

PROLEGOMENA ZUR ONTOLOGIE  
DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen  
Ontologie

Es wird wohl keinen — den Verfasser dieser Zeilen am Wenigsten — überraschen, dass der Versuch, das philosophische Denken der Welt auf das Sein zu basieren, von vielen Seiten auf Widerstand stösst. Die letzten Jahrhunderte des philosophischen Denkens wurden von Erkenntnistheorie, Logik und Methodologie beherrscht und ihre Herrschaft ist noch lange nicht überholt worden. Die Präponderanz der ersten Disziplin wurde so stark, dass die kompetente öffentliche Meinung total vergass, die gesellschaftliche Mission der Erkenntnistheorie, in Kant kulminierend, bestand dem Hauptzweck nach darin, das Recht auf wissenschaftliche Hegemonie der seit der Renaissance entfalteteten Naturwissenschaft zu fundieren und sichern aber so, dass für die religiöse Ontologie ihr geschichtlich eroberten ideologischer Spielraum — so weit wie jeweils gesellschaftlich erforderlich — bewahrt bleibe. In diesem grossen historischen Sinn kann man den Kardinal Bellarmin als Vater der modernen Erkenntnistheorie betrachten, wenn freilich die Lehre von der doppelten Wahrheit im Nominalismus bereits als seine Vorläuferin angesehen werden muss.

Damit verfällt die ursprüngliche, auf Alleinherrschaft angelegte religiöse Ontologie einer -- respektvollen -- wissenschaftlichen Missachtung, die, mit weniger Respekt, sich auch auf die Ontologien ausserhalb ihres Bereichs zu beziehen pflegt. Der moderne Neopositivismus hat in seiner Blütezeit jedes Fragen nach dem Sein, sogar jede Stellungnahme zum Problem, ob etwas ist oder nicht ist, für eine unzeitgemässe, unwissenschaftliche Unsinnigkeit erklärt. Natürlich ist die Frage nach dem Sein so innig mit Leben und Praxis verbunden, dass trotz dieses strengen Verbots doch immer wieder Philosophien mit ontologischen Prätionen entstehen konnten und mussten und sogar, zumindest zeitweilig, Verbreitung und Anklang fanden. Es genügt an Husserl, an Scheler und Heidegger, an den französischen Existentialismus zu verweisen, um diese Unausrottbarkeit des ontologischen Herantretens an die Weltprobleme als nicht zu vernachlässigendes Faktum im Denken auch unseres Zeitalters anerkennen zu müssen.

2

Allerdings: die hier folgenden Betrachtungen haben mit solchen Tendenzen unserer Zeit nichts zu tun. Diese gehen -- auf sehr verschiedene Ausgangspunkte gegründet, sehr verschiedene Methoden und Ergebnisse verbündend -- wesentlich vom isolierten, auf sich gestellten Individuum aus, dessen "Geworfenheit" in die sonstige Welt /Natur und Gesellschaft/ sein echtes Sein, als die Grundfrage der Philosophie, bilden soll. Hier ist keinerlei Kritik dieser Anschauungen beabsichtigt. Schon darum nicht, weil -- mit Ausnahme von Husserl, der mit intellektueller Beharrlichkeit, ja fast heldenhaft gegen solche Folgerungen focht -- aus der Fragestellung

selbst eine irrationalistische Einstellung der Wirklichkeit gegenüber gefolgt ist, deren Widersprüchlichkeit, Unhaltbarkeit ich bereits in anderen Betrachtungen nachzuweisen versucht habe. Auch die Annäherung Sartres an den Marxismus, obwohl sie eine Reihe von wichtigen Problemen berührt, kann diese Problematik der existentialistischen Ontologie nicht aufheben. Und selbst bei Husserl bleibt in dieser Hinsicht, gerade ontologisch, eine höchst problematische Grundlage: Mit der Primär seinshaften Gesellschaftlichkeit der Menschen müssen auch bei ihm jene fundamentalen Seinsbestimmungen verschwinden, die gerade heute eine prinzipielle neue Einstellung zu dieser Methode, zu diesem Problemkomplex sachlich ermöglichen. Dass ontologisch intentionierte, im Grunde aber erkenntnistheoretisch belibende "In-Klammer-Setzen" der Wirklichkeit, die die Wesensschau zu ermöglichen bestimmt ist, kann unmöglich die neue Problemlage in neuer Weise erfassen.

Unsere Betrachtungen wollen vor allem Wesen und Eigenart des gesellschaftlichen Seins bestimmen. Um jedoch eine solche Frage auch nur annähernd vernünftig formulieren zu können, darf man an den allgemeinen Problemen des Seins, besser gesagt, an Zusammenhang und Verschiedenheit der drei grossen Seinsarten /anorganische und organische Natur, Gesellschaft/, nicht achtlos vorbeigehen. Ohne diesen Zusammenhang, ohne diesen Dynamik zu begreifen, kann man keine der echt ontologischen Fragen des gesellschaftlichen Seins richtig formulieren, geschweige denn, sie zu der Beschaffenheit dieses Seins entsprechenden Lösung hinführen. Man

braucht keine gelehrten Kenntnisse, um dessen stets sicher zu sein, dass der Mensch unmittelbar und — letzten Endes — unauflösbar auch der biologischen Seinsphäre angehört, dass sein Dasein, dessen Genesis, Ablauf und Ende weitestgehend und entscheidend in dieser Seinsart fundiert ist, und auch das muss als unmittelbar evident betrachtet bleiben, dass nicht nur die von der Biologie determinierten Seinsweisen, in allen ihren Lebensäusserungen, innerlich wie äusserlich letztthin unauflösbar eine Koexistenz mit der anorganischen Natur voraussetzen, sondern auch als gesellschaftliches Sein ohne ununterbrochene Wechselwirkung mit dieser Sphäre seinsmässig unmöglich wären, sich unmöglich innerlich wie äusserlich entfalten könnten.

Eine solche Koexistenz der drei grossen Seinsarten — ihre Wechselwirkungen sowie ihre wesentlichen Verschiedenheiten mitinbegriffen — ist somit ein derart unabänderliches Fundament eines jeden gesellschaftlichen Seins, dass keine sich auf ihren Boden entfaltende Erkenntnis der Welt, keine Selbsterkenntnis des Menschen, ohne Anerkennung einer derartig vielfältigen Basis als Grundtatsache möglich sein könnte. Da diese Seinslage auch einer jeden menschlichen Praxis zugrunde liegt, muss sie notwendigerweise auch für jedes menschliche Denken, das ja letzten Endes — wie gezeigt werden soll — von dieser ausgeht, sie zu leiten, zu modifizieren, zu befestigen etc. entstanden ist, einen nicht eliminierbaren Ausgangspunkt bilden. Die Rolle der Ontologie in der Geschichte und in der Gegenwart des menschlichen Denkens ist also durch die seinshaftige Beschaffenheit des menschlichen Seins selbst konkret bestimmt und ist darum — de facto,

4

nicht bloss abstrakt-verbal -- aus keinem Denksystem, aus keinem Denkgebiet und selbstverständlich vor allem aus keiner Philosophie eliminierbar.

Trotzdem ist das Wesentliche des Seins, und nicht zufälligerweise, in den alten Ontologien völlig verblasst, ja oft völlig verschwunden, oder sie bildet, in den günstigsten Fällen, nur ein oft beinahe verschwindendes Moment in der Gesamtbetrachtung. Das hat sehr mannigfache Gründe, die in ihrer Totalität, in ihrem wirklichen Zusammenhang, in ihren wichtigen Widersprüchlichkeiten erst im Laufe dieser Betrachtungen so weit wie möglich klargemacht werden können. Hier müssen wir uns noch auf die allerallgemeinste Fassung der zentralen Widersprüche beschränken. Einerseits ist eine ontologische Betrachtung des gesellschaftlichen Seins unmöglich, ohne ihren ersten Ausgangspunkt in den einfachsten Tatsachen des menschlichen Alltagslebens zu suchen. Um diesen Tatbestand in den primitivsten Zuständen aufzuzeigen, muss an die oft vergessene Trivialität erinnert werden, dass nur ein seiender Hase gejagt, nur eine seiende Beere eingesammelt werden kann etc. Jedes Denken, dessen Voraussetzungen und Folgerungen dieses letztthinnige Fundament verlieren, muss in seiner Ganzheit, in seinen Endergebnissen sich selbst subjektivistisch auflösen. Dem steht aber andererseits gegenüber, dass -- ebenfalls infolge einer Grundtatsache des menschlichen Seins, dass wir nämlich nie in voller Kenntnis aller Komponenten unserer Entschlüsse und deren Folgen zu handeln imstande sind -- auch im Alltagsleben das wirkliche Sein sich oft in einer höchst entstellten Weise zeigt. Teils verdecken die unmittelbaren Er-

MTA PH. INT.  
Lukács Arc.

