

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 30-31 (1970-1971)

**Artikel:** Philosophie und Praxis

**Autor:** Mende, Georg

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883263>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 02.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Philosophie und Praxis

*von Georg Mende*

Wenn ich heute die ehrenvolle Gelegenheit habe, vor Ihnen das Thema «Philosophie und Praxis» zu behandeln, so möchte ich eingangs bemerken, daß ich meine Ausführungen philosophiehistorisch akzentuieren werde. Allerdings beabsichtige ich nicht, eine wenn auch noch so kurz gehaltene Philosophiegeschichte vorzutragen. Das ginge durchaus. Die thematisch benannte Beziehung (eben: Philosophie und Praxis) läßt sich im Grunde genommen stets aufweisen, wo auch von Philosophie die Rede sein kann. Über die wechselvolle Art ihrer Ausgestaltung ließen sich mannigfaltige Betrachtungen chronologisch aneinanderreihen. Man könnte etwa folgendermaßen beginnen: Von Thales von Milet wird berichtet, daß er das Wasser für den Urgrund aller Dinge hielt. Es wird von ihm erzählt, daß er in Voraussicht einer besonders guten Ölfruchternte alle Ölpresen mietete und dadurch ein riesiges Vermögen gewann. Derselbe Thales fiel in eine Grube, als er eines Tages aus dem Haus ging, um die Sterne zu beobachten, und wurde deswegen von einer alten Frau verspottet, weil er das vor den Füßen Liegende nicht sah, aber die Sterne in der Ferne erkennen wollte. Zunächst scheinen Theorie und Praxis überhaupt nicht miteinander zusammenzubringen zu sein. Aber, wie ferner berichtet wird, wurde Thales auch der Ausspruch zugeschrieben: Drei Dinge verpflichten mich dem Schicksal zu Dank. Erstens, daß ich als Mensch zur Welt kam und nicht als Tier; zweitens, daß ich ein Mann bin und kein Weib; drittens, daß ich ein Hellene bin und nicht ein Barbar. Hier stoßen wir unzweifelbar auf reflektierte gesellschaftliche Praxis und wären somit mitten im Thema. Wir wollen es, wie bereits gesagt, philosophiegeschichtlich nicht weiter verfolgen, wir kämen nur vom hundertsten ins tausendste.

Dennoch werden sich einige philosophiehistorische Rückgriffe als nützlich erweisen. Ihr Umkreis wird durch zwei Sätze abgesteckt, die gleichsam als zwei Thesen an den Anfang gestellt werden sollen:

1. Die Philosophie ist: «*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*». So notiert von Hegel 1820 in Berlin.

2. «Notwendig ist die *Vereinigung von Erkenntnis und Praxis*.» So notiert von Lenin 1914 in Bern bei der Lektüre Hegels.

Diese hier zu Tage tretende echte philosophische Verknüpfung wird in diesem Jahr in zwei Gedenktagen lebendig, nämlich in der 100. Wiederkehr von Lenins und der 200. Wiederkehr von Hegels Geburtstag. Da beide jeweils einige Jahre ihres Lebens in der Schweiz gelebt haben, Hegel von 1793–1796, Lenin mit Unterbrechungen von 1902–1917, wird mir dies zum Anlaß, um als Mitglied des bei uns in der Deutschen Demokratischen Republik zur Vorbereitung und Durchführung der Hegel-Feierlichkeiten gebildeten Hegel-Komitees gleichzeitig zu versuchen, Ihnen einen gewissen Eindruck unseres philosophischen Bemühens zu übermitteln, indem ich dem zu behandelnden Thema gerade diese philosophische Tradition von Hegel zu Lenin zugrunde lege.

Die erste These findet sich in der Vorrede zur Rechtsphilosophie und gehört dort in einen Kontext von Erörterungen über die Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit. Was sich an die zitierte Äußerung anschließt, darf ich gleich noch, ebenfalls in Hegels Worten, wiedergeben: «Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen, – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.»

