

## Über die Erkennbarkeit der Welt

### Anmerkungen zur Logik der marxistischen Agnostizismuskritik aus Anlaß der Diskussion über die Beherrschbarkeit der Technik

#### Inhalt:

1. Nicht über den eigenen Schatten springen können
  2. Die Unerkennbarkeit des Ding-an-sich
  3. Praktische *versus* empirische Widerlegung
  4. *Quod erat demonstrandum*
  5. Die praktische Veränderung der Welt
- [Bibliographische Angaben]

Die marxistische Philosophie stellt bekanntlich die Behauptung auf, daß die Welt erkennbar sei. Einer verbreiteten Meinung zufolge vertritt sie damit einen Erkenntnisoptimismus, wodurch sie sich vom Erkenntnispessimismus agnostizistischer<sup>1</sup> Auffassungen unterscheidet. Lukács und Stalin zum Beispiel treffen sich in diesem Verständnis der Agnostizismuskritik von Engels<sup>2</sup>: Stalin stellt die

---

<sup>1</sup>Der Terminus ‚Agnostizismus‘ wird hier und im folgenden im Einklang mit Lenin verwendet (vgl. Lenin über den Terminus bei Engels LW 14,24). Er bezeichnet dann sowohl die sich an Hume als auch die sich an Kant orientierenden philosophischen Entwicklungsrichtungen. Da Engels an der hier entscheidenden Stelle (MEW 21,276) das marxistische Erkennbarkeitstheorem als Kant-Widerlegung hinstellt, werden Ausdrücke wie ‚Kant-Widerlegung‘ und ‚Agnostizismus-Widerlegung‘ u.ä. hier synonym gebraucht. Die Unterschiede innerhalb der verschiedenen agnostizistischen Positionen sollen damit nicht nivelliert werden. — Lukács (s.u.) verwendet ‚Agnostizismus‘ restriktiver.

<sup>2</sup>Vgl. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (im folgenden abgekürzt ‚GuK‘). Berlin, 1923. S. 145 ff. — Lukács hat seine Interpretation später teilweise — aber, wie mir scheint, nicht in der Hauptsache — zurückgenommen; vgl. ders., *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt und Neuwied, 1970. S. 19 ff. — Josef Stalin, „Über dialektischen und historischen Materialismus“, in: ders., *Fragen des Leninismus*. Moskau, 1947. S. 656 ff. — Die Agnostizismuskritik von Engels findet sich in der Hauptsache in MEW 21, 275 f.; daneben ist MEW 22, 295-298 von zentraler Bedeutung. Auf einige aufschlußreiche Fragmente aus dem Nachlaß (MEW 20) wird weiter unten verwiesen. — Lenins Interpretation der Engels’schen Agnostizismus-Kritik in LW 14 *passim* muß hier unberücksichtigt bleiben; sie wirft einige eigenständi-

Einwände von Engels in diesem Sinn als richtig hin; Lukács hält sie aufgrund desselben Verständnisses für falsch. — Im folgenden will ich meinen Verdacht begründen, daß in beiden Fällen die marxistische Agnostizismus-Kritik falsch verstanden und — Hand in Hand damit — das marxistische Erkennbarkeitstheorem mißdeutet wird.

Eine Bemerkung zum Problemkontext vorweg: Wenn mein Verdacht sich bestätigt, läßt sich aus dem Erkennbarkeitstheorem kein Argument für die ‚prinzipielle Beherrschbarkeit der Technologie‘ gewinnen; aber nicht nur das. Aus dem Theorem folgt dann, daß es ‚prinzipiell‘ unmöglich ist, Technik *technisch* vollständig zu beherrschen. — In der aktuellen Diskussion über neue Technologien ist die Sache häufig so dargestellt worden, als widerspräche eine ‚prinzipiell‘ skeptische Bewertung technischer Entwicklungsmöglichkeiten den Grundsätzen der marxistischen Philosophie; diese Skepsis ist dann auch in einen engen Zusammenhang mit dem Agnostizismus gerückt worden. Meiner Meinung nach widersprechen aber die Grundsätze der marxistischen Philosophie einer solchen Zuordnung nicht nur, sie fordern sogar in einem wohlverstandenen Sinn ihre Umkehrung. Das, was der agnostizistischen Behauptung von der Unerkennbarkeit der Welt zum Opfer fällt, ist — wie noch zu zeigen sein wird — gerade *nicht* das für die technische Produktion erforderliche Wissen, wohl aber die Einsicht in die prinzipielle *Begrenztheit* (Unvollständigkeit) dieses Wissens. Diese Einsicht setzt einen Begriff der durch keinen Fortschritt aufhebbareren Begrenztheit menschlicher Erkenntnis voraus, der dem Agnostizismus wesentlich unzugänglich ist, während der Marxismus ihn als Begriff der Materialität der menschlichen Geschichte *gewinnt*. Diese Materialität bildet für die Beherrschbarkeit der Technik eine Schranke, die wohl erweitert, aber niemals aufgehoben werden kann.

