und die Industrie, geschaffen, um die Welt zu beherrschen, unterwerfen sich ihren Schöpfer, d.h. machen die menschliche Gesellschaft zum Knecht ihrer eigenen Produkte, und das in dem Masse, in dem sie aufhört, Knecht der Natur zu sein. Durch dieselben Gedanken und Taten, mit denen der Mensch den unbeherrschten Sektor der Natur ständig verkleinert hat, schafft er sich selbst

einen neuen unbeherrschten Sektor von Produkten, den er nunmehr aus seinem Herrn in seinen Diener zu verwandeln hat. Die Dialektik von Sein und Bewusstsein hat sich auf eine höhere und erweiterte Stufe verschoben, auf der die Widersprüche für die menschliche Gesellschaft umso drängender werden, als sie die in ihnen verwurzelte Klassenherrschaft verfestigen und den Klassenkampf bis zu ihrer Umwandlung und Auflösung verschärfen.

Diese neue Entwicklungsstufe: dass sich der Mensch als Produkt seiner Produkte erkennt in dem Augenblick, wo sein Bewusstsein ihm die Quelle dieses Widerspruches aufzeigt, hat die entscheidendsten Folgen für das nächste Erkenntnisvermögen, die Vernunft, das dadurch seine Rolle im Erkenntnisprozess grundlegend verändert.

Ueberblicken wir nun das Ganze des verstandesmäßigen Denkens vom Aufnehmen bis zum Entäussern. Der Prozess besteht gleichsam aus zwei Aesten einer Kurve, die in entgegengesetzter Richtung verlaufen, derart dass der Endpunkt über dem Anfangspunkt zu liegen kommt. Das Wesen des einen Astes besteht darin, dass die einwirkende Aussenwelt so vollständig und so treu wie möglich im Erkenntnisvermögen abgebildet, d.h. aus ihrer konkreten Materialität in eine immaterielle Realität transponiert wird. Umgekehrt stellt der zweite Ast das Verfahren dar, nach welchem das Resultat des ersten, die Theorie, in die Aussenwelt zurückgeführt, d.h. realisiert wird. Der Immaterialisierungs- und der Realisierungsprozess sind aber nicht zwei Akte, die nur zeitlich, d. h. äusserlich aufeinander folgen (eine Annahme, zu der das mathematische Bild verleiten könnte). Da die Immaterialisierung ins Geistige auf Grund der Aussenwelt, und die Realisierung ins Materielle auf Grund des Gedanken erfolgt, so ist in jedem Augenblick das eine im andern enthalten. Die Immaterialisierung hat nur so weit Existenz im Denken, als sie die Realisie-

rung nicht unmöglich macht, sonst ist sie eine Halluzination des Verstandes; und umgekehrt hat die Realisierung nur soweit materielle Existenz, als sie die Gedanken in sich enthält, sonst wird sie toter Stoff. Sie stehen also in einem dialektischen Verhältnis.

Daraus folgt aber nun ohne weiteres, dass die einzelnen Akte des verstandesmässigen Denkens nicht gleichwertig sind. Das Wertniveau ist bedingt:

1) durch den Umfang der Aussenwelt, der in die Denkakte eingetreten ist;

2) durch den Grad der Durchdringung von Aussenwelt und Verstand, resp. durch die Notwendigkeit ihrer Einheit in der Theorie;

3) durch den Grad der inneren Logik und damit der selbstgenügsamen Funktionsfähigkeit des Experimentes.—Während diese Merkmale unmittelbar im einzelnen Erkenntnisakt liegen, ergibt sich das folgende aus seinem notwendigen geschichtlichen Zusammenhang:

4) durch den Grad der Originalität, d.h. ob es sich um produktive oder um reproduktive Akte handelt.

Hier ergeben sich dann wesentliche Unterschiede in Abhängigkeit von der Klasse, welche diese Akte hervorbringt. Da die herrschende Klasse ihre eigenen Inhalte evolutionär entwickelt, so besteht die Hauptaufgabe darin, für die Grundelemente des Inhaltes eine neue Form zu finden. Die geistige Leistung beschränkt sich daher auf die Explizierung der Inhalte oder auf die Schaffung einer neuen Formensprache, sie ist für jede neue Etappe in formaler Hinsicht ein produktiver Akt, oder genauer: ein reproduktiver Akt auf erweiterter Stufe. Demgegenüber hat die beherrschte Klasse die Inhalte in ihren Fundamenten selbst zu verändern, also gänzlich neue Inhalte zu schaffen. Dieser produktive Akt greift also tiefer in die Wirklichkeit ein und kann daher naturgemäss nicht immer oder sogar nur selten dieselbe formale Vollendung haben wie ein reproduktiver Akt auf erweiterter Stufe. Die Originalität tritt also in Dis-

proportion zu den ersten der erwähnten Merkmale: dem Umfang, der Intensität (der Einheit in der Mannigfaltigkeit) und der Logik der relativ autonomen Entäusserung.

Den äussersten Gegensatz zu den produktiven Akten bilden die einfachen Reproduktionen, welche die Inhalte sowohl der herrschenden wie der beherrschten Klasse betreffen können. Solche einfachen Reproduktionen senken aber das Wertniveau.

Diese flüchtigen Andeutungen mögen genügen, um unsere früher ausgesprochene allgemeine Behauptung zu beweisen: dass die psychophysische und die logische Seite des Erkenntnisprozesses sich nicht wesentlich, sondern nur graduell unterscheiden wie Teil und Ganzes, wenn man dieses mathematische Bild nicht nur quantitativ, sondern auch intensiv versteht, d. h. im Sinne immer grösserer Vervollkommnung des Einzelaktes in sich selbst, im Zusammenhang mit den Einzelakten aller übrigen Erkenntnisvermögen und in Abhängigkeit von der geschichtlichen Totalität. Es ergeben sich dann innerhalb des verstandesmässigen Denkens Stufen der Vollkommenheit; und die zugleich relative und absolute Wahrheit gliedert sich in eine wohlgeordnete Hierarchie von Wahrheitswerten.

Warum das Ergebnis eine zugleich relative und absolute Wahrheit ist, braucht nach dem Vorangegangenen kaum noch ausdrücklich gesagt zu werden. Sie ist absolut wegen der ursprünglichen Einwirkung des Seins und der immer wachsenden Annäherung des rückwirkenden Denkens an das Sein; sie ist relativ wegen der geschichtlichen Bedingtheit des Denkens, welche in der ganzen vorhergehenden Entwicklung der materiellen wie der geistigen Produktion besteht und in der wirklichen (nicht eingebildeten) Klassenlage des Denkenden. Da ausserdem im Verstandesdenken die beiden andern Erkenntnisvermögen mitenthalten sind, so werden durch sie beide Anteile betroffen: der relative durch ihre speziellen Bedingungen, z. B. durch das Individuelle; der

relative Faktor wächst, weil jeder Mensch nicht als allgemeiner, sondern auch als besonderer denkt. Der absolute Anteil wird dadurch betroffen, dass das nur implicite Enthaltensein explicit gemacht, und das dialektische Verhältnis zwischen den verschiedenen Erkenntnisvermögen und den Perspektiven, unter denen sie die Aussenwelt sehen, zum Austrag gebracht wird. Je mehr sie sich um das Ding, auf das sie sich alle beziehen, zu einer wirklichen Einheit zusammenschliessen, etwa wie ein Kreis um seinen Mittelpunkt, um so grösser wird der absolute Faktor der Wahrheit. Nicht ein einzelnes Erkenntnisvermögen, sondern der Inbegriff aller sichert die grösstmögliche Annäherung zwischen Sein und Denken, die vollkommenste und konkretste Wahrheit (oder allgemein gesprochen: Wert).

Welchen Anteil hat nun an der Erreichung des Zieles das vierte Vermögen: die Vernunft?

4. Die speculative Vernunft

I. a). Die drei Erkenntnisvermögen des Körpers, der Sinne und des Verstandes bilden einen dialektischen Zusammenhang. Dieser ist unter dem Druck der Aussenwelt geschichtlich entstanden und äussert sich darin, dass sie mit verschiedenen Mitteln die gleiche Aufgabe erfüllen: die einwirkende Aussenwelt theoretisch zu bewältigen und praktisch zu beherrschen; und ferner darin, dass sie sich auseinander und in steter Wechselwirkung miteinander zu einer höheren Einheit entwickeln. Daraus würde schon folgen, dass die Vernunft sich nicht dem Verstand allein entgegenstellt, sondern der gesamten Richtung der drei ersten Erkenntnisvermögen, d. h. ihrer Aufgabe, die einwirkende Welt in jedem einzelnen Fall durch praktische und theoretische Erkenntnis konkret zu beherrschen.

Warum aber konnte und musste sich ein solches Vermögen mit entgegengesetzter Tendenz ausbilden? Gehen wir noch einmal auf das gegenständlich-körperliche Tun zurück. Unsere Analyse hatte gezeigt, dass es (unter dem Druck der vom gesamten Leben im Einzelkörper ausgebildeten Bedürfnisse) ein Kampf des erkennenden Körpers mit einem Körper der Aussenwelt ist. Eine solche Behauptung birgt offensichtlich eine sehr weitgehende Abstraktion, die wir früher nur angedeutet hatten durch die Hinzufügung, dass die Aussenwelt überhaupt einen Gegenstand der Bedürfnisbefriedigung enthalten und ihn aus eigenen, d.h. naturwüchsigen Kräfte reproduzieren müsse. Diese naturwüchsigen Kräfte treten dem Menschen mit grosser Uebermacht entgegen. Zunächst in seinem eigenen Körper, wo sie eine Mannigfaltigkeit verschiedenster Bedürfnisse hervorrufen, die über jede einzelne Befriedigung hinausreichen und sich darum auf erweiterter Stufe immer von neuem reproduzieren, sodass sie selbst mit der Entfaltung der menschlichen Körperkräfte nicht abnehmen, sondern wachsen. Noch grösser ist diese Uebermacht in der Aussenwelt, wo die vom Menschen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse vernichteten Gegenstände sich—wenn überhaupt—auf eine Weise neu schaffen, die dem Menschen vollständig unbekannt ist, und die er daher für den Anfang nicht fördern kann; und wo vor allem die Bedürfnisbefriedigung hemmende und zerstörende Kräfte von solcher Mächtigkeit sich entfalten, dass sie der Einwirkung des menschlichen Körpers gänzlich unzugänglich bleiben (z.B. Sonne, Regen, Gewitter etc.).

Jede einzelne Kampfhandlung des menschlichen Körpers gegen einen einzelnen Körper der Aussenwelt bleibt eingebettet und abhängig von diesen Kräften. Eine Abstraktion von ihnen unterdrückt die entscheidendste Gegensätzlichkeit und den wirksamsten Ansporn zur Entwicklung einer höheren dialektischen Einheit. Denn sie

teilen die Welt für den Menschen in zwei Teile: in einen solchen, der seinem Körper prinzipiell zugänglich, und in einen andern, der es nicht ist; in einen solchen, dessen ursprüngliche Uebermächtigkeit in eine Gleich- oder Untermächtigkeit verwandelt werden kann, und in einen andern, dessen Uebermächtigkeit seine starre Gegebenheit niemals verlieren zu können scheint.

Was die Existenz eines solchen, für den menschlichen Körper gänzlich unbeherrschbaren Sektors für den Primitiven bedeutete, können wir uns heute aus einigen konkreten Beobachtungen mühsam und notdürftig rekonstruieren. Unsere Wissenschaft hat die Geheimnisse des Tages- und Jahreszeitenwechsels, der Wetterbildung, besonders des Gewitters, verstandesmächtig aufgelöst; aber dieser theoretischen Bewältigung ist keine praktische gefolgt, denn wir können z.B. den Regen nach unseren Bedürfnissen weder ablenken noch herbeiführen. Die Tatsache, dass der Bauer schon lange gelernt hat, die naturwüchsigen Kräfte der Erde zu fördern, verringert nicht, sondern erhöht das Gefühl der Ohnmacht gegenüber dem zwar theoretisch erkannten, aber praktisch unbeherrschten Sektor. Und die Folgen sind bei dem Bauern des XX. Jahrhunderts noch ähnliche wie bei den Primitiven: sie gipfeln in dem Versuch, den durch den Körper praktisch noch nicht beherrschten Sektor durch die Phantasie und deren Produkte zu beeinflussen.

Die ursprüngliche Wirkung eines unbeherrschten (und für das Ganze bedeutsamen) Sektors bezog sich aber nicht allein auf die körperliche Bedürfnisbefriedigung, sondern löste die stärksten sinnlich-seelischen Rückwirkungen aus. Diese wirkten in dem Masse, wie der Mensch seine Ohnmacht an seinem eigenen Körper erlitt in Formen, für die die Aussenwelt nicht in ihren nächsten Einzelheiten Befriedigungen und Erklärungen darbot (z. B. die periodischen Schwankungen seiner Sexualität, der Tod etc.). Da er ihre Ursachen weder in sich, noch unmittelbar ausser sich sah, schloss er auf eine ihm über-

legene und unzugängliche Macht. Diese war also für ihn die Wirklichkeit mit der grössten Wirksamkeit. Sie löste daher in ihm «innere» Aequivalente aus, deren Stärke höchstwahrscheinlich der Unbegreiflichkeit der Ursachen proportional war, also vermutlich sehr viel grösser als die von den einzelnen Wahrnehmungen ausgelösten Aequivalente. Es ist daher wahrscheinlich, dass das sinnliche Erleben in der geschichtlichen Entwicklung mit einer Disproportion zwischen dem «visionären» und dem wahrnehmungsmässigen Weg begonnen hat, mit dem Zwang, für die «Visionen» eine Erklärung zu finden. Die Folgen können wir noch heute im verstandesmässigen Denken beobachten, das einen grossen Teil seiner Begriffe (z.B. Atom, Ursache etc.) zunächst aus dem Vermögen übernahm, das als erstes versuchte, den unbeherrschten Sektor in der Phantasie zu beherrschen.

Man sagt kaum zu viel, wenn man behauptet, dass das Missverhältnis zwischen der Mächtigkeitshandlung des menschlichen Körpers gegen Einzelnes und seiner passiven Ohnmacht gegen das Ganze (wobei aber das Einzelne in unbestimmbarer Abhängigkeit vom Ganzen bleibt) die wesentliche Triebkraft für die Entwicklung der Erkenntnis war. Dem entspricht, dass im sinnlichen Erleben das Einzelne sich in Beziehung zur ungeschiedenen Einheit des Ganzen setzt, und dass die sinnliche Beherrschung vieler Einzelner es dem Verstand ermöglicht, die allgemeinen Gesetze des Ganzen zu finden. Aber hier tritt das Missverhältnis zwischen der Macht des Seins und des Erkennens noch einmal, und zwar auf einer höheren Stufe, auf. Denn nun war das Einzelne zwar durch das theoretisch bewältigte Ganze tiefer erfasst, aber dieses konnte praktisch weder hergestellt noch beherrscht werden. Und überdies musste sich der Mensch ungewollt unter die Herrschaft der von ihm gemachten Gegenstände begeben, da sich die Totalität ihrer Beziehungen seinem Bewusstsein zunächst entzog und eine objektive Macht bildete, die er (selbst theoretisch) nicht

bewältigen konnte. Angesichts dieser ursprünglichen wie der von ihm geschaffenen Machtfülle des unbeherrschten Sektors, konnte sich der Mensch mit seinem konkreten Erkennen nicht begnügen, sie löste in ihm das Vermögen aus, in der Phantasie eine Beherrschung vorweg zu nehmen, die praktisch nicht erreicht war: die Vernunft.

Der Gegensatz der Vernunft zu den andern Vermögen ist von vornherein in vielfacher Hinsicht nur relativ. Denn auch die Vernunft setzt sich ihren Gegenstand nicht selbst, sondern dieser ist ihr—wenn auch nicht in einer bestimmten, sondern in einer unbestimmten Weise — durch eine unabhängig von ihr existierende Aussenwelt gegeben. Denn gäbe es keine Aussenwelt, so gäbe es keinen unbeherrschten Sektor und ohne ihn keinen Gegenstand der Vernunft. Sie müsste sich selbst genügen, falls sie überhaupt noch bestehen würde. Man müsste ein allmächtiges Wesen erfinden, um diesen Mangel an Selbstgenügsamkeit zu erklären. Die Relativität des Unterschiedes zeigt sich auch darin, dass die Vernunft sich fast gleichzeitig neben dem körperlichen Tun ausbildete und in engstem Zusammenhang mit ihm (und den andern Erkenntnisvermögen), sodass sie ihre Inhalte und selbst ihre Methoden in dem Masse änderte, in dem sich das konkrete Erkennen entwickelte, auf dessen Ablenkung vom empirischen Wege sie umgekehrt stets den grössten Einfluss gehabt hat.

Daraus folgt, dass es nicht genügt, mit Engels die Vernunft als das Vermögen zu bestimmen, das sich mit den Begriffen beschäftigt, mit denen die wirkliche Erkenntnis arbeitet. Sie hat eine solche Funktion der Rechenschaftsablegung zwar auf gewissen Stufen der Geschichte des menschlichen Denkens gehabt, z. B. teilweise bei Plato und gänzlich bei Kant, der die Metaphysik durch eine (idealistische) Erkenntnistheorie ersetzte (die sich eine Metaphysik anderswoher: bei der praktischen Vernunft, borgte). Vorher und nachher aber hat die Vernunft eine viel weitere Aufgabe erfüllt: den unbeherrschten Sektor in seiner Totalität religiös oder

metaphysisch zu gestalten. Wenn wir also nicht auf die Uebereinstimmung zwischen den Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung und des einzelnen Aktes der Erkenntnis verzichten, und wenn wir nicht dem Idealismus von vornherein völlig unnötigerweise Angriffswaffen bieten wollen, dürfen wir nicht eine durch bestimmte historische Voraussetzungen bedingte Aufgabe der Vernunft zu deren alleinigem Inhalt verabsolutieren; wir müssen sie vielmehr in ihrer ganzen geschichtlichen Weite als spekulatives Vermögen einführen und können es umso mehr, als wir bereits nachgewiesen haben, dass sie letzten Endes selbst dann weder von der Aussenwelt noch von den Vermögen der konkreten Erkenntnis unabhängig ist.

Wir definieren also die Vernunft (auf Grund der gesamtgeschichtlichen Tatsachen) als das Vermögen, das auf das unbeherrschte Ganze der Welt bezogen ist und beansprucht, dieses aus einem einzigen Quellpunkt theoretisch aufzubauen und in der Einbildung zu beherrschen, der die Einheit aller Gegensätze und darum das Absolute ist. Alle Aussagen (und Realisationen) der Vernunft beziehen sich auf die Struktur des Absoluten (Einen) und auf das Verhältnis des Absoluten (Einen) zum Bedingten und umgekehrt.

Diese Definition gibt uns die Möglichkeit, die dialektische Einheit zwischen der Vernunft und den konkreten Vermögen, die wir vorher aus ihrem Zusammenhang im Erkenntnisprozess erwiesen haben, an den abstraktesten Begriffen aufzuzeigen.

Der Körper geht auf das Andere schlechthin, — weil es ein Anderes und so Ergänzung ist. Darin, dass das Andere nötig ist, damit der Körper eine Ergänzung erhält, ist impliciert, dass es als Anderes gegen den Körper etwas Besonderes an sich hat, also zugleich mit ihm identisch und von ihm verschieden ist. Der Akt, der das Besondere im Andern der Bedürfnisbefriedigung assimiliert, ist das Gemeinsame alles körperlichen Tuns, die Form des Allgemeinen auf dieser Stufe. Dass dieser Akt den Körper wirklich befriedigt, dass es einen

Augenblick der Sättigung gibt, drückt die Einheit des erkennenden Körpers mit dem Andern aus. Auf diese Weise enthält das Andere, auf welches das körperliche Tun als Erkennen gerichtet ist, das Besondere, das Allgemeine und die Einheit.

Aehnlich lässt sich zeigen, dass alle drei Kategorien in einer spezifischen Weise im Besonderen des sinnlichen Erlebens und im Allgemeinen des verstandesmässigen Denkens enthalten sind. Die frühere Feststellung, dass der Verstand die Synthese des körperlichen Tuns und des sinnlichen Erlebens ist, drückt sich jetzt in abstrakten Kategorien folgendermassen aus: das Besondere wird im Andern aufgehoben, um das Allgemeine zu realisieren, was bei der immer grösseren Integration der Gebiete, Theorien und Methoden der Weg des Einen ist. Die Vernunft negiert nun das Allgemeine und realisiert so das Eine — nicht als Einfaches, das alle übrigen Kategorien vernichtet hat, sondern als das Eine im Gegensatz zu allen Andern, die sowohl in ihrer Besonderheit wie in ihrer Allgemeinheit mitumfasst werden.

b) Die Richtigkeit der erkenntnistheoretischen Analyse, welche eine dialektische Einheit zwischen der Vernunft und den übrigen Erkenntnisvermögen ergibt, muss sich in der Geschichte des vernunftgemässen Denkens selbst ausweisen. Wir können nur die Hauptetappen aufzeigen, in denen diese Entwicklung sich allmählich vollzogen hat.

Auf die Vernunft wirkt das Ganze des unbeherrschten Sektors der Welt ein, und zwar unvermittelt. Denn der jeweils beherrschbare Teil der Welt wird von den übrigen drei Erkenntnisvermögen erkannt, und die Vernunft nimmt den Rest als eine einzige Masse hin, trotz der Unterschiede nach den Gegenständen oder nach den ausgelösten innerseelischen Aequivalenten, nach deren Beschaffenheit, Intensität etc. Entscheidend ist aber, dass er in seiner Gesamtheit und Uebermächtigkeit auf den Menschen drückt. Diese Form der Unmittelbarkeit liefert der Vernunft keine Ursache, sich zu differen-

zieren, und sie antwortet daher mit einer völligen Willkür. Worauf es zunächst allein ankommt, ist die Befreiung von dem Unverständlichen durch den Versuch, das unzugängliche Original durch ein bewusst hervorgebrachtes Bild zu schlagen und so das Erdrückende zu entäussern.

Die Anfänge der Vernunftarbeit lassen sich nicht leichter rekonstruieren als die des körperlichen Tuns. Wir wissen nicht einmal, wie lange es gedauert hat, bis auf den dumpfen Druck des unbeherrschten Sektors der Welt die erste, gänzlich inadäquate Reaktion folgte. Wir können aber wohl mit einiger Sicherheit das Prinzip dieser irrationalen Reaktion ahnen: dass der Mensch etwas machte und darin das völlige Gegenteil seiner eigenen Ohnmacht verkörperte: eine Macht, die grösser war als diejenige, die ihn von Seiten der unbeherrschten Welt her bedrückte. Man sieht eine merkwürdige Antinomie: dass etwas vom ohnmächtigen Menschen Gemachtes allmächtig sein sollte. Es musste darum eine andere Art von Macht sein als die physische, sinnliche oder verstandesmässige des Menschen, eine solche, die trotz der Unscheinbarkeit ihrer Herkunft auf die Totalität wirken konnte: eine magische.

Um also der völligen Ohnmacht gegenüber der unvermittelten Einwirkung des unbeherrschten Sektors und den aus ihr resultierenden Gefühlen zu entgehen, schuf der Mensch magische Kräfte als die Synthese zwischen dem, was er machen (also beherrschen), und dem, was er nicht beherrschen konnte. Indem er aber alle ihm fehlenden Kräfte einem «Wesen» zuschrieb, das aus seiner eigenen Mächtigkeit hervorging, machte er es abhängig von dem empirischen Stand dieser letzteren. Wenn der Primitive seinen Fetisch zerschlug (oder auf einer höheren Stufe: wenn der Christ. durch Einsetzung neuer Heiliger den erloschenen Glauben an die Wirksamkeit anderer aus dem Bewusstsein verdrängte), so geschah es nicht nur darum, weil er erkannt hatte, dass der Fetisch die

ihm zugewiesenen Kräfte nicht besass, sondern vor allem darum, weil man einen Fetisch mit andern, grösseren magischen Kräften machen konnte. Oder: da bei der Schaffung des magischen Gegenstandes die wirkliche Kraft der konkreten Erkenntnis mit der imaginären Kraft der Vernunft vereint war, so mussten sie in ständiger Wechselwirkung bleiben, und die Reproduktion konnte daher nicht auf derselben, sondern nur auf erweiterter Stufenleiter erfolgen.

Schon die blosse Existenz eines magischen Gegenstandes wirkte auf die empirische Erkenntnis anspornend zurück; und da diese sich überdies durch ihre eigene Reproduktion erweiterte, musste der Augenblick kommen, wo ein Teil des unbeherrschten Sektors beherrscht wurde, so dass man selbst machen konnte, was man dem Fetisch so oft vergeblich abverlangt hatte. Damit wurde das willkürliche Moment in der Produktion dieses Fetichs offenbar — er musste verschwinden (wohl nicht erst, wenn der Mensch die Mittel zur Bewältigung bestimmter, früher unbefriedigter Bedürfnisse schon besass, sondern bereits, wenn er sich auf dem Wege dahin fühlte). Aber es blieb zugleich mit dem grossen Rest des unbewältigten Sektors das Verlangen nach tieferer Notwendigkeit des magischen Gegenstandes; der Mensch musste nicht nur mit quantitativ grösserer, sondern — dadurch bedingt — mit qualitativ anderer Kraft etwas Neues produzieren.

War es das dauernd sich verschiebende Verhältnis zwischen dem bewältigten und dem unbewältigten Sektor der Welt, das den Menschen zu immer neuen Schöpfungen magischer Gegenstände veranlasste, so musste einmal diese Produktion nicht nur in ihren Resultaten, sondern auch als Akt einer Sicherung bedürftig werden. Diese fand man durch seine Ablösung vom Menschen und damit von jenen Verschiebungen, d. h. indem man den Akt selbst verabsolutierte. Man musste dabei einerseits aus dem Bewusstsein verdrängen, dass der Mensch

diese magischen Kräfte gemacht hatte, was durch ihre lange Existenz sich fast von selbst ergab; andererseits musste der Akt nun alles das leisten, wozu die menschliche Erkenntnis nicht fähig war, d.h. die Welt selbst in ihrer Gesamtheit, also auch der Mensch musste das Ergebnis dieses Aktes werden. Seine Träger konnten nur schöpferische Wesen sein. So traten den magischen Kräften die göttlichen Wesen und Personen als Antithese gegenüber.

Dass diese Antithese in sich selbst antithetisch war, zeigt die Geschichte der Götter sehr deutlich. Denn ihr absolutes Sein war nach dem Ebenbild des von den Menschen beherrschten Weltsektors geschaffen, als eine Steigerung dessen, was sich im Menschen als Funktion des Erkennens oder als Gegenstand der Erkenntnis wirksam zeigte. So mussten die Götter notwendig in Abhängigkeit von dieser Grundlage ihre Gestalt ändern. Ferner: der Mensch hatte sie mit absoluter Kraft begabt, damit der unbewältigte Sektor auf einmal, durch den Akt seiner Schöpfung, einen vollkommenen Sinn erhielt. Damit unterwarf der Mensch nicht nur die Welt, sondern auch sich selbst den Göttern. Aber da nun alles, wenn auch zunächst nur in der Phantasie des Menschen, als sinnvoll garantiert war, konnte das konkrete Erkenntnisvermögen um so sicherer und nachdrücklicher in den unbeherrschten Sektor eindringen, um ihn zu bewältigen. Gesah dies vorwiegend aus eigener Kraft, so wurde die Vernunft mit den Ergebnissen und Methoden der übrigen Erkenntnisvermögen durchdrungen; man suchte die Einheit ihrer verschiedenen Perspektiven. Gesah es vorwiegend mit göttlicher Hilfe, so ergab sich ein neuer Weg, auf dem die Vernunft ihre anderswoher bezogenen Inhalte verdoppelte, um sie zu sichern: der Wille, das Wissen und die Offenbarung Gottes.

Gott und die Offenbarung Gottes waren also zur Beherrschung des unbeherrschten Sektors der Welt

nach dem Ebenbild des beherrschten entstanden, aber sie wirkten dann auf diesen zurück, indem sie die menschliche Erkenntnis direkt hemmten und erst indirekt förderten. Denn die Offenbarung bot eine solche Sicherheit der phantastischen Lösung, dass ihre einfache Reproduktion genügte, um die wirkliche Lösung durch die konkreten Erkenntnisvermögen zu erschweren. Aber die einfache Reproduktion der Offenbarung enthält ihre Antithese in sich selbst. Nachdem der Mensch seinen Akt der Schöpfung Gottes aus seinem Bewusstsein verbannt hatte, stellte sich ihm die Frage, wie denn Gott mit ihm und der Welt zusammenhänge. Und diese Frage zwang die Theologie, schliesslich gegen ihren Willen den phantastischen Grund blosszulegen, auf dem sie beruhte. Denn der ungeklärte Gegensatz zwischen Gott und Welt erzwang eine weitere Produktion, die dem Menschen die Kraft seines Geistes enthüllte. So schuf er sich allmählich unter der Herrschaft der Theologie eine differenzierte Vernunft voller Kategorien (Ideen), welche die Abbilder des Beharrenden der Wirklichkeit waren, aber als Erzeuger der Wirklichkeit durch Wissen und Willen Gottes gedeutet wurden.

Die auf diesem Umweg gewonnenen eigenen Inhalte der Vernunft (Formen, Kategorien) waren zu allgemein, als dass sie der konkreten Erkenntnis der Welt adäquat sein konnten. Aus diesem Grunde musste sich die Fruchtbarkeit der Fragestellung erschöpfen, selbst wenn man nichts unterlassen hatte, um den Weg vom Endlichen zum Absoluten als unendlich zu begründen. Aus dem Umstand, dass sich die Vernunft auch auf dieser höheren Stufe nur in Beziehung zu den drei konkreten Erkenntnisvermögen bilden können, folgte mit Notwendigkeit, dass sie sich auch hier von Gott, Offenbarung und Theologie allmählich ablösen musste. Sie erklärte sich schliesslich — in ihrer nunmehr gegliederten Gestalt — für autonom, indem sie behauptete, von sich aus die Welt setzen zu können und selbst vor

jeder Beziehung zur Welt (a priori) gegeben zu sein. (Rationalismus und Kritizismus).

Damit trat nun die Vernunft wieder direkt der Aussenwelt gegenüber, und es begann ein Prozess, der, weil er die Vernunft in die drei konkreten Erkenntnisvermögen inkorporierte, die Auflösung der absoluten Autonomie und Apriorität der Vernunft durch die konkreten Erkenntnisvermögen nach sich ziehen musste. Es war unvermeidlich, dass die aus der Beziehung des Absoluten zum Bedingten entstandenen Kategorien sich als zu starr erwiesen gegenüber einer sich dauernd in Bewegung und Veränderung befindlichen Welt, die eben nicht nach der Voraussetzung der Ontologie als eine primär seiende existierte; und ebenso unvermeidlich war es, dass die Kategorien die Wirklichkeit nicht eindeutig erfassen konnten, weil sie selbst antinomisch (z.B. Continuität-Discontinuität) und ihre Einheit (Gott, Substanz, Logos, Selbstbewusstsein etc.) für eine von der Aussenwelt gestellte Aufgabe rein fiktiv war. Der Kampf, den die Kategorien (des Seins und des Bewusstseins) mit der konkreten Aussenwelt führen mussten, verwandelt notwendig ihren apriorischen Charakter in einen historischen. Aber gerade dadurch wurde der bisher äussere Gegensatz und Zusammenhang zwischen den drei konkreten Erkenntnisvermögen und der Vernunft zu einem inneren. Die entscheidende Fragestellung der Vernunft nach der Einheit verlor ihren metaphysischen Charakter, sie wurde konkret, d.h. ein integrierender Bestandteil der empirischen Erkenntnis. Die konkreten Erkenntnisvermögen haben sich nun an der Frage nach der Einheit des Prinzipes, der Einheit der Methode und der Einheit zwischen diesen beiden (s. Lenin: Philosophischer Nachlass, Seite 190) zu orientieren, und diese über die unmittelbare Empirie hinausgehende Frage in voller Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit zu lösen.

