

MICHAEL SCHUMANN

Erkenntnistheoretisches zum Stichwort Geist



Michael Schumann – 1946-2000; Philosoph, Prof. Dr., war seit 1990 Mitglied des Landtages Brandenburg, innenpolitischer Sprecher der PDS-Landtagsfraktion, 1989 bis 2000 Mitglied des Bundesvorstandes der PDS und Vorsitzender des Kuratoriums der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Gesellschaftsanalyse und politische Bildung e. V.

Dieser Text wurde im Sommer 2000 als Beitrag für das Historisch-Kritische Wörterbuch des Marxismus verfaßt. Er wurde vom Herausgeber Wolfgang Fritz Haug mit kleineren Ergänzungen versehen. »UTOPIE kreativ« erinnert mit dieser Veröffentlichung an den tragischen Tod von Prof. Michael Schumann am 2. Dezember 2000.

Der Ausdruck *Geist* steht in der neuzeitlichen Philosophie für das Vermögen zu allgemeiner und notwendiger Erkenntnis und damit für die Antizipation der geschichtlich-gesellschaftlichen Natur des erkennenden Subjekts.

1. Unser Erkenntnisvermögen stellt allemal eine spezifische *geistige* Fähigkeit dar. Umstritten ist nur die Frage, worauf sie basiert, welches ihre konstitutiven Bedingungen sind und wie der Erkenntnisprozeß funktioniert. Die verschiedenen Begründungsversuche akzentuieren entweder mehr die empirischen oder mehr die rationalen Aspekte. Die traditionelle schulphilosophische Entgegensetzung von Empirismus und Rationalismus besitzt indes nur eingeschränkte Berechtigung. In welchem Sinne *Locke* – der Begründer der Philosophie des ›bon sens‹ (vgl. MEW, Bd. 2: 137) – überhaupt Empirist genannt werden kann, wird bis heute diskutiert, da rationalistische Elemente {bei ihm} unübersehbar sind (vgl. Krüger 1997: 65 ff.; Colman 1997: 197 ff.). Andererseits ist *Descartes'* Lehre gewiß nicht antiempirisch. Der erkenntnistheoretische Gegensatz von (sensualistischem) Empirismus und Rationalismus ist relativ. Zudem: Beide eint das gleiche Interesse an der Überwindung überkommener geistiger Autorität. *Lockes* Kritik an der zentralen Kategorie des Rationalismus – den eingeborenen Ideen – resultiert aus der Befürchtung, in ihnen könnte sich die überholte Tradition festsetzen. Schließlich könne jeder Ammenaberglaube, wenn man ihn nur lange genug verkünde, das Ansehen einer unbezweifelbaren eingeborenen Wahrheit erlangen (vgl. Specht 1997: 52 f.). Und das mit der Annahme eingeborener Ideen verbundene Postulat absoluter Gewißheit betrachtet *Locke* hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Implikationen als eine Gefährdung der von ihm angestrebten (religiösen) Toleranz (vgl. Rogers 1997: 32 f.). Andererseits trägt auch *Descartes'* Konzeption der eingeborenen Ideen einen – modern gesprochen – gesellschaftskritischen Charakter. Das mit den eingeborenen Ideen gegebene rationale Wissen ist eben nicht gebunden an vorgefundene Umstände und tradierte Haltungen und somit nicht affirmativ (vgl. Irrlitz 1980: 393). Die mit der neuzeitlichen Philosophie verbundene Orientierung auf ein – mehr empiristisch oder mehr rationalistisch begründetes – methodisch gesichertes Wissen hat die Doppelfunktion der Abweisung der als steril empfundenen geistigen Tradition und der Gewährleistung der technischen und sozialen Nützlichkeit des Wissens. Sie ist Ausdruck und geistiges Agens des Formierungsprozesses der bürgerlichen Produktions-

weise und Gesellschaft unter je verschiedenen historischen Bedingungen.

Von Bacon – dem »wahre(n) Stammvater des *englischen Materialismus* und aller *modernen experimentierenden Wissenschaft*« (MEW, Bd. 2: 135) – wie von *Descartes* sagt *Marx*, sie hätten »eine veränderte Gestalt der Produktion und praktische Beherrschung der Natur durch den Menschen als Resultat der veränderten Denkmethode« erwartet (MEW, Bd. 23: 411, Fußnote).

2. Die Frage der Objektivität und damit der technischen und ökonomischen Praktikabilität der Erkenntnis verbindet sich insbesondere in der rationalistischen Traditionslinie eng mit der Entwicklung der Mathematik. Die metaphysischen Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts mit ihrem Postulat des die Erfahrung übersteigenden Wissens reflektieren ein tatsächlich vorhandenes Merkmal der theoretischen Erkenntnis, wie es vor allem in der Mathematik und Logik zum Ausdruck kommt: die von der (individuellen) Erfahrung unabhängige Geltung ihrer Sätze. Unter der Voraussetzung eines ungeschichtlichen, auf die sinnliche Wahrnehmung des einzelnen eingeschränkten Erfahrungsbegriffs konnte diese Geltung nur als Geltung a priori einleuchten.

3. Die aprioristischen Konstruktionen der Rationalisten zeigen einerseits die Beschränktheit der abstrakt-individualistischen Vorstellung vom Erkenntnissubjekt an und bedeuten andererseits deren tendenzielle Überwindung. Aber auch bei den Vertretern des sensualistischen Empirismus ist das Robinsonade-Schema nicht uneingeschränkt vorherrschend. Das gilt erst recht für den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. Dieser hat den individuellen Menschen als ein Wesen begriffen, das von Natur aus gesellschaftlich ist – ein Gedanke, auf dessen revolutionäre Konsequenzen *Marx* und *Engels* in *Die heilige Familie* besonderes Gewicht legen: »Wenn der Mensch von Natur aus gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen« (MEW, Bd. 2: 138). In dem auf die Veränderung der Gesellschaft nach Maßgabe der menschlichen Natur gerichteten Menschenbild dieses Materialismus liegt eine sozialistische Tendenz, an die der utopische Sozialismus und Kommunismus unmittelbar anknüpfen konnte (vgl. MEW, Bd. 2: 138 f.). Für die partielle Überwindung des abstrakt-individualistischen Menschenbildes im Rahmen der materialistischen Traditionslinie ist in erkenntnistheoretischer Perspektive *Condillacs Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse* paradigmatisch. Der »unmittelbare Schüler und französische Dolmetscher Lockes« (MEW, Bd. 2: 137) kritisiert dessen rationalistische Relikte und führt ihn – insbesondere durch sprachphilosophische Forschungen – im Sinne eines konsequenten Sensualismus fort, der weitgehend historische und gesellschaftliche Erklärungszusammenhänge impliziert (vgl. Ricken 1977: 16 f., 33 f.).

4. Für die Reformulierung des philosophischen Erkenntnisproblems durch *Kant* ist die Auseinandersetzung einerseits mit *Locke* und andererseits mit *Descartes'* und *Leibniz'* Konzeption der eingeborenen Ideen prägend. Die die neuzeitliche rationalistische

»Der Empirismus begann, jedenfalls in der Neuzeit, als eine materialistische Tendenz, die besonders in den Lehren von Francis Bacon, Pierre Gassendi und Thomas Hobbes zutage trat und mit dem Aufstieg der modernen Naturwissenschaften und dem damit verbundenen Wiederaufleben des antiken Atomismus in Zusammenhang steht.«

Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM), Band 3, S. 322.

»Ist die Produktionsweise gekennzeichnet durch das Wertgesetz und die über das Privateigentum an den gegenständlichen Produktionsfaktoren vermittelte Herrschaft über die lebendige Arbeit, so dementsprechend auch dadurch, daß die Individuen sich hier in verdinglichten Bewußtseinsformen bewegen, wonach ihnen die ‚die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das ›erscheinen‹, ›was sie sind‹, nämlich, als ›sachliche Verhältnisse der Personen und als gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen‹ (MEW, Bd. 23: 87)« (HKWM, Bd. 3, S. 741/742).