5

scheinungsweisen das wirklich seinshaft Wesentliche, teils projizieren wir selbst mit voreiligen Analogieschlüssen Bestimmungen ins Sein, die diesem völlig fremd und nur von uns ausgedacht sind, teils verwechseln wir die Mittel, mit denen wir bestimmte Momente des Seins uns bewusst machen, mit dem Sein selbst usw. usw. Man muss also zwar von der Unmittelbarkeit des Alltagslebens ausgehen, zugleich jedoch auch darüber hinausgehen, um das Sein als echtes Ansich erfassen zu können. Man muss jedoch zugleich auch die unerlässigsten Mittel der gedanklichen Bewältigung des Seins auf Grundlage ihrer einfachsten seinsmässigen Beschaffenheit permanent kritisch betrachten. Die Wechselbeziehungen dieser beiden scheinbar entgegengesetzten Gesichtspunkten ermöglicht erst eine Annäherung daran, was Sein wahrhaft als Seiendes ist.

Dass diese Wechselwirkung bis jetzt so gut wie niemals wirklich in richtiger Weise bewusst gemacht wurde, liegt teilweise an der Simultaneität von richtigen und falschen Tendenzen seiner beiden Komponenten, teilweise, ja oft in erster Reihe daran, dass die Menschen die hier zu erreichende richtige Lösung nicht direkt gesucht haben, sondern zufällig fanden, indem sie bestimmte, gerade aktuelle ideologische Bedürfnisse zu befriedigen versuchten. Wenn wir jetzt und später in breiteren Zusammenhängen von Ideologien sprechen werden, so müssen diese nicht im Sinne des heute allgemein üblichen irreführenden Wortgebrauch verstanden werden /etwa als von vornherein falsches Bewusstsein über die Wirklichkeit/, sondern so, wie sie Marx im Vorwort zu "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" bestimmt hat, nämlich als

Formen, worin sich die Menschen dieser Konflikte /nämlich der aus den Grundlagen des gesellschaftlichen Seins aufsteigenden/ bewusst werden und sie ausfechten.<sup>1</sup> Diese umfassende Bestimmung von Marx -- und das ist das wichtigste Moment ihrer weitreichenden Verwendbarkeit -- gibt auf die Frage der methodologischen und sachlichen Richtigkeit oder Falschheit der Ideologien gar keine eindeutige Antwort. Beides ist praktisch gleich möglich. So können die Ideologien in unserem Fall, sowohl eine Annäherung an das Sein wie eine Entfernung davon bewerkstelligen. Jedenfalls spielt aber in der Geschichte unseres Problems die konfliktschwangere Interessiertheit der Menschen daran, ob ein für sie wichtiges Moment ihres gesellschaftlichen Lebens als seiend oder bloss scheinend betrachtet werden soll, eine grosse Rolle. Und da solche Ideologien, besonders in Krisenzeiten der Gesellschaft, zu echten geistigen Mächten heranwachsen können, ist ihr Einfluss auf Problemstellung und Lösung in der theoretischen Frage nach dem Sein ein beträchtlicher.

Unter der ablenkender Kraft derart wirkungsvoller Faktoren ist es kein Wunder, dass eine den Tatsachen wirklich entsprechende ontologische Begründung des Denkens der Welt immer wieder auf Irrwege geleitet werden musste. Wir sprechen gar nicht vom Mittelalter, wo diese Lage /ontologischer Beweis des Seins Gottes/ eine allgemeine Evidenz erhielt. Es ist aber inzwischen sehr vielen klar geworden, dass sowohl die Kantsche eigenschaftslos-unerkennbar-abstrakte Ding-an-sich-Konzeption, die unsere Wirklichkeit als eine

<sup>1</sup>  
Vgl. Marx: Zur Kritik, S. LV--LVI.

Welt der blossen Erscheinungen auffasst, wie die logisierte-historische Ontologie Hegels vom identischen Subjekt-Objekt und erst recht die irrationalistischen Träume des 19. Jahrhunderts uns vielfach von einer jeden echten Seinsproblematik entfernen. Und wenn, in unsere Gegenwart hineinreichend, die Stellung der in der kapitalistischen Gesellschaft scheinbar völlig isolierten, aber zugleich zum selbstherrlichen "Atom" aufgebauchten Individualität als "action gratuite", als "Geworfenheit" ins Dasein, als Konfrontiertheit mit dem "Nichts" zu Grundlagen temporär einflussreichen Ontologien wirksam geworden sind, so hat all dies sehr wenig für die hier geforderte Solidität und Fruchtbarkeit der ontologischen Basierung der Erkenntnis geleistet.

So ist das ontologische Herantreten an das Erkennen der Wirklichkeit theoretisch schwer kompromittiert und seine aktuelle Erneuerung muss im bestimmten Sinne ganz von vorne anfangen, kann — mit Ausnahme der die Methode von Marx fundiertenden Ontologie — nur in seltenen Einzelfragen sich auf historische Vorläufer berufen. Das schwächt natürlich die faktisch fundierende Rolle des Seins objektiv keineswegs ab. Neopositivistische Theoretiker wie Carnap können sich heute, selten Widerspruch auslösend, darauf berufen, dass wenn etwa Ingenieure einen Berg abmessen, es für die Ergebnisse dieser ihrer Tätigkeit völlig gleichgültig ist, wie sie philosophisch zu der Seinsbeschaffenheit des Gemessenen stehen. Das scheint für viele unmittelbar richtig. Trotzdem kann doch nicht geleugnet werden, dass ein Berg, unabhängig von den philosophisch bereits oft stark be-



einflussten Meinungen der messenden Ingenieure, doch seiend  
 vorhanden sein muss, um überhaupt gemessen werden zu können.  
 Wie man in der Sammelperiode nur seiende Beeren pflücken  
 konnte, so kann man auch in der Zeit der höchstentwickelten  
 technischen Manipulation nur wirklich seiende Berge messen.  
 Und an diesem Tatbestand ändert sich nichts Wesentliches,  
 wenn man dieses Sein für bloss empirisch und damit für  
 wissenschaftstheoretisch belanglos erklärt. Die Autos auf  
 der Strasse können erkenntnistheoretisch sehr leicht als  
 blosse Sinne sein drücke, Vorstellungen etc. erklärt werden.  
 Trotzdem: Wenn ich von einem Auto überfahren werde, so ent-  
 steht doch nicht ein Zusammenstoss zwischen meiner Vor-  
 stellung über das Auto und meiner Vorstellung über mich selbst,  
 sondern mein Sein als lebender Mensch wird von einem sei-  
 enden Auto seinsmässig gefährdet. Philosophisch verallge-  
 meinert scheidert allerdings die Beweiskraft solcher Tat-  
 bestände an jenem Komplex der Beziehungen unserer Erkenntnis  
 des Seins als allgemeines Niveau unserer Bewusstheit über  
 die eigene Praxis, über ihre Fundamente, die wir soeben in  
 einer vorläufig notgedrungen allzu vereinfachten Weise  
 charakterisiert haben. Auf primitiven Stufen scheint natur-  
 gemäss die wirkende Wucht der seienden Tatsachen unmittelbar  
 stärker zu sein als dort, wo zwischen Mensch und Natur eine  
 Unmenge von gesellschaftlichen Vermittelungen eingeschaltet  
 worden ist; allerdings muss dabei die Komponente des Nichter-  
 kannten und des unrichtig Erkannten für das Subjekt ebenfalls  
 unvergleichlich stärker wirksam werden. Es ist also nur  
 allzu verständlich, dass diese auf Grundlage von Analogien  
 in die Wirklichkeit hineinprojizierte Tatbestände unmittelbar  
 als seiende wirksam werden, dass die Praxis und vor allem

ihre gedankliche und gesellschaftliche Begründung stark auch auf diese orientiert bleiben. Es genügt dabei an die Jahrtausende hindurch wirkende Macht magischer Vorstellungen über das, was Sein ist, zu erinnern. Wenn nun diese mit der Entwicklung der Praxis und der aus ihr entspringenden echteren Wirklichkeits erkenntnis allmählig verdrängt wurden, so darf dabei das dialektische Ineinanderübergehen von Wahrheit und Falschheit in der Erkenntnis der Objekte, Umstände, Mittel etc. der Praxis gleichfalls nicht ausser Acht gelassen werden. Wir haben bereits hervorgehoben, dass der Mensch nie bei voller Kenntnis aller Momente seiner Praxis zu handeln imstande ist. Jedoch ist dabei die Grenze zwischen wahr und falsch ein gesellschaftlich-geschichtlich beding fließende, übergangsreiche. D. h., dass Anschauungen, die sich bei Höherentwicklung der gesellschaftlichen Praxis und der Wissenschaften als falsche erweisen, können für lange Perioden der Praxis eine anscheinend gesicherte, angeblich gut funktionierende Grundlage bieten. Man denke etwa an die Ptolemäische Astronomie in Altertum und Mittelalter. Schiffahrt, Kalenderbestimmung, Berechnung von Sonnen- und Mondfinsternissen etc. konnten mit ihrer Hilfe den damals aktuellen gesellschaftlichen Ansprüchen der Praxis gemäss zufriedenstellend beantwortet werden. Dass dabei auch das aus diesem System sich notwendig ergebende allgemeine Resultat, der geozentrische Charakter des Universums ideologisch eine grosse Rolle in der Konservierung des falschen Wirklichkeitsbildes, in dem erbitterten Widerstand gegen das richtigere neue gespielt hat, ist ebenfalls allgemein bekannt. Der ganze Fall zeigt zugleich, wie grosse gesellschaft-

liche Hemmungen oft überwunden werden müssen, um dem echten Sein gedanklich näherkommen zu können. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass nur aus der richtigen Zusammenarbeit von praktischer Alltagserfahrung und wissenschaftlicher Eroberung der Wirklichkeit eine echte Annäherung an die wahre Beschaffenheit des Seins erfolgen kann, dass aber beide Komponenten auch das Fortschreiten hemmende Funktionen erhalten können, gar nicht zu reden von der rein ideologischen Momenten, die je nach den gesellschaftlichen Klasseninteressen für diese Zusammenarbeit Förderung oder Hindernis werden können.