Was die Philosophie ist, nämlich ihre Zeit in Gedanken erfaßt, das kann nicht für eine bloße Definition der Philosophie gehalten werden. Das wäre ein arges Mißverständnis. Eher schon handelt es sich um die Formulierung eines grundlegenden Charakteristikums, oder gar um eine letztlich programmatische Forderung, sozusagen als Aufgabenstellung für die Philosophie: Philosophie soll *ihre Zeit* in Gedanken erfassen, weil sie nämlich gar nichts anderes vermag. Keine Philosophie geht über ihre gegenwärtige Welt hinaus.

Das klingt nach Beschränkung. In Wahrheit verbirgt sich dahinter ein großer Anspruch. Um ihn kennenzulernen, gehen wir zunächst einige Jahre zurück. In der sogenannten Differenzschrift («Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie») aus dem Jahre 1801 kommt u. a. eine Polemik Hegels gegen seinen Jenen-

ser Kollegen, den Kantianer Reinhold, zum Austrag. Hegel nahm daran Anstoß, daß Reinhold den «Materialismus» als «Geistesverwirrung» bezeichnete, und zudem als eine, «die in Deutschland nicht einheimisch» wäre. Hegel seinerseits verteidigte den von Reinhold diffamierten französischen Materialismus. Denn, so schrieb er, es sei «nicht zu verkennen: daß z. B. im *Système de la nature* sich ein an seiner Zeit irregewordener und sich in der Wissenschaft reproduzierender Geist ausspricht: und wie der Gram über den allgemeinen Betrug seiner Zeit, über die bodenlose Zerrüttung der Natur, über die unendliche Lüge, die sich Wahrheit und Recht nannte, – wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrig behält, um das aus der Erscheinung des Lebens entflohene Absolute sich als Wahrheit mit echt philosophischem Bedürfnis und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruieren». Holbach wird zwar namentlich nicht genannt, daß Hegel ihn kannte, ist gewiß, ebenso daß das Erscheinungsjahr dieses Buches, 1770, und das Todesjahr Holbachs, 1789, ihm bekannt waren. Der Gram über den allgemeinen Betrug der Zeit, über die bodenlose Zerrüttung der Natur, über die unendliche Lüge, die sich Wahrheit und Recht nannte, ist also der Gram über die französischen Zustände vor der französischen Revolution. Und wenn nun Hegel seinem Kollegen Reinhold entgegenhielt: «Allerdings geht eine Philosophie aus ihrem Zeitalter, und wenn man seine Zerrissenheit als eine Unsittlichkeit begreifen will, aus der Unsittlichkeit hervor; – aber um gegen die Zerrüttung des Zeitalters den Menschen aus sich wiederherzustellen, und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten», dann verband er hier bereits als Zeitgenosse der französischen Ereignisse Philosophie und Revolution. Daß er die Revolution in Frankreich als eine welthistorische Begebenheit auffaßte, davon ist er nie mehr abgegangen. Davon zeugen seine Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, die er in den Wintersemestern 1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29 und 1830/31 vortrug, und die mit der Behandlung der französischen Revolution als einem «herrlichen Sonnenaufgang» sowie deren «welthistorischer» Bedeutung schließen. Hiermit seien wir, führte Hegel aus, «an das letzte Stadium der Geschichte, an unsre Welt, an unsre Tage» herangekommen.

Wenn für Hegel die Philosophie ist: ihre Zeit in Gedanken erfaßt, dann handelt es sich bei dieser Zeit der Philosophie, die in Gedanken erfaßt wird, um – wie wir uns heute ausdrücken würden: – den Über-

gang vom Feudalismus zum Kapitalismus. Denn, und davon haben wir uns ausreichend überzeugen können, im Mittelpunkt des geschichtlichen Prozesses, als dessen Drehpunkt sozusagen, befindet sich für Hegel die französische Revolution. Darin ist der Praxisbezug der Hegelschen Philosophie fundiert.