Tradition begründende Lehre *Descartes'* rettet den schöpferischen Charakter der menschlichen Erkenntnistätigkeit nur um den Preis des Dualismus von Körper und Geist, von Sinn und Verstand. Es sei notwendig, so sagt er in der *Abhandlung über die Methode*, daß sich der Geist völlig von den Sinnen befreie und über die Körperwelt erhebe, um das Wesen Gottes und der menschlichen Seele zu erkennen (vgl. *Descartes* 1980: 34 f.). *Descartes* nimmt eingeborene Ideen an, die auf dem Wege einer intuitiven Anschauung erfaßbar seien. Durch sie erhält menschliche Erkenntnis ihren schöpferischen Charakter. Sie {(die eingeborenen Ideen)} stellen sich bei *Descartes* als die Quellen allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis dar und haben ihren letzten Ursprung in einer überindividuellen geistigen Potenz, in Gott: Denn »Gott [hat] einem jeden von uns einiges Licht gegeben, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden...« (*Descartes* 1980: 27). »Unter Angeborenheit der Ideen«, so antwortet *Descartes* auf die 10. Entgegnung *Hobbes'*, »verstehen wir nur, daß wir die Fähigkeit haben, sie hervorzurufen«. Im Verstand sind »gleichsam die Keime (semenes) der für uns erreichbaren Wahrheiten« angelegt (*Descartes* 1915: 456). Es handelt sich – wie bei *Leibniz* – um einen dispositiven Innatismus. *Narski* bemerkt in diesem Zusammenhang: »Somit ist der Unterschied zwischen *Leibniz* und *Descartes* kleiner als er *Leibniz* selbst scheinen mochte« (*Narski* 1977: 100).

5. *Descartes'* erkenntnistheoretische Konzeption der eingeborenen Ideen basiert auf dem Geist-Begriff der metaphysischen Tradition. Danach ist der Geist weder aus der sinnlichen Welt hervorgegangen, noch an sie gebunden. »Der Grundgedanke dieser Metaphysik, die die Gesellschaftlichkeit des Menschen als dessen Vernunftwesen faßte, war, daß Vernunft und gegenständliche Realität sich aufeinander beziehen, indem sie einem ursprünglichen Ideellen verhaftet sind. Das heißt, daß das Denken als Element der Selbstverfügung des Menschen über sich, letztlich auf ihm Wesensgleiches trifft, wenn es sich auf die gegenständliche Welt richtet und also nicht in einer ihm total fremden Wirklichkeit steht« (*Irrlitz* 1980: 419 f.). Die Metaphysik bedeutet die vorgängige Logifizierung des Ontologischen und die Ontologisierung des Logischen, womit sich die grundlegende erkenntnistheoretische Fragestellung weitgehend erübrigt.

6. *Leibniz* lebt und wirkt unter Bedingungen, da sich die bürgerliche Klasse des zersplitterten Deutschland noch nicht als einheitliche soziale Kraft formiert hat und noch um ökonomische, politische und kulturelle Selbständigkeit ringt. Philosophisch wird dies reflektiert in der Betonung der bürgerlichen Persönlichkeit. Sie wird als individuelle Substanz, als Monade aufgefaßt, womit *Leibniz* eine Tradition der deutschen Philosophie aufnimmt, an deren Anfang das individuelle Seelenfünkeln *Meister Eckharts* steht (vgl. *Seidel* 1977: 71).

Die letztlich ideologisch motivierte Betonung der abstrakten Individualität birgt die bekannten Schwierigkeiten für die Lösung des Erkenntnisproblems. Die Antithese von Apriori und Empirie ist bei *Leibniz* jedoch durch den Zusammenhang von repräsentatio mundi und prästablierter Harmonie aufgehoben (vgl. *Holz* 1983: 96 ff.). »Das Weltmodell, das die Relationen der Substanzen als ein universelles Reflexions- oder Widerspiegelungssystem beschreibt, macht die grundlegende dialektische These einsichtig, daß das Einzelne

selbst das Allgemeine *ist* (wenngleich es dies erst in der Reflexion der Reflexion *erkennt*)« (Holz 1996: 24). *Feuerbach* schreibt: »Der große Gedanke Leibnizens ist: Der Geist ist sich selbst eingeboren, d. h. sich selbst wesentlich und immanent, und diese Immanenz ist die Quelle seiner wesenhaften *geistigen* Ideen. Es ist das hohe Prinzip der Selbstschauung des Geistes, seiner Vertiefung in sich selbst, seiner Selbstständigkeit und Autarkie, das Prinzip des Kantischen und Fichteschen Idealismus, das in Leibniz schon zum Ausbruch kam. Der Geist ist nach ihm das Prinzip der Ichheit, das Prinzip der Reflexibilität in sich selbst; er ist sich selbst Gegenstand, er ist die Idee, das Bewußtsein seiner selbst; diese Idee ist *eins mit ihm*; er ist er selbst, Geist nur durch sie; und in diesem Selbstbewußtsein liegt das Prinzip seiner Selbsttätigkeit und -ständigkeit, seiner Immanenz, seiner Ideen« (Feuerbach 1969, GW Bd. 3: 145). Die Spezifik der erkenntniskritischen Position *Kants* wird von *Feuerbach* freilich verkannt, wenn er sie *Leibniz'* Postulat der eingeborenen Ideen akkomodiert. Das Credo des neuzeitlichen Empirismus ›nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu‹ ergänzt *Leibniz*: ›nisi intellectus ipse‹. Und er macht damit darauf aufmerksam, daß im sensualistischen Empirismus die philosophische Bewältigung des abstrakten Denkens fehlte. Mit der Kategorie der eingeborenen Ideen, die grundsätzlich die Eigenschaft der Wahrheit für sich haben, wird in noch unangemessener Weise der Sachverhalt reflektiert, daß es die Errungenschaften des geschichtlich-gesellschaftlichen Erkenntnisprozesses sind, die – angeeignet durch das Individuum – als Bedingungen der Möglichkeit allgemeiner und notwendiger Erkenntnis fungieren. *Leibniz* sagt zwar, daß die Quelle der eingeborenen Ideen Gott ist. Aber Gott bleibt in diesem Zusammenhang wesentlich passiv. So wurden im Grunde die vordem Gott zugeschriebenen Eigenschaften der Allwissenheit und des Schöpferischen dem Menschen übertragen. Es liegt im Wesen des menschlichen Geistes – eben weil er ein Bild Gottes ist, weil er das Göttliche, das heißt Schöpferische selbst ist –, die wesentlichen Erkenntnisse *der Potenz nach* schon zu besitzen. Die Ideen »der nicht wirklich von uns vorgestellten Dinge« seien in unserem Geiste »wie die Gestalt des Herkules im rohen Marmorblocke« (Leibniz 1966: 211). Die allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse erreicht das individuelle Erkenntnissubjekt also durch die Selbsterkenntnis: »Wo die Seele sich zum Bewußtsein *ihrer selbst* erhebt, erhebt sie sich zur Vernunft, und umgekehrt; auf dieser Stufe ist und heißt sie nicht mehr Seele, sondern *Geist*« (Feuerbach 1969, GW Bd. 3: 146). Für *Leibniz* löst sich das Problem der Möglichkeit allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis durch die Klärung der spezifischen Beschaffenheit der menschlichen Vernunft – im Kontext einer metaphysischen Welterklärung. Er führt seine Art, das Erkenntnisproblem zu denken, auf die platonische Tradition zurück: »Ich bin in keiner Weise für die *tabula rasa* des Aristoteles und finde vielmehr etwas Begründetes in dem, was Plato die *Erinnerung* nannte. Es ist sogar noch etwas mehr vorhanden, denn wir haben nicht bloß eine *Erinnerung* von allen unseren vergangenen Gedanken, sondern auch ein *Vorgefühl* von allen unseren zukünftigen Gedanken« (Leibniz 1966: 215). Die – *Plato* noch steigernde – *praevisio sensitiva*, die Voremp-