Dazu kommen Schwierigkeiten im Objekt der Erkenntnis selbst. Die drei Arten des Seins existieren simultan, ineinander verschlungen und üben dementsprechend auch oft simultane Wirkungen auf das Sein des Menschen, auf dessen Praxis aus. Dabei muss stets daran festgehalten werden, dass eine richtige ontologische Fundamentierung unseres Weltbildes beides, sowohl die Erkenntnis der spezifischen Eigenart einer jeden Seinsweise, wie die ihrer konkreten Zusammenhänge, Wechselwirkungen, Wechselbeziehungen etc. mit den anderen voraussetzt. In beiden Richtungen kann das Verkennen des wahren Zusammenhangs /Einheit in der Verschiedenheit, durch sie, Trennung und Entgegengesetztheit in den einheitlichen Wechselwirkungen etc./ zu den grössten Verzerrungen in der Erkenntnis dessen, was Sein ist, führen. Der Mensch gehört zugleich /und in auch gedanklich schwer trennbarer Weise/ der Natur und der Gesellschaft an. Dieses Zugleichsein hat Marx am klarsten als Prozess erkannt, indem er wiederholt davon spricht, dass der Prozess des Menschwerdens

ein Zurückweichen der Naturschranken mit sich führt. Dabei ist wichtig, zu betonen: es ist von einem Zurückweichen, nicht von einem Verschwindenlassen der Naturschranken, niemals von ihrem völligen Aufheben die Rede. Andererseits jedoch handelt es sich niemals um eine dualistische Beschaffenheit des menschlichen Seins. Der Mensch ist unmittelbar nie einerseits menschliches, gesellschaftliches Wesen, andererseits Zugehöriger der Natur, seine Vermenschlichung, seine Vergesellschaftung bedeutet keine seinsmässige Spaltung seines Seins etwa in Geist /Seele/ und Körper. Andererseits zeigt es sich, dass auch jene Funktionen seines Seins, die immer naturmässig fundiert bleiben, sich im Laufe der Menschheitsentwicklung zunehmend vergesellschaften. Es genügt an Nahrung und Sexualität zu denken, bei welchen dieser Prozess jedem offenkundig sein muss. Es dürfen dabei aber nicht, was häufig geschieht, bestimmte, oft negative, Merkmale des gesellschaftlichen Seins auf die Natur abgeschoben werden. Man meint z. B. oft die menschliche Grausamkeit "tierisch", völlig vergessend, dass Tiere nie grausam sind. Ihre Existenz bleibt restlos dem Kreis der biologischen Notwendigkeiten ihrer Selbsterhaltung und Gattungsreproduktion unterworfen. Wenn der Tiger eine Antilope jagt und auffrisst, tut er innerhalb seiner naturhaft vorgeschriebenen Reproduktion dasselbe, was die Kuh beim Grasens. Er ist der Antilope gegenüber ebenso wenig grausam wie die Kuh dem Gras gegenüber. Erst wenn bereits der primitive Mensch anfängt, etwa seine Kriegsgefangenen zu foltern, entsteht — als kausales Produkt des Menschwerdens — die Grausamkeit, mit allen ihren späteren, immer raffinierter werdenden Folgeerscheinungen.

10 Dieses Verhalten des gesellschaftlichen Menschen zu sich selbst als Naturwesen ist objektiv angesehen ein Prozess, und zwar ein irreversibler, ein historischer. Darum ist es -- auf die Gründe kommen wir später zurück -- für die Menschen so schwer, diese ihre eigentlichste Seinsbeschaffenheit richtig bewusst zu machen. Es entsteht immer wieder eine duale Auffassung dieser zutiefst einheitlichen, freilich prozessualen Zusammengehörigkeit. Hier handelt es sich freilich nicht mehr um blosse "Primitivität". Im Gegenteil. Gerade die Entwicklung der Gesellschaft, der Zivilisation schafft geistige Einstellungen, in denen der aktive Mensch den natürlichen wie gesellschaftlichen Grundlagen seiner Aktivität dualistisch ausschliessend gegenübergestellt wird. Hier kann, nicht einmal andeutungsweise, von einer historischen Skizze die Rede sein, obwohl es klar ist, dass solche Dualismen Produkte verschiedener Zivilisationen oder zumindest verschiedener Etappen derselben Zivilisation, verschiedener Gesellschaftsschichten in ihr sind.

Um nur von dem allerallgemeinsten Aspekt dieser Phänomene zu sprechen, soll man etwa daran denken, wie oft einerseits die Kategorien der sich als notwendig erweisenden Prozesse in der unorganischen Natur unbesehen auf die organische Natur, ja auch auf das gesellschaftliche Sein der Menschen angewendet wurden; wie häufig es ist, dass der Mensch ausschliesslich als biologisches Wesen betrachtet wird, ja selbst seine Psychologie /restlos aus der Biologie abgeleitet oder eventuell auch mit ihr kontrastierend/ den gesellschaftlichen Determinationen ausschliessend widersprechend gegenübergestellt wird. Die Zähigkeit solcher

11

Vorurteile wird fast immer dadurch gestärkt, dass sie zu Momenten einer Ideologie /im oben angegebenen Marxschen Sinne/ werden, dass sie demzufolge eine wichtige Rolle im Bestreben gesellschaftlicher Gruppen; ihre Konflikte ihren Interessen gemäss zu lösen, zu spielen berufen sind. Man darf jedoch dabei nie vergessen, dass diese ihre Geeignetheit, zum Bestandteil, ja unter Umständen zum Zentralpunkt einer Ideologie zu werden, sich zumeist auf irgendwie wirklich vorhandene Seinsbestimmungen stützen zu können scheint, die "nur" infolge falscher, analogischer Verallgemeinerungen zu unrichtigen Bestimmungen des Seins führen. Das zeigt sich gleich bei der seinsmässigen Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins, der Arbeit. Diese ist, wie Marx gezeigt hat, eine bewusst vollzogene teleologische Setzung, die, wenn sie im praktischen Sinn richtig erkannten Tatsachen ausgeht und sie richtig verwertet, imstande ist, kausale Prozesse ins Leben zu setzen, die sonst bloss spontan funktionierenden Prozesse, Gegenstände etc. des Seins zu modifizieren, ja Gegenständlichkeiten seiend zu machen, die vor der Arbeit überhaupt nicht existierten. /Es wäre hier irreführend, nur an hochentwickelte Arbeitsformen zu denken. Das Rad, das in der Natur nirgends existiert, wurde z. B. auf verhältnismässig anfänglichen Stufen erfunden und hergestellt./ Die Arbeit führt also die dualistisch fundierte, einheitliche Wechselbeziehung von Teleologie und Kausalität in das Sein ein, vor ihrer Entstehung gab es in der Natur bloss Kausalprozesse. Wirklich seinsmässig sind also solche zweiseitige Komplexe nur in der Arbeit, und ihren gesellschaftlichen Folgen, in der gesellschaftlichen

Praxis vorhanden. Das Modell der wirklichkeitsändernden teleologischen Setzung wird so zur ontologischen Grundlage einer jeden menschlichen, d. h. gesellschaftlichen Praxis. In der Natur dagegen gibt es bloss kausale Zusammenhänge, Prozesse etc., keine Art von teleologischen. Der gedanklich naheliegende Analogieschluss, die teleologische Setzung als Grundlage, Bestandteil etc. von Naturvorgängen, deren wirklicher Ablauf nicht durchschaut wurde /auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung auch nicht durchschaubar war/, aufzufassen, führt einerseits zur vollständig verzerrten Anschauungen über solche Vorgänge, ist aber andererseits eine naheliegende, spontane Folge, die aus der unmittelbaren Beziehung des Menschen zu seiner Umgebung spontan gezogen zu werden pflegt. Diese so entstehende Gewohnheit soll natürlich auch in ihrer historischen Prozesshaftigkeit verstanden werden, obwohl ihrer Permanenz im menschlichen Verhalten zur Lebensumgebung, zur Welt unabänderliche Tatsachen zugrundeliegen, so dass infolge der unendlichen Anzahl von Momenten, Prozessen etc., mit denen der Mensch in Natur und Gesellschaft in Beziehung gerät, er niemals, seine teleologische Entscheidung auf Grundlage der Kenntnis, der Voraussicht etc. aller ihrer Elemente, Folgen etc. zu vollziehen imstande ist. Obwohl es sich hier um eine unaufhebbare Grundlage der teleologischen Entscheidungen der menschlichen Praxis handelt, erscheint diese in ihrer Wechselbeziehung zur Entwicklung des Menschen in der Gesellschaft notwendig in einer /irreversibel/ prozessierenden Weise. D. h. das ständige Anwachsen der — mehr oder weniger — gedanklich oder unmittelbar praktisch beherrschten Momente

ergibt auf jeder wesentlichen Stufe einen qualitativ verschiedenen Gesamtaspekt, wirkt deshalb jeweils qualitativ verschieden auf die Art der menschlichen Praxis, auf das sie vorbereitende, auf das aus ihr erwachsende Denken.