Wir haben nur die immanenten Hauptetappen, nicht die wirklichen Bedingungen angedeutet, durch die der

unbeherrschte Sektor der Welt im Prinzip beherrschbar geworden ist. Aber wir haben damit bewiesen, dass die Vernunft prinzipiell der Geschichte unterworfen ist. Daraus folgt eine merkwürdige Antinomie. Die Frage nach dem Einen und Absoluten lässt nur *eine*, und zwar schlechthin gewisse Antwort zu, weil zwei «Eine» oder «Absolute» ein Widerspruch sind. Da man aber auf allen Etappen der früheren Geschichte nicht feststellen konnte, dass die Vernunft gerade wegen ihrer ursprünglich unvermittelten Beziehung zur Welt nur willkürlich und zufällig zu funktionieren vermag, so war sie von vornherein zur Selbsttäuschung prädestiniert. Sie war das «ideologische» Vermögen, das die Resultate der übrigen zu verdoppeln und ihren Zusammenhang mit der Aussenwelt auf den Kopf zu stellen gezwungen war. Man verabsolutierte die jeweils gefundene Antwort zu einem Dogmatismus, der sich selbst auflösen musste, weil an ihm nicht mehr richtig war als die allmähliche Annäherung an die eine Antwort. Und diese lässt sich erst finden *nach* dem Verzicht auf alle fiktiven Begründungen eines absoluten oder kritischen Dogmatismus, allein durch die dialektische Synthese zwischen der Vernunft und den drei konkreten Erkenntnisvermögen. Aber diese Synthese wird erst auf einer bestimmten Stufe der geschichtlichen Entwicklung und unter ganz bestimmten gesellschaftlichen und ökonomischen Voraussetzungen vollziehbar: wenn die praktische Beherrschung der Welt durch einen so hohen Grad materieller Produktivkräfte gesichert ist, dass die mehrwertlose und klassenlose Gesellschaft im Bereich des Möglichen liegt.

II. Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen, die der Erkenntnistheorie (a) und der Geschichte (b) zugehören, dürfte es nicht mehr missverständlich sein, wenn wir im folgenden—ohne Rücksicht auf alle historischen Differenzierungen—eine allgemeine Analyse des Prozesses

der spekulativen Vernunft in den drei Etappen des Aufnehmens, Verarbeitens und Entäusserns geben.

a) Das Aufnehmen.

Das Aufnehmen der Vernunft zeigt drei Quellen, die in den verschiedenen Epochen verschiedene Wichtigkeit und verschiedene Inhalte haben. Zwei von ihnen liegen ausserhalb der Vernunft, aber ihre Transcendenzzeichen weisen in entgegengesetzte Richtung: zur Offenbarung und auf den von den übrigen drei Erkenntnisvermögen nicht beherrschten Sektor der Welt; die dritte liegt in der Vernunft selbst, ist ihr immanent. Prüfen wir nun zunächst jede einzelne dieser Quellen und dann ihr Verhältnis zueinander.

1) Wir hatten gesagt, dass der unbeherrschte Sektor der Welt ohne jede Vermittlung an die Vernunft herankommt, und dass diese den beherrschten Sektor umso weniger zu einer Vermittlung veranlassen kann, je geringer dessen eigener Inhalt ist. So muss die Vernunft sich zuerst eine Sicherung gegen die eigene Willkür suchen. Und es ist bezeichnend, dass sie nicht nur ausserhalb der Welt, sondern auch ausserhalb des Bewusstseins gefunden wurde. Denn dies bezeugt, dass sich der Mensch nicht nur der Unzulänglichkeit seines eigenen Geistes, sondern auch seines Anteiles an der Schaffung Gottes durchaus bewusst war.

Die Setzung eines absoluten Transcendenzzeichens ist ein illusionärer Akt, aber dieser hat eine reale Basis. Es ist ganz unwahrscheinlich, dass der Mensch je eine absolut transcendente Welt hätte imaginieren können, wenn er nicht eine relativ transcendente, d. h. eine seinem eigenen Bewusstsein transcendente irdische Welt durch sein körperliches Tun oder sein sinnliches Erleben erfahren hätte. Und es ist gewiss kein Zufall, sondern die Folge aller vorangegangenen Erfahrungen, wenn sich in der Theologie des hlg. Thomas die absolute und die relative Transcendenz (d.h. die Abhängigkeit der Dinge und des menschlichen Denkens von Gott und die Ab-

hängigkeit des menschlichen Denkens von der dinglichen Aussenwelt) zusammenfinden. Also selbst die Fiktion eines absoluten Transcendenzezeichens spricht für die Transcendenz der Welt gegenüber dem menschlichen Bewusstsein (wenn auch nicht in hinreichender Weise).

Darum suchte man auch die Existenz eines Absoluten aus dem Wesen der Welt zu beweisen in dem Masse, in dem man die relative Berechtigung der irdischen Transcendenz zwischen Welt und Bewusstsein gelten lassen musste, um die Illusion des Absoluten nicht an ihren Widersprüchen zur konkreten Welt zu zerstören. Man hatte begriffen, dass ein Beweis aus dem Begriff Gottes nur dessen begriffliche Existenz beweisen, die ausserbegriffliche nur erschleichen konnte. Daher bedeuten die Beweise, die der hlg. Thomas für die Existenz Gottes geliefert hat, das Maximum an metaphysischer Sicherung der Theologie. Alle späteren Versuche, auf den ursprünglichen Existenzbeweis des hlg. Anselm von Canterbury zurückzukommen (Descartes, Hegel), beruhen bereits auf der Auswechslung des absoluten, göttlichen Geistes gegen einen allgemeinen Weltgeist. Und diese Art des Idealismus beweist, dass die allumfassende Realität Gottes gar nicht mehr gesucht wurde, weil bereits nur noch die Sphäre des vom Menschen Geschaffenen jenen Grad des Nichtbeherrschbaren aufwies, der eine Existenz Gottes notwendig macht.

Der Marxismus hat das grösste Interesse daran, die thomistische Hypertrophie des Idealismus aufzulösen, da nur so der relative Anteil des Idealismus am Erkenntnisprozess, d.h. die Art und der Grad der Rückwirkung des Geistes auf die Materie sichergestellt werden kann. Daher ist er zur Widerlegung der Beweise des hlg. Thomas gezwungen. Er kann dies tun, indem er die geschichtlichen Gründe aufzeigt, welche notwendig zur Illusion führen mussten (die Existenz eines unbeherrschten Sektors in der Natur und in der menschlichen Ge-

sellschaft), und indem er die praktische Rückwirkung dieser Illusionen auf die konkrete Wirklichkeit erklärt, da beherrschter und unbeherrschter Sektor an tausenden Stellen zusammenhängen und ineinander übergehen. Aber wegen der grossen sozialen Bedeutung dieser Ideologien, die sich teils aus dem Fortbestand der Bedingungen reproduzieren, teils durch Institutionen im Interesse der herrschenden Klasse gewaltsam aufrecht erhalten werden, sollte der Marxismus auch zeigen, wie der illusionäre Ursprung sich in der Beweisführung selbst und in deren Folgen auswirkt und sie unhaltbar macht.

Das Eigentümliche der thomistischen Gottesbeweise besteht darin, dass man von der unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existierenden Aussenwelt ausgeht, deren wesenhaftes Sein als Prinzipien einer Ontologie feststellt, um dann von dieser Ontologie zur Theologie überzugehen. Wir halten uns bei unserer Widerlegung an die Darstellung, die Maritain in seinem Buche «Antimodern-Ultramodern» von der Ontologie gibt, und an die Gottesbeweise, wie sie von Thomas in der theologischen Summa formuliert sind.

Die erste Frage lautet also: Welches sind die ontologischen Prinzipien, und welches ist ihr Zusammenhang? Maritain glaubt als die einfachste Tatsache, «die meine für die Welt offenen Augen sehen, und die mein Verstand erkennt», feststellen zu können: *es gibt Dinge, die sind*. Das Sein enthält die Wesenheit und die Existenz. Da es in allen Dingen das Sein gibt, und doch diese Dinge voneinander verschieden sind, so folgt, «dass der Begriff des Seins ein transzendentaler und analoger ist». Die Idee des Seins zieht mein Verstand aus den von meinen Sinnen erfassten Objekten. Ist aber diese Idee einmal gebildet, so sieht mein Verstand... unmittelbar (nicht als erfahrungsmässige Feststellung) einige Axiome ein: das der Identität (jedes Ding ist das, was es ist) und das des Widerspruches (Sein ist nicht Nichtsein). Ferner das Prinzip der Vernunft: «Alles

Seiende ist im Sein begründet», das Prinzip der Kausalität und das der Finalität: «Das Seiende ist nicht nur, es wirkt». Für das Verhältnis zwischen Sein und Wirken gilt: «Das Sein geht dem Werden voraus, und es gibt keine Veränderung ohne ein Sein, das veränderlich ist.» Daraus folgt: «Alles, was bewegt wird, wird durch ein Anderes bewegt.» Es gibt Seinsstufen, die durch folgende 4 Sätze charakterisiert werden:

I. Das Mehr kann nicht aus dem Weniger entspringen.

II. Die Ursache hat mehr Sein und Vollkommenheit als das, dessen Grund sie ist.

III. Was nicht durch sich ist (*per se, per suam essentiam*) setzt das, was durch sich ist, vor sich voraus.

IV. Alles was ein Sein oder eine Vollkommenheit durch Teilnahme hat, geht auf dasjenige als auf sein Prinzip und seine Ursache zurück, was diese Vollkommenheit wesentlich (*per essentiam*) hat. — Damit hat uns Maritain bis an die Schwelle geleitet, die von der Metaphysik zur Theologie führt, vom begreiflichen zum unbegreiflichen Sein.

Dazu ist nun kritisch zu sagen:

I. Maritain hält es für die einfachste feststellbare Tatsache, dass es «Dinge gibt, die sind»,—wobei das Sein die Wesenheit und die Existenz enthalten soll. Er muss aber selbst zugestehen, dass diese Feststellung abhängig ist von den Augen, die sehen, und von dem Verstand, der denkt. Also ist die erste direkt feststellbare Tatsache eine Beziehung zwischen Dingen und bestimmten Erkenntnisvermögen des Menschen; und erst aus der Analyse jedes einzelnen Erkenntnisvermögens (körperliches Tun, Sinne, Verstand, Vernunft) und ihres Zusammenhanges untereinander, wird die *Behauptung der Existenz* (oder des Seins) der Welt, als eine empirisch begründete Wahrheit erschlossen, auch wenn die *Tatsache* ihrer Existenz (oder ihres Seins) allen Analysen und Zusammenhängen zugrundeliegt.

II. Wenn ich an dem Akt der Beziehung zwischen Sein (Welt, Dingen) und Denken (einzelnen Erkenntnisvermögen) als an dem materialistisch oder idealistisch noch ungeklärten Ausgangspunkt mit Lenin (s. Historischer Materialismus und Empiriokritizismus) festhalte, so vor allem darum, weil es von allem Anfang an von der grössten Wichtigkeit ist, genau auseinander zu halten, was den Dingen und was dem Denken zukommt. Dann aber lässt sich nur beweisen, dass Dinge *existieren*, nicht, dass sie *sind*, d. h. dass sie zugleich mit, aber getrennt von der Existenz eine *Wesenheit* haben. Wohl haben sie gewisse Eigenschaften. Diese bilden sich bei unserm körperlichen Tun anders ab als auf unsere Sinne, auf diese anders als in unserm abstrakten Denken, resp. unserer Vernunft. Die Einheit der Dinge und die Einheit des menschlichen Geistes zwingen uns auch, die Einheit dieser verschiedenartigen Abbildungen zu fordern, aber die Auffindung dieser Einheit ist ein prinzipiell unendlicher historischer Prozess und nicht mehr eine einfache Feststellung.

Der Geschichte ist aber nicht nur der Prozess des Denkens unterworfen, sondern auch die Dinge selbst, die Gegenstand des Denkens sind. Die sogenannte *Wesenheit*, die im Begriff des Seins steckt, ist keine beharrende (seiende), sondern eine sich verändernde (werdende). Und das Verhältnis von Beharren und Veränderung ist konkret in dem Sinne, dass es selbst in der Zeit nur relativ konstant bleibt.

In der angeblichen Feststellung: «es gibt Dinge, die sind», steckt also bereits ein Faktor, der das Ergebnis eines komplizierten synthetischen Verarbeitungsprozesses einzelner Erkenntnisvermögen und darum einseitig ist. Unterscheidet man aber hinreichend die auf Grund *aller* Erkenntnisvermögen empirisch feststellbare Tatsache: dass Dinge ausserhalb des menschlichen Bewusstseins existieren, von der nur von einigen von ihnen geformten Aussage: dass die Dinge eine beharrende *Wesenheit*

haben, so löst sich die Allgemeinheit des Seinsbegriffes auf.

III. Damit entfallen auch alle Folgerungen, die der Thomismus an seine Ausgangsfeststellung anknüpft. Zunächst die folgenden:

1) dass der Begriff des Seins ein transzendentaler und analoger ist. Die Tatsache der Existenz ist eine objektive Tatsache, und zwar handelt es sich immer um ein und dieselbe Existenz, so lange man von der konkreten Existenz der Dinge spricht. (Der Begriff der Existenz ist also ein empirischer Begriff). Die Tatsache der Eigenschaft ist eine objektive Tatsache. (Der Begriff der Eigenschaft ist ein empirischer Begriff). Die Wesenheit dagegen ist entstanden dadurch, dass man von den empirischen Eigenschaften alles fortgelassen, was veränderlich, und alles beibehalten hat, was *jeweils* — d. h. in einer übersehbaren historischen Spanne — konstant ist, und dieses isolierte Moment verabsolutiert hat. Ein solcher Begriff kann nicht einmal transzendental in dem Sinne sein, dass er ein reiner Verstandesbegriff ist, und erst recht nicht in dem Sinne, dass ihm irgendwie objektive Realität in einer andern Seinsart als in der des menschlichen Geistes zukommt;

2) dass man irgendwelche Axiome rein durch intellektuelle Erkenntnis (d. h. a priori) aus der angeblichen Seinsfeststellung ableiten kann. Die Sätze der Identität und des Widerspruches wurden benutzt, um den Begriff der «Wesenheit» zu bilden, und wenn man behauptet, dass man sie aus diesen ableiten kann, so ist das ein einfacher Zirkel. Bildet man nämlich aus den empirisch festgestellten Eigenschaften auf Grund ihrer Veränderungen einen metaphysischen Begriff des Werdens — was mit genau demselben Recht, resp. Unrecht geschehen ist — so fällt zugleich die ganze Identitätslogik mit fort.

Genau das Gleiche gilt von dem angeblichen Vernunftprinzip «Alles Seiende ist im Sein begründet». Denn

man hat ja nur die «seienden» Dinge in das «Sein» hineinhypostasiert.

Zusammenfassend kann man also sagen: Man hat— indem man von einer bewusstseinsunabhängigen Welt ausging — einen synthetischen Denkkakt vorgenommen, und anstatt sich durch eine eingehende Analyse über die Grenzen seiner Geltung Rechenschaft abzulegen, behauptet man, eine absolut geltende Tatsache «festgestellt» zu haben. Man hätte durch analytische Urteile aus dem synthetisch gewonnenen Begriff («Wesenheit») herausholen können, was man hineingelegt hatte; selbstverständlich hätten diese analytischen Urteile Geltung gehabt in demselben Umfang, in dem der synthetische Begriff berechtigt war. Aber das ist etwas vollkommen anderes als die Behauptung, dass man aus der «festgestellten Tatsache» (die in Wirklichkeit ein hypostasierter Begriff ist) Prinzipien a priori ableiten kann. Man sieht also ganz deutlich, wie sich der menschliche Geist nicht an die von ihm unabhängige Welt hält, indem er auf diese zurückwirkt, sondern willkürlich über diese hinausgeht. Dadurch verwandelt er das dialektische Verhältnis, das zwischen Sein und Bewusstsein im Erkenntnisprozess herrscht, in ein dogmatisches auf Grund eines begrenzten Denkaktes, der die Tatsachen nicht hinreichend erschöpft.

IV. Eine besondere Betrachtung verdient der nächste Schritt der Gedankenfolge: das angeblich ebenfalls deduzierte Prinzip der Kausalität, denn es steht im Centrum der thomistischen Theologie, deren Fundamentalsatz lautet: Gott ist die erste Ursache und das letzte Ziel der Welt. Ganz deutlich wird sich auch hier wieder zeigen, wie der «pfäffische Betrug» des absoluten Idealismus zustande kommt.

Zunächst ist man gezwungen, auf die Erfahrung an der wirklichen Welt zurückzugreifen und festzustellen: «Das Seiende» (d. h. das konkrete Ding) «ist nicht nur» (d. h. es existiert nicht nur in seiner Wesenheit be-

harrend), «es wirkt». Die Aufgabe hätte nun darin bestanden, festzustellen, ob das Wirken in jedem einzelnen Fall an die Existenz oder die Eigenschaften oder an beides zugleich oder an keines von beiden gebunden ist; ob das Wirken Existenz schlechthin neu schaffen kann oder nur Veränderungen an existierenden Dingen, d. h. welches die Tragweite des Wirkens ist. Statt dessen stellt man die ganz abstrakte Frage: In welchem Verhältnis stehen «Sein» und «Wirken»? Da aber «das Sein und «das» Wirken nur Begriffe sind, so stehen sie auch nur in einem begrifflichen Verhältnis. Das Subjekt, das sich durch einen Abstraktionsakt von den Dingen freigemacht hat, kann nun auch vollständig willkürlich bestimmen, ob es das Sein dem Werden oder das Werden dem Sein vorausgehen lassen will; ob es dem Wirken eine absolute Bedeutung im Sinne des Setzens einer Existenz oder eine relative im Sinne des Herbeiführens von Veränderungen an existierenden Dingen zuschreiben will. Die konkrete Erfahrung liefert einem unvollständigen Denken ebenso viele oder ebenso wenige Anhaltspunkte für die Priorität des Werdens, wie für die des Seins.

Das Wesentliche des Vorganges ist deutlich: anstatt den menschlichen Geist von den Dingen bestimmen zu lassen, lässt man ihn die Dinge bestimmen. Man verwandelt den erkenntnistheoretischen Materialismus in einen erkenntnistheoretischen Realismus (oder Idealismus), weil man dem konkreten Problem noch nicht gewachsen ist, weil man noch nicht die Geduld zu dem unendlichen Denkprozess besitzt und darum durch einen Kurzschluss, d. h. auf eine imaginäre Weise alle Probleme zugleich lösen will. Da man aber durch den Abstraktionsakt den konkreten Inhalt bereits verloren hat, wird an Stelle der konkreten Welt etwas Imaginäres gesetzt: der von der Welt unabhängige, a priori schöpferische Geist. —

Ich habe bisher gezeigt, dass der Uebergang von der Empirie zur thomistischen Ontologie nicht in sich notwendig ist, weil in eine angeblich empirische Feststellung

eine einseitige und hypostasierte Verstandesabstraktion eingeschmuggelt wird, um dann Vernunftprinzipien daraus abzuleiten,—dieselben natürlich, die man schon vorausgesetzt hat, um den Uebergang vom erkenntnistheoretischen Materialismus zum erkenntnistheoretischen Realismus überhaupt machen zu können. Ich werde im folgenden zeigen, welchen Wert der Uebergang von der Ontologie zur Theologie hat.

V. Nachdem man dem «Sein» den Vorrang vor dem «Werden» a priori zugeschrieben hat, folgert man zunächst, dass alles, was bewegt wird, durch ein Anderes bewegt wird. Diese Deduktion widerspricht der Erfahrung. Schon die rein mechanische Bewegung lehrt, dass ihr Ergebnis nicht allein durch den stossenden Körper, sondern durch die Wechselwirkung zwischen stossendem Körper und gestossenem Körper bedingt ist. Nicht die «Ursache», sondern die Auslösung kommt von dem andern Ding, und es gibt überhaupt keine einseitige Folge von Ursache und Wirkung, sondern nur eine Wechselwirkung.

Die falsche Interpretation der konkreten Wechselwirkung hat sehr weit zurückreichende Voraussetzungen. Man hatte stillschweigend Materie und Energie voneinander getrennt, und so ein Ganzes, das in sich bewegt ist durch das Verhältnis, in dem die ihm immanenten Energien zueinander stehen, verwandelt in ruhende Einzeldinge, die von aussen gestossen werden. Aber beides findet keine genügende Grundlage in den Tatsachen. Im Gegenteil lehren uns die modernen Naturwissenschaften, dass absolute Ruhe eine Täuschung ist, die darauf beruht, dass wir die Ruhe relativ zum Bezugssystem falsch interpretieren, weil wir die Bewegung dieses letzteren nicht unmittelbar wahrnehmen; und dass Energie und Trägheit (lebendige Kraft und Materie) nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Vorstellung voneinander getrennt werden können. Also: der *metaphysische* Ursachbegriff beruht auf einem mangelnden

Verständnis physikalischer Tatsachen und ist daher vollständig hinfällig. Damit zerbricht aber auch die Achse dieses Gottesbeweises, der ja gerade unter der Voraussetzung der Existenz einer Fremdursache die Frage nach der ersten Ursache, d.h. nach Gott stellt.

VI. Aber alle diese Abstraktionen einer vagabundierenden Vernunft sind gering gegen diejenigen, die zur Charakterisierung der 4 Seinsstufen führen. Es wäre zunächst zu untersuchen, ob das, was hier als Seinsstufen auftritt, nicht eigentlich Wirkungsstufen sind. Dann würde eine Uebertragung von empirischen Wirkungsintensitäten auf das «Sein» vorliegen, was umso weniger statthaft wäre, als ja dem «Sein» der Vorrang vor dem Wirken zugeschrieben wird. Aber welches auch immer der empirische Ursprung sei, und welche Irrtümer bei der Uebertragung vom Konkreten ins Abstrakte vorgekommen sein mögen, es genügt, die 4 Sätze in sich und im Zusammenhang mit ihren Voraussetzungen und Folgerungen zu betrachten, um ihre Unhaltbarkeit zu beweisen.

Der Satz I: «Das Mehr kann nicht aus dem Weniger entspringen» besagt zunächst, dass die Natur keinen Fortschritt, keine Entwicklung aus sich selbst hervorbringen kann; nimmt man den Satz II hinzu: «die Ursache hat mehr Sein und Vollkommenheit als das, dessen Grund sie ist», so würde sogar herauskommen, dass die Natur, sich selbst überlassen, nur verfallen kann. So wird, (da doch eine Entwicklung der Welt nicht abgeleugnet werden kann), die ewige Existenz Gottes bereits vorweg behauptet.

Theologisch besagen die beiden Sätze, dass der Mensch nicht Gott geschaffen haben kann, und dass Gott, als der Schöpfer des Menschen, eine grössere Seins- und Vollkommenheitsfülle haben muss, als der von ihm geschaffene Mensch. Und alles das soll folgen aus dem deduzierten Prinzip: «Alles, was bewegt wird, wird durch ein Anderes bewegt». Man sieht aber sofort, dass

alle diese Folgerungen nur möglich sind, wenn man einen Gott schon voraussetzt, und auf Grund dieser Voraussetzung die Wechselwirkung als einseitiges Verhältnis von Fremdursache und Wirkung interpretiert, während umgekehrt doch die genannten Sätze Voraussetzungen für den Beweis einer Existenz Gottes sein sollen. Denn schaltet man die Fiktion Gottes aus, so bleibt als die nächste Folgerung der naturwissenschaftliche Satz von der Erhaltung der Energie, also weder ein Weniger noch ein Mehr—also auch kein Gott.

Der «pfäffische Betrug» erreicht seinen Höhepunkt in den beiden andern Sätzen. In der Natur — ihre Existenz einmal gegeben — entsteht nichts aus sich selbst, sondern aus Seinesgleichen und dessen Beziehung zur Umgebung. Es setzt also — zeitlich — seine Ursache vor sich voraus (z. B. das Kind seine Eltern); oder scholastisch ausgedrückt: die Existenz jedes Dinges stammt nicht aus *seinem* Wesen. Daraus soll nun folgen, dass die Existenz der Dinge zurückgeht auf etwas, das Sein aus seinem Wesen hat oder genauer, dessen Sein und Wesen identisch sind. Woher aber kommen wir zu einer solchen Vorstellung? Die körperliche und die sinnliche Erkenntnis der Welt zeigt uns Dinge, die sich verändern, aber während dieser Veränderung existieren. Sie geben uns also zwar eine *relative* Berechtigung, Eigenschaften und Existenz, resp. Wesen und Werden zu trennen, aber wir kennen nicht ein einziges Ding, das nicht zugleich Eigenschaften und Existenz hat, und in dem nicht einzelne Eigenschaften vergehen und andere entstehen. Existenz ist also ebenso mit dem verbunden, was wird (vergeht und entsteht), wie mit dem, was beharrt. Nur wenn man aus dieser konkreten und dialektischen Einheit eine «Wesenheit» macht, d. h. das Beharren in der Existenz isoliert und hypostasiert, so ergibt sich infolge dieses metaphysisch einseitigen Abstraktionsaktes die Möglichkeit, Sein und Wesen der Dinge absolut zu trennen.

Eine solche, über die bloss begriffliche Unterscheidung

hinausgehende objektive Sachverschiedenheit. folgt aber nicht logisch aus der erfahrbaren Welt, sondern die Berufung auf die konkrete Abhängigkeit von Seinesgleichen dient nur dazu, den Weg zum Resultat zu verschleiern. Der Zweck ist offenbar: eine Existenz zu imaginieren, in der Sein und Wesen zusammenfällt, d. h. Gott.

Man kann hier wie überall ganz deutlich die Art verfolgen, wie der Mensch Gott schafft. Er stellt zunächst seine eigene Abhängigkeit von einer irdischen, seine Grenze gegenüber einer auf ihn einwirkenden körperlichen Mächtigkeit fest. Er sieht ferner, dass seine Rückwirkung auf diese «Ursache» nicht mehr die Tatsache der Existenz einer solchen Welt selbst beseitigen kann, d. h. dass seine Mächtigkeit stets hinter der «Ursache» zurückbleibt. So erfindet er schliesslich eine Ursache seiner Ursache, indem er die letzte theoretisch der vollkommensten Ursache unterwirft, die überhaupt denkbar ist. So gleicht die Menschheit in der Phantasie ihre natürliche und gesellschaftliche Ohnmacht aus, welche die letzte Wurzel des ganzen Prozesses ist, und schafft sich in der Einbildung die Erlösung, welche sie durch Bewältigung der Wirklichkeit noch nicht zu schaffen vermag.

VII. Die Beweisführung des Thomismus erfordert nun noch folgende Sätze: Es kann keine unendliche Kette von Ursachen geben, also muss es eine erste Ursache geben. In einer solchen aber fällt Sein und Wesen notwendig zusammen. Es kann nur *eine* erste Ursache geben.

Solange der Mensch die Existenz der Welt als gegeben hinnimmt, handelt es sich für ihn überhaupt nicht um eine unendliche Kette von Ursachen, sondern um einen unendlichen Prozess der menschlichen Erkenntnis, die *allgemeine* Ursache zu finden, auf die alle Veränderungen zwischen den existierenden Dingen sich letzten Endes als auf ihren Generalnenner zurückführen lassen. Ob es nur *eine* solche allgemeine Ursache gibt, kann allein die Wissenschaft durch konkrete Forschungen allmäh-

lich feststellen. Das Problem der ersten Ursache hat überhaupt keinen wissenschaftlichen Sinn, es beruht nur auf der metaphysischen Frage: warum ist überhaupt Etwas und nicht das Nichts? Man muss zugeben: diese Frage bleibt bestehen, was auch immer die Wissenschaft als Anfang und allgemeinste Ursache der Welt entdecken mag. Aber der Mensch wird sich einmal darüber klar werden müssen, dass auch Gott auf diese Frage eine bloss wörtliche Antwort gibt und keine Erklärung; und dass diese Antwort so viel Fiktionen und Illusionen enthält, dass es kein Zeichen von Klugheit und Tapferkeit, sondern nur eines der Dummheit und Feigheit ist, wenn eine solche Antwort unser Kausalbedürfnis befriedigt. In Wirklichkeit würde sich Niemandes Verstand oder Vernunft mit einer solcher Hypothese zufrieden geben, wenn er nur den Mut und die Kraft hätte, den Aufgaben, die die Welt an ihn stellt, ins Auge zu sehen, und mit seinem Körper, seinen Sinnen, seinem Verstand und seiner Vernunft in Angriff zu nehmen.

Aber selbst die Berechtigung der Frage: warum überhaupt Etwas und nicht Nichts ist? zugegeben, so hätte doch die «erste Ursache», in der Sein und Wesen identisch sein sollen, eine Existenz zunächst nur als *Forderung* des menschlichen Bewusstseins, d.h. als subjektive Idee, als heuristisches Prinzip. Nichts berechtigt dazu, aus dieser Forderung eine Wirklichkeit ausserhalb des Bewusstseins und der konkreten Welt—in einer der Welt transcendenten Wirklichkeit zu machen. Hier hypostasiert man doch ganz offenbar ein Postulat der Vernunft: nachdem man den menschlichen Geist von den Dingen losgelöst hat, löst man nunmehr seine Forderungen und Begriffe von ihm selbst ab und macht sie zu absoluten, transcendenten Entitäten. Man geht in eine Welt des Seins über, die mit der Welt der seienden Dinge nur durch eine willkürlich zu bestimmende Analogie verbunden ist.

VIII. Dass der scholastischen Maxime zum Trotz, nach der ein Mehr nicht dem Weniger entspringen kann,

Gott doch das Geschöpf des historisch bedingten Menschen, und nicht der Mensch das Geschöpf Gottes ist, wird noch deutlicher, sobald man nicht die Existenz sondern die Beschaffenheit dieses Gottes betrachtet. Thomas von Aquino sagt zunächst, dass der Mensch nicht wissen kann, was Gott ist. Daraus macht er dann: dass der Mensch nur wissen kann, was Gott nicht ist, und daraus schliesslich, dass Gott alles Vollkommene in eminentem Masse und als Einheit ist, was im Menschen nur angelegt und in viele Eigenschaften zersplittert ist. Damit ist doch der Mensch als Ausgangspunkt und Schöpfungsquelle ganz klar blossgelegt. Wenn hier überhaupt ein Problem vorliegt, so ist es dieses: wie der Mensch aus seiner Unvollkommenheit und Relativität heraus ein vollkommenes und absolutes Wesen imaginieren kann? Aber zu seiner Lösung braucht man keine spekulative Metaphysik, sie ergibt sich aus dem materialistischen, historischen und dialektischen Charakter der menschlichen Erfahrungen.

Wir haben also gesehen, dass die ganze thomistische Beweisführung unhaltbar ist, weil sie an den beiden entscheidenden Stellen, beim Uebergang von der Empirie zur Ontologie und beim Uebergang von der Ontologie zur Theologie schon die Konsequenzen der eigenen Beweisführung voraussetzt, also auf einem Zirkel beruht. Dieser wurde mit solcher Selbstverständlichkeit und Naivität von einem der grössten Denker gemacht, weil die Existenz Gottes den lebendigen Interessen der Epoche entsprach, die auch das grösste Genie nicht überspringen kann. Und weil diese Interessen andere geworden sind, sehen wir heute nicht nur diesen Zirkel, sondern auch die weitere Tatsache, dass die Hypothese Gottes zugleich zu viel und zu wenig beweist und darum schlechthin unbrauchbar ist. Sie beweist zu viel, weil man mit ihr — theoretisch — jede Schwierigkeit aus der Welt weginterpretieren kann, eben weil wir Menschen uns in ihr ein Wort geformt haben, das alle unsere Unzulänglich-

keiten und Grenzen auf einmal beseitigt. Sie beweist aber zu wenig, weil sie — tatsächlich — alles beim Alten lässt und darum dort, wo der leere Schein der Beweise praktisch gefährlich wird, neben der *causa prima* Gottes *causae secundae* einführen muss, welche die Widersprüche zwischen der Vorstellung eines allervollkommensten Wesens und den Tatsachen (z. B. der menschlichen Sünde etc.) beseitigen sollen. Es handelt sich dabei um eine reine *Hilfshypothese*, die nicht nur den fiktiven Charakter der Hypothese «Gott», sondern zugleich die jeweilige wirkliche Mächtigkeit des Menschen gegenüber der Welt enthüllt. —

2) Die zweite Quelle für das Aufnehmen der Vernunft ist ihre Autonomie, mag sie sich und die Welt zugleich setzen als Akt einer Substanz (Spinoza) oder eines Logos (Hegel), oder mag sie sich als ein absolutes Apriori vorfinden, das der Wirklichkeit die Gesetze vorschreibt (Kant) oder sogar deren Inhalte erschaut (Husserl). Es kann hier selbstverständlich nicht der Ort sein, alle Spielarten dieses Idealismus zu widerlegen, die — geschichtlich gesprochen — aus der Ueberspitzung des mittelalterlichen Feudalismus zum Absolutismus oder aus dem Kampf dieses Absolutismus mit dem Kapitalismus entstanden sind. Aber es ist hervorzuheben, dass beide Spielarten — die mehr objektive (realistische) wie die subjektive — eine historisch unersetzliche Funktion gehabt haben. Diese besteht für die erste Gruppe darin, dass man Gott der Welt immanent sein liess, wodurch die Welt einen Wertaccent erhielt, den sie vorher nie gehabt hatte — unbeschadet der Tatsache, dass man Gott und Welt damit noch nicht identisch gemacht hatte; und ferner darin, dass sie die thomistische Dialektik zwischen Gott und Mensch zu einer Dialektik innerhalb der Welt gemacht hat, wodurch die Dialektik die «Schöpfung aus dem Nichts» ersetzte — unbeschadet der Tatsache, dass die konkrete Welt sich aus einer «realen», d. h. aus ihrer idealistischen Verdopplung dialektisch entwickelte. Die zweite Gruppe löste diese meta-

physische Einheit von Sein und Denken auf. Mag der entstehende Dualismus mit seinen Konsequenzen in mancher Hinsicht reaktionär sein, er hat die Entwicklung dadurch vorwärts getrieben, dass seine Kritik an der Metaphysik des Rationalismus dazu zwang, den absoluten Geist Gottes durch den menschlichen Geist zu ersetzen, der die objektive Schöpfung aus dem Nichts zu einer subjektiven Konstituierung auf Grund gewisser apriorischer Voraussetzungen machte.