Damit soll dem historischen Materialismus kein ‚technikpessimistischer‘ Nebensinn zugemutet werden (meiner Meinung nach ist bei der Technik ebenso wie bei der Erkenntnis der besondere Ausdruck einer Erwartungshaltung überhaupt überflüssig). Der Behauptung, daß Technologie prinzipiell beherrschbar ist, läßt sich, denke ich, ein guter marxistischer Sinn abgewinnen, — aber nur dann, wenn sie nicht von der Erkennbarkeit der Welt, sondern von der Beherrschbarkeit der Natur abgeleitet wird. Eine ‚prinzipielle Beherrschbarkeit der Technologie‘ *folgt* aus dem theoretischen Ansatz

---

ge Interpretationsprobleme auf, deren Erörterung hier zu weit führen würde. Dasselbe gilt, aus anderen Gründen, für seine Kommentierung der Hegelschen Kantkritik in LW 38, 195-210. Es soll aber ausdrücklich angemerkt werden, daß die folgenden Thesen entscheidende Anstöße der Beschäftigung mit Lenins Hegel-Konzepten verdanken.

der marxistischen Philosophie, insofern darunter die gesellschaftliche Beherrschbarkeit des technischen Fortschritts verstanden wird. In diesem Sinn kann dann – unter Umständen – ein *Verzicht* auf eine bestimmte Technologie („Ausstieg“) einen *Zuwachs* an Technik-Beherrschung zum Ausdruck bringen – und nicht eine Resignation auf die ‚prinzipielle Unbeherrschbarkeit der Technik‘. Diese These habe ich an anderer Stelle ausgeführt<sup>3</sup>; hier soll ihre theoretische Voraussetzung erörtert werden.

### 1. Nicht über den eigenen Schatten springen können

‚Ein Mensch kann nicht über seinen eigenen Schatten springen!‘ – wer das sagt, äußert nicht eine pessimistische Meinung über das menschliche Sprungvermögen. Es ist ja möglich, daß ein Mensch so weit springen kann, wie in einem gegebenen Fall sein Schatten reicht, nur springt er, wenn er bis dorthin springt, nicht über seinen Schatten, wie er zum Beispiel über einen Graben springen würde, der so breit wäre, wie sein Schatten lang war. Etwas anderes ist es, wenn ein Graben nach unserer Meinung zu breit ist, um hinüberzuspringen; diese unsere Meinung ist tatsächlich in einem gewissen Sinn *pessimistisch* gegenüber unserem Vermögen zu springen.

Der Unterschied entzieht sich in weniger überschaubaren Fällen leicht der Aufmerksamkeit, weil wir in beiden Fällen denselben sprachlichen Ausdruck verwenden: ‚Er *kann nicht* hinüberspringen!‘ Hinter diesem Ausdruck verbergen sich offenkundig zwei verschiedene Arten von ‚Nicht-Können‘, von Begrenztheiten oder Beschränktheiten unserer Fähigkeiten oder Vermögen. Ich will sie als qualitative und quantitative Begrenztheit voneinander unterscheiden; *quantitativ* nenne ich die Begrenztheit, insofern ein Vermögen zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe *nicht ausreicht*, obwohl es dafür geeignet wäre (taugte), wenn es nur größer oder stärker wäre; *qualitativ* soll die Begrenztheit heißen, insofern das Vermögen für die Erfüllung einer Aufgabe *nicht geeignet* ist (nicht taugt), und auch dann nicht geeignet wäre, wenn es um ein beliebiges Quantum vergrößert oder verstärkt würde.

---

<sup>3</sup>Vgl. Klaus Peters, „Über die prinzipielle Beherrschbarkeit der Technologie“, in: Marxistische Blätter, Heft 6 (1986). S. 42-46. Dazu: Willi Gerns, „Antwort an Klaus Peters“, a.a.O. S. 51-54. Gerns verweist dort völlig zu Recht auf die Vieldeutigkeit des Ausdrucks ‚prinzipielle Beherrschbarkeit‘ (ebd. S. 51 f.); die im Folgenden vorgeschlagene Unterscheidung zwischen qualitativer und quantitativer Begrenztheit eines Vermögen soll auch eine Klärung der diesem Ausdruck inhärenten ‚Möglichkeitenlogik‘ vorbereiten.