Diese Wirkungen unterscheiden sich in sehr verschiedenen Hinsichten. Praktisch ist es vor allem wichtig, dass auch ein — letztthin — falscher oder zumindest unvollständiger Aspekt des Seins für die Praxis, die jeweils nur noch eine bestimmte Höhe erreicht haben konnte, eine derart völlig ausreichend erscheinende Grundlage ergeben kann, dass gesellschaftlich keinerlei reales Bedürfnis vorhanden ist, über die so entstandene theoretischen Auffassungen der Wirklichkeit hinauszugehen, ihre Grundlage prinzipiell zu kritisieren; es genügt, nochmals an die so lange wissenschaftliche Vorherrschaft der Ptolemäischen Astronomie zu erinnern, die, trotz von bereits vorhandenen heliozentrischen Theorien, viele Jahrhunderte hindurch unerschütterlich blieb. Das hängt natürlich, wie bereits angedeutet, auch damit zusammen, dass der Geozentrismus wichtige Bedürfnisse der damaligen /religiösen/ Ideologie befriedigte. Es ist aber für solche Sachlagen charakteristisch, dass die von der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgerufenen neuen Bedürfnisse der Arbeitsbedingungen, oft grosse ideologische Krisen hervorrufend, sich letzten Endes doch durchzusetzen pflegen, wie dies mit dieser Theorie tatsächlich der Fall war. Das zeigt, wie das jeweilige menschliche Bild vom Sein auch davon abhängig ist, welche Weltbilder dazu als geeignet erscheinen, eine jeweils maximal mögliche, den Verhältnissen entsprechend richtig funktionierende Praxis theoretisch zu



fundieren. Die Praxis, vor allem die im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur, erweist sich auf diese Weise, wie es der Marxismus immer betont hat, als das Kriterium der Theorie. Um jedoch diese, im historischen Sinne, richtige Auffassung jeweils richtig anwenden zu können, darf das Moment der historischen Relativität nie ausser Acht gelassen werden. Eben weil auch die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit ein irreversibler Prozess ist, kann dieses Kriterium auch nur eine prozesshafte Allgemeingültigkeit, eine Wahrheit nur jeweils rebus sic stantibus beanspruchen. Die vollständig nie erkennbare Totalität der jeweiligen Seinsbestimmungen macht sowohl ein langes ungestörtes Funktionieren unvollständiger, nur Teilwahrheiten enthaltender Theorien wie ihre Überwindung gesellschaftlich möglich und notwendig.

Dazu treten, wie unser astronomisches Beispiel bereits gezeigt hat, die ideologischen Bedürfnissen hinzu. Da die Arbeit, als begründende Basis jeder, auch der primitivsten menschlichen Vergesellschaftung, den Menschen aus der Sphäre der rein spontan wirkenden biologischen Bedürfnissen, ihrer rein biologischen Befriedigung tendentiell heraushebt, an ihrer Stelle die teleologische Setzungen zu den bestimmenden macht, die ihrer Natur nach sofort einen alternativen Charakter erhalten, werden von aller Anfang an gesellschaftliche Regulatoren nötig, die die Inhalte der Teleologie setzenden Alternativentscheidungen den jeweils vitalen gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprechend regeln. Dazu ist auch, wie wir gesehen haben, die Ideologie im Marxschen Sinne da. Primär kann es sich dabei natürlich unmöglich einfach um Vor-

14

schriften oder Befehle handeln, wie das später zur Funktion der Regierungen, der Rechtssysteme geworden ist. Aber selbst bei diesen, die nur auf relativ höheren Stufen der Vergesellschaftung /Klassengesellschaften/ entstehen, kann man beobachten, dass sie unmöglich funktionieren könnten, müssten sie sich in allen Fällen, ja auch nur in der Mehrzahl der Fälle unmittelbar als Befehle zur Regelung /bei Strafe/ durchsetzen. Jede solche Regelung setzt im Gegenteil voraus, dass die durchschnittlich praktische Handlungsweise der Gesellschaftsglieder diese Vorschriften, wenigstens äusserlich, "freiwillig" befolgt; erst einer relativ kleinen Minorität gegenüber muss und kann der Rechtszwang effektiv wirkungsvoll werden.

Schon diese allgemein bekannte Konstellation zeigt, wie lebenswichtig die Ideologie für das Funktionieren einer jeden Gesellschaft ist. Die ständige und richtige Durchführung der Arbeit lässt ununterbrochen, täglich, ja stündlich Konflikte entstehen, wobei das Wie ihrer Entscheidung sehr oft, direkt oder indirekt, Lebensfragen für die jeweilige Gesellschaft beinhalten kann. Die Ideologie muss deshalb -- letzten Endes -- diese Einzelentscheidungen in einen gesamten Lebenszusammenhang der Menschen einordnen und bestrebt sein, dem Einzelmenschen klarzumachen, wie unerlässlich für seine eigene Existenz die Rücksicht auf Entscheidungen im Sinne der Gesamtinteressen der Gesellschaft sein müssen. Inhalt und Form dessen, was wir hier unter Gesamtinteresse verstehen, ist, je anfänglicher die jeweilige Gesellschaft ist, desto stärker vorwiegend ideologischen Charakters. Denn je weniger wirkliches Sein die Menschen einer

Entwicklungsstufe zu erfassen fähig sind, desto grösser muss dabei die Rolle jener Vorstellungskomplexe werden, die sie aus ihren Seinserfahrungen unmittelbar ausbilden und in das für sie objektiv noch real unerfassbare Sein analogisch projizieren. Da die Arbeit /und die mit ihr simultan entstehende Sprache/ den wichtigsten Teil des damals real überschaubaren Lebens ausmachen, kann es nicht überraschen, wenn in diesen — als Sein aufgefassten — Projektionen gerade sie die ausschlaggebende Rolle spielen. Schon die magischen Vorstellungen sind, freilich noch weitgehendst unpersönliche Projektionen der wichtigsten Momente der Arbeit. Wenn die höhere Stufe, die Religion, entsteht, erfährt diese Lage der Dinge eine personifizierende Steigerung. Das gemeinsame Moment ist dabei, dass das wesentliche Geschehen in der Welt nicht als ein in sich selbst gegründetes Geschehen erscheint, sondern als das Produkt einer /transzendenten/ setzenden Tätigkeit. Alle Götter der Naturreligionen haben solche "Arbeitsfunktionen" zur Grundlage ihrer eingebildeten Existenz. Und im klassischen Fall, im alten Testament wird dieses Arbeitsmodell so wörtlich genommen, dass sogar der Ruhetag mit zur Schöpfungsgeschichte gehört. Es ~~ist~~ sei dabei nur am Rande erwähnt, dass die Herrschaft über Dinge und Prozesse dadurch, dass man ihren Namen nennen kann, wie dies bereits die Magie kannte, auch hier, als Übertragung einer transzendent-schöpferischen Macht auf den Menschen, zu figurieren ~~pflegt~~ pflegt. Infolge Projektionen dieser Art entsteht in der von der Religion entworfenen Ideologie eine zweite Wirklichkeit, die die wahre Beschaffenheit des Seins verdeckt, ihm gegenüber die Funktion eines echteren, höheren Seins annimmt, zu-

gleich jedoch als lange Zeit hindurch unentbehrliche Ideologie eine reale gesellschaftliche Macht bleibt und so einen unabtrennbaren Teil des jeweiligen gesellschaftlichen Seins bildet. Erst als diese praktische, die gesellschaftliche Praxis, das gesellschaftliche Sein unmittelbar beeinflussende Macht sich gesellschaftlich abgeschwächt hat, konnten ideologischen Klärungsprozesse eintreten, die das Sein von diesen aus ihm selbst entwachsenen, aber es selbst verzerrenden Zutäten zu reinigen unternahmen.