Das 19. Jahrhundert hat dann immer deutlicher gezeigt, dass auch in diesem idealistischen Kritizismus Metaphysik steckte. Man hatte davon abgesehen, dass die Kategorien und Grundsätze der Vernunft geschichtlich entstanden sind und variieren; man hatte das im einzelnen Erkenntnisakt relativ Konstante in etwas absolut Konstantes verwandelt und dadurch eine einseitig idealistische Beantwortung der Frage vorweg genommen, ob die Tätigkeit der Vernunft als spontane und konstitutive Ursache oder als Rückwirkung auf eine einwirkende Aussenwelt aufzufassen sei; man hatte den dialektischen Charakter der Kategorien übersehen, der eine eindeutige Konkretisierung von Inhalten unmöglich macht; man hatte daraus, dass die Kategorien für den einzelnen Erkenntnisakt relativ apriori zu funktionieren scheinen, die völlig andere und gänzlich unzulässige Behauptung gemacht, dass sie sowohl schlechthin apriori sind wie auch apriori erkannt werden; man hatte sich nicht hinreichend Rechenschaft darüber gegeben, dass mit den Kategorien und synthetischen Grundsätzen apriori noch gar kein konkreter Inhalt vorhanden ist, und dass man einen solchen nur gewinnen kann, indem man ihn entweder aus dem zeitgenössischen und individuellen Bildungsresiduum erschleicht oder eine objektive transcendente Quelle offen zugibt (wie das ja Kant getan hat).

Man sieht jetzt wohl ganz klar, dass die historische Aufgabe beider Spielarten des Idealismus darin bestand, den theologischen Idealismus aufzulösen und den dialek-

tischen Materialismus vorzubereiten. Aber indem sie diese doppelte Aufgabe erfüllten, verfiel jede von ihnen in eine Hypertrophie, die eine neue Abart von Theologie war. Wenn aber der Marxismus wirklich eine geschichtliche Synthese des realistischen Idealismus (Spinoza und Hegel) und des kritizistisch-wissenschaftlichen Idealismus (Kant) auf der neuen Ebene des Materialismus ist, der geschichtlich zwischen diesen beiden Gruppen entstanden war (französischer Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts), dann folgt ohne weiteres, dass dieser dialektische Materialismus seine eigene geschichtliche Funktion nur dann und nur insofern erfüllen kann, als er die relativ berechtigten Elemente dieser Idealismen in materialistischer Gestalt aufbewahrt. —

3) Die dritte Quelle für das Aufnehmen der Vernunft ist die Erfahrung, welche die drei konkreten Erkenntnisvermögen an der Aussenwelt machen. Wie stellt sich dieser Zusammenhang zwischen ihnen und der Vernunft erkenntnistheoretisch dar — abgesehen von den geschichtlichen Variationen, von denen er natürlich nicht abzulösen ist?

Man könnte sich folgendes Bild machen: Die drei konkreten Erkenntnisvermögen bilden zusammen mit dem Gegenstand, auf den sie bezogen sind, ein dreidimensionales Koordinatensystem. Der Gegenstand ist ihr Schnittpunkt. Das körperliche Tun bezeichnet die lineare Koordinate, das sinnliche Erleben (da es den Körper voraussetzt) die ebene, und der Verstand (als Synthese) die räumliche. Wären alle drei gleich lang, so hätte die Vernunft eine notwendig vorbestimmte Aufgabe: die Verbindung zwischen den Endpunkten als Durchmesserkreise zu ziehen und diese zu einer ganzen Kugel zu ergänzen, worin die zweite Voraussetzung eines konstanten Krümmungsmasses enthalten ist. Die Tätigkeit der Vernunft wäre rein mathematisch und mechanisch.

Aber die gemachten Voraussetzungen treffen nicht zu. Stellen die drei Erkenntnisvermögen sozusagen die drei

rationalen Koordinaten unseres Denkraumes dar, so folgt aus ihrem dialektischen Verhältnis zueinander und aus ihrer disproportionalen Ausbildung in der Geschichte, dass ihre gleiche Länge im Bilde des Koordinatensystems wenn überhaupt, so nur in ganz seltenen Fällen vorhanden ist. Aber selbst dann folgt nicht, dass man ohne weiteres die Durchmesserkreise zu einer ganzen Kugel ergänzen darf, d.h. dass der unbeherrschte Sektor ein konstantes Krümmungsmass hat. Man würde eine Reihe rein spekulativer Voraussetzungen annehmen. Denn macht man zunächst die drei Koordinaten gleich lang, so bedeutet das,

1. dass die Vernunft die Ergebnisse einiger der Erkenntnisvermögen über das geschichtlich noch nicht Vorhandene hinaus spekulativ ergänzen muss (was natürlich immer willkürlich ist); und

2. dass sie die qualitative Verschiedenheit der Methoden der drei Erkenntnisvermögen, d.h. ihr dialektisches Verhältnis zueinander auf eine eklektische Weise eliminieren muss. Also nur nach Verfälschung der wirklichen Erkenntnis kann die Vernunft eine illusorische, spekulative Ergänzung zur Totalität vornehmen. Ausserdem wird stillschweigend vorausgesetzt, dass man den unbeherrschten Sektor nach Analogie zum beherrschten behandeln kann. Dies ist schon darum falsch, weil keines der drei konkreten Erkenntnisvermögen zu einer absoluten Wahrheit gelangt, sondern jedes ein unendlicher Prozess, also in jedem geschichtlichen Moment auch relativ ist, während doch die Vernunft eine dogmatische Wahrheit auszusagen beansprucht.

Daraus folgt nun aber, dass das Verhältnis zwischen den drei rationalen Erkenntnisvermögen und der Vernunft weder ein mechanisches noch ein eklektisches ist, sondern ein dialektisches, d. h. die Vernunft ist die vierte und zwar die irrationale Koordinate unseres Denkraumes. Die Dialektik besteht darin, dass die Vernunft zwar ihre Spekulationen über den unbeherrschten Sektor der

Aussenwelt (von dem sie ursprünglich und letzten Endes bedingt ist und immer bedingt bleibt) nicht ganz ohne Zusammenhang mit den übrigen drei rationalen Koordinaten des Denkraumes und dem beherrschten Sektor vornehmen kann; dass aber dieses Verhältnis durch die drei untereinander dialektisch verbundenen und historisch disproportional entwickelten Erkenntnisvermögen nicht hinreichend und eindeutig bestimmt ist, so dass die Vernunft notwendig irrational arbeiten muss. Daher kann sie mit ihren phantastischen Spekulationen auf die Resultate und Methoden der drei rationalen Vermögen selbst bedrohend und auflösend zurückwirken, und diese zu neuen Sicherungen der alten Positionen und zu erweiterten Reproduktionen zwingen, wodurch dann wieder die Intensität wie der Umfang der Vernunftspekulationen eingeschränkt wird.

Da die Quelle der Vernunftspekulationen in dem unbeherrschten Sektor der Aussenwelt liegt, den die drei konkreten Vermögen nur als ihre Grenze berühren, so konnte sehr leicht die Illusion der absoluten Spontaneität der Vernunft entstehen. Wir werden später sehen, wie die Willkür in der Verarbeitung diese Illusion noch vergrössert hat. Aber das ändert nichts an der ursprünglichen Bedingtheit durch die Aussenwelt, noch an der dialektischen Beziehung und Abhängigkeit von den übrigen Erkenntnisvermögen. Denn je mehr diese durch die Vernunft zu erweiterter Produktion gezwungen werden, um so mehr verändern sie die Inhalte und Methoden der Vernunft selbst, wie ich es in der geschichtlichen Vorbemerkung zu diesem Abschnitt dargestellt habe. Und nun wird umgekehrt die Vernunft selbst immer dialektischer in dem Masse, in dem ihre Abhängigkeit Tatsache oder gar Bewusstsein wird. Die Vernunft schränkt ihren spekulativen Charakter ein und hebt ihn sogar selbst auf, indem ihre ursprünglich irrationale Fragestellung nach dem einheitlichen Wesen des unbeherrschten Sektors, nach der Einheit zwischen beherrschtem und unbeherrschtem Sektor in die konkrete und rationale Fragestellung der drei andern Erkenntnisvermögen incorporiert wird. Und erst

durch diese Synthese entwickeln dann die letzteren ihre volle Dialektik, in der die Antinomie von Rationalismus und Irrationalismus als in ihre höhere Einheit aufgehoben ist. —

Wir haben also festgestellt, dass das Aufnehmen der Vernunft drei verschiedene Quellen zu haben vorgibt: eine der Welt transcendente (Gott-Offenbarung), eine der Welt und dem Bewusstsein immanente und eine dem menschlichen Bewusstsein transcendente (bewusstseinsunabhängige Aussenwelt); wir haben ferner die erkenntnistheoretische Ordnung dieser Faktoren festgestellt und darauf hingewiesen, dass ihre Bedeutung in den verschiedenen historischen Epochen eine verschiedene war, und darum die Illusion einer völlig spontan arbeitenden Vernunft entstehen konnte; wir haben schliesslich festgestellt, dass diese Illusion im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sich selber auflöst, und dass in demselben Masse die Vernunft ein abhängiger und integrierender Bestandteil der übrigen Erkenntnisvermögen wird, mit denen sie sich zur Synthese der materialistischen Dialektik vereinigt.

Damit ist aber auch gesagt, dass die wesentlichen Elemente dieser drei Quellen niemals allein und absolut auftreten,—weder in der Offenbarung, die immer von der geschichtlichen Kenntnis der Welt abhängig ist, noch im Marxismus, der die *relativ* berechtigten Momente des unbeherrschten Sektors und des Idealismus in dem dialektischen Charakter seiner Materie enthält. Sie haben stets einen Zusammenhang miteinander, der im Laufe der Geschichte sein dialektisches und materialistisches Wesen immer deutlicher erkennen lässt. Darf man von der objektiven Seite her den dialektischen Materialismus nicht mit dem mechanischen und dogmatischen identifizieren, so von der subjektiven Seite her nicht mit dem dogmatischen oder kritischen Rationalismus. Die Gegner des Marxismus setzen sich in Widerspruch zu sich selbst, wenn sie ihm gleichzeitig bald seinen Materialismus, bald seinen Rationalismus vorwerfen, als ob

eine absolut rationelle Materie etwas anderes als Geist und Gott sein könnte, und eine absolut materialistische Ratio etwas anderes als gröbster Mechanismus. Solche Gegner ironisieren sich selbst, ohne sich der Quelle ihrer Selbstverspottung bewusst zu werden: des vollständigen Mangels an dialektischem Denken.

b) Das Verarbeiten.

Die Tatsache, dass alle Vernunft auf das «Eine» geht, bedeutet für den Akt des Verarbeitens, aus *einem* Ansatz und *einer* Methode ein System zu schaffen, nach der *Absicht* des Philosophen derart, dass die Folge und die Ordnung der Begriffe mit dem Aufbauprozess der Welt selbst, Inhalt und Umfang der Begriffe mit dem Sein der Welt selbst kongruieren. Da aber alle Vernunft direkt an den unbeherrschten Sektor der Welt anknüpft, so hat einerseits die Einwirkung des Seins auf die Vernunft einen sehr hohen Grad von Unbestimmtheit, und darum umgekehrt die Vernunft in ihrer Rückwirkung auf das Sein einen relativ hohen Grad von Spielfreiheit für Ansatz, Methode und System. Andererseits aber kann das «Eine» nur eines sein, d.h. die Vernunft muss entgegen dieser Willkür notwendig die Forderung aufstellen, dass es nur *eine* Wahrheit gibt und nur *einen* Weg zu ihrer Auffindung. Wie sich diese innere Gegensätzlichkeit zwischen erkenntnistheoretischer Willkür und erkenntnistheoretischer Dogmatik in der Geschichte des menschlichen Denkens als Wandel der Inhalte und der Methoden des spekulativen Erkenntnisvermögens auswirkt, haben wir kurz angedeutet; es bleibt zu zeigen, wie sie sich erkenntnistheoretisch im Verarbeitungsakt der Vernunft selbst darstellt.

Jedes philosophische System, das in sich widerspruchlos ist, lässt sich auf einige Axiome reduzieren, die seine logische Struktur ausmachen. Wäre die Spekulation der Vernunft schlechthin willkürlich, so müsste jeder Versuch, eine Einheit dieser Axiome herzustellen, resultatlos verlaufen. Umgekehrt erlaubt eine solche Ein-

heit den Schluss auf eine Gesetzmässigkeit und innere Begrenzung der Vernunft. Selbstverständlich kann ein solcher Beweis nicht mit empirischer Vollständigkeit geführt werden. Aber seine Wahrscheinlichkeit wird umso grösser, je grösser die historische Bedeutung der untersuchten Systeme ist. Denn diese drückt ja aus, dass der relative Anteil an der Wahrheit für absolut gehalten werden konnte, weil das betreffende System trotz seiner Willkür konstante Momente von solcher Tragweite enthält, dass sie der Relativität eine über die materiellen Entstehungsbedingungen hinausreichende Dignität zu leihen vermochten. Wir geben einige Beispiele. (in denen die grossen Buchstaben im Gegensatz zu den kleinen bedeuten, dass der absolute Geist, Idee der Ideen, Gott etc. gemeint sind; die griechischen Buchstaben, dass das Subjekt im Gegensatz zum Objekt der Erkenntnis gemeint ist.)

Hegel:

- I. A ist, non A ist;
- II. A wird non A; non A wird A; A (non A) und non A (A) werden A²;
- III. Es gibt eine unendliche Anzahl Dritter.

Plato:

- I. A ist, a scheint (verändert sich);
- II. Es gibt einen (deduktiven) Weg $A \rightarrow a$ (α) und einen (induktiven) Weg $(\alpha)^a \rightarrow A$. Es gibt einen und nur einen Schnittpunkt beider Wege (Koinzidenz in der Idee);
- III. Es gibt ein wohlgeordnetes System Dritter (Ideen).

Thomas von Aquino:

- I. A ist, a (α) hat Sein;
- II. a (α) ist analog A (A ist Ursache von a (α); a (α) hat A zum Endzweck. (Prinzip der analogia entis);
- III. Es gibt eine Hierarchie Dritter zwischen dem unendlichen A und dem endlichen a (α).

Pyrrhoneische Skepsis:

I. α ist, a ist; a erscheint dem α (a bedeutet das Objekt, α Subjekt des Erkenntnisaktes);

II. a erscheint dem α als $b, c, d...$ um nichts mehr denn als g, h, \dots ; und den $\beta, \gamma, \delta...$ als $m, \dots n, \dots$ um nichts mehr denn als dem α als $u, v, w...$ (Prinzip der Isosothenie);

III. Der Schluss von « a erscheint dem α als b » auf « a ist b » bleibt fraglich (sich selbst aufhebende Urteilsenthaltung).

Man sieht schon aus diesen wenigen Beispielen, worin das Homologe der einzelnen Sätze jeder Logik besteht, sobald man den früher erörterten Gegensatz von Seins-, Beziehungs- und Werdenslogik hinzunimmt. Jeder erste Satz ist ein Zuordnungssatz. In der Seinslogik wird a dem Beharren, in der Beziehungslogik der Abhängigkeit, in der Werdenslogik der Veränderung zugeordnet. Jeder zweite Satz enthält eine nähere Bestimmung des ersten. Den Bestimmungssätzen folgen dann jedes Mal Begrenzungssätze, d. h. Sätze über den Geltungsumfang. Man sieht daraus, dass es sich auch in der Vernunft nicht um völlige Willkür handelt, denn Zuordnung, Bestimmung und Begrenzung bilden einen Prozess, dessen Ziel die grösstmögliche Konkretisierung ist.

Untersuchen wir diesen Prozess näher, so zeigt sich, dass er nicht nur vom Unbestimmten zum Bestimmten führt. Denn alle Zuordnung geht auf etwas Nichtreduzierbares, also Einfaches, das aber zugleich umfassend, also allgemein (und eben darum unbestimmt) sein muss. Die Begrenzungssaxiome dagegen haben den Sinn, einen totalen Geltungsbereich ausdrücklich der besonderen Bestimmung zuzuschreiben, sie enthalten also eine Beziehung zwischen Grenze und Unendlichkeit. Der Bestimmungssatz leitet in der verschiedensten Weise vom allgemeinen Element zur begrenzten Unendlichkeit über.

Er kann es dialektisch oder undialektisch tun; aber da er an den Prozess der Konkretisierung gebunden ist, wenn er nicht (wie z. B. die Skepsis) zur Selbstaufhebung der Logik führen will, und da die Pole, zwischen denen er verbindet, selbst eine entgegengesetzte Funktion haben, so wird er zur Dialektik hinneigen in dem Masse, in dem sich diese Funktion auch in der Struktur der ersten und dritten Axiome ausdrückt.

Die Bedeutung dieser Feststellung liegt darin, dass sie dem Gedanken einer allgemeinen Logik den rein abstrakten Charakter nimmt. Denn eine solche gehorcht nun zunächst denselben Kategorien, die wir schon bei andern Gelegenheiten festgestellt haben: Element, Beziehung, Totalität; Beharren, Abhängigkeit, Werden. Dies ist nur möglich, weil sich auch in diesem rein logischen Formalismus gewisse konstante Faktoren der objektiven Welt durchsetzen; oder wenigstens gewisse konstante Momente der Beziehung zwischen Sein und Bewusstsein, die man insofern objektiv nennen kann, als ja das Bewusstsein ein Moment des Seins ist und in seiner jetzigen Gestalt das historische Produkt des Seins. Ferner: würde die eine Logik nur auf den allgemeinen Kategorien beruhen, und steckte in ihnen kein empirischer und variabler Faktor, so müsste die Anzahl der Logiken der spekulativen Vernunft endlich und zwar sehr gering sein. In Wirklichkeit ist sie grösser als jede Rechnung ergibt, woraus man schliessen muss, dass sich das System der Logiken nicht auf rein immanentem Wege und bloss formalistisch entwickeln lässt.

Welches sind nun die in eine dem Bewusstsein transcendente Sphäre verweisenden Faktoren? Wir hatten oben das Bild eines vierdimensionalen Koordinatensystems unseres Denkraumes gebraucht und dabei Koordinate=Erkenntnisvermögen gesetzt. Dass dieses Bild nur provisorisch sein, nur als erste Annäherung gelten konnte, folgt schon aus dem dialektischen Zusammen-

hang der Erkenntnisvermögen. Ist dieser nicht bloss in einer ungeschieden-unwirksamen, nicht bloss in einer äusserlichen, der vollen Einheit entbehrenden Weise vorhanden, dann müssen alle Vermögen dieselben Grundfaktoren verwirklichen — natürlich in verschiedener Ordnung, denn sonst wäre die Mehrheit der Vermögen überflüssig. M. a. W.: diese Faktoren haben nicht nur eine abstrakte Einheit, die man aus ihnen folgert, sondern auch eine gemeinsame Grundlage, die der konkreten Beziehung zwischen Sein und Bewusstsein vorangeht.

Diese gemeinsame Grundlage lässt sich nun auf zwei verschiedenen Wegen finden: dem der Geschichte des Geistes, speziell der Philosophie, und dem der Funktion der Erkenntnisvermögen. In beiden Fällen tritt sie natürlich einseitig und in den verschiedensten Erscheinungsweisen auf. Abstrahiert man von diesen, so erhält man jetzt die folgenden Achsen für das vierdimensionale Koordinatensystem unseres Denkraumes: Ich-Nichtich; Unbewusstes-Bewusstes; Inhalt-Form; Absolutes-Bedingtes (Eines-Vieles). Sie setzen sich in jedem einzelnen Erkenntnisvermögen durch, aber besonders im Ganzen des Erkenntnisraumes und im Ganzen seiner Geschichte, d.h. seines geschichtlichen Kampfes mit der Aussenwelt.

Die Philosophien—ihre Inhalte und ihre Methoden—unterscheiden sich nur durch die gesellschaftlich und individuell bedingte Uebertonung des einen Faktors gegenüber den andern. Es liegt aber in dem dialektischen Verhältnis von Sein und Bewusstsein begründet, dass diese Unterschiede nicht nur von aussen der Vernunft aufgezwungen werden, sondern in der Struktur des Denkraumes selbst eine geschichtlich entstandene Mitbedingung für ihre Realisierung finden. Denn die vier Koordinaten haben nicht einen von vornherein fixierten und dann konstant bleibenden Schnittpunkt. Der Grund hierfür liegt erstens darin, dass jede von ihnen durch

jedes Erkenntnisvermögen läuft; ferner darin, dass die Abscisse jeder Koordinate sowohl mit der Abscisse wie mit der Ordinate einer andern Koordinate in Beziehung steht (z.B. Inhalt sowohl mit Ich (Subjekt) wie mit Nichtich (Objekt), und Form sowohl mit Nichtich wie mit Ich etc.), sodass jede eindeutige Zuordnung von Abscisse zu Abscisse und Ordinate zu Ordinate unmöglich ist; und schliesslich darin, dass die vierte irrationale Koordinate die drei übrigen zu einem ihrer beiden Teile (dem Bedingten) zusammenfasst und durch die Relation zum Absoluten (Einen) deren Gestalt ändert. Daraus folgt, dass das mathematische Bild die Möglichkeit einer unendlichen Fülle von Schnittpunkten enthält.

Der Denkraum ist also kein stationäres Gefüge, sondern befindet sich in einer dauernden Bewegung, die nicht um einen fixierten Mittelpunkt läuft, sondern diesen selbst mit einbezieht oder wenigstens mit einbeziehen kann. Die Ursache dieser Bewegung liegt in der Selbstbewegung des Seins, von dem das Bewusstsein ein besonders entwickeltes Glied ist, und ferner darin, dass diese Selbstbewegung durch die dialektische Spannung zwischen Sein und Bewusstsein aufrechterhalten wird. Es liegen also im Denkraum unendliche Möglichkeiten zur Realisierung von Schnittpunkten und Gestalten der nicht nur gegeneinander, sondern auch in sich selbst bewegten Koordinaten. Und diese Möglichkeiten realisieren sich in der Geschichte sowohl im Verlauf ihres Längsschnittes, wie in der Mannigfaltigkeit innerhalb eines jeden Querschnittes, weil die Möglichkeiten letzten Endes selbst Produkte der Geschichte sind.

Wir haben also bewiesen, dass die spekulative Vernunft mehrere Logiken zu ihrer Verfügung hat, von denen keine verabsolutiert werden darf, weil jede ein historisches Produkt ist; dass diese Logiken ein System bilden, also nicht schlechthin willkürlich sind; dass dieses System aber ein offenes und unendliches ist, oder m. a. W.: eine Möglichkeit, deren tatsächliche Verwirk-

lichung erfolgen kann, weil das System selbst ein historisches Produkt ist wie die Kräfte der Verwirklichung auch; dass also die scheinbar absolute Willkür der «autonomen» Vernunft nur relativ hohe Freiheitsgrade für die Rückwirkung der Vernunft auf die Außenwelt bedeutet. Diese Freiheitsgrade bleiben aber allgemeinen Gesetzen unterworfen, welche umso wirksamer werden, je umfassender und gültiger, d.h. je objektiver das philosophische System selbst wird. Und diese Freiheitsgrade schliessen eine dauernde Annäherung an den einen Ansatz, die eine Methode, das eine System, nicht aus, sondern ein.

Und hierin zeigt sich die Ueberlegenheit der marxistischen (materialistisch-dialektischen) Erkenntnistheorie gegenüber jeder idealistischen. Diese ist immer gezwungen, eine bestimmte Logik zu verabsolutieren, ohne sich bewusst werden zu können, wodurch die Dogmatisierung der einen Koordinate erzwungen wird, welche die Ausschaltung des Koordinatensystems in seiner Totalität nach sich zieht. Und dies geschieht noch unter der Vorgabe, die Autonomie des Geistes gegenüber der Materie retten zu wollen! Während umgekehrt die materialistisch-dialektische Erkenntnistheorie des Marxismus nicht nur die spekulative Vernunft, sondern auch alle ihre möglichen Logiken (in den Grenzen einer geschichtlich bedingten Rückwirkung des Bewusstseins auf das Sein) gelten lässt; dann aber gerade durch ihre Relativierung gegeneinander zeigt, dass sie sich immer mehr der «absoluten» Logik des Erkennens und des Seins annähern in dem Masse, in dem die Vernunft aufhört, spekulativ zu sein und sich in die konkreten Erkenntnisvermögen integriert.

Wir haben durch die Analyse des Verarbeitens noch deutlicher gemacht, warum die Vernunft das Vermögen ist, das zwangsläufig zu hypertrophen idealistischen Lösungen führt, und warum diese Einseitigkeit den Philosophen selbst verborgen bleibt—: nicht wegen der angeblichen «Autonomie» der Vernunft, sondern wegen

des relativ hohen Freiheitsgrades ihrer Rückwirkung, welcher die Einwirkung der historischen Bedingungen, insbesondere der materiellen und gesellschaftlichen, dem Bewusstsein entzieht. Darum erscheint ihnen dann die Vernunft absolut. Für den Marxismus ist es, rein erkenntnistheoretisch gesehen, gleichgültig, welcher Faktor verabsolutiert wird: das Ich (Fichte), das Unbewusste (Hartmann), die Form (Kant), das Eine, das Beharren, die Bewegung etc.; als geschichtliche Methode aber erkennt er in der bestimmten Abfolge den Rhythmus von Annäherung und Entfernung an die eine Methode des Erkennens, deren Verwirklichung von der Integrierung der Vernunft in die konkrete Erkenntnis abhängt.

Wichtig ist für uns noch der Hinweis auf die Tatsache, dass innerhalb jeder einzelnen Logik die Vernunft sich mehr oder weniger vollkommen verwirklichen kann, und dass hierfür die verschiedenen Logiken einen verschiedenen Spielraum bieten. Auch hier stehen der psychische und der wertsetzende Akt im Verhältnis des Teiles zum Ganzen (wenn man dies Verhältnis nicht mathematisch, sondern dialektisch auffasst). Die Kriterien für die Stufen der Entwicklung, resp. für den jeweils erreichten Grad der Wahrheit sind prinzipiell dieselben wie die für die andern Erkenntnisvermögen. Ein Unterschied liegt darin, dass die Lockerung der Beziehung zwischen Verarbeiten und Entäussern an Bedeutung gewinnt. Es hängt dies damit zusammen, dass der Gegenstand der Vernunft der unbeherrschte Sektor der Welt ist, und dass darum der Willkürcharakter in der Rückwirkung der Vernunft grösser geworden ist. Daraus folgt, dass die Entäusserung sowohl von dem Körper des Denkenden wie von der Aussenwelt verhältnismässig unabhängiger ist als bei den übrigen Vermögen (was gleich noch deutlicher zu erklären sein wird). Die Entäusserung vollzieht sich in einem (nicht ursprünglich unabhängigen, aber) relativ unabhängig gewordenen Zwischenreich; und die Realität des Vermögens liegt zunächst, aber nicht allein in dem Ausmass, in dem es

sich adäquat und widerspruchlos in diesem Zwischenreich seiner Ausdrucksmittel verwirklicht, d. h. dieses auf einer höheren Ebene so reproduziert, dass die neuen Inhalte durch die neue Methode kongruent dargestellt werden.

Marx selbst hat einmal die Frage aufgeworfen (ohne sie zu lösen), warum ein bestimmtes Kunstwerk (die Ilias) seine eigenen materiellen Bedingungen überdauern, einen «ewigen Reiz» ausüben könne? Wir können die analoge Frage für die Erzeugnisse der Philosophie noch enger fassen: warum hat z.B. Platons Phaidros noch heute eine bestimmte Art von Gültigkeit, obwohl wir nicht mehr an die Unsterblichkeit der Seele glauben und das Trägerische seiner Beweise durchschauen? Oder: warum übt sein «Staat» auch auf uns noch einen «ewigen Reiz» aus, obwohl wir wissen, dass seine Definition der Gerechtigkeit, seine Ideenlehre, sein aristokratischer Kommunismus die Folge seiner Unfähigkeit sind, den materiellen Produktionsprozess zu analysieren, und dass diese sich aus der reaktionären Stellung zu seiner Klasse innerhalb der Wirtschaftsformation und der sozialen Struktur der griechischen Gesellschaft erklärt? Die Antwort würde für den «Staat» wie für die Ilias lauten: wegen der Intensität der geistigen Produktion, deren Resultate den Bedürfnissen der herrschenden Klassen auch dann zu genügen vermögen, wenn diese einer ganz andern wirtschaftlichen und sozialen Formation angehören. Worin diese Intensität besteht, haben wir bereits früher gesagt: in der Originalität der geistigen Produktion bei der Rückwirkung des Bewusstseins auf das Sein (im Gegensatz zu einfachen oder erweiterten Reproduktionen); in der Mannigfaltigkeit der Welt, die in der Einfachheit der geistigen Methode umfasst ist; in der Koinzidenz von Sein und Bewusstsein, von Bewusstsein und Ausdrucksdrucksmitteln (Entmaterialisierung und Realisierung); in der inneren Logik und Fülle der Realisierung. Und eben diese letzten Momente bekommen für die spekulative Vernunft aus den angeführten Grün-

den eine besondere Bedeutung — und damit die Etappe der Entäusserung.

c) Das Entäussern.

Das Entäussern hat in allen Erkenntnisvermögen etwas Gemeinsames, wenn man seine Funktion mit der des Aufnehmens und Verarbeitens vergleicht. Das Aufnehmen macht aus der «Welt ausser uns» eine «Welt für uns»; das Verarbeiten aus der «Welt für uns» eine «Welt in uns»; das Entäussern bewirkt durch uns, dass diese «Welt in uns» zu einer «Welt ausser uns» wird. Im Prozess des Erkennens ändert sich also erstens die Richtung und zweitens der Aktivgrad des Menschen. Die Entmaterialisierung, die aus der Passivität heraus die Aktivität entwickelt und steigert, wird zur Realisierung, die sich aus der Aktivität heraus an den passiven Widerständen der Verwirklichungsmittel stösst. Dabei sind Entmaterialisierung und Realisierung nicht zwei voneinander unabhängige Akte, die nur durch die zeitliche Folge miteinander verbunden sind, sondern die spezifische Art der Realisierung und der historische Stand der Realisierungsmittel (und welche Klasse über sie verfügt) wirken selektiv auf die Entmaterialisierung, wie umgekehrt diese die Realisierungsmittel der Vernunft auf eine höhere Ebene hebt.

Das lässt sich deutlich an der Maschine zeigen. Indem der Mensch das in der Natur gegebene Andere in ein von ihm konstruiertes Anderes (innerhalb der Aussenwelt) verwandelt zu dem Zweck, dass dieses wiederum neue Andere macht, ist er zuerst sehr eng an die Kategorie des Besonderen gebunden: die Maschine hat einen eng begrenzten Zweck, kann nur von einer bestimmten Kraft getrieben werden und erfordert spezielle Kenntnisse des sie bedienenden Menschen. Die Entwicklung geht nun dahin, die verschiedenen speziellen Charaktere zu kombinieren, sie von jeder besonderen Kraftart unabhängig und von jedermann bedienbar zu machen, d.h. das Besondere durch das Allgemeine zu ersetzen. Damit überwinden

wir die ursprünglichen Grenzen der Materie, die uns zur Arbeitsteilung gezwungen haben. Aber wir finden immer neue Grenzen, die jetzt gerade aus dem universellen Charakter der Kräfte kommen, der im Gegensatz steht zu dem begrenzten Charakter unseres Denkens und der einzelnen vorgefundenen Materien. So können wir z. B. noch nicht die alte Idee verwirklichen, die Energien der Sonne und der Gezeiten nutzbar zu machen und uns so unerschöpfliche Kräfte zu verschaffen.