„...indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist“, schreibt Hegel, so schein die Besorgnis gerecht, daß „ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden“, und er fährt fort: „Diese Besorgnis muß sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was an sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle“ (HW 3, 68). Wenn nämlich das Erkennen als ein Werkzeug oder Medium betrachtet werde, so lasse seine Anwendung die Sache nicht so, wie sie „für sich“ oder „an sich“ sei, sondern nehme entweder eine „Formierung und Veränderung“ mit ihr vor oder gebe sie uns nur so, wie sie „durch und in diesem Medium ist“ (ebd.).

Wir gebrauchten in diesem Fall das Erkennen als „ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt“ (HW 3, 68 f.). — Insofern hätten wir es mit derselben Art von Begrenztheit zu tun, wie wenn wir versuchten, über unseren eigenen Schatten zu springen: in beiden Fällen wäre nicht Mangelhaftigkeit unseres jeweiligen Vermögens an der Unmöglichkeit schuld, sondern geradezu seine Anwendung oder Auswirkung selbst.

Hegel will hier die Auffassung Kants treffen, und wenn wir voraussetzen, daß er sie richtig wiedergibt<sup>4</sup>, können wir daran ablesen, daß Kant mit der das Erkennen „schlechthin scheidenden Grenze“ nicht seine quantitative, sondern seine qualitative Begrenztheit bestimmt hat. Dann aber — und darum — wird Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Ding-an-sich mißverstanden, wenn sie als Erkenntnis *pessimismus* interpretiert wird. Sie schließt im Gegenteil — aus naheliegenden Gründen, die hier nicht erörtert werden sollen — die quantitativ „schrakenlose Erweiterbarkeit“ (Lukács) unserer Erkenntnisse ein.

---

<sup>4</sup>Engels entwickelt seine Agnostizismuskritik anhand der Kant-Kritik von Hegel. Die Frage, wie weit diese Kritik Kant überhaupt trifft, bleibt darum hier unberücksichtigt. Die im folgenden zitierte Bemerkung von Engels, daß Hegel das Entscheidende zur Widerlegung Kants schon gesagt habe, erklärt auch, warum Engels und — soweit das aus den bis jetzt zugänglichen Texten erkennbar ist, in noch größerem Maße — Marx den *Erkenntnistheoretiker* Kant zeit lebens als ‚toten Hund‘ behandelt haben. Erst in dem Maße, in dem die ideologische Rolle des Neukantianismus in der deutschen Sozialdemokratie hervortrat, begann Engels — 1873 oder 74, jedenfalls *nach* der Zerschlagung der Pariser Commune — seine Auseinandersetzung mit Kants Vernunftkritik, wobei ihn von Anfang an nur die *Hegelsche Darstellung* der Kantschen Positionen interessierte; die Fragmente aus dem Nachlaß zeigen das deutlich (vgl. z.B. MEW 20,478 f.).

Das hat Lukács richtig gesehen (a.a.O.). Aber er versucht nicht, die logische Form des Resultats zu begreifen, das sich ihm ergibt. Er identifiziert die Form nur nominell, indem er von „strukturellen Schranken“ spricht, denen er diese „schrankenlose Erweiterbarkeit“ gegenüberstellt. In der Folge fehlt ihm das logische Instrumentarium, um zu erkennen, daß die marxistische Agnostizismuskritik — wie noch zu zeigen sein wird — in einer Veränderung des Verhältnisses beider Arten von Begrenztheit besteht, und er gewinnt den Eindruck, daß Engels dort, wo er diese *Veränderung* beschreibt, sie nur miteinander *verwechselt* und dann irrtümlich aus der Erweiterbarkeit der Erkenntnisse einen Einwand gegen Kant ableite.

Hegel hat es — wenn auch mit anderen Worten — selbst ausgesprochen, daß der Agnostizismus nicht erkenntnis pessimistisch ist: „Es *ist*“ erlaubte sich der Skeptizismus nicht zu sagen; der neuere Idealismus erlaubte sich nicht, die Erkenntnisse als ein Wissen vom Ding-an-sich anzusehen ... .. Zugleich aber ließ der Skeptizismus mannigfaltige Bestimmungen seines Scheins zu, oder vielmehr sein Schein hatte den ganzen mannigfaltigen Reichtum der Welt zum Inhalte. Ebenso begreift die Erscheinung des Idealismus den ganzen Umfang dieser mannigfaltigen Bestimmtheiten in sich ... Diesem Inhalte mag also wohl kein Sein, kein Ding oder Ding-an-sich zugrunde liegen; er für sich bleibt, wie er ist; er ist nur aus dem Sein in den Schein übersetzt worden ...“ (HW 6, 20). Ein Exzerpt eben dieser Hegel-Stelle findet sich in Engels' Nachlaß über die „Dialektik der Natur“ mit dem Zusatz: „Hegel ist also hier ein viel entschiedenerer Materialist als die modernen Naturforscher“ (MEW 20, 508), indem er nämlich, so möchte ich diese Anmerkung ergänzen, aus dem *mangelnden* Erkenntnis pessimismus des Agnostizismus ein Agnostizismus-kritisches Argument gewinnt.<sup>5</sup>