Man darf aber dabei ebenfalls nicht vergessen, dass im gedanklichen Entstehen und lange Zeiten hindurch Wirksambleiben von dem echten Sein nicht entsprechenden Weltbildern nicht nur diese aus wesentlicher Unkenntnis der von Menschen selbst vollzogenen gesellschaftlichen Akten gezogenen Folgerungen, Projektionen etc. eine wichtige Rolle spielen. Im Vollzug der Höherentwicklung der Arbeitsprozesse bildet die Gesellschaft Erkenntnisweisen aus, deren Wesen im Grunde so beschaffen ist, dass mit ihrer Hilfe das wirklich Seiende wahrheitsgemässer, exakter etc. /vor allem: als praktisch beherrschbarer/ erkannt werden kann als ohne sie, die aber im Laufe der Entwicklung doch zur Entfernung davon beitragen können und es oft auch tun. Auch hier handelt es sich darum, dass der Mensch in seiner gesellschaftlichen Praxis sich nicht darüber Rechenschaft zu geben vermag, dass er seine Alternativentscheidung niemals in voller Kenntnis aller ihren Umstände, Folgen etc. zu vollziehen imstande ist. Daraus folgt einerseits, wie wir gezeigt haben, dass oft solche Theorien lange Zeiten hindurch zu Grundlagen nützlicher Handlungen vor allem im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der

Natur werden können. Als ergänzender Gegenpol zeigt sich nun andererseits, dass auch theoretisch an sich richtige, fruchtbare, unentbehrliche theoretische Methoden die Menschen zugleich vom richtigen Erfassen des Seins entfernen können. Ich verweise dabei nur auf die Mathematik. Ihre unwärend fortschrittliche Bedeutung für die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion, für das richtige Seinsbild der Menschen bedarf keiner näheren Erörterung. Wenn wir jedoch einer richtigen Auffassung des Seins zustreben, darf nicht vergessen werden, wie sehr schon die pythagoreische Theorie vom Mathematischen als eigentlicher echter Existenzweise des Seins zu dessen Verkennen geführt hat. Gerade diese Art von Seinsfälschungen durch Exzesse der "mathematischen Vernunft" sind heute nicht mehr wirksam ebensowenig wie die jahrhundertlange rein mathematisch zuweitern hochwertige Mathematisierung astrologischer Zusammenhänge. An diese lohnt es sich nur deshalb methodologisch zu erinnern, um ganz deutlich zu machen, dass vollendetste, innerlich fehlerlose, immanent hochwertige mathematische Behandlungen eines seinsmässig nicht vorhandenen Zusammenhangs diesen unter keinen Umständen in einen wirklich seienden verwandeln können. Darum ist es heute nützlich, zu erinnern, denn ~~we~~ sowohl die marktmässig manipulierenden Methoden des heutigen Kapitalismus wie die grob manipulierenden Pläne und taktischen Verfügungen der geistigen Erben der Stalinschen Methoden gleicherweise die Denkgewohnheit, eine entwicklung des Seins als Prozess aufzufassen, ausgebildet haben, dessen Inhalt, Richtung etc. auf Grundlage von "richtig" ange-

wendeten Extrapolationen angeblich fehlerlos bestimmt werden könne. Es wird dabei bloss die "Kleinigkeit" vergessen, dass zwar im homogenen Medium der rein mathematischen Wissenschaften Extrapolationen fast schrankenlos vollzogen werden können, dass jedoch, sobald von Sein die Rede ist, vor jeder Extrapolation die Frage aufgeworfen werden muss, ob der jeweils zu behandelnde Prozess in seiner konkreten Prozesshaftigkeit seinsmässig so beschaffen sei, dass die Extrapolation gerade seine wirklichen Tendenzen zum Ausdruck zu bringen geeignet ist. Diese ontologische Grenze der Anwendbarkeit auf reale Seinsvorgänge hat Kant richtig geahnt, indem er den nichtkausalen Charakter der in ihr möglichen Zusammenhänge hinweis.<sup>2</sup> Nur eine "Weltanschauung", die die kybernetische Maschine als vorbildliches Modell für jedes Denken betrachtet, die darum jede auch auf Qualität gerichtete erfahrungsmässige Seinsbetrachtung als längst veraltete Denkweise verachtet, kann zur Systematisierung solcher Konzeptionen kommen. Dabei würde eine ontologisch längst fällige "Kritik der mathematischen Vernunft" auch in Gebieten, wo die reine Quantisierung durch das gesellschaftliche Sein selbst dem Denken aufgedrängt wird /Geld in Ökonomie/ einzusetzen, damit es jeweils früher methodologisch-ontologisch-kritisch untersucht werden, wieweit etwa diese Erscheinungsweise die ökonomische Wirklichkeit angemessen zum Ausdruck bringt, bevor etwa aus einer Mathematisierung von Geldzusammenhängen, Geldverhältnissen etc. kritiklos Folgerungen gezogen werden können, die das ökonomische Sein der

---

 2

Kant: Kritik der Urteilskraft,

Gesellschaft betreffen. /Selbstverständlich darf eine ontologische Kritik sich nicht auf Wesen und Anwendbarkeit der Mathematik beschränken. Alle "höheren" Weisen in der Aufdeckung der Weltzusammenhänge /Erkenntnistheorie, Logik, Methodologie/ müssten einer solchen Kritik standhalten, bevor ihre Ergebnisse als seinsmässig richtige anerkannt werden könnten./

Diese Einleitung kann eine solche Kritik nur in ihren allgemeinsten grössten Zügen andeuten. Bei der konkreten Behandlung gesellschaftsontologischer Probleme werden wir einige wichtige Fragen dieser Art, auch wenn sie hier bereits cursorisch angedeutet wurden, noch zurückkommen. Wenn wir nun unseren Versuch, die allgemeinsten Umrisse der dabei auftauchenden Problemkomplexe wenigstens in ihren wichtigsten Bestimmungen zu skizzieren, weiterführen, so muss vor allem auf die genetische Zusammengehörigkeit und  $\pi$  qualitative Verschiedenheit der drei wichtigen Seinsarten /ane organische und organische Natur, Gesellschaft/ kurz eingegangen werden.

Die dabei entstehenden Probleme können jedoch unmöglich auch nur in der oberflächlichsten Weise ins Auge gefasst werden, ohne auf das Problem von Kausalität und Teleologie einzugehen. Wir wissen aus der Geschichte der Philosophie, das man im Grossen-Ganzen diesen Fragenkomplex sehr oft als das Verhältnis zweier verschiedenen real wirksamen, allgemeinen Determinationsformen der Wirklichkeit überhaupt aufzufassen pflegte. So naheliegend es auf dem Niveau einer erkenntnistheoretischen Abstraktion scheinen mag, entspricht ihr im Sein selbst gar nichts. Die Natur kennt nur kausale Verhaltungen. Wenn Kant die Anpassungsakte der

Organismen "Zweckmässigkeit ohne Zweck" nennt, so ist dieser Ausspruch auch im philosophischen Sinn ein höchst geistvoller, weil er treffend auf die Besonderheit der Reaktionen hinweist, die die Organismen ihrer Umgebung gegenüber seinsmässig ständig, spontan durchzuführen gezwungen sind, um ihre Reproduktion überhaupt vollziehen zu können. Es entstehen dabei Prozesse, die in der anorganischen Natur keine Analogien haben können, sie werden aber von spezifisch biologischen Gesetzmässigkeiten diktiert, ebenso in einer spontan wirksam werdenden Kausalität vollzogen, wie jene Prozesse der anorganischen und organischen Umweltbeschaffen sind, die sie jeweils in Gang bringen. Und wenn bei höheren Tierarten diese Vorgänge von einer Art von Bewusstheit geleitet sind, so ist diese letzten Endes doch ein Epiphänomen der kausal-biologischen Gesetzmässigkeiten ihres Lebens. Darum ist in der Kantschen Bestimmung das "ohne Zweck" so geistvoll, weil der Prozess selbst ontologisch auf das Wesen des Zwecks hinweist -- im Gegensatz zur rein kausalen Folge --, weil es gesetzt zu sein scheint, ohne mit Bewusstheit von etwas Bewusstem wirklich gesetzt zu sein. Wo Marx über den ersten Begriff der Arbeit spricht, hebt er gerade dieses Moment hervor. Er bestreitet nicht, dass bestimmte Produkte der tierischen "Tätigkeit" gegebenenfalls sogar vollkommener ausfallen können als solche der menschlichen Arbeit: "Was aber", führt er weiter aus, "von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut". Am Ende der Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht dass er nur eine Form-



veränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck; den er weiss, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss<sup>3</sup>. Es wird die Aufgabe der Analyse der Arbeit sein, zu zeigen, wie der hier gedanklich umrissene Tatbestand allmählig zum Modell für die gesellschaftlichen Aktivitäten des in der Gesellschaft tätigen Menschen geworden ist. Jedoch auch bis einer solchen, im Sinne von Marx vollzogenen, Erweiterung seiner hier zitierten Bestimmung wird das teleologische Setzen nie zu einem der Kausalität bei- oder gegengeordneten Bewegungsprinzip der prozessierenden Gegenstände selbst. Der Prozess, den diese Setzungsart im Bewegung bringt, bleibt seinem Wesen nach immer ein kausaler. In allen teleologischen Akten des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur setzen diese von ihnen unabhängig vorhandene, wenn auch in vielen, in sich mit der Entwicklung vermehrenden Fällen, in ihrer Vorbereitung entdeckte, Naturgesetzmäßigkeiten in Bewegung; sie können ihnen eine neue, in der Natur nicht vorhandene Gegenständlichkeitsform aufprägen /man denke wieder an das Rad/, aber all dies ändert an der Grundtatsache, dass durch die teleologische Setzung eben Kausalreihen in Bewegung gesetzt werden, nichts; denn eigene teleologische Zusammenhänge, Prozesse etc. existieren an sich überhaupt nicht. Die seinsmässige Unmöglichkeit der Annahme eines teleologischen Wirkungszusammenhangs zeigt sich schon sehr früh. Meister Eckhard charakterisiert z. B. bereits den unterschied von

---

 3

Marx: Kapital, Bd. I, S. 140.

teleologischen und kausalen Entwicklungsreihen so, dass die Natur den Mann aus dem Kinde, das Huhn aus dem Ei entwickelt, während Gott den Mann vor dem Kinde, das Huhn vor dem Ei erschafft. So richtig hier der Gegensatz von teleologischer Setzung /Gott/ und kausalem Ablauf /Natur/ kontrastiert ist, so offenkundig geht eben daraus hervor, dass es in der Wirklichkeit nie teleologische Wirkungszusammenhänge gegeben hat, noch geben konnte schon die rein gedankliche Ausdehnung der teleologischen Setzung zu einem teleologischen Bewegungsprozess zeigt ihre eigene Unmöglichkeit auf. In diesem Sinne hat Engels recht, sich auf die Hegelsche Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit berufend zu sagen: "Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmässig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen".<sup>4</sup>

Freiheit, die hier freilich bloss die Alternativentscheidung in der teleologischen Setzung bezeichnet, bedeutet also einen gesellschaftlichen, auf praktisch richtiger Erkenntnis beruhenden Gebrauch der Naturkausalitäten /Naturgesetze/ zur Verwirklichung bestimmter gesellschaftlicher Ziele. Jedoch auch der gesellschaftlich folgenreichste Gebrauch dieser Art, Engels beruft sich mit Recht auf die Entdeckung des Reibfeuers, vermag keine neue Naturzusammenhänge hervorzu- bringen, sondern gebraucht sie bloss /"bloss"!/ richtig zur Erfüllung gesellschaftlicher Bedürfnisse.