findung dessen, »was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. die *Ahnung* des Übersinnlichen«, verfällt *Kants* unnachsichtiger Kritik. »Daß hierin nun ein gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergriffung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei, liege: leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transzendent sind und zu keiner eigenen *Erkenntnis* des Gegenstandes führen können, notwendig ein Surrogat desselben, übernatürliche Mitteilung (mystische Erleuchtung), verheißen müssen: was dann der Tod aller Philosophie ist« (Kant 1979: 486). *Feuerbach* rückt *Leibniz'* Rationalismus daher zu nahe an die *Kritik der reinen Vernunft* heran: »...der Grundgedanke der ›Nouveaux Essais sur l'entendement humain‹ ist daher schon wie in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ der, daß Allgemeinheit und die von ihr unzertrennliche Notwendigkeit das eigene Wesen des Verstandes oder vorstellenden Wesens ausdrücken, also nicht aus den Sinnen, d. h. hier von außen, kommen können, denn ›durch Induktion werden nie wahrhaft allgemeine Sätze gegeben, indem immer die Gewißheit fehlt, daß man alle Individuen geprüft hat‹ – ein Gedanke, der auch schon von den Cartesianern aufs schärfste hervorgehoben wurde« (Feuerbach 1969, GW Bd. 3: 278). *Lenin* kommentiert diese Stelle in seinem *Konspekt zu Feuerbachs ›Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie‹* (LW, Bd. 38: 72) unter anderem mit der Bemerkung: »Kantianismus = alter Plunder«. Und er trifft mit diesem Sarkasmus weniger das Verhältnis von *Leibniz* und *Kant* als vielmehr den Sachverhalt, daß – wie auch im Empirismus – »die Frage nach einer Begründung des Erkenntnisvermögens aus Bedingungen außerhalb des theoretischen Verhaltens gar nicht erst gestellt wird« (Göbller/Thom 1976: 126). Durch das ideologisch bedingte Ausblenden der Praxis als der durch die Anwendung materieller Arbeitsmittel hergestellten Subjekt-Objekt-Einheit wird das Erkenntnisproblem verfehlt (vgl. Ruben 1976: 19). *Geist* ist die Zentralkategorie einer Erkenntnistheorie, in der die praktische geschichtlich-gesellschaftliche Vermittlung unserer Erkenntnisleistungen noch unbegriffen ist. Und *Feuerbach* geht in seiner *Leibnizkritik* fehl, wenn er meint, in dem Satz »Nichts ist im Verstande, was nicht im Sinne, aber es ist anders dort als hier« den Schlüssel für die Lösung des Problems gefunden zu haben. In Wirklichkeit sind die allgemeinen Sätze nicht lediglich Namen für meine sinnlichen Erfahrungen, sondern »Namen« der historisch-gesellschaftlichen Gesamterfahrung und deren theoretische Verarbeitung. Sie sind damit Repräsentanten eines gesellschaftlichen Verhältnisses. *Feuerbach* sagt zwar, die allgemeinen Sätze seien im Geiste das, was das Geld im Leben ist, allein er weiß noch nicht, daß das Geld kein Ding, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis vorstellt (vgl. Feuerbach 1969, GW Bd. 3: 268 und 282).

7. Wenn *Leibniz* die Quelle der allgemeinen und notwendigen Erkenntnis in der Beziehung des menschlichen Geistes auf sich selbst sieht, so deutet er damit in Richtung auf ein Gemeinsames in allem

»Arbeit heißt ... auch ›Vergegenständlichung‹ von Denken, denn je weiter sich die Technik entwickelt, um so mehr gesellschaftlich produziertes Wissen materialisiert sich in den Produkten beziehungsweise v.a. den Produktionsmitteln und -prozessen.«
HKWM, Bd. 2, S. 582/583.

individuellen Erkennen. In jener Beziehung der Vernunft auf sich selbst, die *Leibniz* Geist nennt, deutet sich der Sachverhalt der Existenz eines relativen gesellschaftlichen Apriori an, auf das sich alles individuelle Erkennen beziehen muß. *Kant* vermerkt zu Recht kritisch, daß bei *Leibniz* die empirischen Erscheinungen und die Sinnlichkeit in ihrer Bedeutung für den Erkenntnisprozeß unterbewertet werden. »*Leibniz* intellektuierte die Erscheinungen, so wie *Locke* die Verstandesbegriffe ... insgesamt sensifiziert, d. h. für nichts, als empirische, aber abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und in der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in *Verknüpfung* objektiv gültig von Dingen urteilen können, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezögen, indessen, daß die andere nichts tat, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen« (*Kant* 1966: 271; bezüglich *Locke* hat *Kant* sein Urteil relativieren müssen, da jener das Problem des a priori urteilenden menschlichen Erkenntnisvermögens schon angesprochen hatte – vgl. *Kant* 1922, Bd. I: 226). Die Vermittlung des Sinnlichen und Rationalen versucht *Kant* über die Voraussetzung der Existenz apriorischer Formen der Sinnlichkeit zu leisten – die »*differentia specifica* des Kantschen Apriorismus« (*Oiserman* 1987: 106). Die empirische Welt der Erscheinungen ist kein An-sich-Seiendes. Aber dieses erscheint in der Erscheinung durch den transzendentalen Charakter des menschlichen Rezeptionsapparates. Sie ist daher nicht bloßer subjektiver Schein. »Vermittels seiner Anschauungsformen (Raum und Zeit) kontaktiert das menschliche Subjekt mit dem immer schon vorhandenen objektiven Material der Wirklichkeit (diese Fähigkeit der Sinne nennt *Kant* Rezeptivität); das Produkt nun dieser Rezeptivität heißt Erscheinung« (*Schreiter/Dietzsch* 1987: 244). Die Tatsache, daß *Kant* wie *Leibniz* die menschliche Vernunft als Quelle des allgemeingültigen und notwendigen Charakters der Erkenntnis betrachtete, kann den grundsätzlichen Unterschied der *Kantschen* Erkenntniskritik zum Rationalismus nicht verdecken. »*Kant* hat die rationalistische Vorstellung von einem apriorischen Inhalt der allgemeinen Schlußfolgerungen der Wissenschaft entschieden abgelehnt. Der Ansicht *Kants* entsprechend kann Apriorität nur der Form des Wissens eigen sein, nicht aber dem Inhalt, welcher nur aus den Sinnesdaten entsteht. Das bedeutet, daß wissenschaftliche Sätze, die universelle und notwendige Gültigkeit besitzen, apriorisch nur insoweit sind, als die ihnen eigene Universalität und Notwendigkeit nicht durch die Grenzen möglicher Erfahrung eingeschränkt sind. Doch folgt daraus nicht, daß der Inhalt dieser Sätze von der Erfahrung unabhängig sei. Im Gegenteil, im Rahmen der Erfahrung, über die die Wissenschaft verfügt, haben wissenschaftliche Sätze empirische Grundlagen. Somit begründete die *Kantsche* Konzeption der Apriorität eine notwendige, aber natürlich relative Unabhängigkeit der theoretischen Schlüsse von ihrer empirischen Grundlage. Eine solche Fragestellung unterscheidet sich wesentlich von einer rationalistischen Konzeption über ein überempirisches Wissen...« (*Oiserman* 1976: 24; vgl. *Motroschilowa* 1976: 77 ff.; *Thom* 1968: 226ff.). *Kant* hat die Einseitigkeit des rationalistischen Standpunktes