Nicht nur in ihrer naturwüchsigen, sondern auch in ihrer gesellschaftlichen Form leistet die aussenweltliche Materie dem Entäussern Widerstand und zwingt diesem Teil des Vernunftaktes einen langen geschichtlichen Prozess auf. Für das Entäussern ist die Materie nicht nur ein Produkt der Gesellschaft, sondern auch das Eigentum von bestimmten Einzelnen, die nach der Grösse ihres Besitzes bestimmte Klassen im materiellen Produktionsprozess bilden. Und da die Veränderung, die an der Materie vorgenommen werden soll, entweder im Interesse der besitzenden Klasse ist oder nicht, so verhindert oder fördert diese die Realisierung der Gedanken. Sobald aber die Widerstände im Bereich des Realisierbaren liegen, zeigt sich, dass die Entäusserung nicht einfach etwas gedanklich schon vollständig Fertiges nach aussen setzt, sondern ein Moment der Vollendung des Gedanklichen ist. Den in der Vorstellung gelösten Problemen fügt die Entäusserung immer etwas hinzu; die Konkretheit der Materie produziert neue Gedanken, vollendet die schon vorhandenen und vervollständigt ihre Systematisierung. Entmaterialisieren und Realisieren sind also nicht bloss äussere, sondern innere Gegensätze, sie bilden auf Grund ihrer Wechselbeziehung eine Einheit, ein Ganzes, das sich in einem unendlichen Prozess befindet — sie stehen in einem dialektischen Verhältnis.

Ausserdem findet von Vermögen zu Vermögen in den Entäusserungen eine Entwicklung statt, deren dialektischer Charakter später zu erörtern sein wird. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass das gegenständlich-

körperliche Tun in seiner Entäusserung nur einen Zustand am vorgefundenen Andern verändern kann und dann alle weitere Entwicklung wieder dem Naturprozess überlassen muss, die allerdings unter Umständen zu einem neuen Ding führen kann. Der Verstand dagegen kann das vorgefundene Andere so umgestalten, dass auf Grund der gedanklichen Theorie ein neuer Gegenstand innerhalb der Aussenwelt gemacht wird, der dann freilich auch seiner eigenen geschichtlich-dialektischen Entwicklung überlassen wird. Diese Bemerkung ist für uns wichtig, um das Spezifische des Entäusserns der Vernunft zu charakterisieren. Diese schafft zwar keine neuen Mittel, aber sie erweitert die durch das körperlich-gegenständliche Tun und durch das sinnliche Erleben bereitgestellten zu Ausdrucksgebieten und schafft ihnen gleichzeitig eine Realitätsart, die sich von der der Aussenwelt wie von der des Bewusstseins relativ unabhängig machen kann und jene beiden als antithetische Momente auf einer höheren Ebene mitenthält. Diese beiden charakteristischen Merkmale müssen näher erläutert werden.

Ich hatte schon bei den Ausdrucksbewegungen des sinnlichen Erlebens den geschichtlichen Prozess angedeutet, der von ihnen zur Kunst führt. Er ist nur dadurch möglich, dass die Vernunft sich der Ausdrucksbewegungen bemächtigt und diese ihren eigenen Zwecken dienstbar macht. Sie führt damit die Tendenz fort, die schon in den Ausdrucksbewegungen selbst zu erkennen war: sich von dem einzelnen menschlichen Körper als ihrem Träger und den unmittelbarsten materiellen Bedürfnissen als ihrem Zweck immer mehr abzulösen. Selbstverständlich ist auch die Aufgabe der Vernunft, den unbeherrschten Sektor nach seiner Einheit und in seiner Ganzheit zu durchdringen, durch ein Bedürfnis bedingt, und selbstverständlich hängt dieses geistige Bedürfnis mit den materiellen nicht nur aufs engste zusammen, sondern auch von ihnen ab. Aber die Unbestimmtheit der Einwirkung der unbeherrschten Welt, die relativ grosse Unmittelbarkeit der Rückwirkung der

Vernunft, und die durch beide bedingte Willkür unterstützen die Tendenz, aus den vereinzelt Ausdrucksbewegungen ganze Ausdrucksgebiete zu schaffen. Und dieselben Gründe fördern auch die Differenzierung, Integrierung usw. innerhalb der Ausdrucksgebiete, kurz die Existenz dessen, was die heutigen idealistischen Philosophien autonome Werte nennen. Diese Art der Entstehung klärt nicht nur eine ganze Reihe geschichtlicher und theoretischer Tatsachen auf, sondern auch die Illusion der angeblichen Autonomie, woraus sich dann der materialistisch-dialektische Wertbegriff von selbst ergibt.

Wir stehen vor der unleugbaren und sehr bemerkenswerten Tatsache, dass sich in den frühesten Zeiten der menschlichen Entwicklung neben den primitivsten Aeusserungen der materiellen Produktion ausserordentlich vollkommene Aeusserungen der geistigen Produktion z. B. der Kunst finden. Die Idealisten, soweit sie sich bei ihrer apriorischen Methode überhaupt auf Tatsachen berufen, konnten dies als Beweis der Ursprünglichkeit, der Unableitbarkeit, der Ewigkeit des «Wertes» Kunst, resp. des ästhetischen Vermögens ansehen. Und der Marxismus, der eine geschichtlich sich entwickelnde Arbeitsteilung zwischen Sein und Bewusstsein, eine geschichtliche Entwicklung des Bewusstseins in Abhängigkeit vom Sein voraussetzt, scheint hier vor einer grossen Schwierigkeit zu stehen.

Diese schwindet aber sofort, wenn wir annehmen, dass der Mensch, sobald er sich überhaupt einmal vom Tier abhob, alle Erkenntnisvermögen zum mindesten als Anlage zugleich nebeneinander in der Einheit seines Bewusstseins besass, dass alle Entwicklung nicht Schöpfung aus dem Nichts, sondern Erweiterung der schon vorhandenen Möglichkeiten durch Differenzierung und Integrierung auf Grund ihrer Nützlichkeit für die Befriedigung von Bedürfnissen und auf Grund ihrer eigenen Gegensätzlichkeit bedeutet. Dann haben wir uns nur auf unsere früheren Feststellungen zu besinnen: in dem-

selben Masse, in dem sich der Mensch durch seinen Körper und seine Sinne die materielle Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse sichert, wird er auch des unbewältigten Restes gewahr, wächst sein Bedürfnis, mit diesem in der Phantasie fertig zu werden. Die wirkliche Erkenntnis des Einzelnen durch die einzelnen konkreten Erkenntnisvermögen (Körper, Sinne und Verstand) stand und steht in Wechselwirkung mit der phantastischen Erkenntnis des Ganzen durch das Ganze des Geistes (Vernunft), das materielle Bedürfnis mit dem geistigen; aber das geistige Bedürfnis ist nur darum ein «geistiges», weil das Ganze des Geistes noch nicht hinreichend differenziert und realisiert werden kann, also weil sich in ihm ein Mangel und nicht ein Vorzug ausdrückt. Also nicht einmal erst in dem Augenblick, wo das materielle Bedürfnis befriedigt ist, ist der Mensch gezwungen, sich dem unbeherrschten Sektor zuzuwenden; sondern da dieser dauernd in die materielle Bedürfnisbefriedigung eingreift und sie bedroht, muss er sich schon zu deren Sicherung mit dem unbeherrschten Sektor der Aussenwelt auseinandersetzen.

Dieser Zwang wächst — wie wir noch heute beobachten können — dadurch, dass der unbeherrschte Sektor eben wegen seiner Unbeherrschtheit grössere Triebkraft annimmt als der beherrschte, und dass die Phantasie diese noch steigert. Denn da der Mensch tausendfältig erfährt, in welchem Masse die Bedürfnisbefriedigung durch Ereignisse im unbeherrschten Sektor beeinflusst wird, bildet sich ihm die Vorstellung, dass in diesem letzten die Bedingung und die Ursache für die erste liegt. Diese falsche, die Tatsachen auf den Kopf stellende Vorstellung ist ein wirklicher Bewusstseinsakt, der nun auch die konkreten Erkenntnisvermögen und ihre Ergebnisse in eine neue Beziehung setzt: zum Ganzen und Einen des unbeherrschten Sektors. Dies geschieht mit einer durch die materielle Bedürfnisbefriedigung kaum behinderten Intensität, und so gewinnen alle Entäusserungsmittel ganz ausserordentlich — und zwar in der Hauptsache in formaler Hinsicht.

Alle diese Tatsachen wiederholen sich in bestimmten Etappen der verschiedensten Geschichtsepochen auf höherer Stufe. Aber sie sind am Anfang nicht wunderbarer als in der Folge, solange man sich über zwei Voraussetzungen klar bleibt:

I. Die Entwicklung der Intensität der schöpferischen Kraft des Menschen (d. h. der Auseinandersetzung des Bewusstseins mit dem Sein) ist nicht direkt erfassbar, sondern nur indirekt: an der Fülle und Differenziertheit des Stoffes, welche speziell die spekulative Vernunft auf den Generalnenner der Einheit und Ganzheit zu bringen hat. Diese in der fortschreitenden Entwicklung sehr grossen Unterschiede verkleinern sich für uns, d. h. aus der Perspektive von rückwärts, sehr stark und schrumpfen fast auf Null zusammen, so dass für uns nur die scheinbar von Anfang an immer gleiche Intensität übrig bleibt. Dieser Eindruck verstärkt sich noch dadurch, dass die Intensität keine absolute, sondern auch eine geschichtliche Grösse ist, d. h. sich in engstem Zusammenhang mit dem vom menschlichen Geist zu bewältigenden Stoff entwickelt, ja z. T. in der Entwicklung dieses Stoffes selbst besteht. So gibt es in jeder Epoche Gleichgewichtspunkte zwischen Stofffülle und geistiger Kraft, und eben dieses Gleichgewicht drückt in gewisser Hinsicht auf die Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung.

2) Es gibt nicht nur Epochen, in denen die Disproportionalität zugunsten der Ideologien vorhanden ist, sondern auch den umgekehrten Fall, den wir am Verschwinden der Produktion von Ideologien oder an deren Stagnation bemerken, während die Fortbildung der konkreten Mittel zur materiellen Bedürfnisbefriedigung von der späteren Entwicklung restlos aufgesaugt wird und sich darum dem Bewusstsein sehr leicht entzieht.

Ist es aber die Vernunft, die in Abhängigkeit von und in Rückwirkung auf den jeweiligen Stand der materiellen Produktion, resp. der konkreten Erkenntnisvermögen die einzelnen «Kultur»gebiete und «Werte»

schaft, so verlieren diese jeden apriorischen Charakter sowohl in dieser «objektiven» wie in der subjektiven Fassung als ästhetisches, religiöses etc. Vermögen. Alle diese angeblich ursprünglichen und einfachen Vermögen sind Worte für unanalysierte Tatbestände (wie in der Physik die verschiedenen Kräfte). Was in Wirklichkeit vorliegt, ist die durchaus sekundär entstandene und sich weiter entwickelnde Verbindung der Vernunft mit den mehr oder weniger differenzierten Organen des Aufnehmens oder Mitteln der Entäusserung der konkreten Erkenntnisvermögen. Jedes Kulturgebiet charakterisiert sich als ein relativ konstant gewordener Zusammenhang zwischen dem ganzen und einheitlichen Menschen und einzelnen Erkenntnismitteln, von denen immer eines gegenüber den andern die Führung hat. So ist z. B. in der Kunst Vernunft und Sinnlichkeit zu einer Einheit verschmolzen, wobei dann bald der Anteil des Sehens (Malerei), Tastens (Plastik), Gehens (Architektur, Tanz) etc. mehr betont werden kann.

Die Annahme eines psychologisch oder logisch ursprünglichen ästhetischen Vermögens beruht auf der Verabsolutierung dieser historisch entstandenen relativen Konstanz. Diese Verabsolutierung war nur möglich, weil man den ursprünglichen Bedürfnischarakter aller Vernunftleistungen vergessen hatte; und weil man darüber hinaus die anfängliche ideologische Umdrehung, nach welcher die wirkliche Beherrschung der Aussenwelt (durch die konkreten Erkenntnisvermögen) abhängig sein soll von der phantastischen Beherrschung des unbeherrschten Sektors (durch die Vernunft), noch dahin erweitert hatte, dass ein Zusammenhang überhaupt nicht bestünde. *L'art pour l'art, justice pour justice, Religion im reinen Glauben* etc. — diese «Prinzipien» waren das Ergebnis einer langen geschichtlichen Entwicklung, die man zu den idealistischen Fiktionen absoluter und apriorischer «Kulturwerte» und ursprünglicher ästhetischer etc. Vermögen zu verewigen suchte.

Dieser ganzen Verabsolutierung liegt zunächst nichts

anderes zugrunde, als dass der Mensch, der sich in seiner Einheit und Ganzheit an den unbewältigten Sektor der Aussenwelt wandte und aus Bedürfnissen heraus wenden musste, mit seiner Vernunft den eng begrenzten und gebundenen Entäusserungsmitteln Weite und relative Unabhängigkeit geben konnte. Worin besteht nun diese Unabhängigkeit? Zunächst kann—wie alles Vorangegangene beweist—keine Rede davon sein, dass sie ursprünglich ist. Wie ist sie dann aber als sekundäres Phänomen entstanden?

Nehmen wir ein konkretes Beispiel. Im Gebiet der Kunst drückt sich der Maler mit Farben aus. Diese Farben sind durch körperliches Tun nicht zum Zwecke der Kunst entstanden, sondern erst als man die Kenntnis der Färbungsmittel gewonnen hatte, wurden sie auch zu künstlerischen Zwecken verwandt. Nun hat die Farbe als Farbe eine Eigenmaterialität. Ausserdem aber soll sie, sobald sie Mittel der sich entäussernden Vernunft wird, den seelischen Zustand des Menschen an bestimmten Gegenständen oder abstrakten Formen, d. h. in Verbindung mit neuen Stoffcharakteren mitausdrücken. Sie erhält damit zwei inhaltliche Funktionen, die zu ihrer Eigenmaterialität in Gegensatz stehen. Dazu kommt die ganz andersartige Tatsache, dass die Farbe nicht nur Farbe, sondern auch Licht und durch ihre Begrenzung auch Linie ist, d. h. dass das Material nicht nur eine inhaltliche Ausdrucks- sondern auch eine formale Darstellungsseite hat.

Der Künstler als spekulativer Vernunftmensch glaubt nun, in beiden Reihen mit vollkommener Freiheit entscheiden zu können, wie er unter den drei Materialitäts- oder den drei Formcharakteren auswählen, und wie er die ausgewählten zur Einheit zusammenbringen will. In Wirklichkeit ist dies bedingt durch den jeweiligen Stand der materiellen und geistigen Produktion, der Klassenzugehörigkeit des Künstlers und insbesondere durch die Geschichte der Kunst selbst. Seine tatsächliche Leistung besteht darin, dass er durch die Schaffung einer mehr

oder weniger stark kontrastierten Einheit so heterogener Momente seinem Mittel eine sekundäre und relative Selbständigkeit gegenüber den anfänglichen Abhängigkeiten gibt. M. a. W.: obwohl die Vernunft ursprünglich sowohl vom Sein (u. zwar direkt vom unbeherrschten, indirekt vom beherrschten Sektor) wie vom Bewusstsein (u. zwar direkt vom ganzen und einen Menschen, indirekt von dem Stand der einzelnen konkreten Erkenntnisvermögen) abhängig ist, schafft sie mit Hilfe der komplizierten Entäußerungsmittel (die ihr geschichtlich überliefert sind, und die sie nur erweitert) Gebiete, die eine sowohl von den Dingen wie vom Bewusstsein verschiedene Realitätsart haben, und deren Synthese sie sind.

Und jedes einzelne Werk innerhalb eines solchen Gebietes bestärkt den relativen Ruhecharakter dieser Synthese. Denn da Begriffe verbunden scheinen, die nicht un- in sich durch Gesetze verbunden scheinen, die nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar mit denen des Seins und Bewusstseins identisch sind; da ferner diese Gesetze die Ausdrucksmittel zu einem in sich widerspruchslosen und in sich vollständigen Ganzen machen, so entsteht der Eindruck der Selbstgenügsamkeit des Werkes. In dem Masse, in dem dieses sich gegen seine beiden Quellen verselbständigt hat, scheint es auch einer Wirkung nicht zu bedürfen, die über es hinausreicht.

Dies ist die idealistische Behauptung, $2 \times 2 = 4$ bleibe wahr, ob es gedacht werde oder nicht, denn es sei nicht darum wahr, weil es gedacht worden sei und wieder durch Denken reproduziert werde. Im Gegensatz zu ihr ist zu sagen, dass in jede geistige Produktion der sie reproduzierende Mensch miteinbezogen ist, und zwar als zugleich konkretes und ideelles, individuelles und vollkommenes Wesen. Oder m.a.W.: es ist ebensowenig richtig, dass $2 \times 2 = 4$ wahr ist, ob es nun gedacht oder wiedergedacht werde, wie es nicht richtig ist, dass diese Aussage nur darum wahr ist, weil der Produktions-oder

Reproduktionsprozess praktischen Zwecken genügt. Die erste Annahme ist metaphysisch, die zweite utilitaristisch, und beide ergänzen sich in ihrer Einseitigkeit. Die Wahrheit eines Satzes (oder allgemein die Richtigkeit eines Werturteiles) ist weder unabhängig davon, dass er gedacht noch abhängig davon, dass er zu nützlichen Zwecken reproduziert wird; sie besteht vielmehr gerade darin, dass der Inhalt so gedacht werden musste, dass er seine Reproduzierbarkeit miteinschliesst. Beide Akte sind ineinander enthalten — aber auf eine dialektische Weise; es bleibt zwischen ihnen eine Spannweite, die sich in der Geschichte durch Vergrößerung oder Verkleinerung der Abstände verwirklicht.

Die Wahrheit ist also nicht von der wirklichen Reproduktion, sondern von der Reproduzierbarkeit, aber nicht bloss von der Denkbarekeit, sondern von dem wirklichen Gedachtsein prinzipiell abhängig. Ein nie gedachter Inhalt kann (ausserhalb des Bewusstseins) wirklich, aber er kann nicht wahr sein, denn dies letztere heisst, dass die Wirklichkeit einmal so durch menschliches Bewusstsein gegangen ist, dass sie reproduzierbar ist. Daraus folgt, dass die Entäusserung, d. h. in diesem Fall die kulturelle Verwirklichung des produktiven Aktes ein *relativer* Beweis, aber ein *relativer Beweis* ist.

Ich werde sogleich zeigen, dass die Gebietssynthese noch eine weitere Geschichte hat, die ihre Relativität noch stärker unterstreicht. Vorher aber ein Wort darüber, in welchem Sinne man sie vom marxistischen Standpunkte aus einen Wert nennen kann. Nicht um ihrer Formalität willen, denn als solche ist sie eine Existenzart neben andern; nicht um ihrer Materialität willen, denn als solche zeigt sie Beschaffenheiten wie alle andern Existenzarten; sondern allein um des Grades von Wahrheit (oder allgemeiner von Vollkommenheit) willen, der in ihr realisiert ist; m.a.W. nach dem Verhältnis des relativen zum absoluten Faktor, nach der Intensität der Auseinandersetzung zwischen Sein und Bewusstsein. Denn in dieser

Hinsicht stellt die Gebietssynthese eine Leistung dar, die zwar geschichtlich und gesellschaftlich bedingt ist, aber von einem Einzelnen geschaffen ist als Exponent einer Avantgarde, die ihrerseits Exponent der bewussten Klasse der Gesellschaft ist. In diesem Sinne gebraucht, hängt mit dem Werte der Vernunftäusserung deren ganze weitere Entwicklung zusammen, die darin besteht, «das gesellschaftliche Bewusstsein der erkannten objektiven Logik anzupassen» (Lenin), d. h. die Gesellschaft nach dem höchsten theoretisch realisierten Wert zu verändern und zu formen.

Wie und in welchen Etappen sich die Entäusserung vollendet, zeigt die Geschichte mit einer nicht zu verkennenden Gesetzmässigkeit.

Da die «Werte» die am konsequentesten entwickelten Theorien der fortgeschrittensten, bewusstesten Klasse sind, heben sie sich gegen die Interessen und die Trägheit der herrschenden wie der beherrschten Klasse ab. Ihre Reproduktion geschieht also nur in diesem geschichtlich bedingten Rahmen, d. h. zunächst nur auf einer niederen, unentwickelteren Stufe. Das gilt für die Lehre Christi, wie für die des hl. Franziskus, für die Ideen der französischen Revolution wie für den praktischen Kommunismus von Marx. Die Theorien sind der ideologische Ausdruck der Interessen einer Klasse, bald in einer verschleiernenden, bald in einer utopisch das Ziel vorwegnehmenden Form. Natürlich sind nur die wirklichen und nicht die vorgeblichen Interessen zu realisieren. Aber nicht dies ist gemeint, wenn wir sagen, dass die Praxis zunächst hinter der Theorie zurückbleiben muss. Sondern selbst um den realen Teil zu verwirklichen, um die «als objektiv erkannte Logik» dem jeweiligen Stand der gesellschaftlichen Situation anzupassen, ist zunächst eine Modifikation im Sinne der Verwässerung, und dann eine nur schrittweise und nicht in gerader Linie sich vollziehende Annäherung möglich.

Diese negative Seite der gesellschaftlichen Reproduk-

tion hat ein positives Element: die Reproduktion auf niederer Stufe wird nicht mehr der Willkür überlassen; sie wird organisiert und dadurch soweit wie möglich gesichert. Mag es sich um Kirchen, staatliche Institutionen oder Parteien handeln, sie sind notwendig geworden, weil der innere Organismus der Vernunftenttäusserung zugleich mit der Reproduktion auf niederer Stufe hinfällig wurde (da er ja nur die Form der einmaligen Leistung war, welche die Avantgarde der Gesellschaft vollzogen hat). Der Organismus musste durch eine äussere Organisation ersetzt werden, deren Sinn darin besteht, den Erkenntnisprozess in einen geschichtlichen, oder die «Werte» in «Güter» zu verwandeln.

Aber es kommt dann der Augenblick, wo die Organisationen gegen diese Entwicklung wirken. Sie gewinnen ihr eigenes Trägheitsmoment und geraten als «Bürokratie» in Konflikt mit der geschichtlich zu realisierenden objektiven Logik. Diese hat in dem Masse, als sie objektiv (und nicht ideologisch) ist, die Kraft, die Organisationen zu zerstören und sich über die «Bürokratie» hinweg auf eine höhere geschichtliche Stufe zu heben; in dem Masse aber, in dem eine Theorie nur ideologisch ist, sinkt sie durch Organisationen, Institutionen, Bürokratie etc. von Stufe zu Stufe hinab.

Für den Zeitraum, in dem die Organisation zur Bürokratie versteinert ist, werden aus den Gütern «Waren». Man fabriziert, kauft und verkauft—im Interesse der herrschenden Klasse und der herrschenden Bürokratie—Sündenablass, philosophische Systeme, Ruhm und Stellungen in der Bürokratie selbst. Und wenn die gesellschaftliche Welt wie im Kapitalismus ganz vom Wesen der Warenwirtschaft beherrscht ist, kauft man mehr oder weniger direkt Ehre, Liebe, Freundschaft etc., die indessen vollständig ihren Charakter geändert haben. Diese geschichtliche Tatsache, dass die gesamte materielle und geistige Produktion allmählich eine Warenproduktion geworden ist, ist erkenntnistheoretisch insofern

von Bedeutung, als diese Geschichtlichkeit die Selbständigkeit (Autonomie) der spekulativen Entäusserung relativiert. Denn das, was als Hilfsmittel zur phantastischen Beherrschung des unbeherrschten Sektors produziert worden war, ist nun ein materielles Zwangsmittel geworden, mit dem die herrschende Klasse die beherrschte unterdrückt — und damit fordert es zwangsläufig Aktionen zu seiner völligen Beseitigung heraus.

Der Erkenntnistheoretiker muss fragen, ob dieser Weg der Entäusserung schlechthin notwendig ist oder nur von konkreten geschichtlichen Bedingungen abhängt, m. a. W. ob das Ergebnis der Vernunft immer eine Reproduktion auf niederer Stufe zur Folge haben muss. Solange die Vernunft noch ein relativ isoliertes Vermögen ist, solange sich ihre Integration in die konkreten Erkenntnisvermögen nicht bis zur vollkommenen dialektischen Einheit vollzogen hat, ist diese «Entwicklung» unausweichlich. Denn eine solche Vernunft kann nur «Ideologien» produzieren. Ideologien sind aber nicht nur eine theoretische Umkehrung des Verhältnisses von Unterbau und Oberbau, sondern sie bezeugen auch das praktische Gegenstück: dass die (materiell) produzierende Klasse die ausgebeutete, die nicht produzierende Klasse aber die ausbeutende ist, d. h. die vom nicht selbst erarbeiteten Mehrwert lebende Klasse; kurz: die Existenz einer solchen Vernunft bezeugt noch die Existenz der Klassen. Umgekehrt wird die völlige Integrierung der Vernunft in die konkreten Erkenntnisvermögen das Uebergewicht des beherrschten Sektors über den unbeherrschten und die Existenz der klassenlosen Gesellschaft bezeugen. Dann, aber erst dann werden alle Möglichkeiten dafür gegeben sein, nicht nur «um die Anpassung des gesellschaftlichen Bewusstseins an die als objektiv erkannte Logik» von dem Stigma einer Reproduktion auf niederer Stufe zu befreien, sondern auch dafür, die «individuelle» Produktion und die gesellschaftliche Reproduktion von vornherein in Einklang zu setzen. Dies heisst natürlich

nicht, dass alle Menschen gleich, oder gar dass alle Menschen Genies werden; wohl aber wird der Unterschied zwischen schöpferischen Einzelnen und «Publikums»masse fortfallen, und der Abstand zwischen beiden wird aufhören, eine unüberbrückbare Kluft zu sein.

Mit dem wirklichen Vollzug dieser Integrierung wird ein anderes wichtiges Problem seinen metaphysischen Charakter verlieren und sich als historisches ausweisen. Wir sahen uns gezwungen, die «menschliche Praxis» einerseits als gegenständlich-körperliches Tun an den Anfang des gesamten Erkenntnisprozesses zu stellen, andererseits in die Entäusserung aller einzelnen Erkenntnisvermögen aufzulösen. Es kommt darin zum Ausdruck, dass — solange es Klassengesellschaften gibt — die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisvermögen ihre Einheit überwiegt. Daraus folgt dann ohne weiteres, dass diejenige Praxis, die auf der Gesamtheit des menschlichen Erkennens beruht: alles gesellschaftliche Handeln, das politische wie das moralische, von der Theorie durch eine Kluft getrennt ist; dass der Mensch mit einer doppelten Buchführung lebt: einer theoretischen (metaphysischen, religiösen etc.) und einer praktischen, und dass ihre Einheit im günstigsten Fall als «ideale Forderung» auftreten kann.

Darum finden wir in der Geschichte der Metaphysik immer wieder das niemals gelöste Problem: ob das Denken dem Handeln, oder das Handeln dem Denken vorgeht? Wir sehen jetzt, dass das Problem falsch gestellt war, falsch gestellt werden musste, dass es überhaupt kein metaphysisches Problem ist, sondern ein historisches. Es wurde zu einem metaphysischen nur dadurch, dass man die spezifischen historischen Bedingungen: den Klassencharakter der Gesellschaft nicht erkannte. Nach dieser Erkenntnis löst sich die richtig gestellte Frage gleichsam von selbst: die Theorie (die Einsicht in die Notwendigkeit) ist die Voraussetzung für die Freiheit, d.h. für das geschichtlich richtige Handeln.

aber nur darum, weil die Erkenntnis selbst aus einem (begrenzteren, unvollkommeneren) Handeln erwachsen ist und in jedem ihrer (immer weiter, tiefer greifenden) Vermögen zur Entäusserung, d.h. zur Praxis drängt. Die Kluft zwischen Theorie und Praxis fällt hin, weil in einer Gesellschaft ohne Klassen und ohne kapitalistischen Mehrwert alle Hemmungen beseitigt sind, die ihrer dialektischen Wechselwirkung entgegenstanden. Theorie und Praxis gehen ineinander über, sind einander adäquat.

So mündet das engere Problem der Erkenntnistheorie in das ganze Problem des Marxismus. Denn dieser ist ja nicht nur eine Theorie, sondern eine auf Theorie basierte Praxis, also nicht eine Philosophie in dem alten Sinne einer Ideologie, die mit jedem Versuch, zu praktischer Wirksamkeit zu kommen, Schiffbruch leiden musste, weil sie vorher die Welt auf den Kopf gestellt hatte; sondern eine Philosophie als geistige Erkenntnis der Wirklichkeit in dem Sinne, dass es ihr Wesen ausmacht, «die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern» (Marx: Deutsche Ideologie).

III

«...Vom lebendigen Anschauen zum abstrakten Denken und von diesem zur Praxis — das ist der dialektische Weg zur Erkenntnis der Wahrheit, der Erkenntnis der objektiven Realität». Wir haben diesen fundamentalen Satz Lenins (Aus dem philosophischen Nachlass S. 89) zur Grundlage unserer Erkenntnistheorie gemacht, nachdem wir ihn in Uebereinstimmung mit Marx und Engels und vor allem in Uebereinstimmung mit der Geschichte des menschlichen Denkens selbst an den beiden Stellen

erweitert haben, die entscheidend sind für die Lösung der Frage: Materialismus oder Idealismus? Wir haben vor das «lebendige Anschauen» — entsprechend der Marxschen Forderung in den Thesen gegen Feuerbach — das gegenständlich-körperliche Tun gesetzt, das nicht erst als Praxis die Folge des abstrakten Denkens, sondern — historisch und erkenntnistheoretisch — eine seiner wesentlichen Voraussetzungen ist. Wir haben ferner hinter dem abstrakten Denken die spekulative Vernunft eingeführt, und zwar nicht nur in der engeren Form, die Engels gelten lässt: als Beschäftigung mit den Begriffen selbst, sondern in der weitesten Form ihrer historischen Wirksamkeit, in der sie alle Arten der Religion und Philosophie miteinbegreift.

Die geschichtliche Erfahrung zeigt, dass sich gerade an der Stellungnahme zu diesen beiden äussersten Erkenntnisvermögen die Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems entscheiden muss. Denn der Idealismus hat sich alle seine Voraussetzungen für den Beweis eines rein geistigen Ursprungs der Wahrheit immer dadurch erschlichen, dass er den Körper als Erkenntnisvermögen ausschaltete oder ihn nur als Hemmnis für die Erkenntnis einsetzte (Plato etc.). Die meisten Materialisten dagegen haben zugleich mit der Religion auch die spekulative Vernunft selbst einfach negiert (oder sich wenigstens eingebildet, sie negiert zu haben). Sie haben so die nicht zu leugnende historische Wirksamkeit der Vernunft auf eine erkenntnistheoretische Illusion basiert, ohne ihren wirklichen und berechtigten Kern erfassen zu können. Dass unter solchen Einschränkungen alle Widerlegungen zwecklos werden, habe ich am Anfang gezeigt. Jede ernsthafte Theorie wird daraus die Folgerung ziehen müssen, dass sowohl das gegenständlich-körperliche Tun wie die spekulative Vernunft eine relative Berechtigung als Erkenntnisvermögen haben.

Nachdem wir diese Voraussetzungen einmal gemacht haben, werden wir auch die Frage beantworten können,

ob der Erkenntnisprozess—in der Form, die wir analysiert haben—den Forderungen des Materialismus und der Dialektik gleichzeitig entspricht. Wir prüfen die beiden Merkmale getrennt, obwohl wir uns bewusst sind, dass eine solche Trennung eine künstliche Abstraktion ist.