Wir werden uns also jetzt dafür zu interessieren haben, wie denn eigentlich dieser Praxisbezug bei Hegel beschaffen ist, wobei dieser genaue Wortlaut: die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt, aus seinem Ort innerhalb des Hegelschen Systems herkommend interpretiert werden muß. Undenkbar wäre, daß Hegel gesagt hätte: meine Philosophie ist meine Zeit in Gedanken erfaßt. Das entspräche jenem Zeitbegriff, den Wagner im Goetheschen «Faust» vertrat und über den Goethe Faust spotten ließ: «Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.» Nein, so ist es bei Hegel nicht. Die Dialektik seines Philosophiebegriffs besteht darin, daß die Philosophie a) ihre Zeit ist, und daß sie b) ihre in Gedanken erfaßte Zeit ist. Der Idealismus ist klar erkennbar. Er steckt nicht in b), der in Gedanken erfaßten Zeit, jener philosophischen Aneignungsweise der Welt, die sich von der künstlerischen, von der religiösen und von der geistig-praktischen spezifisch unterscheidet, wie Marx später anmerkte, der Idealismus steckt in a), in der Annahme, daß die Philosophie ihre Zeit sei. Das philosophische Motiv für diesen Idealismus hatte Hegel bereits in der Differenzschrift zu erkennen gegeben. Dort hatte er Reinhold vorgeworfen, im französischen Materialismus «nichts von dem echten philosophischen Bedürfnis» zu erkennen, «die Entzweiung in der Form von Materie und Geist aufzuheben». Hegels Idealismus hebt in der Tat die Entzweiung in der Form von Materie und Geist auf, nur verwandelt sich dabei unter der Hand die Praxis, modern gesprochen der gesellschaftliche Gesamtprozeß der Umgestaltung der objektiven Realität durch die Menschheit, in Philosophie. Es ergibt sich eine *Identität* von Philosophie und Praxis. Wenn man gesagt habe, so erläuterte das Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, daß die französische Revolution von der Philosophie ausgegangen wäre, so sei das insofern richtig, als die Philosophie jene «Wahrheit» sei, die «in der Weltlichkeit lebendig wird». Nur handle es sich bei dieser Philosophie – und wir ergänzen: bei diesem französischen Materialismus – um «erst abstraktes Denken» – und wir ergänzen: weil nämlich die dort vorgenommene Aufhebung der Ent-

zweigung der Form von Materie und Geist Hegel nicht befriedigte, und er deshalb diese Lösung nicht akzeptierte. Die Philosophie ist ihre Zeit erst dann, wenn sie nicht mehr nur «abstraktes Denken» ist, sondern «konkretes Begreifen der absoluten Wahrheit», und zwischen diesen beiden bestände, sagte Hegel, «ein unermeßlicher Unterschied». Dieses «konkrete Begreifen der absoluten Wahrheit» fällt bei Hegel damit zusammen, daß die Weltgeschichte – und ich zitiere auch das wörtlich, weil es unseren Ohren doch bereits ein wenig ungewöhnlich klingt! – also: daß die Weltgeschichte «das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten». In diesem Sinne ist konkretes Begreifen der Wahrheit der Praxis gleichzusetzen, heißt konkretes Begreifen der Wahrheit Verschmelzung von Philosophie und Praxis. So ist zwar die Entzweiung aufgehoben, offenbar aber nur – in der Theorie. Dieser Idealismus teilt auf eine andere Art die Einseitigkeit des französischen Materialismus.