deutlich gesehen. Gleichwohl ist er – wie die Rationalisten – richtig davon ausgegangen, daß die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis nicht aus der Erfahrung des empirisch-individuellen Subjekts abgeleitet werden kann. Die Möglichkeit allgemeiner und notwendiger Erkenntnis ist für ihn in der Existenz eines überindividuellen Bewußtseins begründet. »Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauung vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die *transzendente Apperzeption* nennen« (Kant 1966: 197). Die Affizierung dieses transzendentalen Bewußtseins – das nicht in transzendenter Unabhängigkeit vom individuellen existiert – durch die Dinge an sich konstituiert nach *Kant* die dem individuellen Subjekt empirisch gegebene Realität als Gegenstand der Erkenntnis, das heißt die Erscheinungen. Jener überindividuelle Bewußtseinsmodus der transzendentalen Apperzeption wird so erstens zur Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis. Zweitens aber wird durch die transzendente Apperzeption »aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung zusammen sein können, (ein) Zusammenhang dieser Vorstellung nach Gesetzen« (Kant 1966: 108), das heißt, sie ist die Bedingung der Möglichkeit allgemeiner und notwendiger Erkenntnis im Bereich möglicher Erkenntnisgegenstände – der Erscheinungen. *Kants* Grundsatz lautet daher: »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung« (Kant 1966: 107). *Kant* begründet das Erkenntnisvermögen des Menschen dadurch, daß er von einem überindividuellen, transzendentalen Bewußtsein ausgeht, welches dem individuellen gegenüber als eine es prägende Struktur auftritt und die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit individueller Erkenntnis erst verbürgt. In der Transzendentalphilosophie *Kants* wird erstmals ohne jede theologische Verbrämung zum Ausdruck gebracht, daß das empirisch-individuelle Erkenntnissubjekt nicht als erkenntnistheoretisches Pendant zu den »phantasielosen« Einbildungen der 18.-Jahrhundert-Robinsonaden (MEW, Bd. 42: 19) gefaßt werden darf. »Indem das Transzendentalprinzip – nach den ausschließlich *menschlichen* Quellen der Objektivität (nicht der Materialität) fragend – auf die schöpferischen Kräfte des Menschen verweist – er ist durch sich selbst Schöpfer einer zweiten Natur –, wird hier bei *Kant* eigentlich erstmals in der Philosophie der Neuzeit in systematischer Weise auf die entscheidende Struktur menschlicher Subjektivität aufmerksam gemacht: auf den interindividuellen und intersubjektiven Charakter des menschlichen Subjekts« (Dietzsch 1975: 43). »Die Transzendentalphilosophie erwies sich als Idealismus der (nicht-individuellen) Erkenntnissubjektivität, in dem philosophische Entdeckungen verortet waren, nicht im Sinne von gelungenen Lösungen, sondern in dem von bewußtwerdenden Problemen: die Fragestellung nach der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis, nach der Dialektik von begrifflichem Wissen und Erfahrung, nach der Erkenntnis der Erkenntnis und – vermittelt durch das Umdenken des a priori und die

»In vielen Formulierungen artikuliert Marx die Problematik der Erkenntnisbarrieren als die der verkehrenden Erscheinungen: »Dass in der Erscheinung die Dinge sich oft verkehrt darstellen, ist ziemlich in allen Wissenschaften bekannt, außer in der politischen Ökonomie.«
HKWM, Bd. 3, S. 814.

Unterscheidung vom empirischen und transzendentalen Bewußtsein – die Frage nach der Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit der Erkenntnis. Marx' Materialismus ist keine Transzendentalphilosophie, und er widersetzt sich einer transzendentalen Deutung. Er erfaßt die in der Transzendentalphilosophie liegende Problematik von einer Theorie her, die – ihrem Inhalt, ihren Fragestellungen und ihrer Struktur nach – disparat zur Transzendentalphilosophie steht. Greift sie, um diese Problematik zu eruieren, auf Kant, Fichte oder den jungen Schelling zurück, so denkt sie den philosophischen Entwicklungsgang und innerhalb dessen die Hegelsche Kritik der – vor allem Kantschen – Transzendentalphilosophie mit« (Gedö 1987: 80).

8. *Kant* treibt die geistphilosophische Konstruktion des Rationalismus zu einer konkreteren Stufe der Antizipation der sozialen Natur des Erkennens, teilt aber dessen unhistorische Sichtweise. »Das 18. Jahrhundert einschließlich Kant hat auch darin geirrt, daß es das geschichtlich gemeinschaftliche *echte Wachstum des Geistes selbst*, seine in der Schulsprache der Philosophie »apriorisch« genannten Formen im Denken, Anschauen, Werten und Wertvorziehen, Lieben usw. nicht bemerkte; daß es eine historische Konstanz der Vernunftformen annahm, und nur eine historische Kumulation der historischen *Leistungen*, Güter, Werke kannte, auf denen jede Generation wie auf einem Berge stünde. Es gibt jedoch ein geistiges Wachstum – freilich auch eine Abnahme des Geistes – ... des Menschen« (Scheeler 1954: 34 f.). Auch *Plechanow* betont: »Kant geht bereits von dem *fertigen Bewußtsein* aus, er betrachtet das Bewußtsein nicht im Prozeß des Werdens. Es ist dies der größte Mangel seiner Analyse des Bewußtseins« (Plechanow 1982: 33). *Plechanow* hat dabei aber wesentlich nur die *Naturgeschichte* des menschlichen Bewußtseins im Blick. Die dogmatische Bindung der »marxistisch-leninistischen« Schulphilosophie an gewisse – meist über *Lenin* vermittelte – philosophiehistorische Verdikte *Plechanows* verstellte in der marxistischen *Kant*-Rezeption lange Zeit die Sicht auf den rationellen Kern des Kantschen Apriorismus. In der DDR hat namentlich *Alfred Kosing* seit den sechziger Jahren {des 20. Jahrhunderts} entscheidende Anstöße zu einer Neubewertung des Apriorismus-Problems bei *Kant* gegeben. »Bei Kant scheint die soziale Natur des Erkennens in Gestalt der transzendentalen Apperzeption auf, ist aber noch ganz unhistorisch gefaßt« (Kosing 1969: 360). Auch *Dilthey* betont gegenüber *Kant* den historischen Charakter der Kategorien: »Wären Substanz und Kausalität ... Formen der Intelligenz a priori, sonach mit der Intelligenz selber gegeben, alsdann könnten keine Bestandteile dieser Denkformen aufgegeben und mit anderen vertauscht werden.« Dagegen betont er: »Diese Begriffe haben eine Entwicklungsgeschichte« (Dilthey 1933: 400). Die lebensphilosophisch orientierte Erkenntnislehre macht gegenüber *Kant* jedoch einen Historismus geltend, der die Geschichte auf einen geistigen Entwicklungszusammenhang verkürzt und damit die gesellschaftlich-praktischen Grundlagen der sozialen Natur des Erkennens ausblendet. »Alle wie auch immer gearteten besonderen Phänomene dieser (geistigen) Welt haben eines zur letzten und gemeinsamen Voraussetzung: die Möglichkeit, das Bestehen, das Weiterwachsen des uni-

versalen Personenzusammenhangs als des strukturellen Gefüges, in dem alle und jede ›Kultur‹ ihr Leben hat; dieser Zusammenhang hat aber nur so lange Bestand, wie die in ihm zusammengeschlossenen Menschen und Menschengruppen, Tendenzen und Bewegungen ›sich verstehen‹; genauer gesprochen: ihr Zusammenschluß besteht eben in ihrem Sichverstehen« (Litt 1923: 91 f.). Bei einer Reduzierung der Gesellschaft auf geistige Wirklichkeit kann sich das Erkennen nur auf sich selbst beziehen. Das Verstehen, der lebensphilosophisch relevante Erkenntnisgegenstand, ist zugleich die Erkenntnisweise dieses Gegenstandes (nämlich die der sogenannten Geisteswissenschaften). »Die allgemeinen Aussagen, in denen die Strukturlehre die Voraussetzungen geisteswissenschaftlicher Erkenntnis zur Klarheit bringt, sprechen gleichzeitig Letztes und Grundlegendes aus über Struktur und Zusammenhang der Objekte dieser Erkenntnis. Wollte man ein bekanntes Wort Kants abwandeln, so könnte man sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der geistigen Welt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der geistigen Welt« (Litt 1923: 92).