---

4

Engels: Anti-dühring, S. 118.

Kants Interpretation der Differenz der anorganischer und der organischer Natur, gerade den Zusammenhang und Gegensatz von Kausalität und Teleologie betreffend, hat das grosse Verdienst, dass er unerschütterlich daran festhält, in den von der "Zweckmässigkeit ohne Zweck" in Gang gesetzten Prozessen die notwendige Herrschaft ihres kausalen /"mechanischen", sagt Kant/ Charakters zu bewahren. Die Tatsache, dass Prozesse der organischen Natur ins Bereich der Reproduktion organischer Komplexe, ins Bereich der "Zweckmässigkeit ohne Zweck" gehören, kann an diesem unaufhebbar kausalen Charakter ihres seinsmässigen Funktionierens gerade seinsmässig nichts ändern. Damit ist Kant den fundamentalen Tatsachen der zweiten Seinswelt der Natur gedanklich sehr nahe gekommen. Dass er trotzdem nicht in der Lage war, sie in sein Weltbild völlig überzeugend einzufügen, folgt aus seiner erkenntnistheoretischen Einstellung. Da er, wie allgemein bekannt, vom Erkenntnisvermögen aus die Wirklichkeit und nicht vom Sein aus die Erkenntnis begründen will, existieren für ihn primär und unaufhebbar nur die beiden Bereiche: mechanische Kausalität und freie /durch bewusst zwecksetzende Subjekte hervorgebrachte, und zwar auf dem geistig höchsten Niveau, der ethischen Freiheit/ ethische Akte. Seine geniale Intuition von der Zweckmässigkeit ohne Zweck als Seinsgrundlage der organischen Natur muss deshalb als logisch notwendige Folge dieser Grundanschauung in ihren konkreten Anwendungen dahin abgeschwächt werden, dass die so erkannten Seinsformen nicht Objekte der die Erscheinungswelt adäquat /mechanisch/ erkenntnismässig

aufbauenden Verstandeswelt sein können, sondern bloss die der Urteilskraft, von der hier bloss ein regulativer Gebrauch gemacht werden kann. Mit diesem Begriff des Regulativen kann diese neue Seinskenntnis zwar formell in sein erkenntnistheoretisch fundiertes System eingefügt werden, er muss jedoch dafür — vom Standpunkt des Seins — den Preis bezahlen, dass das neue Phänomen darin nur im Sinne einer zufälligen Zweckmässigkeit vorkommen kann. Das zeigt sich jedesmal, wenn Kant seine Annäherung an dieses Gebiet konkretisiert. Dann zeigt es sich eben, dass er nicht von der neuen Seinsart des sich selbst in Wechselwirkung mit seiner Umwelt reproduzierenden Organismus ausgeht: Der Aspekt "Umwelt" der anorganischen wie der organischen Natur dem Organismus gegenüber kann überhaupt nur von hier aus entstehen. Kant wirft vielmehr die Frage auf, ob die zur Umwelt gewordene Natur, die sehr oft selbst organischen Ursprungs ist, ihrem Wesen nach, also objektiv teleologisch auf diese Funktion ausgerichtet war. Indem er — mit Recht — hier eine objektiv wirksame Teleologie verneint, muss er — gleichfalls mit Recht — auch im Zusammenwirken die objektive Teleologie verneinen und nur eine "zufällige Zweckmässigkeit" gelten lassen. So fortschrittlich dies, besonders den früher geltenden naiv teleologischen Naturauffassungen gegenüber auch sein mag, gehen diese Gedanken an dem wesentlichen Verhältnis des sich reproduzierenden Organismus und seiner Umwelt und damit am ontologischen Grundproblem des organischen Seins doch aktlos vorbei.<sup>5</sup> Von hier aus gesehen ist sein

<sup>5</sup> Kant: Kritik der Urteilskraft § 63.

berühmter Ausspruch, es wäre "ungereimt", "zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geregelt hat, begreiflich machen werde".<sup>6</sup> Darwin, der eben der "Newton der Grashalme" wurde, wie auch seine grossen Vorläufer, gingen gerade — einerlei, wie weit in bewusst ontologischer Weise — stets gerade von dieser fundamentalen Seinsbeschaffenheit des Organischen selbst aus und konnten so zu Entdeckern seiner wirklich seienden Wesen werden. Es ist kein Zufall, dass der ontologischen Zusammenhang mit der Marxschen Lehre hier und nicht bei den genialen Intuitionen von Kant entsteht. Marx schreibt an Engels nach Lektüre von Darwin: "Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält."<sup>7</sup> Vom Standpunkt der hier entwickelten Methodologie scheint es erwähnenswert, dass Kants höchst interessanter Anlauf gerade infolge der erkenntnistheoretischen Grundeinstellung seiner Methode für die Entwicklung unfruchtbar wurde, in eine Sackgasse verlief, ähnlich wie seine geniale Jugendarbeit, die als erste die astronomischen Zusammenhänge historisierte, vor der Erkenntnistheorie des Hauptwerks, die den Antihistorismus Newtons zur erkenntnistheoretischen Grundlage nahm, in seiner philosophischen Weiterwirkung nicht zur Geltung kam.<sup>8</sup> Hier zeigt sich ganz

22

---

<sup>6</sup>  
Ebd., § 75.

<sup>7</sup>  
Marx an Engels, 19. Dez. 1860.

<sup>8</sup>  
Es ist ebenfalls kein Zufall, dass gerade Engels auf die epochale Bedeutung dieses Jugendwerks wiederholt hinwies, z. B. Anti-Dühring, Einleitung I, S. 26.

deutlich, wie die Erkenntnistheorie Kants, statt ein Hilfsmittel im Erkenntnisprozess des Seins zu sein, seiner wirklichen Erkenntnis im Wege steht. Kant ist in der Analyse des organischen Seins sehr nahe zu dessen wahren Beschaffenheit gekommen. Seine Erkenntnistheorie jedoch, die nicht von der wahren Beschaffenheit der anorganischen Natur ausging und deren Seinsbestimmungen untersuchte, vielmehr eine abstrakt-allgemeine Theorie deren Erkenntnisbestimmungen sein will /syntetisch apriori Urteile; Unerkennbarkeit der Dinge an sich etc./, hat Kant, nachdem er wichtige Seinsbestimmungen des organischen Seins entdeckt hat, daran gehindert, diese zu echten Erkenntnisprinzipien des Seins weiterzubilden, da sie in sein abstrakt erkenntnistheoretisches System nicht einfügbar waren. Hier müssen wir uns mit der Feststellung dieses blossen Tatsachenzusammenhangs begnügen. Auf die ideologischen Motive die für derartige falsche Konstruktion eine grosse Rolle spielen, können wir erst später zurückkommen.

22

Während so das methodologisch auf Erkenntnistheorie gegründete System Kants seine zuweilen grossartigen Anläufe zum ontologischen Erfassen vom Wesen und Beziehung der Seinsarten letzten Endes doch verdeckte und gerade für die wissenschaftliche Erkenntnis wirkungslos machte, dominiert zwar in den Versuchen seiner Überwindung durch den objektiven Idealismus Hegels methodologisch das Moment des letztthinnig historischen, prozesshaften Charakters eines jeden, wie immer gearteten, Seins, das deshalb keine erkenntnistheoretische Verzerrung erleiden muss. Dafür wurden

aber durch die bei Hegel durchlaufende Logisierung einer jeden dem inneren Wesen nach ontologischen Konstellation in allen Seinszusammenhängen diese systematisierend logizistisch umgedeutet. Dieses Schicksal erleidet auch das Verhältnis von Kausalität und Teleologie im Gesamtaufbau des Weltbildes. Deshalb muss die Teleologie im System Hegels als logisch notwendiges Verbindungsglied zum Fürsichwerden der Idee eingebaut werden. Deshalb erscheint sie bereits im rein logischen Teil "als Einheit des Mechanismus und des Chemismus".<sup>9</sup> Seinsmässig ist diese Behauptung unhaltbar. Das Zusammenwirken von Mechanismus und Chemismus muss keine Teleologie hervorbringen; es bleibt rein kausal, obwohl es natürlich in den teleologischen Setzungen oft auftreten kann, aus diesem Zusammenwirken lässt sich aber keinerlei Teleologie ableiten. Indem Hegel hier nicht von den teleologischen Setzungen ausgeht, sondern von den Naturprozessen selbst, übersieht er erstens, dass die Koexistenz des Mechanischen und Chemischen zwar eine wichtige Naturtatsache ist, jedoch keine Entwicklungsstufe zur Teleologie; sie gehört zur allgemeinen Gegenständlichkeit schon der anorganischen Natur, in der sie ein wichtiges prozessuales Moment bildet, ohne an sich mit der Teleologie etwas zu tun zu haben. Die teleologischen Prozesse mussten also nach dieser Auffassung nicht auf einer konkret bestimmten Stufe des Gesamtprozesses des Seins /der Arbeit/ auftreten, sondern wären Wesensmomente vieler Naturphänomene, wodurch die ganze Hegelsche logiziertdialektische Konstruktion sich selbst aufheben müsste.