Jede Hypertrophierung des Hegelschen Systemdenkens verpaßt die vielen Gelegenheiten – wir haben im Vorhergehenden einige davon erwähnt, – wahrzunehmen, die den tiefen historischen Sinn seines Philosophierens zu erkennen geben. Ein letztes Beispiel hierfür mag zugleich als Überleitung zum zweiten Teil unserer Ausführungen dienen. Gemeint ist Hegels Kritik am Liberalismus. Für Kritik von rechts kann das nicht gehalten werden; dagegen spricht Hegels unanzweifelbares Bekenntnis zur französischen Revolution, genauer gesagt zum Girondismus. Eine Kritik von links kann man das aber auch nicht nennen. Es ist eine Kritik, die konstatiert und derart konstatierend das Problem formuliert, ohne eine Lösung anzugeben oder auch angeben zu können. Hegel bezeichnete den Liberalismus als «das Prinzip der Atome, der Einzelwillen». Das führe zu folgendem Mechanismus: «Der Wille der Vielen stürzt das Ministerium, und die bisherige Opposition tritt nunmehr ein; aber diese, insofern sie jetzt Regierung ist, hat wieder die Vielen gegen sich. So geht die Bewegung und Unruhe fort». Offenbar hatte Hegel Wesenszüge der parlamentarischen Demokratie im Blick. Er fuhr, das Folgende unterstreichend, fort: «Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht, und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat». Wie?, darüber äußerte er sich nicht.

Wir gehen über zur Behandlung unserer zweiten These, dem Satz Lenins: «Notwendig ist die *Vereinigung von Erkenntnis und Praxis*».

Wir hatten gesehen, daß Hegel dieses Problem gelöst zu haben

meinte, wenn er «die Entzweiung in der Form von Materie und Geist» zugunsten des Geistes beseitigte.

An dieser Stelle unserer Überlegungen ist es erforderlich, einen erkenntnistheoretischen Exkurs einzuschalten. Man begegnet heute häufig der Auffassung, die sogenannte Subjekt/Objekt-Spaltung sei eine philosophische Peinlichkeit, und die Philosophie müsse dahin streben, sie zu überwinden. Das geht überdies einher mit einer Absage an Erkenntnistheorie überhaupt, und trifft sich mit der Tendenz, die klassische philosophische Tradition, wie sie sich in der Periode der Auseinandersetzung des Bürgertums mit dem Feudalismus herausgebildet hat, zu destruieren. Hinzu kommt nun noch außerdem, daß eine solche Haltung und Einstellung der Individualität des Menschen entgegentäme, um deren Einzigartigkeit zu bewahren.

Wenn man das aber wirklich wollte, dann müßte man gerade im Gegenteil diese klassische bürgerliche Tradition pflegen. Täte man das, so könnte man sich davon überzeugen, was erreicht und was nicht erreicht werden konnte. Allerdings bedarf es hierzu einer Neufassung der historisch zu erforschenden Problemstellung. Man spricht immer von *Erkenntnistheorie*, kaum aber von *Erkenntnismethode*. Dabei ist die Einsicht, daß es bei der Behandlung der Erkenntnisfrage stets um Theorie und Methode ging, außerordentlich bequem. Es ließe sich z. B. an gewisse Generalüberschriften erinnern: *Novum Organon* bei Bacon, *Abhandlung über die Methode* bei Descartes, *Abhandlung über die Läuterung des Verstandes und über den Weg, auf welchem er am besten zur Erkenntnis der Dinge geführt wird* bei Spinoza, an den Gedanken von der *kombinatorischen Wissenschaft* bei Leibniz, an den Gedanken von der Philosophie als einer *praktischen Wissenschaft* bei Diderot, auch an die Kritik der reinen Vernunft bei Kant, weil er ausdrücklich verlangt, dieses Buch als einen *Traktat über die Methode* und eben nicht als eine *Erkenntnistheorie*, wie dies der Neukantianismus bis zum Überdruß durchexerziert hat, aufzufassen. Mit der Nennung dieser Titel haben wir einen Stufengang der Erkenntnis angedeutet (lückenhaft und nicht bis zu Ende geführt, denn es wären zumindest auch Hegel und Feuerbach zu nennen gewesen), bei dem Theorie und Methode sich gar nicht auseinandertrennen lassen, insofern sie nämlich in jedem einzelnen Falle bewußt zusammen in den Blick genommen worden sind. Wenn, um ein besonders krasses Beispiel herauszugreifen, Nietzsche behauptete, das Ich sei zur Fabel geworden, dann hat das freilich eine totale Verabschiedung jeglicher Erkenntnistheorie zur