9. Der rationale Kern der Kantschen Problemsicht besteht in der Annahme der Existenz eines überindividuellen Bewußtseins, das das individuelle strukturiert, als relativ invariable Voraussetzung (und zugleich als Resultat) individueller Erkenntnisleistungen fungiert. Marxistisch ›aufgehoben‹: »Auch bei der theoretischen Methode daher muß das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben« (MEW, Bd. 42: 36). Dieser Zusammenhang begründet die Möglichkeit allgemeiner und notwendiger Erkenntnis. Er ist bei der Erörterung des Erkenntnisproblems im Rahmen der »marxistisch-leninistischen« Erkenntnistheorie lange Zeit unbeachtet geblieben. Innerhalb der sowjetischen Philosophie beförderte vor allem *W. A. Lektorski* eine erkenntnistheoretisch produktive marxistische *Kant*-Lektüre. *Kant* habe die Erkenntnis antizipiert, »daß das wirkliche Subjekt der Erkenntnis nicht das Individuum, nicht der ›gnoseologische Robinson‹ der metaphysischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts ist, sondern ein Subjekt, das alle individuellen Subjekte in sich vereinigt und ihrer Tätigkeit zugrunde liegt. Der dialektische Materialismus hat gezeigt, daß jene Realität, die Kant inadäquat als transzendentes Subjekt faßte, in Wirklichkeit die menschliche Gesellschaft ist, d. h. das objektiv existierende System der praktischen und erkenntnismäßigen Tätigkeit der menschlichen Individuen. Eben dieses gesellschaftliche Subjekt – die Gesellschaft als Subjekt – erarbeitet die allgemeinen Erkenntnisformen, die Kategorien, die in das Erkennen jedes einzelnen Individuums eingehen müssen, wenn es Objektivität gewinnen will« (Lektorski 1968: 36). Der erwähnte Zusammenhang bedeutet zudem, daß die Menschen die Erkenntnisgegenstände nicht unhistorisch in ihrer ontologischen Unabhängigkeit ›widerspiegeln‹ können, sondern nur durch das Prisma geschichtlich-gesellschaftlicher Praxis, die ihr Bewußtsein prägt. »... die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens« (MEW, Bd. 3: 27). Wird dieser Gesichtspunkt der Praxis ausgeblendet, bleibt – bei aller Anerkennung immanenter Bewußt-

»Die Aktualität des MARX-schen Kritikbegriffs läge demgegenüber darin, daß sich das philosophische Bewußtsein zunächst Rechenschaft ablegt über seine sozialstrukturelle Bedingtheit, die Denken und Handeln notwendig trennt, die theoretische Praxis verselbständigt und jene imaginären Reflexe erzeugt, auf die sich die erkenntnistheoretische Reflexion selbst zunächst richtet. Nur so kann die Theorie und Kritik des Denkens gleichzeitig auch eine des Handelns sein.«
HKWM, Bd. 3, S. 762.

seinsdialektik – ein aprioristischer Kern und damit ein spekulatives Element in der Begründung allgemeiner und notwendiger Erkenntnis. Unter der Voraussetzung der Negierung des Verhältnisses von Praxis und Erkenntnis wird das Erkenntnisvermögen außerhalb der (geschichtlich-gesellschaftlichen) Erfahrung angesiedelt, statt es als »geschichtliche Schlußfolgerung aus der phylogenetisch akkumulierten Erfahrung mit der Aneignung der materiellen Wirklichkeit« zu begreifen (Sandkühler 1973: 174). »Die praktische Tätigkeit des Menschen mußte das Bewußtsein des Menschen milliardennal zur Wiederholung der verschiedenen logischen Figuren führen, damit diese Figuren die Bedeutung von Axiomen erhalten konnten« (LW, Bd. 38: 181; vgl. LW, Bd. 38: 208). Die geschichtlich-gesellschaftlichen Erkenntnis-Errungenschaften (die Erkenntniskategorien, -methoden, -mittel), »welche dem Widerspiegelungsprozeß und dessen gewußtem Resultat ihre Physiognomie geben, sind nicht ›gegeben‹, nicht als museal Gespeichertes abrufbar, und lassen sich nicht als ›transzendente Bedingungen‹ in einer ewig gültigen Kategorientafel fixieren«. Im Gegensatz zur Transzendentalphilosophie Kants hat der Marxismus »qualitativ andere – will man am Begriff festhalten – ›Transzendentalien‹ eingebracht: der Mensch widerspiegelt die ihm objektiv gegebene Wirklichkeit auf eine der Objektivität der Praxis und deren historischen Status angemessene bestimmte, notwendige Weise; er erkennt im Interesse der Selbsterhaltung und auf der Basis von deren sozialökonomischer Gestaltung« (Sandkühler 1973: 207). Erst in diesem Kontext der Praxis wird die gesellschaftliche Bewußtseinsgeschichte für die Erkenntnisleistungen des Individuums konstitutiv. »...es ist nicht mehr notwendig das einzelne Individuum, das erfahren haben muß, seine Einzelerfahrung kann bis auf einen gewissen Grad ersetzt werden durch die Resultate der Erfahrungen einer Reihe seiner Vorfahren. Wenn bei uns z. B. die mathematischen Axiome jedem Kinde von acht Jahren als selbstverständlich, keines Erfahrungsbeweises bedürftig erscheinen, so ist das lediglich Resultat ›gehäufter Vererbung‹. Einem Buschmann oder Australneger würden sie schwerlich durch Beweis beizubringen sein« (MEW, Bd. 20: 529).

10. Im Kantschen Transzendentalprinzip ist der individualistische Horizont der bisherigen Erkenntnistheorie durchbrochen. Fragt man nach dem sozialen Grund dieses qualitativ neuen erkenntnistheoretischen Ansatzes, so ist darauf zu verweisen, daß die Kategorie des Transzendenten in der Erkenntnistheorie strukturell mit der Kategorie des Wertes in der Ökonomie verwandt ist. »Das Transzendentale als Fokus der Ermöglichungsbedingungen für Allgemeinheit und Vergleichbarkeit beim Erkenntnisvorgang erfüllt, rein strukturell, analoge Aufgaben wie die sich mit der kapitalistischen Warenproduktion entwickelnde Problematik der abstrakten Arbeit und des allgemeinen Marktes. – Nicht zufällig entwickeln sich das Transzendentalprinzip und die klassische englische Nationalökonomie und deren Arbeitswertlehre annähernd zur gleichen Zeit. Das einzelne Produkt weist seine Wertform, sein Ware-Sein also, nicht an sich auf, sondern erst bei Anwesenheit von abstrakter Arbeit, die der entstehenden Ware Vergleichbarkeit, Objektivität und Austauschfähigkeit verleiht, die dann auf dem Markt realisiert wird. Der Wert

konstituiert sich als gesellschaftlicher Vorgang. Objektivität gründet hier wie dort in einer intersubjektiven Synthesis, d. h. aber: in einem gesellschaftlichen Verhältnis. Beide, das Transzendentalprinzip und die Arbeitswerttheorie, sind bedeutsame ideologische Reflexe der spezifisch bürgerlichen Formbestimmtheit des Konstitutionsvorganges der modernen Gesellschaft – das macht ihre Klassizität aus, doch beide scheitern auch letztlich am Problem der realen Gesellschaft – das weist sie aus als Denkformen der Bourgeoisie« (Dietzsch 1975).

11. Das Festmachen individueller Erkenntnisleistungen an transzendentalen, nicht an das individuelle Subjekt gebundenen Möglichkeits- und Notwendigkeitsbedingungen – als Schritt auf dem Weg der Einsicht in den geschichtlich-gesellschaftlichen Charakter des Denkens – ist die berechtigte Destruktion des metaphysischen Anspruchs auf Erkenntnis des Absoluten. Hier liegt eine vernunftkritische Intention, die der Marxismus ›aufgehoben‹ hat, wenn in ihm auch die Nicht-Absolutheit menschlichen Erkennens wesentlich anders – nämlich historisch-materialistisch – begründet wird (vgl. Zeleny 1968: 310; Zeleny 1976: 74; Lehrke/Dietzsch 1974: 191 ff.). »Das Bewußtsein ist ... von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren« (MEW, Bd. 3: 30 f.).