A. Die marxistische Erkenntnistheorie geht von den beiden materialistischen Voraussetzungen aus, dass eine von unserm menschlichen und erst recht von jedem absoluten Bewusstsein (Geist) unabhängige Welt existiert, und dass diese in ihrer jeweils geschichtlichen Konkretheit das (gesellschaftlich und geschichtlich sich entwickelnde) Bewusstsein bestimmt und nicht umgekehrt. Die beiden Aussagen fanden in unserer Analyse ihren Ausdruck darin, dass in allen Etappen jedes einzelnen Erkenntnisvermögens Transcendenzzeichen auftraten, d. h. Tatsachen, die darauf hinwiesen, dass der Erkenntnisprozess nicht rein immanent in sich selbst verläuft, weder in den einzelnen Vermögen, noch in ihrer Gesamtheit. Aber gleichzeitig fanden wir in jedem einzelnen Vermögen, und zwar zunehmend von einem zum andern, Immanenzzeichen, d.h. Tatsachen, die darauf hinwiesen, dass das Erkenntnisvermögen eine die Inhalte mitbestimmende Kraft hat. Die Lösung des Problems liegt also in dem Verhältnis der Immanenz- und Transcendenzzeichen, genauer: in der Ordnung der Vermögen, in denen die eine Zeichengruppe die andere eindeutig überwiegt.

Die Analyse des körperlich-gegenständlichen Tuns zeigte uns die Priorität einer Fülle von Transcendenzzeichen: seine Auslösung ist bedingt durch Bedürfnisse, die vom ganzen Leben im Einzelnen, aber nicht durch den Willen des Einzelnen produziert werden; ihre Befriedigung kann nur durch Mittel geschehen, welche eine bestehende Aussenwelt darbietet, da sonst Vernichtung eintreten würde; der menschliche Körper ist nicht nur der Träger seiner eigenen Bedürfnisse, sondern auch Objekt

für die Befriedigung fremder Bedürfnisse; der Körper wirkt durch die Schaffung von Instrumenten aus sich heraus, was ohne die Existenz einer Aussenwelt vollständig sinnlos wäre, da dann die Instrumente höchstens im Akt ihres Produziert-oder Gebrauchtwerdens existieren, aber nie von einem Menschen zum andern, ja nicht einmal von einem Gebrauchsakt zum andern übergehen könnten.

Dieser Fülle grundlegender Transcendenzzeichen, die beweisen, dass die Entwicklung vom Bedürfnis über den Trieb etc. bis zum Instrument unter dem Zwang einer objektiven Aussenwelt vor sich geht, steht ein Minimum von Immanenzzeichen gegenüber, die alle nur von sekundärer Bedeutung sind. Es hat sich zwar gezeigt, dass es im körperlichen Tun verhältnismässig feste Gebilde gibt (z. B. die Instinkte und den Körperbau), und dass diese — mindestens von einem bestimmten Zeitpunkt an — weniger tief und schnell veränderlich sind als die Bedürfnisse einerseits und die Befriedigungsmittel andererseits, dass sie also gleichsam wie ein Apriori auf die Aussenwelt mitbestimmend wirken. Es ist aber unmöglich, diese relative Konstanz in eine absolute zu verwandeln, da sie das Ergebnis eines historischen Prozesses ist. Ebensowenig kann man die aus der relativen Konstanz folgende relative Priorität als eine absolute Apriorität interpretieren; denn eine solche hat ohne das Vorhandensein einer Aussenwelt überhaupt keinen Sinn, weil sie die Bedürfnisbefriedigung zu einem Akt der Selbstbefriedigung machen würde. Die relative Priorität kann auch nicht die Form der Inhalte konstituieren, denn dann wäre dieser Akt nur subjektiv, und die Bedürfnisbefriedigung könnte nur metaphysisch erklärt werden (durch die Annahme einer prästabilierten Harmonie, Gottes etc.).

Der Idealismus könnte seine Position dem körperlichen Tun gegenüber nur dadurch zu halten versuchen, dass er sie bis ins Aeusserste vorrückt mit der Behauptung, das körperliche Bedürfnis sei zwar die Grundlage

aller Erkenntnis, enthalte aber selbst ein subjektives, formales, apriorisches Moment; denn das Leben produziere die Bedürfnisse nicht in einem abstrakten, formlosen, sondern in einem konkreten, formbestimmten Körper. Das ist nur z. T. richtig, und man kann dagegen folgende Einwendungen machen:

a) Der konkrete, formbestimmte Körper ist ein Teil des ganzen Lebens und ein bestimmter Zustand in dessen Entwicklung, also ist seine Bestimmung der Bedürfnisse eine geschichtlich bedingte und sekundäre. Man müsste also entweder die Entwicklung ganz ausschalten oder sie in einen absolut-geistigen Willen fundieren, um zu einer idealistischen Auffassung der Bedürfnisentstehung zu kommen.

b) Nimmt man einmal an, dass die Natur von Anfang an fixierte, von einander scharf abgegrenzte Wesen hervorgebracht hat, so dass ihre Konstanz ursprünglicher und grösser ist als ihre Variabilität und die Uebergänge zwischen ihnen, so bleibt immer noch bestehen, dass diese Wesen weder ihre Bedürfnisse noch die Befriedigungsmittel willkürlich selbst hervorbringen, sondern dass die ersteren in ihnen, die letzteren ausser ihnen als Teile der gesamten lebendigen Natur entstehen und bestehen. Dann kann der betreffende Körper die Bedürfnisse inhaltlich und formal mitbestimmen, aber diese Mitbestimmung ist doch immer sekundär und nur darum möglich, weil eine Kraft primär, d.h. unabhängig von ihm vorhanden ist, die mit dem körperlichen Tun nicht identisch ist, obwohl sie im Einzelkörper wirkt und dabei durch diesen eine Grenze erhält.

c) Geht man noch einen Schritt im Sinne des Idealismus weiter und nimmt an, dass der Körper seine konkreten Bedürfnisse selbst produziert, sie also nicht nur sekundär mitbestimmt, sondern ihre notwendige und hinreichende Ursache ist, so spricht gegen diese idealistische Interpretation noch immer die andere Tatsache, dass der Körper nicht zugleich mit seinen Bedürfnissen

die Mittel zu ihrer Befriedigung produziert. Dass sich solche nicht in ihm, sondern ausser ihm vorfinden, und zwar ohne von ihm ursprünglich geschaffen zu sein, wird auch der Idealismus zugeben müssen. Er kann nur behaupten, dass ihr Vorhandensein seine Ursache in der Existenz Gottes findet. Aber abgesehen von dem unabweisbaren, fiktiven Charakter Gottes ist damit ein Transcendenzzeichen gesetzt; und dieses schafft ja die Mittel zur Bedürfnisbefriedigung nicht im Körper, sondern ausserhalb des Körpers, also in einer dem Körper transcendenten Welt, die auch jetzt — zwar nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung Gottes — auf ihn einwirkt, während er auf die Rückwirkung beschränkt bleibt. Auf dem Umweg über Gott ist also alles wieder in derselben Ordnung eingeführt, was eine materialistische Erkenntnistheorie als natürliche Gegebenheit voraussetzt. Der Umweg ist also überflüssig.

d) Die nächste idealistische Variante könnte behaupten, dass Gott sowohl die Bedürfnisse wie die Befriedigungsmittel und den Akt ihrer Beziehung produziere, d. h. dass es für alle Faktoren des körperlichen Tuns eine einzige und absolut transcendente Ursache gäbe. Der Unterschied zum Materialismus liegt zunächst einmal darin, dass die irdischen Tatsachen um eine Beziehung zwischen Ueberirdischem und Irdischem verdoppelt sind. Ein Zwang dazu liegt nicht vor. Aber noch mehr. Ein solcher Gott hätte eine vollständige Willkür, wie er das irdische Verhältnis zwischen den konstanten Momenten des körperlichen Tuns und der Aussenwelt gestalten wollte. Denn die Aussenwelt ist zwar der Funktion beraubt, die Bedürfnisse im Einzelnen hervorzurufen, nicht aber notwendig der andern, dem Körper die Befriedigungsmittel durch die Vermittlung Gottes darzubieten. Welche der beiden Seiten (Subjekt oder Objekt) jetzt primär wirkt, steht ganz im Belieben Gottes, weshalb sich jede Religion prinzipiell mit einer realistischen wie idealistischen Erkenntnistheorie verträgt. Die Hypothese Gottes ist nicht nur überflüssig, sie macht überdies die

Entscheidung unmöglich, weil aus einer theologischen Metaphysik eine idealistische Erkenntnistheorie nicht eindeutig folgt.

e) Die letzte idealistische Variante, dass der einzelne Körper sowohl seine Bedürfnisse wie die Mittel zu ihrer Befriedigung selbst produziert, führt zum Widerspruch mit den Tatsachen, was hier bedeutet: zum Untergang der Tatsachen selbst.

Wir sehen also, dass eine idealistische Theorie des körperlichen Tuns im besten Fall eine neue transcendente Welt schafft, ohne an dem erkenntnistheoretischen Problem etwas zu ändern, ohne es eindeutig entscheidbar zu machen. Der ganze Umweg erübrigt sich. Die Immanenzzeichen bleiben relativ, d. h. sie stellen nichts anderes dar, als die historisch entstandene relative Konstanz der Rückwirkung des Körpers auf das einwirkende Sein. Dies Ergebnis ist von der grössten Bedeutung, weil die Transcendenz- und Immanenzzeichen des sinnlichen Erlebens und des verstandesmässigen Denkens von der Ordnung im körperlichen Tun abhängen, da die drei Vermögen dialektisch zusammenhängen. Wir hatten bereits angedeutet, dass sich im Verlaufe des konkreten Erkenntnisprozesses die Immanenzzeichen mehren. Es wird daher zu untersuchen sein, ob innerhalb desselben die quantitative Verschiebung derart in eine qualitative Veränderung umschlägt, dass die Immanenzzeichen eine Priorität oder gar Apriorität gewinnen.

Im sinnlichen Erleben weisen auf Transcendenzzeichen: die Passivität des Aufnehmens, die historische Entwicklung des *einen* Sinnes zu den vielen Sinnen (resp. Organen) mit spezifischen Sinnesqualitäten, die Lokalisation, die Ausdrucksbewegungen, der Wechsel des Erlebnisfeldes, die praktischen Konsequenzen der abstrakten Vorstellungen, das Verhältnis von Form und Inhalt.

Was gegen diese Auffassung von idealistischer Seite eingewandt werden kann, war bereits bei der Analyse dieses Erkenntnisvermögens erörtert worden. So bleibt die Passivität des Aufnehmens selbst dann ein Trans-

cendenzzeichen, wenn die Beziehung zur Aussenwelt durch das körperliche Tun vermittelt wird, weil die Sinne die Form zerstören müssen, in der es ihnen die Dinge darbietet, um unter einer neuen und weiteren Perspektive das ihnen eigentümliche Verhältnis zur Aussenwelt entstehen zu lassen. Ferner: will man die Lokalisation nicht auf die nächstliegende Weise als bedingt durch die Aussenwelt auffassen, so kommt man zuerst zu einer reinen Immanenztheorie, die von einem Projektionsakt des Bewusstseins in die Aussenwelt spricht. Da diese sich in Absurditäten verliert, muss man zu einer überirdischen Transcendenztheorie übergehen, d.h. zur Hypothese Gottes. Diese befriedigt das Kausalbedürfnis nicht, weil sie die Frage: Lokalisation oder Projektion nicht eindeutig entscheidet, sondern sich mit beiden Lösungen verträgt; und weil ein Gott, der in jedem Augenblick die Lokalisation aller sinnlichen Erlebnisse aller Menschen harmonisch reguliert, so wenig eine einsichtige Erklärung ist, dass man ohne die Annahme einer Aussenwelt doch nicht auskommt. Dann aber wird die Hypothese Gottes überflüssig.

Das Maximum dessen, was man im idealistischen Sinne als Immanenzzeichen interpretieren könnte, wäre: die Aufmerksamkeitsspannung im Aufnehmen, der spezifische Charakter der Sinnesqualitäten, die Doppelfunktion einiger Sinne, die inneren Äquivalente, speziell der Weg der Vision von innen nach aussen und schliesslich die Freiheitsgrade des Verarbeitens, die sich in einer Mannigfaltigkeit von Wegen manifestieren.

Die nähere Untersuchung hat gezeigt, dass allen diesen Immanenzzeichen eine gegenständliche Bedingung vorangegangen ist: der Aufmerksamkeitsspannung besondere Eigenschaften der Dinge (z. B. ihr Glanz etc.); den spezifischen Sinnesqualitäten die geschichtliche Differenzierung des einen Sinnes unter dem Druck der mannigfaltigen Eigenschaften jedes einzelnen Dinges oder der vielfachen Beziehungen zwischen ihnen; der Doppelfunktion (simultan-successiv) die Unterschiede der Ent-

fernung; dem Visionsweg die Einwirkung der ungeschiedenen Einheit der Aussenwelt auf die sinnliche Ganzheit des Menschen. Und die Freiheitsgrade des Verarbeitens sind solche der Rückwirkung auf eine vorangehende, aber nicht hinreichend bestimmende Einwirkung, sie sind also nicht konstituierende Akte, die von sich aus etwas setzen können.

Damit soll nun keineswegs gesagt sein, dass die ursprüngliche Einwirkung alles erklärt. Im Gegenteil ist sicher, dass der Mensch allmählich gelernt hat, die Aufmerksamkeitsspannung durch einen Akt der Willkür seines Bewusstseins herzustellen; dass die spezifischen Sinnesqualitäten einen solchen Grad von Konstanz angenommen haben, dass sie heute die verschiedensten Einzelakte des sinnlichen Erlebens wie durch fixierte Schemata mitbestimmen; dass die Doppelfunktion willkürlich als Rückwirkung herbeigeführt zu werden vermag auch gegen die ursprüngliche Einwirkung; dass die funktionale Bindung des äusseren und des inneren Weges sich weitgehendst auflösen und eine Disproportionalität zugunsten der Vision herstellen lässt; dass die Rückwirkungen grösser und mannigfaltiger sein können als die Einwirkungen. Man kann und muss sogar zugeben, dass sich das Verhältnis der Immanenz- und Transcendenzzeichen zugunsten der ersteren verschoben hat, wenn man es mit dem des körperlichen Tuns vergleicht.

Aber das alles ändert nichts am Prinzip, dass es sich um Ergebnisse historischer Prozesse, um relative Konstanz, um relative Freiheitsgrade der Rückwirkung des Bewusstseins handelt, deren ursprüngliche Bedingtheit durch die einwirkende Aussenwelt nur derjenige übersehen kann, der das Heute mit der unveränderlichen Ewigkeit gleichsetzt. Wir haben aber gesehen, bis zu welchem Grade die Verwerfung der materialistischen Basis auch notwendig eine Ausschaltung der Dialektik ist. Und diese rächt sich dadurch, dass man bei der irdischen Immanenz nicht stehen bleiben kann, dass man sie durch eine überirdische Transcendenz ersetzen muss,

die sich als eine Synthese der irdischen Transcendenz und Immanenz ausgibt, in Wirklichkeit aber den verständlichen dialektischen Akt durch die völlig unverständliche und unverifizierbare Fiktion Gottes ersetzt.

Es war von vornherein zu vermuten, dass eine qualitative Veränderung des Verhältnisses von einwirkender Aussenwelt und rückwirkendem Bewusstsein — falls sie überhaupt innerhalb der konkreten Erkenntnisvermögen stattfindet—erst im verstandesmässigen Denken als der Synthese des körperlichen Tuns und des sinnlichen Erlebens in Erscheinung treten würde. Stellen wir also gegenüber, was uns hier an Transcendenz- und Immanenzzeichen begegnet, um dann ihr Verhältnis zueinander zu prüfen.

An Transcendenzzeichen haben wir gefunden: beim Uebergang von den Sinnen zum Denken die Rekursion auf die Aussenwelt; als Gegenstand des Verstandes die objektiven Regelmässigkeiten in der Beziehung der Dinge untereinander; in seiner Funktion: die gegenständlich bedingte Gebietseinteilung; die Konkretisierung des Idealgegenstandes durch die Forderungen der komplizierten, individuellen Einzelgegenstände; die Induktion; die geschichtliche Bedingtheit der Systembildung und der gegenwärtigen Bevorzugung der exakten Wissenschaft in ihrer Isolierung; die Entäusserung im Experiment.

Was von idealistischer Seite gegen die materialistische Auffassung dieser Momente geltend gemacht werden könnte, ist eingehend erörtert und zurückgewiesen worden, so insbesondere, dass ein rein immanenter Uebergang von den Sinnen zum Denken möglich sei. Wollte man vielleicht noch einwenden, dass die Eliminierung des individuellen Erlebnissubjektes nur möglich sei, wenn ein allgemeines Subjekt existiert, so ist zu sagen, dass dieses letztere das Ergebnis der Regelmässigkeit in der Wiederkehr physischer Bedürfnisse, Erlebnisse oder Tatsachen der Aussenwelt ist, und dass die Uebergänge zwi-

schen allgemeinem und individuellem Subjekt auch jetzt noch in ein und demselben Menschen schwankend sind, indem heute als individuell gelten kann, was morgen sich bereits als ein allgemeiner Fall herausstellt oder umgekehrt.

Den nicht wegzudiskutierenden Transcendenzenzeichen steht nun eine Fülle von Immanenzzeichen gegenüber: die «Spontaneität» des Denkens, die vielfach zum Ausdruck kommt, so besonders in der Formung von Idealgegenständen, in der Aufteilung der Gegenstandswelt nach Kategorien, in der «konstitutiven» Bedeutung der Kategorien im allgemeinen und der Kausalität im besonderen; die Deduktion; die Freiheitsgrade, die den Sprung zum Prinzip der vollständigen Induktion ermöglichen oder zur Bildung äquivalenter Theorien führen.

Es ist bereits gesagt worden, dass man keinen Idealgegenstand «konstituieren» könnte, wenn es nicht wirkliche Gegenstände in der Aussenwelt gäbe; dass die Deduktion ohne die Induktion unmöglich ist— dass also die Spontaneität zunächst nur die Rückwirkung des Denkens betrifft, welche die Einwirkung voraussetzt. Es war ausserdem schon gezeigt worden, dass diese Spontaneität der Rückwirkung keine «konstitutive» sondern nur eine regulative Bedeutung hat, oder m.a.W. dass die Kategorien keine ewigen, sondern historische Formen sind.

Wir sind damit zu einem der schwierigsten, aber auch wichtigsten Probleme der Marxistischen Erkenntnistheorie gekommen. Denn da der Körper als Erkenntnisvermögen wesentlich verändernde Tätigkeit ist, könnte man einwenden, dass er alle relativ beharrenden Faktoren (und damit jede Allgemeinheit) im Dasein der Dinge wie im Denkakt ausschliesst, und so auch die Kategorien. Aber die letzteren bilden nicht nur deshalb ein legitimes Problem des Marxismus, weil Engels die Existenz von Kategorien anerkannt hat, indem er sie «Knotenpunkte» des Seins und deren Abbildung im menschlichen Bewusst-

sein nannte; nicht nur weil wir bei Lenin Sätze wie die folgenden finden: «Die Frage ist nicht die, ob es eine Bewegung gibt, sondern wie man sie in der Logik der Begriffe zum Ausdruck bringen soll.» Oder: «Und wenn sich... *alles* entwickelt, bezieht sich das auch auf die all-gemeinsten *Begriffe* und *Kategorien* des Denkens? Wenn nicht, so heisst das, dass das Denken mit dem Sein nicht zusammenhängt». (Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass, S. 190 und S. 191); sondern das Problem ist vor allem deshalb berechtigt, weil die Ausschaltung der Spannung zwischen Konstantem und Variablem prinzipiell gegen die Dialektik verstösst, das von Marx so oft unterstrichene Problem der Disproportion unlösbar macht und der marxistischen Lösung des Wahrheitsproblems eines ihrer wesentlichsten Fundamente nimmt, ohne das nichts als der vollkommene Relativismus übrig bleibt.

Aber so legitim und zentral das Kategorienproblem für jede marxistische Erkenntnistheorie ist, ebenso sicher kann keine seiner früheren Lösungen für den Marxismus Gültigkeit beanspruchen. Denn die restlose Konstanz (bei Thomas und Kant) setzt eine Gegebenheit vor aller Erfahrung voraus und damit einen absoluten Geist; umgekehrt führt die restlose Variabilität (Hume) zum Relativismus, Agnostizismus, Skepsis; und eine relative Konstanz, die allein für den Marxismus übrig bleibt, kann nicht auf Hegelsche Art begründet werden, weil der Folge der Kategorien die Selbstbewegung des Logos fehlt. Die Konstanz kann nur ein Beharren im geschichtlichen Entwicklungsprozess und relativ zu andern schnelleren Veränderungsvorgängen bedeuten. Damit ist jede absolute Apriorität der Kategorien ausgeschaltet, durch welche die Absolutheit der Wahrheit gesichert werden sollte (von Thomas und Kant); auf der andern Seite ist ihre Apriorität, d. h. ihre Existenz in der konkreten Wirklichkeit dem völligen Relativismus entrückt; denn im Verhältnis zu den schneller veränder-

lichen Faktoren behaupten sie eine weniger schnell veränderliche Struktur, einen inneren, gesetzmässigen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gruppen von Veränderungen und erfüllen damit die Aufgabe, die wegen mangelnder Einsicht in diesen empirischen Zusammenhang zu ihrer Verabsolutierung als Apriorität geführt hat. Auch ein dritter Unterschied, der zwischen objektiver (Thomas) und subjektiver Existenz (Kant) der Kategorien, ist für den Marxismus unannehmbar, weil der Zusammenhang zwischen Sein und Denken zerrissen wird. Die gleichzeitige Geltung im Objekt und im Subjekt schliesslich kann der Marxismus nicht in der Hegelschen Form übernehmen, da die gemeinsame Einheit im Logos für ihn nicht vorhanden ist.

Engels behauptet nun, dass die Kategorien zunächst objektiv, d. h. in den Dingen resp. in deren Entwicklung existieren und sich dann im menschlichen Bewusstsein abbilden. Dazu lässt sich u.a. sagen:

1) Das menschliche Bewusstsein ist selbst eine objektive Existenz und kann daher im Laufe seiner Entwicklung Kategorien bilden, die zwar durch die andern Objekte bedingt sind, aber in einer Erscheinungsform, die sie nur auf Grund der materiellen Eigenart des Bewusstseins anzunehmen vermögen.

2) Die «Abbildung» vollzieht sich im Subjekt nicht nur in einer, sondern in mehreren Erkenntnisfunktionen. Ist jede von diesen Abbildungen eine subjektive Kategorie, oder ist eine Kategorie nur der Schnittpunkt aller dieser Abbildungen? M. a. W. ist die partielle Abbildung notwendig eine nur unvollkommene Abbildung der objektiven Kategorie, und sichert erst die Totalität aller subjektiven Abbildungen die grösste Annäherung an die objektive Kategorie?

3) Fasst man die «Abbildung» nicht mechanisch, sondern dialektisch, so ist schon an sich neben der proportionalen eine disproportionale Abbildung möglich, da ja die «Abbildung» der Kategorien nicht weniger sondern

mehr als die der Variablen von der Lage und dem Bewusstsein der abbildenden Klasse abhängt. Nimmt man ferner das unter 1) Gesagte hinzu, so wird die Disproportion in der Abbildung noch wahrscheinlicher, da Subjekt und Objekt sehr verschieden schnell variieren können.

4) Das wechselnde Verhältnis von Konstanz und Variabilität, von Objektivität und Subjektivität ist genauer, d. h. in Abhängigkeit von der geschichtlichen Gesamtsituation zu bestimmen. Denn nur so kann man erklären, warum die Kategorien bald proportional bald disproportional funktionieren, und wie diese Gegensätzlichkeit ihrerseits wieder mit dem Gegensatz der Kategorien untereinander (z. B. Kontinuität und Diskontinuität, Qualität und Quantität etc.) zusammenhängt.

Man sieht, dass die marxistische Erkenntnistheorie das Problem der Kategorien auf einer sehr viel konkreteren Ebene, aber auch in einer sehr viel komplizierteren Form stellt. Und sie wird sich nicht zuletzt an dieser von der griechischen wie von der christlichen, von der feudalen wie von der bürgerlichen Erkenntnistheorie ungelösten Aufgabe zu bewähren haben. Denn das Kategorienproblem ist gleichsam «das» Musterbeispiel dafür, wie der berechtigte Kern idealistischer Theorien materialistisch interpretiert werden kann und muss.

Nehmen wir als ein andeutungsweise zu behandelndes Beispiel die für das Verstandesdenken so wichtige Kategorie der Kausalität. Sie hat zunächst eine objektive Basis: die Regelmässigkeit der Bedürfnisse und der Veränderungen in der Aussenwelt. Dann hat sie eine subjektive Basis: je mehr die Sinne und der Körper an diesen objektiven Regelmässigkeiten ihre Grenze fanden, umso mehr drängten sie durch ihre Selbstauflösung zur Ausbildung eines weiteren Vermögens, welches durch das Suchen nach dem zureichenden Grunde charakterisiert ist. Also sowohl die (sinnliche) Beobachtung der (objektiven) Regelmässigkeiten, wie das Suchen nach

dem zureichenden Grunde sind historisch entstanden, und aus diesen beiden Komponenten und ihrer Wechselwirkung bildete sich allmählich das, was wir die Kategorie der Kausalität nennen. Einmal dem Denkenden zu Bewusstsein gekommen, abstrahierte er sie aus den verschiedenen Prozessen, in denen sich jene Wechselwirkung im Verlauf der Geschichte des Denkens vollzogen hat, als ein festes und unveränderliches Gebilde. Gerade die moderne Physik hat uns aber gelehrt, dass diejenige Erscheinungsform der Kausalität, die wir als einseitiges Verhältnis von Ursache und Wirkung kennen, einen metaphysischen Faktor enthält, und daher eliminiert sie ihn zugunsten der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die unser Bedürfnis nach einem zureichenden Grund nicht weniger befriedigt als die Kausalität. Marx und Engels hatten diesen metaphysischen Faktor bereits vorher zugunsten der Wechselwirkung eliminiert.

Wir haben also zwei relativ konstante, geschichtliche Faktoren, einen objektiven und einen subjektiven, die sich im geschichtlichen Prozess des Erkennens immer mehr einander annähern. Daraus eine absolut konstante Kategorie der Kausalität zu machen, heisst die Dinge auf den Kopf stellen. Aber der Marxismus schaltet nicht nur die absolut stationären Kategorien aus, sondern auch jede Bewegung, die ausschliesslich zwischen den Kategorien verläuft, denn eine solche setzt den Logos Hegels oder eine entsprechende Fiktion voraus; er anerkennt nur eine geschichtliche Bewegung, in der die subjektive Seite der Kategorie aus objektiven Bedingungen (Sachkonstanten) entsteht, und die andere geschichtliche Entwicklung (die die Fortsetzung der ersten ist), in der sich die objektive und die subjektive Seite immer mehr annähern, wobei innerhalb gewisser Zeitgrenzen dem Bewusstsein eine relative Führung zufallen kann.

Das Kategorienproblem bestätigt also, dass Spontaneität und Freiheit (die natürlich aufs engste zusammenhängen) nur relativ und sekundär sind, und nur die

Rückwirkung des Denkens auf das Sein betreffen, welche die Einwirkung des Seins auf das Denken voraussetzt. Sie sind also nur eine Erweiterung des Freiheitsgrades der vorangehenden Erkenntnisvermögen, die ihren stärksten Ausdruck in der Bildung äquivalenter Theorien gefunden hat. Soweit die letzteren den Tatbeständen angemessen sind (z. B. in der Zahlentheorie) sind diese selbst auf denjenigen Teil ihrer Problematik reduziert, der nach ihrer Entstehung aus und vor ihrer Anwendung auf die Aussenwelt liegt; die äquivalenten Theorien erklären sich aus dieser Einschränkung auf Denkgebilde in ihrer Idealität. Soweit aber die Aussage, Theorien seien äquivalent, der Ausdruck einer Verlegenheit ist (Wellen-oder Quantenmechanik), versuche man doch, das Problem mit der Fiktion Gottes oder eines absolut autonomen Verstandes (apriorischer Kategorien) zu lösen. Gott würde sich in der Lage befinden, in der ihn Leibniz sah: von vielen möglichen die beste aller Welten zu wählen; aber damit ist er in der vollständigsten Ausweglosigkeit, weil er den nötigen Vergleichsmaßstab weder in sich noch ausser sich finden kann. Und der autonome Verstand hätte keine andere Möglichkeit, als den Dualismus seiner Kategorien (z. B. im Fall der Kontinuität und Diskontinuität) als Erkenntnis apriori anzuerkennen und damit an Stelle der eindeutigen Lösung das Prinzip der Unlösbarkeit, die «sich-selbstaufhebende Urteilsenthaltung», die Skepsis zu proklamieren. Die Geschichte der antiken Philosophie war vollkommen konsequent, als sie aus der platonischen Ideen- und der aristotelischen Kategorienlehre diese Folgerung zog. In der Ebene des «reinen» Denkens gibt es keine andere.

Wir haben also gesehen, dass trotz sich steigernder Freiheitsgrade und Spontaneität, trotz seines synthetischen Charakters, das verstandesmäßige Denken keine qualitative Aenderung des Verhältnisses zwischen einwirkendem Sein und rückwirkendem Bewusstsein inner-

halb des konkreten Erkennens herbeiführt. Es fragt sich nun, ob die Vernunft diese qualitative Aenderung zustande bringt?

Wir hatten festgestellt, dass die Vernunft in unmittelbarer Beziehung zum unbeherrschten Sektor der Welt steht, und dass sie darum schlechthin willkürliche Bestimmungen setzen könnte, wenn sie nicht von Anfang an mittelbar auch an den beherrschten Sektor und die konkreten Vermögen gebunden wäre. Das Verhältnis zwischen Willkür der «reinen» und Notwendigkeit der bestimmten Vernunft ist ursprünglich vollkommen disproportional zugunsten der Willkür; nur im Laufe einer langen Geschichte nimmt diese Disproportionalität ab, und auch dies nicht geradlinig, weil ein neuer unbeherrschter Sektor durch die von dem Menschen selbst geschaffenen Dinge entsteht. Zu diesen beiden Tatsachen kommt die dritte: dass sich nicht nur die drei konkreten Erkenntnisvermögen in die Vernunft entwickeln, sondern auch die Vernunft in die drei Erkenntnisvermögen, und zwar zunächst so, dass sie metaphysische Nebengebilde schafft, wie wir oben angedeutet haben. So stehen wir vor dem merkwürdigen Tatbestand, dass die Vernunft, die ohne Einwirkung des unbeherrschten, ohne Gebundenheit an den beherrschten Sektor und die ihn erobernden Erkenntnisvermögen überhaupt nicht arbeiten könnte, durch diese Einwirkungen zwar in sehr intensiver Weise, aber nur zu unbestimmten Rückwirkungen ausgelöst wird. Darin, dass diese in keiner Weise genügen, um das Eingreifen des unbeherrschten Sektors in den praktischen Prozess der Eroberung und Beherrschung der Welt zu erklären, liegen die Ursachen dafür, dass man einen Gott erfand, der seine Wirksamkeit in der Phantasie und über diesem Umweg in der Wirklichkeit entfalten konnte.

In diesem Umweg der Vernunft liegt eine qualitative Veränderung. Das zeigt sich an der Art und der Entwicklung ihrer mannigfachen Transcendenzzeichen: an

der geschichtlich-ursprünglichen Transcendenz des absoluten Geistes, deren Ursache natürlich in der Transcendenz liegt, die für das menschliche Bewusstsein der Aussenwelt zukommt; an dem Entäussern der Vernunft; an ihrer Geschichtlichkeit und besonders an der Richtung, die diese geschichtliche Entwicklung nimmt; an der geschichtlichen Auflösung der Fiktion Gottes, sobald ihre Aufgabe durch die allmählich gewonnene Proportion zwischen beherrschtem und unbeherrschtem Sektor, resp. durch das dialektische Verhältnis zwischen den konkreten Erkenntnisvermögen und der Vernunft erfüllt werden kann.

Unsere Analyse, die in weitgehendster Weise alle idealistischen Behauptungen berücksichtigt hat, um die ihnen zugrunde liegenden Tatsachen aus ihrer ideologischen und dogmatischen Hülle herauszuschälen, und so ihren relativ berechtigten Faktoren eine geschichtliche Geltung zu sichern, diese Analyse ergibt also einen einwandfreien Beweis für die beiden Voraussetzungen der marxistischen Erkenntnistheorie: dass eine Welt ausserhalb unseres Bewusstseins existiert, und dass das Sein das Bewusstsein bestimmt. Die Existenz einer vom Bewusstsein unabhängigen Aussenwelt ist also eine empirische Tatsache und nicht Metaphysik.