Voraussetzung. Denn, es ist evident, daß die philosophische Einsicht in die Subjekt/Objekt-Spaltung das Ich bestätigt und keinesfalls zur Fabel werden läßt. Das ist nun freilich erkenntnistheoretischer Materialismus. Und diesen findet Lenin bei Hegel, selbstverständlich nicht insgesamt, wohl aber in nicht unwesentlichen Einzelheiten. Lenin exzerpierte aus Hegels «Logik» eine Stelle, die ich jetzt hier nicht zitieren kann, weil uns dies zu viel Zeit kosten würde. Sie bezieht sich auf das Erkennen, und «das wahrhaft Seiende» wird von Hegel als «die unabhängig vom subjektiven Setzen vorhandene Wirklichkeit» beschrieben. Es heißt dann dort weiter: «Der Wille steht daher der Erreichung seines Ziels nur selbst im Wege dadurch, daß er sich von dem Erkennen trennt und die äußerliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des wahrhaft Seienden erhält . . .». Auch die Leninsche Anmerkung zu dieser Stelle möchte ich nicht ganz wiedergeben. Ich zitiere nur die zwei Sätze, die den unmittelbaren Bezug zum soeben erwähnten Hegelschen Text enthalten: «Das Erkennen», notierte Lenin, «findet das wahrhaft Seiende als unabhängig vom subjektiven Meinen (Setzen) vorhandene Wirklichkeit vor sich. (Das ist reiner Materialismus)». Und: «Notwendig ist die Vereinigung von Erkenntnis und Praxis», d. h. also unsere zweite These.

Es ist klar, daß mit «Vereinigung von Erkenntnis und Praxis» ein fundamentales methodisches Problem bezeichnet ist.

Der fundamentale Charakter dieses Problems wird allzu häufig verwischt. Ich darf daher zwei gängige Versionen derartigen Verwischens noch kurz streifen, bevor ich versuche, die Lösung zu umreißen. Es ist falsch und unzutreffend, wenn aus dem dialektischen Materialismus das folgende Rechenexempel zurechtgemacht wird: dialektischer Materialismus sei materialistische Theorie (also etwa Feuerbach) plus dialektische Methode (also etwa Hegel). So einfach ist die Geschichte nicht. Das ergäbe nämlich den Wechselbalg einer Summierung von Materialismus und Idealismus, und der historische Materialismus bliebe philosophisch unverstanden auf der Strecke. Eine zweite Entstellung bietet der Pragmatismus an. Um den pragmatischen Wahrheitsbegriff zu erklären, bediente sich William James des Beispiels eines Menschen, der sich im Walde verirrt hat. Er stößt nun auf einen Kuhweg, woraufhin er sich am Ende dieses Weges ein Haus vorstellt. Dieser Vorstellung folgend, erreicht er das Haus und ist gerettet. In der Nützlichkeit dieser Vorstellung und der Nützlichkeit des Hauses erweise sich die Wahrheit. Man braucht das nur etwas

genauer zu durchdenken, um den Fehler zu bemerken. Denn wenn er den Kuhweg in der anderen Richtung entlanggeht, dann nützt ihm seine Vorstellung des Hauses überhaupt nichts, weil es dort keins gibt. Abgesehen davon, daß es sich bei James stets nur um subjektive Praxis handelt, ist selbst diese als Wahrheitskriterium ausschließlich dann zu verwenden, wenn sie als Vermittlung zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennender objektiver Realität fungiert.

Wie also ist Vereinigung von Erkenntnis und Praxis zu bewerkstelligen? Die erste vorläufige Antwort lautet: Indem man die Erkenntnis Erkenntnis sein läßt, und die Praxis Praxis. Die Vereinigung von Erkenntnis und Praxis ist bedingt – das sei unsere zweite Feststellung – in der Verbindung von Theorie und Methode. Der Apriorismus ist keine brauchbare Methode. Denn er muß voraussetzungs-gemäß einsetzen ohne Vorauskang einer Theorie.