12. Indem *Kant* den Grund der Erkenntnis in jenem interindividuellen Bewußtseinsmodus der transzendentalen Apperzeption verankert, bleibt er im Bereich des Subjektiven. »Interessant die von Hegel nebenbei gemachte Bemerkung – ‚transzendental, d. i. eigentlich subjektiv und psychologisch ... ›transzendentalerweise, nämlich im Subjekte‹« (LW, Bd. 38: 110). Wenn der Ursprung der Kategorien in der Einheit des Selbstbewußtseins gesehen, also im Subjektiven vermutet wird, so ist die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die Objektivität dieser Kategorien nicht einzusehen. *Kant* gelingt so die Vermittlung von Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozeß nicht, wenngleich er ein entscheidendes Glied dieser Vermittlung erkannte: den überindividuellen Charakter dieses Subjektes. In *Materialismus und Empirioskritizismus* hat Lenin – unter dem Einfluß *Plechanows* (vgl. Plechanow 1982: 317 ff.) – diesen Gesichtspunkt in seiner Polemik gegen *Bogdanow*, der die Objektivität des Wissens mit der »Sozialität« des Erkenntnissubjektes in Verbindung brachte (vgl. LW, Bd. 14: 117), nicht gewürdigt. Ein Umstand, der für die dogmatische Rezeptionsgeschichte von *Materialismus und Empirioskritizismus* im Rahmen des »Marxismus-Leninismus« bedeutsam werden sollte (vgl. Wittich 1999: 79 ff.). »... das Wesen dieses Standpunkts besteht nicht unbedingt in der Wiederholung der Kantschen Formulierungen, sondern in der Anerkennung der grundlegenden Idee, die Hume und Kant *gemeinsam* ist: Leugnung der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur und Ableitung dieser oder jener ›Erfahrungsbedingungen‹, dieser oder jener Prinzipien, Postulate, Thesen *aus dem Subjekt*, aus dem menschlichen Bewußtsein, nicht aber aus der Natur« (LW, Bd. 14: 161 f.).

13. Die folgenreichste Radikalisierung des Kantschen transzendentalphilosophischen Prinzips stellt *Schellings System des transzendentalen Idealismus* (1800) dar. Die erkenntnistheoretische Fragestellung wird hier auf eine Subjekt-Vorstellung gegründet, die mit

der Idee des Sich-selbst-Produzierens, des Werdens des Subjekts zum Subjekt-Objekt durch *gegenständliche* (künstlerische) Tätigkeit verbunden ist. Die Begründung des Erkenntnisvermögens als Vermögen der »intellektuellen Anschauung« erfolgt erstmals auf dem Hintergrund eines quasi »praxisphilosophischen« und damit notwendig historisierten Begriffs des Subjekts. Hier findet sich das »Große« an der *Phänomenologie*, da *Hegel* die Selbsterzeugung des Menschen (einschließlich seiner Erkenntnisfähigkeit) durch Arbeit faßt (vgl. MEW, Erg.Bd. I), unmittelbar vorbereitet (vgl. Dietzsch 1979: 357 ff.). *Hegels* Kritik an *Kant* läuft jedoch insgesamt auf eine idealistisch-monistische Problemlösung hinaus, die den metaphysischen Anspruch auf Erkenntnis des Absoluten rekonstruiert. Indem mit den »Dingen an sich«, schlechthin ein »Jenseits des Denkens«, die das allgemeine Bewußtsein lediglich affizieren, die Trennung von Sein und Denken vorausgesetzt wird, wird das Subjekt verselbständigt und enthistorisiert. Den historischen Aspekt der Erkenntnis engt *Kant*, wie erwähnt, daher unzulässig auf die »Bildung nach fremder Vernunft«, auf das »nachbildende Vermögen« ein, während er das »erzeugende Vermögen«, die »cognitio ex principi« an die ewiggültige Kategorientafel bindet (vgl. Kant 1966: 836). *Hegels* identitätsphilosophische Antwort ist nicht die Deduktion der Wirklichkeit aus dem Kopf. *Krugs* Einwand, »daß, wenn die Organisation Produkt der Intelligenz ist, man nicht einsehe, wie der Naturforscher in Gegenden kommen könne, wo er neue Pflanzen entdecke, wie er nöthig habe, die Erde zu bereisen usw., ferner nicht, wie die Intelligenz einen Blingeborenen, Krankheit, Tod produzieren könne?« (Hegel, sämtliche Werke I: 202), quittiert er bissig-ironisch mit der Bemerkung, dies heiße, »im Tone des gemeinsten Menschenverstandes reden«. Jener teile »... den Dogmatismus in materialer Hinsicht ein in Idealismus, der die Realität der Außenwelt leugne, Realismus, wenn er die Realität der Außenwelt zugebe und behaupte: – aber bei dieser Einteilung ist gerade der transzendente Idealismus ausgelassen; denn dieser gibt nicht bloß zu, – denn von einem Zugeben ist die Rede in philosophischen Systemen nicht, – sondern behauptet die Realität der Außenwelt ebenso wohl als ihre Idealität...« (Hegel, sämtliche Werke I: 196). In der Hegelschen schrankenlosen Expansion des Subjekts zum absoluten Geist tritt die Objekt-Seite mit allem Anspruch des eigenen Seins auf. »Man braucht aber nicht eben bewandert im Hegel zu sein, um zu wissen, daß er einen weit höhern Standpunkt in Anspruch nimmt, den der *Versöhnung* des Subjekts mit den objektiven Gewalten, daß er einen ungeheuren Respekt vor der Objektivität hatte, die Wirklichkeit, das Bestehende weit höher stellte, als die subjektive Vernunft des einzelnen, und gerade von diesem verlangte, die objektive Wirklichkeit als vernünftig anzuerkennen. Hegel ist nicht der Prophet der subjektiven Autonomie, ... Das, was Hegel am meisten verachtete, war der Verstand, und was ist dieser andres, als die in ihrer Subjektivität und Vereinzelung fixierte Vernunft?« (MEW, Bd. 1: 436). Die Erkenntnis der Welt wäre nach *Hegel* unmöglich, wenn Sein und Denken nicht zusammen ein Absolutes darstellen würden. Die Trennung von Denken und Sein wäre dann eine Selbstverdoppelung des Absoluten, in der jede Seite (Denken und Sein) sich als das Andere seiner selbst

»Die Menschen sind als Gattungswesen produktiv füreinander tätig, dies bestimmt ihren Verkehr untereinander, das Gemeinwesen und die Entwicklung der Individuen.«
HKWM, Bd. 1, S. 406.

gegenübertritt. Als dieses Andere des Denkens ist das Sein Gegenstand der Erkenntnis und weit davon entfernt, nur ein vom Erkennenden Konstruiertes zu sein. Insofern nun das Erkennende »... in der Welt wiederum dasselbe Absolute ist, welches als ›sein Anderes‹ sein Gegenstand ist, ergibt sich als das wahre Wesen alles Erkennens die Selbsterkenntnis des Absoluten. Der absolute Geist ist in seiner Gegenüberstellung zum Objekt mit ihm eins« (Hartmann 1960: 296). Der identitätsphilosophische Ansatz ›überholt‹ die erkenntnistheoretische Problemstellung. »... denn das, was wir in der wirklichen Welt erkennen«, so kommentiert Engels in *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, »ist eben ihr gedankenmäßiger Inhalt, dasjenige, was die Welt zu einer stufenweisen Verwirklichung der absoluten Idee macht, welche absolute Idee von Ewigkeit her, unabhängig von der Welt und vor der Welt, irgendwo existiert hat; daß aber das Denken einen Inhalt erkennen kann, der schon von vornherein Gedankeninhalt ist, leuchtet ohne weiteres ein. Ebenso sehr leuchtet ein, daß hier das zu Beweisende im stillen schon in der Voraussetzung enthalten ist« (MEW, Bd. 21: 275 f.).