Der Marxismus hat allerdings noch eine weitere Voraussetzung: dass diese Welt «abbildungsfähige Materie» sei. Wir hatten gesagt, dass dies durch eine rein erkenntnistheoretische Untersuchung weder bewiesen noch widerlegt, sondern höchstens mehr oder weniger wahrscheinlich gemacht werden könne. Das ist einmal durch die doppelt begründete Ausschaltung eines absoluten Geistes geschehen, und zweitens durch den Weg der Erkenntnis, durch die Geschichte des Verhältnisses, das zwischen dem konkreten und dem spekulativen Anteil besteht. Dieses letzte Argument wird sich noch verstärken nach den Reflexionen über den dialektischen Charakter des menschlichen Erkennens.

B. Was die Dialektik betrifft, so haben wir sie in allen Punkten unserer Analyse festgestellt: in der Grundlage des Erkenntnisprozesses als Spannung zwischen Sein und Bewusstsein; in seinem Verlauf als Spannung zwischen den drei konkreten Erkenntnisvermögen und der Vernunft; im Verhältnis der drei Erkenntnisvermögen zueinander als Synthese, die der Verstand zwischen körperlichem Tun und sinnlichem Erleben herstellt; im Ablaufprozess jedes einzelnen Vermögens als Spannung zwischen Entmaterialisierung und Realisierung; und schliesslich in jeder einzelnen Etappe des Prozesses: im Aufnehmen als Auflösung des früheren Vermögens, als Rückgang auf die Wirklichkeit und als neuartigen Aufbau; im Verarbeiten als Spannung zwischen Differenzierungs-, Durchdringungs- und Integrierungsakt etc. etc.

Die Dialektik hat also eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die Erkenntnistheorie. Dies drängt zwangsläufig die Frage auf, warum sie sich so selten und immer nur unvollkommen durchgesetzt hat.

Diese Disproportion zwischen theoretischer Bedeutung und praktischer Verwirklichung der Dialektik erklärt sich z. T. aus dem Wesen der Erkenntnistheorie. Diese ist ja nicht der Akt des Erkennens selbst, sondern Reflexion über ihn (nicht über Dinge), wodurch die Täuschung unterstützt wird, als habe er eine bloss subjektive, bloss geistige Realität. Ferner bleiben die Formen, in denen sich der Akt vollzieht. (d. h. seine subjektive Seite), relativ konstant gegenüber der Variation der Inhalte (d. h. seiner objektiven Seite), so dass jeder Versuch, auf diesem Gebiet zu allgemeinen und wissenschaftlichen Resultaten zu kommen, zu der Abstraktion der Form vom Inhalt, der subjektiven von der objektiven Seite hindrängt. Nimmt man hinzu, dass die Erkenntnistheorie als Reflexion über den Akt des Erkennens, d. h. als Streben, das «Mysterium» des geistigen Schaffens rationell zu begreifen, erst sehr spät als selbständige Wissenschaft auftreten konnte, weil sie eine sehr weit getriebene Ar-

beitsteilung in den Wissenschaften selbst voraussetzt; und dass eine solche wiederum nur möglich ist auf der Basis einer starken Arbeitsteilung in der ökonomischen und sozialen Wirklichkeit, so versteht man, dass die Erkenntnistheoretiker selbst einer Klasse angehören mussten, die die Nutzniesser dieser Arbeitsteilung waren, dass sie darum die bewusstseinsunabhängige Welt und die dialektische Spannung zwischen ihr und dem menschlichen Denken aus den Augen verlieren mussten, ohne es selbst zu merken, weil sie — wegen der Gebietseigenart der Erkenntnistheorie — sich ihrer Klassenbedingtheit noch weniger bewusst werden, sie noch weniger in Rechnung stellen konnten, als die Gelehrten anderer Gebiete, die wesentlich enger an die Dinge selbst gebunden sind.

Konkreter ausgedrückt: wenn die Arbeitsteilung die Voraussetzung für die Existenz der Erkenntnistheorie, und das Vorhandensein einer vom wirklichen Lebensprozess möglichst weit entfernten Klasse die Voraussetzung für die Existenz des Erkenntnistheoretikers ist, so erklärt dies nicht nur den Verlust der materiellen Basis, und d. h. des gegenständlich-körperlichen Tuns als Erkenntnisfunktion, sondern auch die weitere Tatsache, dass im geschichtlichen Ablauf einer bestimmten Wirtschaftsformation notwendig einzelne aus den übrigen Erkenntnisfunktionen ausgewählt und voneinander isoliert werden. So zeigt z. B. das XIX. Jh. zuerst das Ablösen des verstandesmässigen Denkens aus der spekulativen Vernunft, dann das Ablösen der Sinne aus dem Verstand — ein Prozess, der sich zwar selbst mit vielen Rückschlägen und dialektisch vollzieht, aber jeweils ein völlig undialektisches Resultat hat: die einzelne Funktion dadurch zu dogmatisieren, dass man ihr allein die Leistungsfähigkeit zuschreibt, die nur alle Funktionen in ihrer Gesamtheit ausüben können. Das XX. Jh. hat denselben Prozess fortgesetzt, indem es z. B. in Mathematik und Physik das abstrakte Denken von allen anschaulichen Elementen zu befreien und zu einem reinen Logis-

mus zu kommen suchte. Dieses Beispiel genügt, um zu zeigen, warum sich die objektive Dialektik des historischen Prozesses (die hier nicht eingehend bewiesen werden kann) nicht subjektiv, d. h. in der Erkenntnistheorie widerzuspiegeln vermochte, warum eine Disproportion bestehen musste.

Der historische Ablauf vollzog sich innerhalb derselben Wirtschaftsformation, unter denselben Klassenvoraussetzungen, oder ideologisch gesprochen: unter demselben Vorurteil, dass nur *ein* Erkenntnisvermögen wenn nicht die ganze Erkenntnisaufgabe leisten, so doch allein sie zum Endziel: zur absoluten Wahrheit (oder zum Relativismus) führen kann. Man konnte also nur streiten, ob und in welchem Sinne die Auswechslung des einen Vermögens gegen das andere, seine jeweilige «Reinheit», ein «Fortschritt» sein, aber man konnte nicht begreifen, dass man die objektive Dialektik des historischen Prozesses in eine subjektive Dogmatik (oder Relativismus) der Erkenntnistheorie umfälschte, weil mit der Einsicht in die Klassenstruktur der kapitalistischen Gesellschaft und in die Klassenbedingtheit des Gelehrten auch die Einsicht in das theoretische Korrelat der Wirklichkeit fehlte: dass nur die Zusammenarbeit aller Erkenntnisvermögen die dialektische Auffassung sowohl des einzelnen Erkenntnisaktes wie der Geschichte der Erkenntnis sichert.

Es scheint, als ob in diesem bestimmten Abschnitt der Geschichte ein Resultat hervorgebracht wurde, das sich in der gesamten Entwicklung des menschlichen Erkennens wiederholt. Die Geschichte der Erkenntnistheorie zeigt, dass in den verschiedenen Epochen die Erkenntnisvermögen verschieden stark ausgebildet waren. In allen Epochen, in denen sich das eine gegen das andere differenzierte (oder gar unbegrenzt herrschte), war subjektive Dialektik unmöglich, da Dialektik die Wissenschaft des Gesamtzusammenhanges ist, also auch des Gesamtzusammenhanges der Erkenntnisvermögen im Er-

kenntnisprozess. In allen Epochen dagegen, in denen die zu gross gewordene Differenzierung in ihr Gegenteil umschlug, so dass die Philosophen notwendig zu Synthesen gezwungen wurden, wird die objektive Dialektik (von der ja auch der Differenzierungsprozess ein Teil ist) bewusst, und dieses Bewusstsein findet seinen Niederschlag in den verschiedenen dialektischen Methoden der grossen philosophischen Systeme. Aber man kann nicht übersehen, dass selbst diese Epochen der Integrierung eine Gefahr für die volle Verwirklichung der Dialektik enthalten haben. Denn da die Zusammenfassung nicht nur die verschiedenen Erkenntnisvermögen, sondern auch die verschiedenen Resultate des Denkens über die Gegenstände selbst betrifft, so steht der Philosoph nicht nur vor den verschiedenen «Abbildungen», welche die verschiedenen Vermögen liefern, sondern auch vor sich widersprechenden Resultaten, die dasselbe Vermögen aus verschiedenen, aber zusammenhängenden Dingen gezogen hat. Er hat also die Aufgabe, eine ganze Reihe von Widersprüchen zu überwinden. Dies war nur möglich dadurch, dass er sich gegen die volle Konkretheit des einzelnen Gegenstandes (Gebietes) oder des isolierten Vermögens distanzierte. Der Wille zur Systembildung, der einerseits auf der Dialektik beruht, schafft andererseits Freiheitsgrade zu Spekulationen, zur Herstellung konstruierter Zusammenhänge, welche die Entfaltung der Dialektik verhindern. Von Plato bis Hegel wird man immer wieder eine ganze Reihe solcher Merkmale finden (Ideenlehre, Identifizierung von Logik und Geschichte), welche die Dialektik begrenzen.

Eine Geschichte der dialektischen Methode wird u.a. zeigen, dass diese immer in einem ganz bestimmten Stadium der Entwicklung einer Wirtschafts- und Gesellschaftsformation auftritt: wenn deren Selbstzersetzung bereits einen solchen Umfang angenommen hat, dass der Gegenspieler ihr in der Wirklichkeit nicht nur passiv gegenübersteht, sondern seine aktive Wirksamkeit be-

ginnt. Ist also schon das Auftreten irgendeiner (idealistischen) Dialektik an bestimmte geschichtliche Gegebenheiten gebunden, so erst recht das der materialistischen. Nimmt man alles hinzu, was oben über die besonderen Schwierigkeiten gesagt wurde, die gerade der Verwirklichung einer (materialistischen) Dialektik in dem Gebiet der Erkenntnistheorie entgegenstehen, so wird man verstehen, dass trotz einer langen (aber noch nicht geschriebenen) Geschichte die Bedeutung der Dialektik für die Erkenntnistheorie noch nicht hinreichend erkannt und verwirklicht worden ist. —

Kehren wir nach dieser allgemeinen Erörterung zu unserer speziellen Aufgabe zurück, so besteht sie darin, die festgestellten dialektischen Momente des Erkenntnisprozesses an den allgemeinen Merkmalen zu prüfen, die für die (materialistische) Dialektik überhaupt gelten.

a) Das erste Merkmal war die unendliche Selbstbewegung zu immer höheren Stufen der Entwicklung in Form einer Spirale.

Nehmen wir zunächst das Moment der Selbstbewegung. Es steht als Bewegung in Gegensatz zum Beharren und zur Beziehung, ohne diese auszuschliessen, und als Selbstbewegung im Gegensatz zu allen Fremdbewegungen, mögen diese nun mechanischer oder metaphysischer (theistischer) Art sein. Ist diese Selbstbewegung in unserer Analyse gesichert?

Wir hatten den Erkenntnisprozess basiert auf den Gegensatz zwischen Sein und Bewusstsein. Dieser Gegensatz war nicht absolut, war keine dualistische Antinomie, weil das Bewusstsein ein Bestandteil des Seins ist, und beide ihre Einheit in der mit Abbildungsfähigkeit begabten Materie haben. Diese Einheit ist die eine Bedingung für die Selbstbewegung. Die andere liegt in der Art der Gegensätzlichkeit innerhalb dieser Einheit. Das Sein hat eine grössere Mächtigkeit als das Bewusstsein, das Bewusstsein ist dagegen die höchste Entwicklungsstufe der Materie; oder m.a. W.: innerhalb

der Einheit besitzt das Sein eine höhere physische Mächtigkeit, während das Bewusstsein eine höhere geistige Mächtigkeit im Laufe der Entwicklung allmählich gewinnt. Damit macht diese Gegensätzlichkeit nur explicit, was im dialektischen Materiebegriff bereits angelegt ist. Sie begründet und erhält so die Selbstbewegung des Erkenntnisprozesses durch seinen ganzen Verlauf.

Wir haben immer wieder zwei entgegengesetzte Meinungen zurückweisen müssen. Die eine behauptet, dass Gott diese Bewegung als Fremdbewegung verursache und erhalte. Wir haben gezeigt, dass für Gott in den drei konkreten Erkenntnisvermögen überhaupt kein Platz ist, und dass er im Spekulativen nur als eine historisch bedingte Fiktion auftritt, die eliminiert werden kann und muss, so dass von ihm als Ursache nicht gesprochen werden darf. Die andere behauptet, dass die Selbstbewegung eine rein immanente eines autonomen Geistes ist. Wir haben gezeigt, dass diese Hypothese nicht nur als erste Ursache des Gesamtprozesses unhaltbar ist, sondern dass sie auch den Uebergang von einem Erkenntnisvermögen zum andern nicht erklären kann. Wir hatten in jedem Einzelfall festgestellt, dass ein Zurückgehen auf die Wirklichkeit nötig ist.

Es muss hier auf den richtigen Kern hingewiesen werden, der zu den hypertrophen idealistischen Aussagen der Autonomie und Immanenz geführt hat (die nicht vollständig zusammenfallen). Der Uebergang von einem Erkenntnisvermögen zum andern ist zugleich kontinuierlich und discontinuierlich. So fordert z. B. die Selbstauflösung des sinnlichen Erlebens die Funktion des Denkens heraus, wie umgekehrt das Denken diese Selbstauflösung des sinnlichen Erlebens vollendet. Aber andererseits vollzieht sich der Uebergang von der auflösenden zur setzenden Funktion im Aufnehmen innerhalb desselben Vermögens diskontinuierlich, weil das Aufnehmen über das bloße Auflösen des vorangehenden Erkenntnisvermögens in die Aussenwelt selbst vorstösst, und weil

die Erkenntnisvermögen zu verschiedenartig sind, als dass die Negation des einen ohne weiteres die Position des andern sein könnte. Dieser Sprungcharakter besagt keineswegs, dass eine unüberbrückbare Kluft zwischen den einzelnen Erkenntnisvermögen vorhanden ist, sondern nur dass der Uebergang sich nicht immanent vollzieht, sondern z. T. durch die Dinge erzwungen, z. T. durch gewisse subjektive Voraussetzungen verwirklicht wird. Zu diesen letzteren gehört, dass das Ganze der Vermögen nicht ein Konglomerat ist, sondern ein aus heterogenen Gliedern bestehendes System (Organismus). Darin ist bereits die Tatsache enthalten, dass eine Zentralstelle vorhanden sein muss, in der alle Erkenntnisvermögen zusammentreffen, insbesondere das sich auflösende und das sich bildende, derart dass von ihr aus die Tätigkeit des einen auf das andere übertragen wird. Und dann geschieht die Ablösung niemals automatisch, sondern die Zentralstelle veranlasst das Arbeiten des neuen Vermögen. durch einen Willensakt, der seinerseits mit der mehr oder weniger grossen Bewusstheit zusammenhängt, die sich aus der Meldung an der Zentralstelle ergibt. Der Einheitspunkt der Erkenntnisvermögen im Bewusstsein, die Bewusstheit ihrer Tätigkeit und der Willensentschluss, den von den Dingen nicht hinreichend erzwungenen Uebergang zu vollziehen, — alle diese Faktoren bilden den begründeten Kern der idealistischen Hypostasierung in absolute Spontaneität und Autonomie.

Die Unhaltbarkeit dieser Hypostasierung folgt schon aus der Tatsache, dass der Willensentschluss niemals einen Gegenstand schaffen kann; es handelt sich allein darum, dass bei der Auslösung der Rückwirkung des Bewusstseins auf das Sein ein Faktor dieses Bewusstseins zu den schon vorher bei der Einwirkung wirksamen objektiven, aussenweltlichen als sekundärer hinzukommt. Die materialistische These wird dadurch in ihrem Wesen nicht berührt, die dialektische aber verstärkt.

Wir haben also bewiesen, dass Bestehen und Fortgang des Erkenntnisprozesses allein durch den Gegensatz zwischen Sein und Bewusstsein, oder präziser: durch den Unterschied zwischen physischer Seins- und geistiger Bewusstseinsmächtigkeit in der Einheit der Materie bedingt wird und in diesem Sinne Selbstbewegung ist. Es bleibt jetzt zu zeigen, dass diese zu immer höheren Stufen der Entwicklung führt. Wir können dabei zwei Arten von Entwicklung unterscheiden: die eine vollzieht sich innerhalb jedes einzelnen Vermögens, die andere zwischen den verschiedenen Vermögen.

Die erste Art der Entwicklung kann wieder zweifacher Natur sein: historisch oder wertmässig-logisch. Wir haben z. B. für das körperliche Tun auf die Entwicklung vom Trieb zum Instinkt, vom Instinkt zur Vervollkommnung der Extremitäten, von dieser zur Schaffung von Instrumenten hingewiesen; oder im sinnlichen Erleben auf den Uebergang in andere Erlebnisfelder, auf die erweiterte Reproduktion etc. Andererseits war innerhalb eines jeden Erkenntnisvermögens auf die Bewegung aufmerksam gemacht worden, in welcher der einzelne Erkenntnisakt seine Aufgabe, sich dem Gegenstand so vollständig wie möglich anzunähern, erfüllt. Diese beiden Arten der Entwicklung fallen nun nicht ohne weiteres zusammen, im Gegenteil: es kann zwischen der geschichtlichen und der logischen Bewegung eine Disproportion in dem Sinne bestehen, dass eine frühere geschichtliche Etappe einen höheren Erkenntniswert hat als eine spätere, wenn die letztere in ihrer «logischen» Entwicklung zum Ziel der zugleich absoluten und relativen Wahrheit fragmentarisch bleibt. Der Fortschrittsbegriff des Marxismus ist dialektisch und nicht nur biologisch oder historisch, d. h. nicht nur evolutionär.

Dieser dialektische Charakter verstärkt sich noch, wenn man die andere Art der Höherentwicklung hinzunimmt, die zwischen den verschiedenen Vermögen verläuft. Sie betrifft Quantitatives wie Qualitatives. Denn

wenn man z.B. von dem sinnlichen Erfassen zum verstandesmässigen Erklären einer Farbe übergeht, so begreift man einmal einen viel weiteren Komplex von Erscheinungen unter derselben Einheit, andererseits aber begreift man sie tiefer, d. h. der Wirklichkeit entsprechender. Denn beim sinnlichen Erlebnis blieb der Zusammenhang zwischen der einzelnen konkreten Empfindung und der ungeschiedenen Einheit ungeklärt, im Denken dagegen wird gerade das Allgemeine klargestellt, und das Einzelne aus dem Zusammenhang mit ihm verstanden.

Diese Höherentwicklung beruht darauf, dass der Verstand die Synthese von Körper und Sinnen ist. Aber auch hier gilt, dass noch nicht jedes Resultat des Verstandes allein darum einen höheren Wahrheitswert hat als das des sinnlichen Erlebens, weil der Verstand eine höhere Stufe der Erkenntnis ist. Denn dann würde die dialektische «Aufhebung» des sinnlichen Erlebens seine relative Eigenbedeutung vernichten und damit die Unendlichkeit des dialektischen Prozesses bedrohen. Zur Feststellung des Fortschrittes und damit der Wahrheitsstufe (des Wertes) einer Erkenntnis müssen immer zwei Dinge analysiert werden: a) ob das betreffende Vermögen nur darum höher liegt, weil es eine geschichtlich spätere Stufe darstellt, und daher prinzipiell die früheren Ergebnisse der vorangehenden Vermögen in sich aufbewahrt; b) ob das betreffende Vermögen im konkreten Einzelfall «logisch» (d. h. inbezug auf die Erreichung des Endzieles der grösstmöglichen Annäherung von Sein und Bewusstsein) vollständiger arbeitet als dasselbe Vermögen in einer geschichtlich früheren oder späteren Epoche.

Da diese beiden Faktoren durchaus in Disproportion stehen können, deckt sich der Fortschritt der Wahrheit nicht ohne weiteres mit dem geschichtlichen Fortschritt der Vermögen. Die Basis der Wertdisproportion von Einzelakt und geschichtlicher Entwicklung, von Wahr-

heitsgrad und Fortschrittsgrad liegt darin, dass der Einzelakt der Erkenntnis vom (gesellschaftlich bedingten) Individuum, die geschichtliche Entwicklung dagegen von der (aus Individuen bestehenden) Gesellschaft vollzogen wird. Und das dialektische Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft findet seinen Ausdruck darin, dass innerhalb der geschichtlichen Grenzen der Einzelne einen höheren Freiheitsgrad erreichen kann als die Gesellschaft, weil nicht die geistige Kraft, welche zur Einsicht in die Notwendigkeit und zur Verwirklichung dieser Einsicht (Engels) führt, vererbt werden kann, sondern nur das Resultat, das diese Kraft erreicht hat; und weil selbst diese Vererbung nicht mechanisch den Besitz sichert, sondern nur wenn das Ueberlieferte neu erworben wird. Nur eine exakte Abwägung aller Momente gegeneinander gestattet im Einzelfall eine Entscheidung darüber, in welchem Sinne die Selbstbewegung einen Fortschritt bedeutet. Die bloss historische Entwicklung und ihre Dialektik ist die erste und unumgängliche Voraussetzung, aber nur *eine* Voraussetzung für die Fortentwicklung der Wahrheit, nicht die schon fortentwickelte Wahrheit selbst.

Man kann dies an zwei praktisch wichtigen Beispielen erläutern, die zugleich den Unterschied zwischen einer mechanischen und einer dialektischen Auffassung des marxistischen Fortschrittsbegriffes klar machen. Man hört oft: weil das Klassenbewusstsein des Proletariats auf einem höheren geschichtlichen Niveau liegt als das des Bürgers, ist jede geistige (und praktische) Äusserung des klassenbewussten Proletariats wahrer (wertvoller) als die des Bürgers. Dazu ist zu sagen: gewiss haben Marx und Engels das proletarische Klassenbewusstsein über das bürgerliche hinausgehoben, und in dem Umfang und in den Leistungen, in denen sie es getan haben, ist die Behauptung richtig. Aber das Proletariat, selbst das klassenbewusste, besitzt noch nicht die von Marx und Engels erreichte Niveau-

höhe; es ist vielmehr eine der wesentlichen Aufgaben der marxistischen Partei, «das gesellschaftliche Bewusstsein auf die Höhe der als objektiv erkannten Logik zu heben». (Lenin). Die mechanische Auffassung des Fortschrittes fördert diese Aufgabe nicht, sondern macht sie unmöglich. Aber selbst wenn die Marx'sche Niveauhöhe vom klassenbewussten Proletariat allgemein erreicht sein wird, ist damit noch nicht gesagt, dass jede Äußerung desselben einen höheren Wahrheitsgrad darstellen wird. Denn mit der Beseitigung derjenigen Momente, die zur Ideologie geführt haben, ist nur eine der Voraussetzungen zur Erreichung vollkommener Wahrheiten geschaffen. Die Dialektik der Dinge *kann* sich jetzt im Kopf reiner darstellen, sie muss es nicht, denn auch nach der Beseitigung der Klassen wird der dialektische Prozess kein automatischer Mechanismus. Es bleibt immer noch die produktive Leistung des Erkennens zu vollziehen, deren Realisierung von zwei verschiedenen Momenten abhängt: von objektiven, die über die ökonomische und gesellschaftliche Formation, von denen sie letzten Endes bedingt sind, hinausreichen, und von subjektiven des Einzelmenschen. Denn auch die klassenlose Gesellschaft hebt die Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft nicht gänzlich auf, noch macht sie alle Menschen gleich oder gar gleich begabt zur geistigen Produktion, wenn es auch selbstverständlich ist, dass sie das allgemeine geistige Niveau und damit das Niveau für geistige Reproduktionen wesentlich hebt.

Das zweite Beispiel ergibt sich daraus, dass bei einer dialektischen Auffassung die fortschreitende Höherentwicklung der Selbstbewegung nicht einsinnig in gerader Linie vor sich geht. Für den Marxismus ist die Reaktion —zum mindesten innerhalb der Klassengesellschaft— ein notwendiger und integrierender Bestandteil der Geschichte selbst und nicht ein äusserlicher Zufall. Reaktion und Revolution stehen in einem dialektischen Verhältnis und formen die Gesamtbewegung der geschicht-

lichen Entwicklung. Diese muss man immer im Auge behalten, um innerhalb der Reaktion die Revolution richtig vorzubereiten, und umgekehrt: um schon innerhalb der Revolution die unvermeidliche Reaktion mitzubestimmen. Also nicht in jeder Etappe, sondern nur in ihrer Gesamtheit stellt die Selbstbewegung einen Fortschritt dar.

Der Marxismus gibt darüber hinaus die Form an, in der sich der Fortschritt vollzieht: als eine Spirale, d. h. als eine Kurve, die in einer der anfänglichen entgegengesetzten Richtung und in einem räumlich distinkten Ast und mit grösserem (oder kleinerem) Durchmesser verläuft derart, dass nach jeder Umdrehung der Endpunkt über den Anfangspunkt zu liegen kommt. Diese Form der Bewegung haben wir zunächst für den Prozess jedes einzelnen Erkenntnisvermögens festgestellt: denn die Realisation entäussert und vollendet in entgegengesetzter Richtung den Inhalt der Entmaterialisierung, und diese Weiterführung muss wegen der Verarbeitung, die zwischen Aufnehmen und Entäussern liegt, den Endpunkt notwendig über den Anfangspunkt legen, und zwar mit einem grösseren Umfang, wenn der Prozess überhaupt vollständig ist. Der dialektische Zusammenhang der drei konkreten Erkenntnisvermögen sichert dann die Fortsetzung dieser selben Form mit immer grösserem Radius.

Auch wenn man die einzelnen Erkenntnisprozesse in den geschichtlichen Gesamtprozess des Denkens einordnet, ändert sich nichts Wesentliches; das Bild vervollständigt sich nur, indem nun die erstgenannten «Kreise» und Spiralen zu Kurven auf der völlig analogen Kurve der Geschichte des menschlichen Denkens werden. Aber nicht dargestellt wird in diesem Bilde das Verhältnis der drei konkreten Erkenntnisvermögen zum spekulativen. Denn dieses hat ja einen ganz andern Ausgangspunkt: den unbeherrschten statt des beherrschten Sektors. Um mitauszudrücken, dass beide in dauern-

der Wechselwirkung miteinander stehen und ihre anfängliche Disproportion sich einer Proportionalität immer mehr annähert, wird man zwei Spiralen zeichnen müssen, die gleichzeitig an ein und derselben Stelle des Raumes beginnen, aber die eine mit einem möglichst kleinen und sich dauernd vergrößernden Durchmesser, die andere mit einem möglichst weiten und sich dauernd verkleinernden. Diese beiden Spiralen durchkreuzen sich immer von neuem, bis schliesslich die Durchmesser annähernd gleich gross geworden sind und zusammenfallen. Dann wird der reelle Teil der zweiten Spirale von der ersten mitgenommen, während der Rest wirkungslos wird und verfällt.

Diese Ergänzung des Bildes verändert nicht das Wesen der Selbstbewegung, sondern sichert erst recht ihre Unendlichkeit durch die neue Fragestellung, die endgültig in den ersten Prozess hineingetragen wird. Man könnte meinen, dass die Unendlichkeit der Selbstbewegung für den Marxismus keinen Sinn hätte. Denn wenn der beherrschte Sektor so gross geworden ist, dass die Beherrschung des Restes nur eine Frage der Zeit ist, weil jede verfälschende Einwirkung aufhört, dann sollte auch das Ende des dialektischen Geschichts- und Erkenntnisprozesses abzusehen sein; oder m. a. W.: wenn die klassenlose Gesellschaft dank der gesteigerten Produktivkräfte und der Ausschaltung des kapitalistischen Mehrwertes alle produktiven Energien auf die praktische Beherrschung und geistige Durchdringung der Welt richten kann, dann müsste an die Stelle der schöpferischen Dialektik die endgültige Erlösung treten. Ein solcher Einwurf zeigt von neuem, dass die geringfügigste Umdeutung der Dialektik ins Mechanische zur Folge hat, dass dieses ins Metaphysische und Religiöse umschlägt. Richtig ist, dass der Marxismus jeden Sinn verlöre, wenn die Selbstbewegung nur Veränderung wäre, d. h. der folgende Zustand genau so unvollkommen bliebe wie der vorhergehende. Aber der Marxismus

würde nicht weniger sinnlos, wenn die Entwicklung jemals ein Ende erreichen könnte. Relativierung wie Dogmatisierung der Selbstbewegung widersprechen dem Marxismus.

Aber — so wird man fragen — wie soll denn die Selbstbewegung noch eine unendliche Höherentwicklung bleiben, wenn die Integrierung in die drei konkreten Erkenntnisvermögen die spekulative Vernunft in ihrer willkürlichen Erfindung unendlich vieler Systeme immer mehr behindert, und wenn die Disproportionalität zwischen Sein und Bewusstsein immer mehr abnimmt? Durch die Integrierung der Vernunft werden unter dem Gesichtspunkt der Einheit alle Probleme auf der Ebene der konkreten Forschung noch einmal aufgerollt, was nicht der Verendlichung des Prozesses dient. Und was die Annäherung betrifft, so haben wir bis jetzt kein Anzeichen, dass sie zu einer vollständigen Kongruenz zwischen Sein und Bewusstsein führen könnte; im Gegenteil: je adäquater das Bewusstsein dem Sein wird, umso mehr neue Fragen werden durch die Dinge gestellt. Die Erfahrung zeigt uns bisher nur, dass, wenn die Annäherung in arithmetischer Progression erfolgt, die Fülle der Probleme etwa in geometrischer Progression wächst. Der prinzipielle Fortschritt, der mit der Integrierung der Vernunft oder mit der Annäherung an eine Proportionalität (praktisch: mit der klassenlosen Gesellschaft) erreicht wird, besteht nicht darin, dass man aus dem Zustand der Probleme in den der Lösungen, aus dem Zustand der schöpferischen Dialektik in den der endgültigen Erlösung übergeht, sondern allein darin, dass aus den ideologischen Lösungen objektive werden, aus der schlechten Unendlichkeit der Willkür die echte Unendlichkeit der Notwendigkeit, aus den «genialen» Spekulationen Einzelner gesellschaftliche Forschungen, aus den Wunschträumen Erkenntnisse, aus idealen Forderungen Realitäten und Praxis. Auf dieser Ebene wird die materielle und geistige Produktion unendlich sein,

soweit es die Existenz des Menschen und der Welt selbst ist. —

b) Das zweite Merkmal der Dialektik kann man verschieden ausdrücken. Die eine Form würde lauten: Dialektik ist Einheit (Identität) von relativen Gegensätzen oder die Synthesis von Thesis und Antithesis. Die zweite: Gegenseitige Abhängigkeit aller Tatsachen und Begriffe ohne Ausnahme unter der Form des Ueberganges. Die dritte: Dialektik ist die Spaltung des Einheitlichen in seine widerspruchsvollen Teile, die Durchdringung der Gegensätze und die Herstellung ihrer höheren Einheit; oder: Dialektik ist der Prozess der Negation und der Negation der Negation, in dessen Verlauf die quantitative Entwicklung in ein qualitatives Anderssein sprunghaft übergeht.

Es ist natürlich kein Zufall, dass man drei unterschiedene Definitionen von der Dialektik geben kann. Es kommt darin nur zum Ausdruck, dass Dialektik selbst das Ergebnis eines dialektischen Prozesses ist, oder m.a. W. dass die dialektische Logik die Seins- und Relationslogik in sich enthält, deren Synthese ist. Diese Tatsache ist von so entscheidender Bedeutung, dass man sich niemals scheuen sollte, entgegen der schulmässigen Gewohnheit alle drei Definitionen nebeneinander zu stellen. Denn nur auf diese Weise entzieht man sich einigermaßen der Gefahr einer einseitigen Auffassung. So wäre es z. B. falsch, aus der dynamischen Formulierung zu folgern, dass die Dialektik eine rein dynamische Methode sei. Unterbricht schon das antithetische Moment den Fluss der Bewegung, so wird dieser durch das synthetische relativ gehemmt. Die Grösse des Anteils der Beharrung am Prozess hängt von der Art der Gegensätze ab, die zur Einheit gebracht werden und kann daher ganz verschieden sein, z. B. ein Minimum im Marxschen Krisenbegriff, der ja selbst ein Akt ist; oder ein Maximum z. B. im Begriff des Gesetzes. Unterlässt man die Betonung der relativen Beharrung im Sinne der

Identität, so kommt man in die weitere Gefahr, die relative Gegebenheit des Seins für das Bewusstsein aufzuheben, und alles in ein und denselben, sei es seinsmässigen, sei es bewusstseinsmässigen Prozess zusammenfliessen zu lassen, d. h. den relativen Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Logik zu verwischen. Von welcher der beiden Seiten aus diese «Verschmelzung», «Versöhnung» auch immer vorsichgehen mag, sie widerspricht den Tatsachen und der marxistischen Theorie, denn sie beseitigt grundsätzlich die Dialektik, weil sie auf einer Vernichtung und nicht auf einer «Aufhebung» des Seins beruht.