<sup>9</sup>  
Enzyklopädie, § 194.

Hegel selbst hat wohl eine Ahnung dieser Unzulänglichkeit gehabt, denn er geht in der konkreteren Schilderung dieses Zusammenhangs in der Naturphilosophie einen anderen -- freilich gleichfalls falschen -- Weg. Hier wird nämlich die Entstehung des Lebens auf drei Stappen geteilt: im "Organische Physik" betitelten Abschnitt beginnt die Reihe mit dem "geologischen Organismus", woraus als "besondere, formelle Subjektivität" die Pflanzenwelt und als "einzelne konkrete Subjektivität" die Tierwelt abgeleitet werden.<sup>10</sup> Abgesehen von der sachlichen Problematik dieser Bestimmungen, besonders der ersten, deren Charakter als "Totalität der als unlebendig existierenden, mechanischen und physikalischen Natur" zwar isoliert betrachtet nicht ganz unrichtig beschrieben wird. Da bleibt es jedoch seinsmässig ganz ungeklärt, wie die blosse Totalität der anorganischen Prozesse ins Organische umschlagen könne. Die von Hegel beschriebenen Prozesse geben ein richtiges Bild dessen, wie die Prozesshaftigkeit der unorganischen Natur sich in ihrer Irreversibilität zu äussern imstande ist. Die Prozesse bleiben jedoch seinshaft die der anorganischen Natur. Sie können unter bestimmten konkreten /zufälligen/ Umständen eine Basis zur Entstehung des Lebens zu produzieren. Das ist jedoch bloss eine der dem Prozess innewohnenden Möglichkeiten, unter keinen Umständen sein eigenes Wesen, und auch wenn es verwirklicht wird, bleibt der anorganische Prozess das, was es war; die Verknüpfung dieser Prozesse mit der organischen Natur ist also eine rein logizistische Konstruktion, die

---

 10

Enzyklopädie, § 337.



23

zugleich verrät, wie oft die Suprematie dieser Momente bei Hegel mit kryptoteleologischen Momenten seiner Gesamtkonzeption verknüpft bleibt. Die im wesentlichen richtige Auffassung der Arbeitsteleologie<sup>11</sup> bleibt so — wo das Ganze inhaltlich ganz anders als bei Kant, logisch und nicht erkenntnistheoretisch verzerrt wird — eine geniale Episode, die allerdings bei Hegel für das gesellschaftliche Sein auch wirkliche und echt seinshafte Folgen haben kann.

24

Man sieht, dass, obwohl die ontologische Beschaffenheit der Teleologie, ihre Stelle im Gesamtprozess des Seins, ihre Beziehung zur Allgemeinheit der Kausalität seinsmässig unbefangen betrachtet höchst einfach durchschaubar ist, ergeben sich bei den grössten Denkern, auch bei solchen, die zuweilen dem Grundphänomen gedanklich verhältnismässig nahe gekommen sind, schroffe und höchst verwirrende Widersprüche. Darum schien es uns notwendig, bei Kant auf die Priorität der erkenntnistheoretischen Methode, bei Hegel auf die "Allmacht" der Logisierung als auf wichtige Quellen der gedanklichen Verzerrung hinzuweisen. Die richtige Bestimmung der ontologischen Stelle der Teleologie wird so, wie wir sehen konnten, ein sehr bedeutsames Moment für das Erringen der richtigen Einstellung zum Gesamtproblem.

Ihr richtiges Erfassen kann jedoch nicht den ganzen Komplex von Verwirrungsmöglichkeiten erschöpfen. Um auch dabei den Weg zur richtigen Methode, wenigstens ganz allgemein, anzudeuten, muss ausgesprochen werden, dass das Grundproblem darin liegt, sowohl die letztthinnige seinsmässige Einheit der drei wichtigen Seinsweisen wie ihre strukturelle Verschieden-

<sup>11</sup>  
Marx III: 56.

heit innerhalb dieser Einheit, ihr Aufeinanderfolgen in grossen irreversiblen Seinsprozessen der Welt als Mittelpunkt der ontologischen Selbstbestimmung aufzufassen. Dabei ist es, sowohl philosophisch wie wissenschaftlich, sehr naheliegend, aber trotzdem gröblich falsch, die konkrete Weise des Prozessierens in einer Seinsart als absolut verbindlich für die anderen /oder zumindest für eine andere/ anzusehen. Das bekannteste Beispiel dafür, wenn wir von den religiösen Verzerrungen des Seins absehen, der alte Materialismus, der die Kausalverkettung aller Gegenständlichkeiten und Prozesse in der anorganischen Natur als absolut verbindlich für das gesamte Sein ansah. Obwohl sein Ausgangspunkt, dass dabei jenes Sein gegeben ist, dessen irreversible Prozesse die Seinsgrundlage auch für jedes kompliziertere Sein darbieten, richtig ist, muss deren konkretes Erfassen sowohl in der organischen Natur wie im gesellschaftlichen Sein bei einer derartigen Methode gänzlich verfälscht werden. Die Gesetze der Kausalität in der anorganischen und organischen Natur wie im gesellschaftlichen Sein sind in unaufhebbarer Weise von diesen Prozessen fundiert. Wer jedoch einerseits die modifizierende Wirkung der Selbstreproduktion der Organismen in beiden, der teleologischen Setzung und der sie begründenden Alternativentscheidungen im gesellschaftlichen Sein vernachlässigt oder falsch anwendet, muss bei unrichtigen Resultaten landen. Es ist natürlich um nichts besser, wenn etwa die Bewegungsweisen der biologischen Sphäre zu einer solchen Monopolstellung als Erkenntnismodell erhoben werden. Auch wo die biologische Determiniertheit unbezweifelbar ist, wie im Lebenslauf der Menschen,

muss dieses Monopol der Bestimmung zu Verzerrungen führen. Das grösste Beispiel für die Gefahren, mit denen diese falsch verallgemeinernde Alleinherrschaft verknüpft ist, ist die Psychologie, vor allem die heute so populär gewordenen sogenannten Tiefenpsychologien, den Freudismus mitinbegriffen.<sup>12</sup> Diese Lage wird naturgemäss noch schlechter, wenn nicht bloss das Seelenleben des biologisch determinierten Menschen zur alleinigen Seinsgrundlage gemacht wird, sondern dieses ganz auf sich gestellt, als auch das biologische Leben letzten Endes bestimmend, als Grundlage der Erkenntnis überhaupt erscheint. In beiden Fällen verschwindet der Tatbestand, dass jene Bewusstseinsakte, die in den teleologischen Alternativentscheidungen der Menschen oft als alleinige Quelle ihrer eigenen Aktivität zu funktionieren scheinen /und dieser "Schein" ist allerdings ein reales, nicht zu vernachlässigendes Moment im gesellschaftlichen Sein/, auch seinsmässig allein die wirkliche Grundlage der menschlichen Praxis, der menschlichen Existenz ausmachen könnten.