14. Marx und Engels denunzieren den Hegelschen absoluten Geist als den unbewußten Schöpfer der Geschichte, der in der dumpfen Masse sein Material hat und in der Philosophie zum bewußten Ausdruck kommt. »Hegel macht sich einer doppelten Halbheit schuldig, einmal indem er die Philosophie für das Dasein des absoluten Geistes erklärt und sich zugleich dagegen verwehrt, das wirkliche philosophische Individuum für den absoluten Geist zu erklären; dann aber, indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst *post festum* im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum Bewußtsein kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung« (MEW, Bd. 2: 90). Lenin konzentriert sich in *Materialismus und Empirio-kritizismus* auf den Aufweis des pseudoreligiösen Charakters der Hegelschen Geistesphilosophie. »Das Wesen des Idealismus besteht darin, daß das Psychische zum Ausgangspunkt genommen wird; aus ihm wird die Natur abgeleitet, und dann erst aus der Natur das gewöhnliche menschliche Bewußtsein. Dieses ursprüngliche ›Psychische‹ erweist sich daher stets als tote Abstraktion, die einer verwässerten Theologie als Deckmantel dient« (LW, Bd. 14: 225). Darauf verwenden Marx und Engels nur beiläufig Aufmerksamkeit, denn die Tatsache, daß »der Zentralpunkt der Identitätsphilosophie ... nichts anderes (ist) als eine notwendige Folge und Ausführung von dem Begriffe Gottes...«, war durch Feuerbach hinreichend klargestellt worden. (Feuerbach 1969: 233 f.). Sie akzentuieren vielmehr den wesensmäßigen Konservatismus, der dem identitätsphilosophischen Ansatz eigen ist. »In Hegels ›Phänomenologie‹ werden die materiellen, sinnlichen, gegenständlichen Grundlagen der verschiedenen entfremdeten Gestalten des menschlichen Selbstbewußtseins stehengelassen, und das ganze destruktive Werk hatte die konservativste Philosophie zum Resultat, weil es die gegenständliche Welt, die sinnlich wirkliche Welt überwunden zu haben meint, sobald es sie in ein ›Gedankending‹, in eine

bloße *Bestimmtheit des Selbstbewußtseins* verwandelt hat und den *ätherisch* gewordenen Gegner nun auch im ›*Äther des reinen Gedankens*‹ auflösen kann« (MEW, Bd. 2: 203). *Hegel* »stellt die Welt auf den *Kopf* und kann daher auch *im Kopf* alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich *für die schlechte Sinnlichkeit*, für den *wirklichen* Menschen bestehenbleiben« (MEW, Bd. 2: 204).

15. Die Hegelsche Überwindung *Kants* führt zu einem Resultat, das selbst überwunden werden muß. Das Erkenntnisproblem wird nicht gelöst, sondern es wird gegenstandslos gemacht, indem das Erkenntnisobjekt in den Stromkreis der Immanenz des absoluten Geistes gezogen, das heißt aufgelöst wird. Die Geschichtlichkeit des Erkenntnisobjekts wird destruiert. Es ist nur mehr die Schädelstätte der Erinnerungsgeschichte des absoluten Geistes. Der Hegelsche Historismus hat deshalb sein Ende, wo der absolute Geist zur Selbsterkenntnis gelangt ist und er ist der Historismus einer Geistesgeschichte. Zwar wird aus der Kantschen abstrakt-allgemeinen Einheit des Selbstbewußtseins ein historisch-gesellschaftliches Erkenntnisobjekt der dialektischen Einheit von Einzelem und Allgemeinem. Aber sie wird letztlich konstituiert durch einen Schöpfungsakt des absoluten Geistes. *Marx* und *Engels* würdigen nichtsdestoweniger *Hegels* innerhalb identitätsphilosophischer Voraussetzungen entwickelte reiche Auffassung des menschlichen Bewußtseins. »Macht man, wie Hegel, eine solche Konstruktion zum ersten Male für die ganze Geschichte und die gegenwärtige Welt in ihrem ganzen Umfange, so ist dies nicht möglich ohne umfassende positive Kenntnisse, ohne wenigstens stellenweise auf die empirische Geschichte einzugehen, ohne große Energie und Tiefblick« (MEW, Bd. 3: 159 f.; vgl. Lukács 1954: 325 f.). Die menschliche geistige Entwicklung ist nach *Hegel* die verkürzte Reproduktion der Geschichte des gesellschaftlichen Bewußtseins. Die Phänomenologie des Geistes nennt *Engels* daher »eine Parallele der Embryologie und der Paläontologie des Geistes« (MEW, Bd. 21: 269). »Der einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist, so sehen wir in Anschauung der Kenntnis das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen« (Hegel 1964: 27). Die vorgefundene Bildung ist den Individuen gegenüber ein objektiv Vorhandenes, ihre »unorganische Natur« (Hegel 1964: 27), die sie für sich in Besitz nehmen müssen. Indem das einzelne Erkenntnisobjekt dies tut, ist es wesentlich allgemeines. Und *Hegel* nennt es geistlos, die »bewußte Individualität ... als *einzelne* seiende Erscheinung zu nehmen«, denn dies »hat das Widersprechende, daß ihr Wesen das Allgemeine des Geistes ist« (Hegel 1964: 226). Die Tätigkeit des Menschen ist seine Betätigung als Gattungswesen. Materialistisch gelesen: »Das *wirkliche, tätige* Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d. h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was wieder nur durch das

»Die *MARX*sche Kritik des bewußtseinsphilosophischen Diskurses und seiner theoretischen ›Grammatik‹ eliminiert nicht den Bewußtseins-Begriff, aber sie verändert seinen Status von Grund auf. ... Der Bewußtseins-Begriff dient zur Zusammenfassung ideeller Aktivitäten und Funktionen, die im Geflecht materieller Praktiken mit dem Notwendigkeitskern der produktiven [Arbeit], mit Antizipation und resultierenden Erfahrung, begriffen werden.«
HKWM, Bd. 2, S. 216.

Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – heraus schafft, sich zu ihnen als Gegenstände verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist« (MEW, Erg.Bd. I: 574). Indem die – bei *Hegel* geistige – Tätigkeit des einzelnen Individuums immer die »allgemeine Sitte« ist, wird ein intersubjektiver geistiger Zusammenhang behauptet, der nach dem Modell des kapitalistischen Warenaustausches vorgestellt wird – »Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien« (MEW, Erg.Bd. I: 574). In den Jenenser Vorlesungen von 1806/07 heißt es: »Die Arbeit geschieht nicht für die Begierde als einzelne, sondern allgemein. Der dies bearbeitet, verzehrt nicht gerade dieses, sondern es kommt in den gemeinsamen Schatz und aus diesem werden alle erhalten. Es ist wie das Werkzeug, die allgemeine Möglichkeit des Genusses und auch die allgemeine Wirklichkeit desselben.« (Hegel 1969: 203). Und in der *Phänomenologie des Geistes* schreibt *Hegel*: »Das rein einzelne Tun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, d. h. als seiende Einzelheit hat. Daß selbst diese seine gemeinsten Funktionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die Macht des ganzen Volks. – Nicht nur aber diese Form des Bestehens seines Tuns überhaupt hat es in der allgemeinen Substanz, sondern ebenso sehr seinen Inhalt; was es tut, ist die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller. Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen vereinzelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Tun aller verschränkt. Die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebenso sehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der andern als seiner eignen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der andern« (Hegel 1964: 257). Den Zusammenhang der Einheit des Individuellen und des Gesellschaftlichen, »des Selbst und des Wesens«, die sich in der Geschichte zunächst als entfremdete Gestalten begegnen müssen, nennt *Hegel* Geist. Er verbürgt die Fähigkeit zu allgemeiner und notwendiger Erkenntnis. *Feuerbach* sagt daher zu Recht: »Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit« (Feuerbach 1969: 256). Allein seine Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen läßt gerade den Gesichtspunkt außer acht, daß sich die Menschen zuerst durch ihre materiellen Produkte und ihre materielle Produktivität aufeinander beziehen und nicht lediglich durch die »innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit« (MEW, Bd. 3: 6). »Es zeigt sich also schon von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst – ein Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt und also eine ›Geschichte‹ darbietet, auch ohne daß irgendein politischer oder religiöser Nonsens existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte« (MEW, Bd. 3: 30). Die Philosophie des Geistes wie deren naturalistische Kritik scheitern letztlich am »Rätsel der Gesellschaft«.