Man kann die Wichtigkeit dieser Tatsache am Begriff der Definition erläutern. Spinoza hat bekanntlich gesagt: *Omnis determinatio est negatio*. Dies scheint mit der Dialektik übereinzustimmen, deren methodisches Mittel die *negatio* ist, tut es aber in Wirklichkeit nicht. Denn die dialektische Negation kann nur unter zwei Voraussetzungen erfolgen: dass ihr eine Position vorangeht (die als Ergebnis von Negationen und als Synthese relativ ist), und dass ihr eine zweite Negation, und d. h. eine Position (relative Synthesis) folgen kann. Die *determinatio* ist also nicht nur eine *negatio*, sondern sie ist eine *positio* vermittelt zweier Negationen und auf Grund einer Position. Daher gibt es für Spinoza definitive und absolute, für die marxistische Dialektik nur im Fluss zum Endgültigen befindliche (relative und absolute) Definitionen.

Spinoza kommt vom entgegengesetzten Ende her zu demselben Resultat wie die Ontologen. Diese behaupten: jedes Ding (Begriff, Satz) sei, was es sei (*a ist a*), und schliesse daher alle andern aus (*a ist nicht non a*) — also in Umkehrung zu der Annahme: die Negation alles andern sei die Bestimmung eines Dinges. Die Ontologen vergessen dabei zweierlei: einmal dass die Bestimmung des Dinges in sich selbst und durch sich

selbst bereits das Ergebnis eines Aktes ist, der nur auf Grund eines Gegensatzes zu andern Dingen vorgenommen werden kann. Und zweitens: dass die Streitfrage, ob der positiv endliche Satz (z.B. dies ist ein Stuhl) das negativ unendliche Urteil (z. B. dieser Stuhl ist nicht Tisch, Blume, Tier etc. ad infinitum) voraussetze oder umgekehrt, bereits vom Standpunkt der Ontologie aus verfehlt ist, weil die beiden Sätze: a ist a und a ist non ($b, c, d...$) äquivalent, d. h. inhaltlich identisch und nur formal unterschieden sind. Diese formale Verschiedenheit kommt daher, dass einmal das Element nur in Beziehung auf sich selbst, das andere Mal nur in Beziehung auf die Totalität hin angesehen wird. Nun gibt es aber weder ein Element ohne Totalität noch eine Totalität ohne Element, d.h. die Begriffe sind ineinander enthalten, sie sind trotz oder gerade wegen ihrer Gegensätzlichkeit relativ identisch. Es handelt sich nicht um zwei absolut getrennte Eigenschaften des Seins, sondern um zwei verabsolutierende Betrachtungsweisen desselben. Das Denken muss das Dasein bereits um seine Vollständigkeit kastriert, die Ontologie muss ihre eigenen Voraussetzungen bereits zum grössten Teil negiert haben, um zu einer die Dialektik ausschliessenden Fragestellung zu kommen.

Man darf also nicht die falsche Voraussetzung machen, dass es im dialektischen Prozess absolute Fixierungen der einzelnen Etappen gibt, weil in Wirklichkeit Thesis, Antithesis und Synthesis dauernd ihre Stellungen im Verlaufe des Prozesses wechseln und dies im engsten Zusammenhang mit den Inhalten. Kann man darum nur mit grosser Ungenauigkeit sagen, ein und dasselbe sei bald Thesis, bald Antithesis, bald Synthesis, so ist nicht weniger die entgegengesetzte Abstraktion falsch, die eine «Priorität» des dialektischen Prozesses vor den Inhalten zur Folge hat. Die «Priorität» gilt nicht gegenüber dem relativen Gegensatz von endlicher Selbstbestimmtheit (a ist a) und unendlicher Fremd-

bestimmung (a ist non b,c,d, ...) sondern erst auf Grund einer Verabsolutierung. Diese ist gänzlich unerlaubt für eine materialistische Dialektik, für die ja das «non (b, c, d,...)» einen ganz konkreten historischen Sinn hat. Es steckt sowohl in der auf Identität basierten Ontologie wie in der nur auf Veränderung basierten Methodologie ein metaphysisches Moment, das durch die materialistische Dialektik aufgezeigt und eliminiert wird (um eine relative Konstanz bewahren zu können).

Habe ich mich bisher dagegen gewehrt, durch eine einseitige Betonung der Bewegung oder der Beharrung die relativ berechtigten Grundlagen jeder Ontologie oder Dialektik aus dem Marxismus auszuschalten (da zwischen einer metaphysizierten Identität und Veränderung eine absolute Kluft besteht), so möchte ich jetzt noch kurz auf die Gefahren einer Ueberbetonung des funktionalen Faktors hinweisen. Es war Lenin, der zu wiederholten Malen in seinen Definitionen die «Abhängigkeit» unterstrichen hat. Er hat damit der Entwicklung der materialistischen Dialektik sicher einen grossen Dienst geleistet, indem er so die Wissenschaft im engeren Sinne, das verstandesmässige Denken, in den dialektischen Prozess hineinstellte. Lenin betonte dabei aber immer vier Momente: die Allseitigkeit der Beziehungen, ihre Wechselseitigkeit, den Uebergang des aufeinander Bezogenen und die materielle Einheit der Beziehungsglieder.

Man kann leicht einsehen, wohin man kommt, wenn man auch nur einen einzigen dieser Faktoren fortlässt: in einen idealistischen Funktionalismus oder in einen evolutionären Biologismus. Trotzdem beseitigen alle diese Sicherungen nicht notwendig die Möglichkeit, die Beziehungen zwischen den Gegensätzen als bloss äussere aufzufassen, weil sie nicht angeben, dass und wie aus den äusseren Gegensätzen innere werden. Dies verleitet dann dazu, die Dialektik in den Resultaten und nicht in der Methode des Verstandes, zu suchen, oder ganz allge-

mein: zu einer schematischen und mechanischen Auffassung der Dialektik zu kommen, wodurch ihr die Einheit der Materie und des Prozesses, und die Fülle des Gehaltes genommen werden. Eine solche Beschränkung auf die äussere Seite der Gegensätze widerspricht der materialistischen Dialektik. Denn solange die Gegensätze äussere bleiben, kann, falls sie überhaupt zusammenkommen, einer den andern vernichten, aber sie können niemals in der Synthese eine höhere Einheit bilden. So hat sich Marx z. B. in der «Heiligen Familie» nicht damit begnügt, Proletariat und Reichtum als zwei Seiten eines Ganzen anzusehen; nicht damit, die Leistung der einen als negativ, die der andern als positiv zu bestimmen; nicht damit, den ökonomischen Gegensatz durch den psychisch-geistigen in der Selbstentfremdung zu vervollständigen; sondern er hat ausdrücklich gesagt: «Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, sich selbst und seinen Gegensatz, das Proletariat, im Bestehen zu erhalten... Das Proletariat vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt... Wenn das Proletariat siegt, so ist es damit keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt...». Damit ist doch erklärt, dass jede der beiden gegensätzlichen Klassen sowohl die positive wie die negative Funktion ausübt, und dass im Verlaufe der geschichtlichen Auseinandersetzung, des Klassenkampfes, die positive Seite des Kapitalisten zur negativen wird (Selbstauflösung des Kapitalismus) und die negative Seite des Proletariats zur positiven (Errichtung der Diktatur des Proletariats und der klassenlosen Gesellschaft) — oder m. a. W. dass die Gegensätze innerlich zusammengehören, was allein das sprunghafte Umschlagen der quantitativen Evolution in eine qualitative Veränderung (Revolution) möglich und notwendig macht.

Wir haben nach diesen prinzipiellen Vorbemerkungen

zu zeigen, dass der Erkenntnisprozess der zweiten Gruppe von Merkmalen der Dialektik genügt.

Nehmen wir zunächst die vagste der drei Definitionen: Dialektik ist die Einheit von Gegensätzen. Die grundlegendsten Gegensätze des Erkenntnisprozesses: Sein und Bewusstsein haben ihre Einheit in der Materie. Sie sind verschieden als verschiedene Stufen der Entwicklung der Materie, aber diese Verschiedenheit sprengt niemals ihre relative Identität, denn es gibt kein Sein ohne Bewusstsein und kein Bewusstsein ohne Materie, d. h. weder eine absolute Materie noch einen absoluten Geist. Neben oder besser innerhalb dieser objektiven Identität und Verschiedenheit besteht die subjektive im Erkenntnisakt als einwirkende und rückwirkende Seite. Diese Gegensätzlichkeit kann nicht aufgehoben, auch nicht—wie in einer rein funktionalen Erkenntnistheorie—umgekehrt werden, und sie besteht nur in der Einheit des konkreten Erkenntnisaktes. Diese ist ihrerseits relativ, denn die Wechselwirkung von Materie und Geist ist prinzipiell aufhebbar (im Gegensatz zu positivistischen Theorien), weil es eine vom Bewusstsein unabhängige Aussenwelt gibt. Die Materie schliesst zwar das Bewusstsein mit ein, aber den einzelnen konkreten Erkenntnisakt nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit und Anlage nach. Es gibt keine metaphysische, d.h. absolute Einheit zwischen Sein und Erkennen, sondern innerhalb der (relativ-identischen) «mit Bewusstsein begabten Materie» folgt der Erkenntnisakt aus dem Gegensatz zwischen Sein und Bewusstsein und speziell aus dem Unterschied zwischen der physischen Mächtigkeit des Seins und der geistigen Mächtigkeit des Bewusstseins.

Was nun für den relativen Widerspruch zwischen Sein und Bewusstsein innerhalb der relativen Identität der Materie gilt, das gilt auch für die Erkenntnisvermögen innerhalb des Bewusstseins. Sie sind verschieden, insofern sie ganz andere Funktionen zu erfüllen haben: die spekulative Vernunft die Bewältigung des jeweils unbe-

herrschen Sektors in der Phantasie, die konkreten Vermögen die praktische und theoretische Bewältigung der jeweils beherrschbaren Wirklichkeit. Und innerhalb der konkreten Erkenntnisvermögen hebt das körperliche Tun einen andern Sektor der Aussenwelt unter anderer Perspektive in die Bewusstheit als das sinnliche Erleben, und dieses einen andern und auf andere Weise als das verstandesmäßige Denken. Trotzdem haben sie ihre Einheit im Bewusstsein, weil sonst das eine gar nicht in das andere übergehen, gar nicht als von demselben Menschen vollzogen gedacht werden könnten. Sie haben ausserdem ihre relative Identität in der Synthese der zugleich relativen und absoluten Wahrheit. Dies ist nur möglich, wenn der einzelne Erkenntnisprozess, während er durch die verschiedenen Erkenntnisvermögen hin abläuft, um seine Totalität zu erreichen, tatsächlich immer ein und denselben Gegenstand von verschiedenen Seiten und auf verschiedene Weise erkennt, wenn also auch der einzelne Erkenntnisakt neben der subjektiven Einheit im Bewusstsein eine objektive Einheit ausserhalb des Bewusstseins hat. Der stärkste Beweis hierfür liegt darin, dass der Uebergang von Erkenntnisvermögen zu Erkenntnisvermögen, obwohl die Vermittlung dauernd zunimmt, ein Zurückgehen auf die Aussenwelt selbst miteinschliesst.

Erörtern wir jetzt an einigen Beispielen, dass für unsere Analyse des Erkenntnisprozesses die zweite Definition der Dialektik gilt, nach der diese ist: die all- und wechselseitige Abhängigkeit der Tatsachen und Begriffe unter der Form des Ueberganges. Dies zeigt sich zunächst wieder an dem fundamentalsten Tatbestand, dass das Denken vom Sein abhängig ist, aber auch umgekehrt das Denken auf das Sein zurückwirkt. Wir konnten so eine befriedigende Erklärung der «Erscheinung» geben in dem Sinne, dass kein einzelnes Vermögen die Welt mechanisch getreu widerspiegelt, obwohl die Aussenwelt die erste Bedingung des Erkennens

ist; dass aber auf der andern Seite kein Erkenntnisvermögen die Welt willkürlich widerspiegelt, obwohl die Rückwirkung des Subjektes grösser sein kann als die Einwirkung des Objektes; dass in jedem, auch dem subjektiv fragmentarischen Erkenntnisakt ein objektiver Faktor steckt, und dass dieser sich erhöht, sobald durch den vollständigen Gebrauch aller Mittel eines einzelnen Vermögens, z.B. aller Sinne im Erleben oder durch den der Totalität der Erkenntnisvermögen die subjektiven Anteile sich untereinander relativieren und gegenseitig eliminieren zugunsten einer immer grösseren Annäherung an das Objekt. Wir konstatieren also hier, dass trotz der zunehmenden Vermittlung und Freiheitsgrade die Abhängigkeit der Vermögen von den Dingen immer grösser wird, je weiter wir vom körperlichen Tun zum verstandesmässigen Denken fortschreiten.

Subjektiv drückt sich das darin aus, dass das höhere Vermögen die niederen miteinschliesst, also nur auf Grund ihrer Ergebnisse in Funktion treten kann; objektiv darin, dass die Tatsachen sich quantitativ und qualitativ erweitern. Die Theorie des Lichtes z. B. ist nicht nur von dem sinnlichen Erlebnis der Farben abhängig, nicht nur von einer Fülle anderer sinnlicher Erlebnisse, sondern vor allem davon, dass die zugrunde liegenden objektiven Faktoren direkt untereinander in Beziehung und Abhängigkeit gebracht werden; und abhängig ferner davon, dass das Gemeinsame dieser neuen sachlichen Zusammenhänge auf eine Theorie abgebildet wird, die deren inneren Mechanismus und damit Notwendigkeit enthüllt. Da die Abhängigkeit sich zugleich subjektiv und objektiv steigert, bedeutet wachsende Abhängigkeit auch wachsende Freiheit, oder genauer: die Voraussetzung für eine immer grösser werdende Freiheit, was der beste Beweis für ihre Wechselseitigkeit ist.

Sehr instruktiv für den gänzlich unmechanischen Charakter dieses Zusammenhanges ist das Verhältnis von Aufnehmen und Entäussern in den einzelnen Er-

kenntnisvermögen. Man könnte meinen, dass zwar das, was man entäussert, abhängig sei von dem, was man aufnehme, aber nicht umgekehrt. Dies trifft nicht zu. Der jeweilige Stand der Entäusserungsfähigkeit kann Dinge vom Aufnehmen ausschalten oder wenigstens davon, dass sie bewusst werden; oder auch umgekehrt: das Entäussern kann von sich aus Dinge dem Aufnehmen entgegenbringen. Es gibt überhaupt nirgends ein gänzlich abstraktes Aufnehmen. Dieses ist vor allem dem Wie und der Form nach sehr weitgehend mitbestimmt durch die historisch entwickelten Entäusserungsmittel. Man kann ferner beobachten, dass die Steigerung der Entäusserungsfähigkeit für ein bestimmtes Vermögen und für bestimmte Dinge die Aufnahmefähigkeit eines anderen Vermögens für andere Dinge sowohl steigern wie schwächen kann. Eine vollkommene Proportion zwischen Aufnehmen und Entäussern ist sowohl bei einzelnen Individuen wie in geschichtlichen Epochen selten vorhanden. Die Disproportion ist darum das Gewöhnliche, weil die Entäusserungsmittel eine grössere Stabilität zeigen als die Inhalte, und darum neue Mittel sich nur schwer und gegen heftige Widerstände einführen. Wie lange hat z. B. der menschliche Verstand, offenbar geleitet durch die Kontinuität seiner Massstäbe, gebraucht, um auf den Gedanken zu kommen, die Materie könnte diskontinuierlich sein, obwohl doch die Kategorie der Diskontinuität in der Mathematik schon sehr lange benutzt wurde. Oder man denke an die Geschichte des Eisenbetons oder an die kritiklose Beibehaltung der Oelmalerei und des Staffeleibildes, dieser typischen Ausdrucksmittel der Bourgeoisie, nach Vollzug der proletarischen Revolution in Russland. So erklärt sich u. a. auch die von den verschiedensten Künstlern zu den verschiedensten Zeiten gemachte Aeusserung, dass sie nur einen kleinen Teil dessen dargestellt hätten, was ihnen vorgeschwebt habe. Und selbst da, wo die Proportion vorhanden ist, ist im Entäussern nicht einfach mecha-

nisch abgebildet, was als Resultat des Aufnehmens und Verarbeitens fertig vorlag; sondern das Entäussern vollendet überhaupt erst das Aufnehmen wie das Verarbeiten.

Wir sehen von weiteren Beispielen für die all- und wechselseitige Abhängigkeit ab, um auf einen allgemeinen und prinzipiellen Einwand einzugehen, der unser ganzes Unternehmen einer marxistischen Erkenntnistheorie in Frage zu stellen scheint. Man sagt: sobald man mit dem Materialismus ernst mache, sei der Marxismus eine empirische Theorie, d. h. er könne nur einzelne Methoden feststellen und dann bei hinreichenden Erfahrungen auf eine allgemeine Methode des Erkennens, auf eine Erkenntnistheorie, schliessen. Nun verfare der Marxismus aber garnicht so, und er könne es vorläufig garnicht, weil in diesem Fall der Erfahrungsbereich viel zu gering und zu unsicher sei, um von der unvollständigen auf die vollständige Induktion überzugehen. Im Gegenteil: er habe von Hegel die Formen einer idealistischen Dialektik übernommen, obwohl deren Einmaligkeit und Unterschiedenheit von vielen andern dialektischen Methoden nicht nur aus der marxistischen Geschichtsauffassung von selbst folge, sondern sogar schon durch eine rein immanente Philosophiegeschichte bewiesen werde. Selbst wenn man also nicht mit Dühring annehme, dass Marx die Wirklichkeit durch die Hegelschen Schemata vergewaltigt habe, sondern dass—wie Engels einwendet—die exakte empirische Analyse die Geltung der Hegelschen Dialektik ergebe, so mache man doch zwei Voraussetzungen:

1) dass das, was für einen sehr kleinen Bereich durch Marx vielleicht erwiesen sei, für alle Sachgebiete und sogar für alle Erkenntnisvermögen gelten solle, während die Analyse des «Kapital» nur vom verstandesmässigen Denken vollzogen worden sei;

2) dass die Harmonie zwischen den Resultaten em-

pirischer Analyse und apriorischer Deduktion mehr sei als eine augenblickliche, historisch eng begrenzte Tatsache, sodass spätere Analysen auf Grund grösserer Vertiefung oder Erweiterung des Stoffes andere empirische Erkenntnisse und spätere Deduktionen andere Formen von Dialektik ergeben könnten, ja ergeben müssten, wenn die geschichtliche Entwicklung nicht aufhören soll. Aber selbst in den engen Grenzen einer Coinzidenz von Empirie und Deduktion ergebe sich das Gegenteil des Marxismus; denn die allgemeinen Formen der Hegelschen Dialektik seien durch die speculative Vernunft gewonnen, lange ehe die Empirie daran gedacht hätte, und ohne dass die Empirie sofort imstande gewesen wäre, auch nur einzelne wichtige Resultate (z. B. die Abhängigkeit des Raumes von der Materie) zu verwerten. Der Marxismus habe also die Kluft zwischen empirischer Methodenlehre und apriorischer Erkenntnistheorie in keiner Weise überbrückt und die Coinzidenz in keiner Weise erklärt.

Gegen diesen Einwurf ist nun zu sagen:

a) Der dialektische Materialismus hat niemals behauptet, dass die Induktion allein genüge; er wendet sich nicht gegen die Deduktion als solche, sondern gegen die verabsolutierte Deduktion aus Begriffen a priori, deren genaues Gegenstück die absolute «Induktioneselei» (Engels) ist. Nur die dialektische Wechselwirkung und Abhängigkeit, derart dass die Induktion vorangeht und die Deduktion ihre relativ selbständigen Operationen am Wirklichkeitsgehalt des Inducierten orientiert, genügt zur geschichtlich beschränkten Erkenntnis der Aussenwelt wie des Erkenntnisprozesses.

b) Es ist nur z. T. wahr, dass die Hegelsche Dialektik zuerst gänzlich a priori gefunden wurde. Denn die Deduktionen der Vernunft sind ja nur scheinbar vom Sein unabhängig; in Wirklichkeit ist die Vernunft unmittelbar vom unbeherrschten Sektor der Welt abhängig;

ferner von den konkreten Erkenntnisvermögen und damit auch mittelbar von dem beherrschten Sektor der Welt, mag dies dem Denkenden bewusst sein oder nicht. Die Deduktionen können nur in diesen Grenzen erfolgen und innerhalb ihrer nur darum vor der konkreten Erfahrung, weil die Vernunft auf das Eine und Ganze gerichtet ist, während umgekehrt der Verstand dieses Eine erst später verifiziert, weil er den Umweg über die einzelnen Tatsachen und die allgemeinen Gesetze nötig hat. Aber im ersten Fall war das Resultat der Vernunft nicht weniger durch den Verstand, als im zweiten das Resultat des Verstandes durch die Vernunft vorbereitet. Und wir können heute diese Tatsache durch eine eingehende Analyse der ökonomischen und socialen Situation, aus der die Hegelsche Dialektik herausgewachsen ist, beweisen.

c) Handelt es sich also schon aus den angegebenen Gründen garnicht darum, dass zwei völlig getrennte Operationen: eine induktive und eine deduktive zufällig coinzidieren, da beide Operationen in einer vielfachen wechselseitigen Abhängigkeit voneinander stehen, so kann man erst recht nicht behaupten, dass die empirische Analyse von Marx mit der Dialektik Hegels coinzidiert. Sie coinzidiert nur mit gewissen allgemeinen Gesetzen derselben, die auch dann noch gelten, wenn man die Hegelsche Methode «auf den Kopf gestellt» hat. So konnte etwa in ähnlichem Sinne der Begriff des Atoms noch in Geltung bleiben, nachdem man von Speculationen über die Materie zu experimentellen Untersuchungen übergegangen war, weil er wegen seiner Allgemeinheit die notwendigen Veränderungen und Konkretisierungen aufzunehmen vermochte. M. a. W.: die materialistische Analyse coinzidiert nicht mit einer idealistischen Dialektik sondern mit einer materialistischen, d.h. mit denjenigen Faktoren, die empirisch verifizierbar sind.

d) Auch diese Coinzidenz ist weder ewig noch zufällig. Nicht zufällig—aus allen schon angeführten Gründen und wegen der gemeinschaftlichen geschichtlichen

Basis, aus der sie erwächst; nicht ewig—denn der Marxismus leugnet weder die Geschichtlichkeit der empirischen Methoden noch die Geschichte der Dialektik. Er behauptet allein, dass beide sich einem Zusammenfallen immer mehr annähern müssen in dem Masse, in dem die Vernunft in die drei konkreten Erkenntnisvermögen integriert wird. Steckt also in der heutigen Coinzidenz ein relativer Faktor, so steckt in ihr auch ein absoluter Faktor. Seine Grösse kann heute mit Exaktheit nicht bestimmt werden, weil die ungenügende Kenntnis der Geschichte der dialektischen Methoden festzustellen verhindert, wieviel von dem, was auf Grund empirisch-materialistischer Analyse über Hegel hinaus als allgemeine Bewegungsgesetze bestätigt wird, Gesetze jeder Dialektik überhaupt sind. Die hier entscheidende Behauptung der wechselseitigen Abhängigkeit von Induktion und Deduktion ist sowohl bei Plato wie bei Thomas vorhanden — selbstverständlich mit dem umgekehrten, idealistischen Vorzeichen.

Es ergibt sich also, dass die Annahme, der Marxismus könne nur auf Grund eines vollständigen Induktionsschlusses aus der Methodenlehre zur Erkenntnistheorie kommen, auf einem Missverständnis beruht, und dass die jeweilige Coinzidenz von Empire und Deduktion nicht zufällig und unbegründet ist, sondern ein geschichtlich wie theoretisch notwendiges Phänomen: eine zugleich relative und absolute Wahrheit. Dieses Ergebnis ändert nichts an der Richtigkeit der Definition Lenins (Aus dem philosophischen Nachlass S. 9): «Logik ist die Lehre nicht von den äusseren Formen des Denkens, sondern von den Entwicklungsgesetzen «aller materiellen, natürlichen und geistigen Dinge», d. h. der Entwicklung des gesamten konkreten Inhaltes der Welt und ihrer Erkenntnis, d. h. das Fazit, die Summe, die Schlussfolgerung aus der Geschichte der Erkenntnis der Welt». Es handelt sich hier nur um die Feststellung, wie diese Geschichte sich bisher vollzogen hat: in einer ständigen

Wechselwirkung von Induktion und Deduktion (von Methodologie und Erkenntnistheorie). —

Nach dieser principiellen Erörterung kehren wir zu unserem zweiten Merkmal der Dialektik zurück und betrachten jetzt die dritte Formulierung: als Auseinandernehmen der ursprünglichen Einheit in Gegensätze, als Durchdringung dieser Gegensätze und als ihre höhere Zusammenfassung vermittelt der Negation der Negation, wobei die quantitative Entwicklung sprunghaft in ein qualitatives Andersein umschlägt. Wir haben zu zeigen, dass unsere erkenntnistheoretische Analyse diesen konkretesten Bestimmungen der dialektischen Selbstbewegung genügt.

Wir hatten die Einheit der Materie in ihre immanenten Gegensätze auseinander genommen, und hatten diese als Sein und Bewusstsein einander gegenübergestellt. In dieser Form waren es äussere Gegensätze, entstanden dadurch, dass man in der Materie einmal das Bewusstsein verneinte, um zur physischen Mächtigkeit zu kommen, das andere Mal die Materie, um die geistige Mächtigkeit entwickeln zu können. Da aber im Sein das Bewusstsein nicht vernichtet, sondern nur «aufgehoben» war, und ebenso umgekehrt im Bewusstsein das Sein, so war eine Durchdringung der Gegensätze möglich. Im Akt der Beziehung dieser Gegensätze wurden ihre Widersprüche verneint, in eine erste höhere Einheit zusammengefasst. Ihre natürlich gegebene, objektive Einheit der Materie war in eine natur- und gesellschaftswüchsig entstandene, objektiv-subjektive des Aktes verwandelt.

Für jede rein deduktive Methode wäre es sehr verlockend, die Kluft zwischen dieser ersten fundamentalen dialektischen Trias, die noch in jedem einzelnen Erkenntnisakt vorfindbar ist, und der konkreten Antithese, mit der wir unsere Analyse begonnen haben, durch eine Entwicklung aus Begriffen apriori auszufüllen. Dem dialektischen Materialisten, dem eine solche phantastische Lösung unmöglich ist, bleibt nur die Feststellung, dass

die in ihrer Allgemeinheit noch gänzlich inhaltsleere Synthese des Erkenntnisaktes ihm zuerst als Antithese zwischen körperlichem Tun und spekulativer Vernunft konkret entgegentritt. Es ist dabei zu beachten, dass die ursprüngliche Einheit der Materie jetzt als bestimmende geschichtliche Situation im Erkenntnisakt wirksam ist, dass also ihre Negation tatsächlich nicht ihre Vernichtung, sondern ihre Erhaltung auf höherer Stufe bedeutet; dass ferner diese geschichtliche Situation widerspruchsvolle Erscheinungsweisen zeigt: objektiv die des beherrschbaren und unbeherrschbaren Sektors der Aussenwelt, subjektiv die des konkreten und imaginären Erkenntnisvermögens. Die Antithetik dieser Glieder ist handgreiflich. Ihre relative Identität liegt nicht nur in der geschichtlichen Situation von der sie ihren Ausgang nehmen, sondern ausserdem darin, dass die beiden verschiedenen Akte sich nicht getrennt, sondern in Abhängigkeit und Wechselwirkung vollziehen, wie die frühere Analyse dargetan hat.

Die Beziehung der gegenätzlichen Akte ist zunächst eine äussere. Aber im Verlauf der Geschichte ändern sich die Positionen. Anfänglich hatte der konkrete Akt einen kleineren Umfang, und er bezog sich auf Einzelnes; der spekulative Akt bezog sich auf das Eine und Ganze und hatte zugleich den grösseren Umfang. Der konkrete Akt führte zu positiven Teilwahrheiten, der spekulative zu phantastischen Totalitätsbildungen. An einem bestimmten kritischen Punkt der Entwicklung hat der konkrete Akt eine grosse Mannigfaltigkeit von Teilwahrheiten zum Gegenstand, aber diese sind für eine Erkenntnis des Ganzen der Welt unzureichend, weil sie nicht auf eine Theorie beziehbar sind; umgekehrt hat sich der spekulative Akt an Umfang zwar verkleinert, aber seine Aussagen haben einen solchen Wahrheitsgehalt erreicht, dass sie der konkreten Erkenntnis als Orientierung, als Leitfaden etc. dienen können. An diesem kritischen Punkt verwandelt sich die Aeusserlichkeit der Gegen-

sätze in Innerlichkeit, die beiden gegensätzlichen Akte werden ein und derselbe identische Akt; und was von ihnen in diesen nicht eingeht: die reine «Induktionseselei» und die dogmatischen Wunschträume, verliert jeden Erkenntniswert. Selbstverständlich ist dieser kritische Punkt ein historischer, d.h. er tritt für jede Wirtschaftsformation einmal ein: für die Sklavenwirtschaft des Altertums in der Platonischen Dialektik; für den mittelalterlichen Feudalismus in den *causae secundae* des Thomas von Aquino, welche die *analogia entis* zwischen Gott und Mensch ergänzten und so eine eigentümliche Dialektik zwischen diesen beiden schufen; für den modernen Kapitalismus in der Dialektik Hegels, der sein System und seine Zeit mit der Erfüllung der Idee der Freiheit gleichsetzte (was übrigens richtig ist, wenn man sich an Hegels eigene Erkenntnis hält: «Man muss, wenn von Freiheit gesprochen wird, immer wohl achtgeben, ob es nicht eigentlich Privatinteressen sind, von denen gesprochen wird»). Und so kommt jede Epoche zu dem Maximum ihrer Wahrheit, welche die Synthese ist, die sich aus der Durchdringung der Gegensätze ergibt. Denn war die Antithese aus der Negation der ursprünglichen Einheit entstanden, so ist der Akt der Durchdringung die Aufhebung der absoluten Antithetik, die zweite Negation, welche die Synthese herbeiführt.

Lenin schreibt einmal: «Dialektisch ist nicht nur der Uebergang von der Materie zum Bewusstsein, sondern auch von der Empfindung zum Denken etc.» (Aus dem philosophischen Nachlass S.220.). Wir haben die Geltung dieses Satzes soeben in ihrer grössten Allgemeinheit bewiesen, indem wir ihn auf den Uebergang zwischen konkreter und spekulativer Erkenntnis bezogen haben. Wir können jetzt auch die Uebergänge innerhalb des konkreten Denkens selbst: vom Körper zu den Sinnen, von den Sinnen zum Verstand betrachten, um zu zeigen, dass sie den Merkmalen der Dialektik genügen. Die Einheit der konkreten Erkenntnis ist in drei Vermö-

gen zerlegt. Wir haben gezeigt, dass sich körperliches Tun und sinnliches Erleben antithetisch gegenüberstehen, indem beide eine völlig verschiedene Funktion haben: das erstere ist der Kampf zweier einzelner Körper gegeneinander, das zweite die bildhaft-distanzierte Bestimmung eines Besonderen in einer ungeschiedenen Einheit. Dieser Gegensatz war zunächst ein äusserer. Aber das körperliche Tun führte zur Selbstauflösung, d. h. es kam an seine Grenzen, negierte seine Fähigkeit, der Aussenwelt gerecht zu werden, bestimmte die Inhalte seiner Erkenntnis als relativ. Damit forderte es von sich aus ein anderes, verschiedenes, entgegengesetztes Erkenntnisvermögen. Dieses konnte die Inhalte des körperlichen Tuns zwar nicht entbehren, d. h. es bedurfte ihrer Vermittlung, um selbst in Aktion zu treten. Aber andererseits konnte es die Ergebnisse des körperlichen Tuns nicht in der Form aufnehmen, in der sie sich darboten, weil es selbst ja eine andere, entgegengesetzte Form hatte. Es musste also — und das war die zweite Negation — diese Form negieren. Diese zweite Negation bedeutet nun aber einen Sprung, denn sie führt aus dem Bewusstsein ins Sein, resp. zu einer Einwirkung des körperlich-bedingten Seins auf ein anderes Erkenntnisvermögen: das sinnliche Erleben. Diese beiden Arten der Negation und der Sprung in eine andere Qualität finden sich auch beim Uebergang vom sinnlichen Erleben zum Denken. Dass das sinnliche Erleben gegenüber dem körperlichen Tun, und das verstandesmässige Denken gegenüber den beiden andern Vermögen eine höhere Entwicklungsstufe bedeutet, war ausführlich gezeigt worden.