Wir wollen den erkenntnistheoretischen Exkurs hier abbrechen. Er sollte verdeutlichen, daß die von der vormarxistischen Philosophie herausgearbeitete Relation: erkennendes Subjekt und unabhängig von diesem erkennenden Subjekt existierende objektive Realität nicht weggestrichen werden kann, und wenn, dann nur um den Preis der Entwurzelung des Subjekts; daß aber diese Relation der Ergänzung bedarf durch jenes Wahrheitskriterium, in dessen Richtung die methodische Bemühung der vormarxistischen Philosophie bereits deutete, ohne es jedoch zu erreichen, nämlich des Wahrheitskriteriums der Praxis. Die Praxis auf Nützlichkeit einzuschränken, wie dies im Pragmatismus geschieht, ist deswegen unzulässig und unzutreffend, weil die Praxis sich auf subjektive Nützlichkeit, d. h. Nützlichkeit für das erkennende Subjekt, nicht zusammenziehen läßt. Denn auf diese Weise wäre der erkenntnistheoretische Solipsismus nicht überwunden, sondern sozusagen auf die äußerste Spitze getrieben: übrig bliebe ein Subjekt mit seiner eigenen, höchst persönlichen Praxis.

Die Vereinigung von Erkenntnis und Praxis kann überhaupt nur als ein gesellschaftlicher Prozeß verstanden werden, in dessen Verlauf es u. a. dem einzelnen Menschen obliegt, sich seinen Platz in diesem Geschehen ausfindig zu machen. Das meint, daß die Philosophie ihre Zeit nicht nur in Gedanken zu erfassen hat, sondern daß sie auch *für* diese Praxis und *zu* dieser Praxis etwas zu leisten hat.

Damit sind wir bei jenem Problem angelangt, das als das Praktischwerden der Philosophie umschrieben werden könnte.

Dieses Problem steht im engsten Zusammenhang mit der Entwicklung der Wissenschaft zur Produktivkraft. Vor reichlich 100 Jahren, Ende der 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, ist Karl Marx in «Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie» bereits darauf zu sprechen gekommen. Dort nahm er Bezug auf «die Verwandlung des Produktionsprozesses aus dem einfachen Arbeitsprozeß in einen wissenschaftlichen Prozeß, der die Naturgewalten seinem Dienst unterwirft und sie im Dienst der menschlichen Bedürfnisse wirken läßt». Er führte des weiteren dazu aus: «Die Natur baut keine Maschinen, keine Lokomotiven, Eisenbahnen, electric telegraphs, selfacting mules etc. Sie sind Produkte der menschlichen Industrie; natürliches Material, verwandelt in Organe des menschlichen Willens über die Natur oder seiner Betätigung in der Natur. Sie sind *von der menschlichen Hand geschaffene Organe des menschlichen Hirns*; vergegenständlichte Wissenschaft. Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur *unmittelbaren Produktivkraft* geworden ist, und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect gekommen, und ihm gemäß umgeschaffen sind. Bis zu welchem Grade die gesellschaftlichen Produktivkräfte produziert sind, nicht nur in der Form des Wissens, sondern als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis; des realen Lebensprozesses».

Wohl gemerkt: Marx analysiert hier Struktur und in ihr enthaltene Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Industrie. Jedoch wird sich schwerlich ein bürgerlicher Ökonom ausfindig machen lassen, der dieser Analyse zustimmt. Ihm wird die Art und Weise nicht passen, mit der Marx an das Problem herangeht. Aus dem gleichen Grunde werden auch jene die von Marx getroffenen Aussagen nicht in Betracht ziehen, die die Technik mit dem Kostüm des Dämonischen umhüllen. Dabei läßt es sich nicht leugnen, daß Marx hier über die Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Technik spricht, und zwar grundsätzlich.

Daraus wird ersichtlich, was davon zu halten ist, wenn jemand die in diesen Marx-Zitaten behandelte Problematik als ausschließlich ökonomische, oder als nur das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Technik betreffend, aufzufassen geneigt wäre. Obwohl das natürlich nicht unrichtig ist, so erschöpft es doch überhaupt nicht den gesamten hier betroffenen Problemkreis. Dieser umschließt Natur und menschliche Gesellschaft gleichermaßen, und zwar in allen

zwischen Mensch und Natur sowie zwischen Mensch und Mensch obwaltenden Beziehungen.