Es kommt hier nicht darauf an, alle so entstehenden Irrtumsmöglichkeiten aufzuzählen oder gar zu widerlegen. Für diese allgemein einleitenden Bemerkungen reicht es aus, zu zeigen, dass sämtliche Methoden, das seinsmässige Entscheidende im gesellschaftlichen Sein durch isolierte Allein-

---

12

Es ist ein Verdienst E. Fromms, dieses Problem ins Auge gefasst zu haben. Vergl. seinen Aufsatz: *Le modèle de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux; "L'homme et la société"*, 1961, Nr. 3.; entnommen aus einem hoffentlich bald veröffentlichten Buch: *"La crise de la psychoanalyse"*.

herrschaft einzelner Momente gedanklich einheitlich erfassbar zu machen, immer zu verzerrten Aspekten seiner wahren Beschaffenheit führen müssen. Ohne gedanklich wissenschaftliche Bewältigung des gesellschaftlichen Seins, die seinsmässig stets von den theoretischen Klärungsversuchen der menschlichen Praxis /im weitesten Sinne/ ausgehen muss, kann es keine objektiv begründete, zuverlässige Ontologie geben. So sehr die Praxis selbst die wichtigsten, unmittelbaren Hinweise auf das Wesen des gesellschaftlichen Seins unmittelbar darbietet, so sehr deren objektiver Kern für eine echte, kritische Ontologie unentbehrlich bleibt, so wenig können die Versuche, diese unmittelbaren Hinweise auf das gesellschaftliche Sein, es in seiner Unmittelbarkeit beharrlich richtig erfassbar machen. Dazu sind die Entdeckungen der Wissenschaften unumgänglich notwendig. Es muss nur -- vergangenen und gegenwärtig herrschenden Denkgewohnheiten gegenüber -- energisch betont werden, dass auch zu diesen ein kritischer Standpunkt eingenommen werden muss. Die Periode, in der die religiöse Interpretation des Seins eine geistig privilegierte, allein oder zumindest vor allem kompetente /?/ Position einnahm-, als autoritäre Deutungsart betrachtet wurde, ist im wesentlichen vorbei, obwohl es auch heute, selbst unter denen, die sich als von der Religion befreiten Ideologen, als Wissenschaftler bekennen, manche gibt, die noch immer von hier aus determinierte Thesen als für die Ontologie bedeutsame behandeln. Dagegen gibt es bis heute -- von Marx selbstverständlich abgesehen -- sehr selten eine echt kritische Betrachtung der ontologischen Relevanz der wissenschaftlichen Methoden als solchen. Das ist mehr als

verständlich. Denn unmittelbar stützt sich der Klärungsprozess einer jeden Seinsart auf die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung. Man kann nicht oft genug betonen, dass ein sehr grosser Teil der heute erreichten richtigen Erkenntnisse über das Sein hier ihre Quelle hat.

Es darf aber zugleich ~~ix~~ ebenfalls nie vergessen werden, dass einerseits die so errungenen Erkenntnisse sehr oft von Seinsverzerrungen ausgehen oder in solchen münden. Und dies keineswegs zufällig. Denn die Wissenschaft, die ontologisch betrachtet sehr oft, ja zumeist auf eine, als solche oft unbewusst gebliebene, gesellschaftliche Praxis basiert ist, kann deshalb -- trotz aller Richtigkeit und Wichtigkeit ihrer Einzelergebnisse -- ihre eigene methodologische Basis oder auch bloss deren bedeutsame Momente höchst selten als blosser Momente des Seins als solchen klarmachen. Und die Kontrollorgane, die sie sich für ihre Zwecke ausbildet, man denke ~~sie~~ an Erkenntnistheorie, Logik etc., können, wie die grossen Beispiele von Kant und Hegel gezeigt haben, keinerlei Garantie solchen Verzerrungen gegenüber bieten, ja können sehr leicht geradezu deren Auslöser werden. Die Tendenz zu solchen Einstellungen im wissenschaftlichen Verhalten sind oft eng mit dessen fruchtbarsten und fortschrittlichsten Momenten verknüpft, vor allem mit dem bewussten Gegensatz zu den unmittelbaren Denkgewohnheiten des Alltagslebens, die sich, vor allem in den Naturwissenschaften, bis zu bewusst angewendeten desanthropomorphisierenden Methoden steigen.

Bei dieser Frage gilt es, sich darauf zu besinnen, dass die Desanthropomorphisierung eine der allerwichtigsten, der unentbehrlichsten Mittel für die Erkenntnis des Seins, wie

es wirklich, wie es an sich war, ist und bleiben wird. Alles, was mit der unmittelbaren Beziehung des jeweiligen Gegenstands der Erkenntnis zum wahrnehmenden wirklichen Menschen untrennbar verbunden scheint, was aber nicht nur dessen echte, objektive Eigenschaften, sondern zugleich bloss die Eigenart der menschlichen Aufnahmeorgane /das unmittelbare Denken mit einbegriffen/  $x$  bestimmt, muss in diesem Prozess der Desanthropomorphisierung als Erscheinung /oder eventuell sogar als blosser Schein/ in den Hintergrund treten, um seine Menschen dazu zu befähigen, die Welt so aufzunehmen, wie sie an sich, unabhängig von ihm ist. Eine solche von der Arbeit ausgehende Bewältigung der Wirklichkeit durch die menschliche Praxis wäre nie real zustadegewonnen ohne dieses Abstrahieren des Menschen von seiner eigenen Unmittelbarkeit. Dieser Prozess setzt, freilich vielfach unbewusst, bereits auf den primitivsten Stufen der Arbeit ein und hat sich allmählig zu einem universalen Herrschaftsmittel des Menschen über seine Umwelt entwickelt, zum adäquaten Instrument dessen, was die Arbeit als aktive Anpassung des Menschen an seine Umwelt von jeder vormenschlichen Anpassung unterscheidet. Natürlich bildet hier die bewusste teleologische Setzung den eigentlichen, primären Trennungsstrich. Da jedoch die schrankenlose Entwickelbarkeit dieser aktiven Anpassung sich seinsmässig von den früheren passiven, bloss biologisch begründeten und darum dem Wesen nach relativ statischen Anpassungsformen unterscheidet, ist gerade das Desanthropomorphisieren ein entscheidend wichtiges Moment für das Menschwerden des Menschen, für das Zurückweichen der Naturschranken in seinem sich als Einzelner wie als Gattung reproduzierenden Gesell-

schaftsprozess. Ohne diesen Prozess, um auf unser Problem zurückzukommen, würden manche unmittelbaren Erscheinungsformen des menschlichen Alltagslebens unübersteigbare Schranken für eine solche Praxis und damit für die echte Seinserkenntnis des Menschen bilden.

Dabei darf freilich nicht vergessen werden, dass die Alternativentscheidungen in der Arbeitsteleologie sich immer konkrete Gegenständlichkeitskomplexe innerhalb konkreter Zielsetzungen beziehen und ihre gesellschaftliche Funktion nur dann erfüllen können, wenn sie diese zur angemessenen Verwirklichung zu führen imstande sind. Natürlich ist die solche Zielsetzungen fundierende desanthropomorphisierende Wissenschaftlichkeit — je höher die Produktivkräfte sich entwickelt haben, desto mehr — auf immer allgemeinere Erkenntnisse, die über diese Einzelentscheidungen weit hinausgehen, gerichtet, ihre innere Gebundenheit an die in der Praxis zu verwirklichenden Aufgaben kann aber doch nicht ganz aufhören, ohne diese Funktion in ihren Grundlagen zu gefährden. Diese Tendenz hat mit Entstehung und Entfaltung des Kapitalismus als der ersten primär gesellschaftlichen Gesellschaft, in der die mit dieser bewussten Einstellung beförderte Entfaltung der Produktivkräfte immer dominierendere Ausmasse annimmt, zur Entstehung der Einzelwissenschaften in ihrer neuzeitlichen und heute allein geltenden Form geführt. In den früheren, von den Naturschranken entscheidend bestimmten Gesellschaften entwickelten sich zwar auch, mehr oder weniger bewusst, mehr oder weniger erfolgreich, desanthropomorphisierende Einstellungen zur Wissenschaftlichkeit. Diese waren jedoch entweder mit der Phi-

losophie, ja oft mit Magie und Religion aufs engste liiert  
 oder waren unmittelbar mit einer anfänglich noch primitiv  
 rationalisierten und rationalisierenden Produktion verknüpft,  
 halten wie diese selbst oft sehr prägnant handwerkliche  
 Methoden und Ziele. Erst die kapitalistische Produktion war  
 ökonomisch zutiefst veranlasst und sozial befähigt, für ihre  
 Zwecke in bewusster Weise Einzelwissenschaft im heutigen  
 Sinn auszubilden. In den geistigen Krisen der Übergangszeit  
 war allerdings die Verbundenheit der Wissenschaften mit den  
 allgemeinen Weltanschauungsfragen noch sehr stark. Ohne die  
 so entstandenen Konflikte irgendwie auszukämpfen hätte die  
 Wissenschaft ihre industriell notwendige Selbständigkeit nie  
 erlangt. War aber diese bereits errungen, so konnte diese  
 anfängliche Gebundenheit an Weltanschauungsfragen allmählig  
 immer mehr verschwinden. Es entstanden auch auf Grundlage  
 der wissenschaftlichen Anforderungen Einzelwissenschaften,  
 in denen diese für die ökonomische Praxis unerlässlichen Fra-  
 gen auf Grundlage wissenschaftlicher Methoden, jedoch in-  
 haltlich vor allem auf die Praxis ausgerichtet, gelöst werden  
 konnten, aber tendenziell immer unabhängiger davon, ob Aus-  
 gangspunkt, Methode und Zielsetzung mit der allgemeinen  
 Problematik des Weltbildes in Einklang gebracht werden könnte.

Diese Loslösung der Wissenschaften von den weltanschau-  
 lich-philosophischen Bedürfnissen ist das Ergebnis eines in  
 sich sehr mannigfaltigen Prozesses. Um die Zentralfrage, das  
 richtige Bedienen der Entwicklung der Produktion zu erfüllen,  
 gar nicht zu erwähnen, war sie schon darum — <sup>oft</sup> ~~fast~~ ganz un-  
 gewollt — höchst progressiv, weil es sehr oft Fälle geben  
 musste, in denen das rein einzelwissenschaftlich errungene