Aber der dialektische Uebergang mit seinen Merkmalen des Widerspruches, des Sprunges und der Einheit findet sich nicht nur zwischen zwei Erkenntnisvermögen (zwischen dem Entäussern des einen und dem Aufnehmen des andern), sondern auch zwischen den drei Etappen innerhalb eines jeden Erkenntnisvermögens. Dies

war die Gegensätzlichkeit zwischen Entmaterialisieren und Realisieren; oder m. a. W.: aus den «Dingen ausser uns» werden «Dinge für uns» gemacht, aus diesen letzteren dann durch uns «Dinge ausser uns».

Diese Gegensätze haben zunächst ihre allgemeine Einheit in dem jeweiligen Erkenntnisvermögen, das sie im Akt des Verarbeitens vermittelt, d. h. die äusseren Gegensätze zu inneren macht und ihnen so eine besondere Erscheinungsform schafft. Wie dies geschieht, ist ganz besonders bei der Analyse des Verstandes deutlich geworden: die empirischen Regelmässigkeiten, die das Verarbeiten durch Induktion festgestellt hatte, waren durch das «Prinzip der vollständigen Induktion» in Gesetze der seienden Dinge verwandelt worden. Dieser Uebergang bedeutet eine Einsicht in die Grenzen der empirischen Erfahrung, eine Negation ihres Notwendigkeitsgrades. Darin liegt eine nicht mehr empirische Voraussetzung: dass alle künftigen Erfahrungen sich nur unter denselben Voraussetzungen vollziehen werden wie alle vergangenen. Dies besagt innerhalb der reinen Mathematik nur die Konstanz der vom Subjekt konstituierten Gebiete, innerhalb aller andern Wissenschaften aber die Konstanz des Seins selbst — was durch keine Erfahrung gegeben oder garantiert ist. Der Uebergang von der induktiven Methode zum «Prinzip der vollständigen Induktion» ist also eine Negation, die einen Sprung, einen Uebergang in eine andere Ebene impliciert. In der Theorie und der ihr folgenden Deduktion wird dann dieser Sprung explicit gemacht. Denn die Theorie begnügt sich nicht mehr mit der quantitativen Ausdehnung der empirischen Regelmässigkeit, sie ändert deren Qualität, indem sie die festgestellten Vorgänge auf den Mechanismus ihres Geschehens abbildet, um so die Ursache für die Notwendigkeit der beobachteten Regelmässigkeiten zu finden. Darin liegt die zweite Negation. Die auf die Theorie gegründete Deduktion ist dann diejenige Antithese der Induktion, die zugleich die Einheit der Inhalte

der verschiedenen Methoden-Aeste verwirklicht. Die Deduktion ist erstens abhängig von der Induktion und geht zweitens über diese hinaus, indem sie als Rückwirkung des Denkens auf das Sein das Einwirken des Seins auf das Denken auf höherer Stufe begründet. Damit vermittelt sie die Kluft zwischen empirisch-induktivem Verfahren und «Prinzip der vollständigen Induktion» nachträglich, schafft die Durchdringung beider in der Einheit der Materie und bereitet so die Synthese als Entäusserung im Experiment vor.

Unter einer andern Erscheinungsweise (und auf einer niederen Stufe) gilt völlig Analoges für das Verarbeiten des sinnlichen Erlebens und seine Vermittlungsfunktion zwischen Aufnehmen und Entäussern. Entsprechend der Antithetik von Besonderem und ungeschiedener Einheit sowohl im Subjekt wie im Objekt, hatten wir zwei entgegengesetzte Akte festgestellt, oder präziser: einen Akt mit zwei entgegengesetzten Wegen: vom Aussen des Teiles zum Inneren des Äquivalentes und vom Inneren der ungeschiedenen Einheit zum Aussen des Zeichens, den empfindungsmässigen und den visionären Weg. Wir haben dann an Einzelheiten, z.B. am Verhältnis von Sinnes- und Gestaltqualitäten, zu zeigen versucht, wie aus der äusseren Beziehung eine innere, aus der zufälligen eine notwendige wird. Dass dies durch Negation der Negation geschieht, ist offenbar, denn die Negation der äusseren Grenze und die der Grenzenlosigkeit bedeutet die Entwicklung der inneren Grenze. Damit wurde die Gestaltqualität sprunghaft und wesentlich verändert. Denn die Grenzenlosigkeit beruhte auf der Identität der Sinnesqualität mit sich selbst; sie musste daher in sich selbst und durch sich selbst variabel, d.h. mannigfaltig und widerspruchsvoll gemacht werden. Mit ihrem Gegenteil in sich selbst, wurde sie einer Selbstbewegung unterworfen, d. h. die äussere Unendlichkeit wurde in eine innere verwandelt. Was wir hier für eine Einzelheit des einen Weges wiederholt haben, gilt na-

türlich erst recht für das Verhältnis der beiden Wege, wie wir nicht näher auszuführen brauchen.

Fassen wir zusammen, wie sich das zweite Merkmal der Dialektik in dem von uns analysierten Erkenntnisprozess charakterisiert: dadurch dass jedes einzelne Vermögen der Erkenntnis seine Einheit in Gegensätze zerlegt (Entmaterialisieren—Realisieren), und diese Gegensätze über einen Sprung hinweg in die Synthese ihrer spezifischen (zugleich relativen und absoluten) Wahrheit verwandelt; ferner dadurch dass jedes konkrete Vermögen sich selbst negiert und von den andern negiert wird, und so die Erkenntnis desselben Gegenstandes auf einer andern und höheren Stufe ermöglicht, d. h. den relativen Anteil zugunsten des absoluten verkleinert in dem Masse des Fortschreitens von Vermögen zu Vermögen; und dadurch dass sich schliesslich im Laufe der Geschichte die grössten Gegensätze des Bewusstseins immer mehr integrieren, d. h. die Willkür der spekulativen Vernunft durch die Notwendigkeit der konkreten Erkenntnis eingeschränkt, die Mannigfaltigkeit der letzteren aber auf eine höhere Einheit gebracht wird. Durch alle diese Momente vollzieht sich auf einer neuen Ebene die unendliche Annäherung nicht nur zwischen dem unbeherrschten und dem beherrschten Sektor der Welt, sondern auch zwischen Sein und Denken. Ein in seiner Endlichkeit zugleich unendlich-offenes System von Gedanken entwickelt sich zu einer immer konkreteren Gestalt der ursprünglichen Einheit der Materie, ihrer immer höheren Wahrheit und Wirklichkeit zugleich. Aber gerade wenn wir die grosse Einheitlichkeit der Methode innerhalb der Mannigfaltigkeit der Erkenntnisvermögen (und der Seinsgebiete) betonen, dürfen wir nicht ausser Acht lassen, dass die Negation der Negation mit ihrem Sprung, dass das Auseinanderlegen, Durchdringen und Vereinen der Gegensätze kein abstrakter Schematismus ist, den man mechanisch anwenden kann; denn es muss nicht nur die erste Negation im-

mer so gemacht werden, dass die zweite möglich wird; sondern der ganze Prozess entwickelt sich in jedem Erkenntnisvermögen zu andern Erscheinungsformen, und auch dies nicht in einer abstrakten Weise, sondern in engstem Zusammenhang mit der gesamthistorischen Situation, in welcher der Erkenntnisprozess vorsieht. Gerade weil wir unsere Aufgabe nach der objektiven und historischen Seite begrenzt haben und begrenzen mussten, haben diesbezügliche gelegentliche Hinweise nicht zufällige, sondern prinzipielle Bedeutung. —

c) «Logik und Erkenntnistheorie müssen aus der Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens abgeleitet werden». Erst wenn diese Forderung Lenins (Aus dem Philosophischen Nachlass S. 4) ganz erfüllt ist, wird restlos erwiesen sein, dass die Dialektik die Methode des Gesamtzusammenhanges von Natur, Gesellschaft und Denken ist. Aber auch schon unsere — in dieser Hinsicht unvollständige — Analyse lässt erkennen, dass die volle Entfaltung der Dialektik, welche die Erkenntnisbeziehung zwischen Sein und Denken beherrscht, abhängt von der gesamtgeschichtlichen Entwicklung nicht nur des Denkens, sondern auch des gesellschaftlichen Lebens. Eine nicht vollgeschichtliche Auffassung des Erkenntnisprozesses ist für den Marxisten ein Nothelf, der dem materialistischen Charakter seiner Dialektik widerspricht. Die prinzipielle Unvollkommenheit unserer Arbeit in dieser Hinsicht behindert aber nicht die Einsicht, in welchem Umfange die materialistische Dialektik die Totalität der Bedingungen des Entstehens, die Totalität der Beziehungen während des Bestehens und der Entwicklung, und die Totalität der Gesetze zwischen Element und Ganzheit zu erkennen hilft.

Es handelt sich hier also um zwei zu unterscheidende (wenn auch aufs engste zusammenhängende) Gruppen von Tatsachen, denen die materialistische Dialektik zu genügen hat, wenn sie die «Methode des Gesamtzusam-

menhanges», die universelle Wissenschaft sein will: um historische und seins-strukturelle. Der prinzipielle Fehler der bürgerlichen Wissenschaft bestand darin, diese beiden Reihen vollständig zerrissen zu haben, wodurch sie die Geschichte in Historismus verwandelte und den Naturwissenschaften die Dialektik gewaltsam fernhielt. Der Marxismus hat die Einheit dieser Verschiedenheit zu sichern, d. h. die Dialektik ihrer Beziehungen klarzustellen.

Marx hat vollständig recht, wenn er in der «Deutschen Ideologie» sagt, dass die Geschichte die einzige Wissenschaft ist. Das hat ihn selbst aber nicht gehindert, das Wesen des Kapitalismus unter einer gänzlich unhistorischen Voraussetzung zu untersuchen, nämlich dass die ganze Welt vollständig kapitalistisch wirtschaftet, d. h. indem er nach Analogie der exakten Naturwissenschaften auf Grund der empirischen Erfahrungen den einfachen «Ideal»gegenstand bildete und von ihm aus zu den komplizierteren und konkreteren Tatsachen historisch fortschritt. Lenin unterstreicht diese Tatsache, wenn er die Logik (Dialektik und Erkenntnistheorie) des «Kapital» folgendermassen charakterisiert: «Der Anfang — das allereinfachste, das gewöhnliche, das massenhafte, das unmittelbarste «Sein»: die einzelne Ware («Sein» in der politischen Oekonomie). Ihre Analyse als die eines sozialen Verhältnisses. Eine zweifache Analyse, eine deduktive und eine induktive — eine logische und eine historische (die Wertformen)». (Aus dem Philosophischen Nachlass S. 249) Selbst die Voranstellung der Deduktion vor die Induktion und der Logik vor die Geschichte ist hier für den historischen Materialisten Lenin noch bezeichnend. Ein Abgleiten in den Idealismus? Gewiss nicht! Vielmehr die einfache Feststellung, dass es keine abstrakte Geschichte gibt, sondern nur die Geschichte konkreter Gebiete; dass die Geschichte, obwohl oder gerade weil sie die umfassendste Wissenschaft ist, überhaupt nur dann Wissenschaft ist, wenn

sie die Kenntnis der seinshaften Struktur des Gebietes, dessen Geschichte sie ist, berücksichtigt.

Natürlich heisst das nun nicht, dass es sich um ein eklektisches «sowohl-als auch» handelt: zuerst seinshafte, strukturelle Naturwissenschaft, dann naturwüchsige oder gesellschaftliche Geschichtswissenschaft; denn es gibt ja kein abstraktes, sondern nur ein in Entwicklung befindliches, ein geschichtlich bedingtes Sein. Aber sehr wohl gibt es ein Erkenntnisvermögen, welches diese beiden Faktoren voneinander trennt und zunächst getrennt voneinander behandelt: den Verstand. Nur ist eben der isolierte und isolierende Verstand nicht das erste, nicht das einzige und nicht das höchste Erkenntnismittel des Menschen — wohl aber ein unumgängliches.

Besteht also zwischen der strukturellen (relativ-seinshaften) und der geschichtlichen Seite der Wissenschaft ein dialektisches Wechselwirkungsverhältnis, so kann der Marxismus nicht die erste zugunsten der letzten verkümmern lassen oder gar eliminieren, weil dann die Geschichtswissenschaft selbst leer und hohl werden würde. Er muss vielmehr die «deduktive», «logische» Analyse als ein von der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit bedingtes Moment der Geschichtswissenschaft gelten lassen und aufs höchste entfalten. Er kann dies umso mehr, als sich ja in unserer Analyse gezeigt hat, dass das Erkenntnisvermögen des Verstandes selbst in seiner Isolierung und selbst in den exakten Naturwissenschaften prinzipiell der Dialektik gehorcht; dass es also nur darauf ankommt, diese in den konkreten Methoden der Einzelwissenschaften zur vollständigen Geltung und Verwirklichung zu bringen.

Wie eng beides — die seinsstrukturelle und die entwicklungsgeschichtliche Analyse — miteinander zusammenhängt, zeigt der auswegslose Zustand beinahe einer jeden beliebigen bürgerlichen Wissenschaft, z.B. der Kunstgeschichte. Wenn ihre immanente Form in der Gestalt, die ihr Wölfflin gegeben hat, völlig erstarrt ist, oder

wenn die «Kunstgeschichte als Geistesgeschichte» nicht ein einziges Kriterium besitzt, um die Zuordnung von Werken der Kunst zu Äusserungen anderer Ideologien eindeutig zu machen, so liegt das daran, dass diesen «Geschichts»auffassungen eine mangelhafte Analyse ihres speziellen Gegenstandes zugrunde liegt, und dass sie wegen eben dieses Mangels mit einer andern Geschichtsauffassung nichts anfangen können. Umgekehrt liesse sich leicht zeigen, dass jede vollständigere Analyse der seinhaften Struktur der Kunst von sich aus eine andere, weitere—nämlich die dialektisch-materialistische Geschichtsauffassung fordern würde, da ja eine solche Analyse vom einfachen Idealgegenstand zur komplizierten und konkreten Wirklichkeit geht, d.h. als Erkenntnisbewegung die geschichtliche Bewegung und Bedingtheit prinzipiell miteinschliesst. Die Wissenschaftsgebiete liegen ebensowenig wie die Begriffe als ein totes und versteinertes Konglomerat nebeneinander; es gilt für beide jene «universelle Elastizität, die bis zur Identität der Gegensätze geht. Wird diese Elastizität objektiv angewendet, d.h. widerspiegelt sie die Allseitigkeit des materiellen Prozesses und seiner Einheit, dann ist sie Dialektik, ist sie die richtige Widerspiegelung der ewigen Entwicklung der Welt». (Lenin: Aus dem Philosophischen Nachlass S.27).

Nachdem gezeigt ist, dass die materialistische Dialektik der seinstrukturellen Gruppe der Tatsachen genügt, bleibt zu beweisen, dass sie der geschichtlichen genügt. Dafür bürgt der Materialismus, der ja den vollständigen Umfang der objektiven Tatsachen garantiert. Man könnte einwenden, dass diese Vollständigkeit der Gegenstände nur eine äussere und schlechte ist, dass dagegen die innere weder mit der Beziehung zwischen Natur und Geschichte, noch mit der zwischen Sein und Bewusstsein einzufangen ist, und dass eben ein solch beschränkter Ansatz dem Marxismus jede Vollständigkeit, jede Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs verun-

möglichst, weil er den Zusammenhang mit den Offenbarungstatsachen, mit Gott, der Idee der Ideen, dem Logos etc. etc. a limine leugnet. Es ist offenbar, dass hier das Problem von «Unterbau und Oberbau» gemeint ist. Gehen wir Schritt für Schritt vor.

Zunächst ist zu sagen: soweit die Vollständigkeit nicht von den Gegenständen des Seins, sondern von den Vermögen des Bewusstseins abhängt, haben wir alle Erkenntnisvermögen und ihre vollständige Wechselwirkung in unsere Analyse einbezogen. Wir haben insbesondere nicht a limine die spekulative Vernunft ausgeschaltet oder sie auf eine erkenntniskritische Aufgabe beschränkt. Wir haben vielmehr:

1) aus der Beziehung der spekulativen Vernunft auf den (jeweils unter gegebenen geschichtlichen Bedingungen) unbeherrschten Sektor der (natürlichen wie gesellschaftlichen) Welt;

2) aus der geschichtlichen Entwicklung, welche die spekulative Vernunft auf Grund des in ihr enthaltenen Prinzipes der einen Wahrheit in Zusammenhang und wechselwirkender Abhängigkeit von den konkreten Erkenntnisvermögen durchmacht;

3) aus der von der idealistischen Philosophie selbst zugegebenen Tatsache, dass alle Gottesbeweise unhaltbar sind;

4) aus der Tatsache, dass alle andern absoluten Prinzipien entweder nur Umschreibungen für Gott sind, oder dass man Gott, wenn man ihn an einer Stelle des Systems ausgeschaltet zu haben glaubt, an einer andern wieder einführen muss (z.B. Kant)—wir haben aus allen diesen Gründen gefolgert, dass der Zusammenhang zwischen Mensch und Gott, dass die metaphysischen und theologischen Grundlagen der Erkenntnistheorie nur geschichtliche Tatsachen sind. Diese Grundlagen haben also zwar in bestimmten Epochen eine wirksame Funk-

tion im Erkenntnisprozess wie in der Praxis gehabt, und haben sie für gewisse Klassen noch heute, d.h. für diejenigen, die im materiellen Produktionsprozess keine aktive, schöpferische Rolle spielen, für die also eine Diskrepanz zwischen wirtschaftlicher Position und politisch-gesellschaftlicher Illusion fortbesteht. Aber die Einsicht in diese Gründe berechtigt uns, den Zusammenhang zwischen Mensch und Gott seines absoluten Charakters zu entkleiden und die Frage nach dem Ende seiner (relativen) Wirksamkeit zu stellen. Innerhalb dieser allein berechtigten Grenzen hat unsere Analyse niemals die Wirksamkeit der Vernunft, der Offenbarung etc. geleugnet oder nicht in Rechnung gestellt, sie hat aber ihre objektive Wirklichkeit, ihre *Existenz* ausserhalb des Bewusstseins (nicht ihre *Wirksamkeit* ausserhalb des Bewusstseins) aufs energischste bestritten. Der Marxismus ist sich über das ungeheure Ausmass, in dem Illusionen geschichtlich wirksam werden können, weil sie auf geschichtlichen Voraussetzungen — der Existenz eines unbeherrschten natürlichen und gesellschaftlichen Sektors — beruhen, niemals im Unklaren gewesen; er hat sich nur geweigert, historisch-bedingte Wunschträume als absolute Gegebenheiten hinzunehmen und anzuerkennen.

Aber der Marxismus begnügt sich nicht mit der begründeten Zurückweisung der gegnerischen Auffassung, er widerlegt diese dadurch, dass er sie durch eine eigene Theorie über das Verhältnis von materieller und geistiger Produktion ersetzt. Diese Theorie ist von den Gegnern so beharrlich ins Mechanische umgefälscht worden, dass zunächst einmal der Beweis zu erbringen ist, dass der Marxismus nur eine dialektische Auffassung von dieser Abhängigkeit hat.

Die mechanische Interpretation des Marxismus geht auf den Vergleich mit dem menschlichen Auge zurück, durch den Marx und Engels das Verhältnis von Unterbau und Oberbau zu erläutern versucht haben. Man wird zunächst einmal feststellen müssen, dass dieses Bild,

wie fast alle andern Bilder in allen andern Philosophien und Wissenschaften, nicht sehr glücklich ist, weil zwischen anschaulichem Bild und abstraktem Ausdruck immer ein Abstand bleibt, der sich aus dem dialektischen Verhältnis der verschiedenen Erkenntnisvermögen erklärt. Zum mindesten aber sollte man ein erläuterndes Bild nie aus dem Zusammenhang mit dem herausreißen, dessen abstrakte Formulierung es veranschaulichen soll. Die Stelle, in der Marx z. B. in der «Deutschen Ideologie» von diesem Problem spricht, lautet in ihrer Gesamtheit: «Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewusstseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr erscheinen hier noch als direkter Ausfluss ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen, etc. etc., aber die wirklichen wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess. Wenn in der ganzen Theologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozess hervor, wie die Umkehrung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen».

Was will Marx also sagen?

1) In jedem Fall produzieren die Menschen ihre Vorstellungen, und zwar immer die wirklichen Menschen, d. h. die Menschen in ihrer jeweiligen Stellung innerhalb

eines historisch-konkreten, materiellen Produktionsprozesses. Es ist weder von diesem noch von dem geistigen Produktionsprozess gesagt, dass er sich mechanisch erklärt (vielmehr erklärt Marx auch das körperliche Tun desselben dialektisch).

2) Es gab eine Zeit, in welcher der geistige Produktionsprozess so unmittelbar mit dem materiellen zusammenhing, dass man von einem «direkten Ausfluss» des einen aus dem andern sprechen kann. Dass dieser Ausfluss mechanisch war, ist nirgends gesagt; gemeint ist nur, dass die Anzahl der Vermittlungsglieder so klein und unbedeutend war, dass die geistige Produktion aus der materiellen (oder dem, was man materiell nicht produzieren konnte) direkt folgte.

3) Diese Unmittelbarkeit des Zusammenhanges löste sich auf. Die Ursache war der «historische Lebensprozess», d. h. die immer zunehmende Arbeitsteilung, und damit die immer stärkere Ablösung des Bewusstseins vom Sein durch eingeschobene Vermittlungsglieder. Jetzt hörte die geistige Produktion auf, der materiellen unmittelbar zugeordnet zu sein, das Bewusstsein produzierte Ideologien. Das unterscheidende Merkmal der Ideologien ist, dass sie aus einem Bewusstsein, d. h. aus einem geistigen Produktionsakt stammen, der, vom materiellen durch Arbeitsteilung abgelöst, das Verhältnis beider verkehrt darstellt.

4) Nur die verkehrte Darstellung dieses objektiven Verhältnisses hat eine Analogie zum Vorgang des Sehens, in dem das Auge die Wirklichkeit verkehrt, d. h. auf den Kopf gestellt, abbildet, ohne dass uns diese verkehrte Abbildung zu Bewusstsein kommt. Diese Umkehrung erfolgt innerhalb der geistigen Produktion aus historischen Bedingungen notwendig. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass der ganze geistige Produktionsprozess in diesen Epochen der Arbeitsteilung ein mechanischer ist, sondern nur, dass sich in das dialektische Ver-

hältnis von materieller und geistiger Produktion eine objektive historische Tatsache einfügt, die notwendig bestimmte Folgen hat: aus der geistigen Produktion eine Ideologie zu machen.

5) Dies ist keine naturnotwendige, ewige, sondern eine geschichtliche Tatsache, und was geschichtlich entstanden ist, kann geschichtlich wieder beseitigt werden. Sobald man dies erkannt hat, sieht man nicht nur die Grenzen der Gültigkeit des vergleichenden Bildes, sondern auch die Verfälschung des Tatbestandes, die durch seine Unvollständigkeit zustande kommt. Engels, der so weit geht, die Ideologien — wohl gemerkt, die Ideologien und nicht die geistige Produktion überhaupt—Reflexe zu nennen, sagt in einem Brief an Conrad Schmidt (vom 27. X. 1890): «Es ist mit den ökonomischen, politischen und andern Reflexen ganz wie mit denen im menschlichen Auge, sie gehen durch eine Sammellinse und stellen sich daher verkehrt, auf dem Kopf dar. Nur dass der Nervenapparat fehlt, der sie für die Vorstellung wieder auf die Füße stellt». Es ist doch offenbar, dass dieser letzte Satz garnicht hätte geschrieben werden können, wenn dieser Apparat nicht bereits produziert gewesen wäre, denn dann hätte ja der Unterschied zwischen Ideologie und adäquater geistiger Produktion auch Engels garnicht zu Bewusstsein kommen können. Und noch viel weniger hätte er in einem Brief an Mehring (vom 14. VII. 1893) eine genaue Definition der Ideologie geben können.

6) War es also für Engels und Marx sicher, dass der Marxismus die dem Nervenapparat entsprechende Funktion hat: die auf dem Kopf stehenden Ideologien wieder auf die Füße zu stellen, d.h. geistige Produktionen zu schaffen, die der materiellen Wirklichkeit adäquat sind, so hat keiner von beiden behauptet, dass diese neue Situation plötzlich und ohne materielle Grundlagen entstanden ist. Im Gegenteil, sie haben ausdrücklich erklärt, dass diese materiellen Grundlagen vorhanden sind in der

Arbeitsteilung des Kapitalismus, welche die Selbstentfremdung des Proletariats so auf die Spitze getrieben hat, dass das Umschlagen ins Gegenteil durch die Revolution des Proletariats herbeigeführt werden muss. Nach ihr aber werden die geistigen Produktionen keine Ideologien mehr sein, sondern schöpferische Akte mit einem die wirklichen Lebensprozesse nicht verkehrenden Bewusstsein.

Wir kommen also zu dem Resultat: das vergleichende Bild bezieht sich garnicht auf das Verhältnis von materieller und geistiger Produktion schlechthin, sondern auf ein ganz bestimmtes Moment der geistigen Produktion innerhalb begrenzter Geschichtsepochen. Fehlt schon bei Marx eine mechanische Interpretation des Bildes selbst, so würde ihre Ausdehnung auf das Verhältnis zwischen materiellem und geistigem Produktionsprozess in Widerspruch zur Geschichtsauffassung (der Mensch macht seine Geschichte selbst!) und zur Dialektik des Marxismus stehen. Wenn trotz dieser schwachen Grundlage die mechanische Auffassung so beharrlich wiederkehrt, so liegt das nicht nur an dem Klasseninteresse der falschen Interpreten und den grossen Schwierigkeiten des dialektischen Denkens, sondern auch daran, dass alle dialektischen Aussagen über das Verhältnis von Basis und Oberbau in der Luft hängen, solange der Erkenntnisprozess selbst nicht als dialektisch verstanden und zum integrierenden Bestandteil der marxistischen Gesamtheorie gemacht ist. Daher die grosse Bedeutung, welche die Forderung Lenins hat: die Bildertheorie (die ja ursprünglich mechanisch war) dialektisch zu verstehen.

Wir brauchen uns aber nicht auf die Feststellung zu beschränken, dass die mechanische Interpretation ein Missverständnis ist, das in vollkommenem Widerspruch zum Ganzen des Marxismus steht. Wir können ausserdem alle diejenigen Faktoren aufzählen, mit denen Marx und Engels den dialektischen Charakter der Beziehung von materieller Basis und ideologischem Ober-

bau charakterisiert haben, und so umgekehrt unsere erkenntnistheoretische Analyse durch die «Kulturtheorie» des Marxismus sichern. Es handelt sich um folgendes:

a) Die einzelnen Kulturgebiete sind durch Arbeitsteilung entstanden, d. h. sie sind geistige Prozesse innerhalb der konkreten Geschichte, welche die Menschen selbst machen. Als solche haben sie einen relativen Eigenwert, eine relative Selbständigkeit. Sie enthalten damit Gebietsbedingungen für ihre von der materiellen Produktion abhängige Geschichte. Die Oekonomie schafft nichts direkt von sich aus, sondern nur Abänderungen und Fortbildungen innerhalb der Bedingungen, die das einzelne Gebiet vorschreibt.

b) Die materielle Produktion ist die erste, aber nicht die einzige Grundlage der geistigen Produktion. Man kann dieses Verhältnis nicht einseitig als Ursache und Wirkung auffassen, sondern nur als Wechselwirkung, weil die Entwicklung der materiellen Produktion die gesamte geistige Rückwirkung des Menschen enthält und durch sie mitbedingt ist.

c) Die Beziehung zwischen materieller und geistiger Produktion ist nicht direkt, sondern vermittelt. So hängt z.B. nach Marx die griechische Kunst nicht direkt mit ihrem Unterbau zusammen, sondern nur durch die Vermittlung der griechischen Mythologie.

d) Je grösser die Anzahl der Zwischenglieder, umso grösser wird der Freiheitsgrad der geistigen Produktion, ohne dass diese je autonom wird. Oder m.a.W.: die einzelnen Ideologien hängen nicht gleich eng mit der Oekonomie zusammen.

e) Die einzelnen Ideologien stehen in Wechselwirkung miteinander und bringen dadurch Tatsachen hervor, die sich nur auf so grossen Umwegen auf ihre ursprüngliche materielle Basis zurückführen lassen, dass dies keine Erklärung, sondern einen Unsinn ergibt (Engels).

f) Zwischen der Geschichte der Wirtschaft und der

Geschichte einer bestimmten Ideologie derselben Zeit kann eine Disproportion bestehen. So kann z. B. eine sehr unentwickelte Wirtschaft mit einer sehr entwickelten Kunst verbunden sein (Marx).

g) Ideologien können innerhalb der ökonomischen Abhängigkeit eine relativ selbständige historische Wirkung entfalten. Diese läuft nicht notwendig fördernd in der Richtung der ökonomischen Entwicklung, sondern wenigstens zeitweise auch gegen sie. Die Rückwirkung der Ideologie kann stärker sein als die ursprüngliche ökonomische Einwirkung.

Niemand wird leugnen, dass alle diese Faktoren anti-mechanistisch, dass sie Merkmale der Dialektik sind, zumal sich die Ursache, welche die geistige Produktion zwangsläufig in Ideologie verwandelt, in ihrer Beschaffenheit feststellen und in ihrem Wirkungsmechanismus aufhellen lässt (falsche Apriorisierung, Bedürfnis nach widerspruchsfreier Systematisierung). Wenn sie trotzdem nicht durchschlagend überzeugen, so liegt das allein daran, dass sie keinen zusammenhängenden dialektischen Prozess bilden, der Entstehung, Entwicklung und Beziehung der einzelnen Gebiete in voller Konkretheit darstellt. Engels hat das Vorhandensein eines Mangels in dem viel citierten und oft missverstandenen Brief an Mehring zugegeben: «Wir haben zunächst das Hauptgewicht auf die Ableitung der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen und durch diese Vorstellungen vermittelter Handlungen aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und legen müssen. Dabei haben wir dann die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise wie diese Vorstellungen zustande kommen ». Der Sinn und Grund dieses Eingeständnisses dürfte nun klar sein. Die Frage, wie die Kunst, Wissenschaft, Religion etc. von der Basis der materiellen Produktion abhängen, steht in engstem Zusammenhang mit der Frage, wie körperliches Tun, sinnliches Erleben, verstandesmäßiges Denken und speku-

lative Vernunft von der Aussenwelt abhängen. Das erste (kulturtheoretische) Problem wiederholt das zweite (erkenntnistheoretische) in konkreterer, komplizierterer Weise, d.h. auf einer höheren Stufe. Denn die Kunst verwirklicht sich für die Sinne (und den Körper), die Wissenschaft für das verstandesmäßige Denken, die Religion für die Vernunft, ohne nur in diesen Vermögen ihren Ursprung zu haben oder nur sie zu umfassen. Marx und Engels waren aus historischen Gründen gezwungen, das weitere, kompliziertere Problem vor dem einfachen zu lösen, und darum musste ihre Lösung theoretisch lückenhaft bleiben, denn das Wesen der Dialektik besteht ja gerade darin, in der einfachsten Erscheinung, der «Zelle», alle Widersprüche, bezugsweise die Keime aller Widersprüche aufzudecken und dann Wachstum und Bewegung dieser Widersprüche von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende darzustellen (Lenin: Aus dem Philosophischen Nachlass, S. 287). Marx hat dies im «Kapital» für die bürgerliche Gesellschaft getan, aber damit noch nicht explicit für die Erkenntnistheorie selbst. Ist dies letztere aber einmal geschehen, so sind die Grundelemente für die dialektische Durchführung der formellen Seite gesichert. Die marxistische Erkenntnistheorie geht direkt in eine marxistische Kulturtheorie über, und indem diese auf jene zurückwirkt, trägt sie zur Entfaltung der Totalität der Momente der Wirklichkeit bei, und d. h. zur «dialektischen Bearbeitung der Geschichte des menschlichen Denkens», in der Lenin die Fortführung des Werkes von Hegel und Marx gesehen hat (Aus dem Philosophischen Nachlass, S. 77 und 64).