So zeigt eine genauere Analyse des von Marx Gesagten, daß bei der Behandlung des von ihm erörterten Problems Naturwissenschaften und Gesellschaftswissenschaften gemeinsam zusammenwirken müssen, wenn seine Auflösung erreicht werden soll. Daß Naturwissenschaften und Gesellschaftswissenschaften nicht als Einheit im Gesamtsystem der Wissenschaften betrachtet werden durften, das war eine durch nichts begründete Forderung gerade der bürgerlichen Wissenschaftstheorie in der Epoche des Imperialismus. Sie entsprang der Bekämpfung des historischen Materialismus. Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey bemühten sich vornehmlich darum, zwischen Naturwissenschaften und «Geisteswissenschaften» oder «Kulturwissenschaften», wie sie die Gesellschaftswissenschaften nannten, eine unüberbrückbare Kluft zu errichten, wobei ihr besonderes Anliegen darin bestand, eine eigentlich wissenschaftliche Untersuchung gesellschaftlicher Fragestellungen unmöglich zu machen.

Wer sich nur ein wenig in den Marxschen Text vertieft und darüber nachdenkt, was Marx wohl im Sinn hat, wenn er davon spricht, daß «von der menschlichen Hand geschaffene Organe des menschlichen Hirns» sich «als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis» erweisen, dem erschließt sich auch der philosophische Gehalt der hier angesprochenen Problemstellung. Besonders auch die Erwähnung «des realen Lebensprozesses» durch Marx macht deutlich, daß es keinen auf irgendeine Einzelwissenschaft beschränkten Zugang zu dem von ihm aufgerollten Problemkomplex gibt. Das dialektisch-materialistische Denken von Marx, sein philosophisch-weltanschauliches Wissen, ist gewissermaßen bereits die Voraussetzung dafür, daß die Fragestellung so und nicht anders aufgeworfen wird.

In diesem Sinne hat auch Lenin jederzeit Marx verstanden, obwohl – das sei nur nebenbei für etwaige Buchstabengläubige gesagt – dieser Text von Marx Lenin nicht bekannt war. Die eigentlich entscheidende Wendung in der Philosophie hängt mit der von Marx geschilderten und von Lenin für den Aufbau der sozialistischen Gesellschaft angewendeten Problemstellung zusammen. Gesellschaftswissenschaftliche Erkenntnisse und wissenschaftliche Philosophie lassen sich in organisationswissenschaftliche Maßnahmen umsetzen.

Zum Schluß noch eine einzige Bemerkung. Ich werde zu ihr veranlaßt durch die Redeweise von der «dritten Welt». Demnach gibt

es eine «erste» und eine «zweite» Welt noch außerdem. Eine dieser Welten, chronologisch wäre es die erste, war jene, von der französischen Revolution ausgehende Zeit, die kapitalistische Welt, philosophisch in Gedanken erfaßt in Hegels Philosophie. Die zweite Welt hat offensichtlich ebenfalls ihre eigene Zeit, ausgehend von der Oktoberrevolution 1917, dem welthistorischen Ereignis unserer Epoche, in Gedanken erfaßt in Lenins Philosophie, d. h. im Marxismus-Leninismus. Praktischwerden der Philosophie: das ist der Weg, der über die Erringung der Staatsmacht durch die Arbeiterklasse in die Errichtung der sozialistischen Gesellschaftsordnung führt.

Verübeln Sie mir bitte nicht, daß ich bei einem Schweizer Dichter einen Spruch gesucht habe, der das behandelte Thema abzuschließen geeignet sein könnte. Ich fand ihn bei Gottfried Keller:

«Was unerreichbar ist, das rührt uns nicht;  
Doch was erreichbar, sei uns goldne Pflicht.»