Literatur:

- J. Colman: Lockes Theorie der empirischen Erkenntnis, in: John Locke, Essay über den menschlichen Verstand, hrsg. von U. Thiel (Klassiker Auslegen, Bd. 6), Berlin 1997.
- R. Descartes: Abhandlung über die Methode, in: Ders.: Ausgewählte Schriften, hrsg. von G. Irritz, Leipzig 1980.
- R. Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Leipzig 1915.
- W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, I. Bd., Leipzig/Berlin 1933.
- S. Dietzsch: Die Idee der Transzendentalphilosophie, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, XXIX(1975)6.
- S. Dietzsch: Das Kunstwerk als Werkzeug: Schellings Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus, in: F. W. J. Schelling. System des transzendentalen Idealismus, hrsg. von S. Dietzsch, Leipzig 1979.
- F. Engels: Alexander Jung, Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen, in: Marx/Engels Werke (MEW), Bd. 1, S. 436.
- F. Engels: Die Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. 20.
- F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. 2.
- L. Feuerbach: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, in: Gesammelte Werke, hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. 3, Berlin 1969.
- L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Ders.: Philosophische Kritiken und Grundsätze (1839-1846), hrsg. von W. Schuffenhauer, Leipzig 1969.
- A. Gedö: Das dialektische Wissen der absoluten Vernunft im Widerstreit, in: Pflicht der Vernunft. Das Spannungsfeld von Vernunft, Mensch und Geschichte, hrsg. von H. Hörz/G. Kröber/K.-H. Schöneburg, Berlin 1987.
- K. Göbller/M. Thom: Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis (Studien zur Erkenntnistheorie), Berlin 1976.
- N. Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin 1960.
- G. W. F. Hegel: Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme – dargestellt an den Werken des Herrn Krug, in: Ders.: Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe), hrsg. von H. Glockner, Bd. 1.
- G. W. F. Hegel: Jenenser Realphilosophie, hrsg. von J. Hoffmeister, Berlin 1969.
- G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister, Berlin 1964.
- H. H. Holz: Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie, Leipzig 1983.
- H. H. Holz: Leibniz und das commune bonum, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Societät (Berlin), 13(1996)5.
- G. Irritz: Versuch über Descartes, in: R. Descartes, in: Ausgewählte Schriften, hrsg. von G. Irritz, Leipzig 1980.
- I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von R. Schmidt, Leipzig 1966.
- I. Kant: Brief an Garve vom 7. August 1783, in: Briefe von und an Kant, hrsg. von E. Cassirer, I. Teil, Berlin 1922.
- I. Kant: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, in: Ders.: Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik, hrsg. von S. und B. Dietzsch, Leipzig/Weimar 1979.
- A. Kosing: Karl Marx und die Entwicklung der Erkenntnistheorie, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. III, Wien 1969.
- L. Krüger: War John Locke ein Empirist?, in: John Locke: Essay über den menschlichen Verstand, hrsg. von U. Thiel (Klassiker Auslegen, Bd. 6), Berlin 1997.
- W. Lehrke/S. Dietzsch: »Transzendental« bei Karl Marx, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 23(1974)3.
- G. W. Leibniz: Kleinere philosophische Schriften, hrsg. von R. Habs, Leipzig 1966.
- W. A. Lektorski: Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie, hrsg. von D. Wittich, Berlin 1968.
- W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus, in: Lenin Werke (LW), Bd. 14.
- W. I. Lenin: Konspekt zu Feuerbachs »Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie«, in: LW, Bd. 38.
- W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels »Wissenschaft der Logik«, in: LW, Bd. 38.
- T. Litt: Erkenntnis und Leben, Leipzig/Berlin 1923.
- G. Lukács: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin 1954.
- K. Marx: Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 6.
- K. Marx: Das Kapital, Bd. 1, in: MEW, Bd. 23.
- K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 42.
- K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3.
- K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, Ergänzungsband I.
- N. W. Motroschilowa: Das Problem der Aktivität der Erkenntnis in der »Kritik der reinen Vernunft« Kants, in: Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution, Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants, hrsg. von M. Buhr und T. I. Oiserman (Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 1), Berlin 1976.
- I. S. Narski: Gottfried Wilhelm Leibniz, Berlin 1977.
- T. I. Oiserman: Der dialektische Materialismus und die Philosophie Kants, in: Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution, Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants, hrsg. von M. Buhr und T. I. Oiserman (Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 1), Berlin 1976.
- T. I. Oiserman: Zur erkenntnistheoretischen Problematik des Kantschen Apriorismus, in: Pflicht der Vernunft. Das Spannungsfeld von Vernunft, Mensch und Geschichte, hrsg. von H. Hörz/G. Kröber/K.-H. Schöneburg, Berlin 1987.
- G. W. Plechanow: Conrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels, in: Ders.: Eine Kritik unserer Kritiker. Schriften aus den Jahren 1898 bis 1911, hrsg. von E. Mieth, Berlin 1982.
- G. W. Plechanow: Materialismus militans. Antwort an Herrn Bogdanow, in: Ders.: Eine Kritik un-

- serer Kritiker. Schriften aus den Jahren 1898 bis 1911, hrsg. von E. Mieth, Berlin 1982.
- U. Ricken: Condillacs »Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse« im Rahmen der philosophischen und sprachtheoretischen Diskussion der Aufklärung, in: E. B. de Condillac, Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse, hrsg. von U. Ricken, Leipzig 1977.
- G. A. J. Rogers: Zur Entstehungsgeschichte des Essay Concerning Human Understanding, in: John Locke, Essay über den menschlichen Verstand, hrsg. von U. Thiel (Klassiker Auslegen, Bd. 6), Berlin 1997.
- P. Ruben: Wissenschaft als allgemeine Arbeit, in: Sozialistische Politik (Berlin), 8(1976)2.
- H. J. Sandkühler: Praxis und Geschichtsbewusstsein. Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik, Frankfurt/M 1973.
- M. Scheler: Die Formen des Wissens und die Bildung, in: Ders.: Philosophische Weltanschauung, München 1954.
- J. Schreiter/S. Dietzsch: Der letzte Kantianer? – Arthur Schopenhauers Relativierung der Vernunft, in: Pflicht der Vernunft. Das Spannungsfeld von Vernunft, Mensch und Geschichte, hrsg. von H. Hörz/G. Kröber/K.-H. Schöneburg, Berlin 1987.
- W. Seidel: Leibniz und Spinoza: Erkenntnis und Individuum, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 26(1977)1.
- R. Specht: Über angeborene Ideen bei Locke, in: John Locke: Essay über den menschlichen Verstand, hrsg. von U. Thiel (Klassiker Auslegen, Bd. 6), Berlin 1997.
- M. Thom: Die Erkenntnistheorie Immanuel Kants, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (Berlin), Sonderheft 1968.
- D. Wittich: Lenins »Materialismus und Empiriekritizismus« – Entstehung, Wirkung, Kritik, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät (Berlin), 30(1999)3.
- H. Zeleny: Die Wissenschaftslogik bei Marx und das »Kapital«, Berlin 1968.
- H. Zeleny: Kants transzendente Logik, in: Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution, Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants, hrsg. von M. Buhr und T. I. Oiserman (Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 1), Berlin 1976.

**»Wenn es nirgendwo Feuer gibt, gibt es auch keinen Rauch.«
(Türkisches Sprichwort)**

Laut Statistik: 967 Straf- und 26 Disziplinarverfahren wegen Körperverletzung im Amt wurden 1999 gegen Berliner Polizisten eingeleitet.

Dringend Unterstützung für Prozess gegen Polizeigewalt gesucht!

Der 42-jährige Journalist mit deutschem Pass, Selim Demir (Name zum Schutz der Person geändert), stammt aus der Türkei. Zwei Beamte haben ihn am 13. Mai 2000 auf offener Straße direkt neben einem gut besuchten (!) Café in Berlin-Kreuzberg schwer misshandelt. Folge waren Prellungen, Würgemale am Hals, ein mehrfacher, offener Nasenbeinbruch und ein Schädel-Hirn-Trauma. Herr Demir war mehrere Monate berufsunfähig. Acht Zeugen sind bereit, gegen die Polizei auszusagen.

Für eine Zivilklage und weitere juristische Schritte braucht der Geschädigte dringend unsere Solidarität und finanzielle Unterstützung.

*Informationen:
Antirassistische Initiative e.V.
Yorckstraße 59
10965 Berlin
Tel. 030/785 72 81
Fax 030/786 99 84*

*Spenden an:
Antirassistische Initiative e.V.
Bank für Sozialwirtschaft
BLZ 100 205 00
KTO-NR 303 96 00
Stichwort: Spende Demir
(steuerlich abzugsfähig)*

**Vorwärts und nicht vergessen!
Opfer von Polizeiübergriffen nicht alleine lassen!**