## 2. Die Unerkennbarkeit des Ding-an-sich

Hegel widerspricht der von Kant behaupteten Unerkennbarkeit des Ding-an-sich nicht dadurch, daß er dagegen geradewegs das Gegenteil, nämlich seine Erkennbarkeit zu beweisen sucht; um im Bild zu sprechen: Hegel behauptet nicht, daß man in diesem Fall über seinen eigenen Schatten springen *könne*, wenn man es nur richtig anstelle. Er behauptet vielmehr, daß das Problem nicht die in diesem Bild zum Ausdruck kommende Form habe, daß also die Frage bei

---

<sup>5</sup>Lukács konnte dieses Hegel-Exzerpt von Engels 1922 noch nicht kennen; er hätte sonst wissen können, daß der Gedanke, den er *gegen* Engels in Erinnerung bringen will, nicht nur die Aufmerksamkeit, sondern auch schon die Zustimmung von Engels gefunden hatte.

Kant falsch gestellt sei. Wenn man sie so stellt wie Kant, dann allerdings ist „in die Frage“ — nämlich: Was das Ding-an-sich sei — „gedankenloserweise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt...“ (HW 5, 130). Diese Unmöglichkeit bedeutet aber nach Hegel nicht, daß es ein Ding gibt, von dem wir nicht wissen können, was es an sich ist, sondern daß es ein Ding-an-sich nicht gibt. Es ist selbst „nur *das Produkt* des Denkens“ (HW 8, 121; vgl. HW 5, 60), das Produkt der Abstraktion von allen Bestimmungen. Es kann nicht erkannt werden, aber darum, weil es nichts ist — nichts als die leere Abstraktion selbst.

Daß dieses Produkt des Denkens ein außer uns existierender Gegenstand sei, leuchtet nur dann ein, wenn man sich vorher die Gegenstände *als Dinge*, also in ihrer Zusammenhangslosigkeit vorstellt. („Diesen Zusammenhang, keinen Zusammenhang zu haben, macht allein das Ding aus.“ HW 6, 142.) Damit wird zugleich von dem Zusammenhang zwischen ‚Ich‘ und Welt abstrahiert, wodurch — aber nur in Gedanken — eine *Kluft* zwischen beiden entsteht, die dann vom ‚Ich‘ notwendigerweise durch die Anwendung seiner Mittel oder Vermögen überwunden werden können müßte. (Hegel: „Es ist, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte.“ HW 20, 334.) Diese Aufgabe entspräche allerdings derjenigen, über den eigenen Schatten zu springen.

Die *Form* der Hegelschen Widerlegung — daß sie nicht einer Behauptung Kants geradezu widerspricht, sondern die „gedankenlose“ Frage auflöst, auf die sie antwortet — hat zur Folge, daß Kants Bestimmungen für Hegels widerlegende Formulierungen nicht festgehalten werden dürfen.<sup>6</sup> Die konkrete Dialektik dieses Widerle-

---

<sup>6</sup>Lukács unterläuft an dieser Stelle sogar der Fehler, Hegels eigene Bestimmungen terminologisch fixieren zu wollen. Dem „Hegelkenner Engels“ wirft er eine „fast unbegreifliche terminologische Ungenauigkeit“ vor, weil er in diesem Zusammenhang das ‚Ding für uns‘ dem ‚Ding an sich‘ gegenüberstelle; Lukács: „Für Hegel sind ‚an sich‘ und ‚für uns‘ durchaus nicht Gegensätze, sondern im Gegenteil: *notwendige Korrelate*. Daß etwas bloß ‚an sich‘ gegeben sei, bedeutet für Hegel, daß es bloß ‚für uns‘ gegeben ist.“ (GuK 145f.) Dagegen ließe sich Mehreres einwenden. Vor allem aber: „für Hegel“ sind Gegensätze durchaus nicht das Gegenteil von notwendigen Korrelaten, sondern — notwendige Korrelate! Solche Gegensätze als notwendige Korrelate sind — in der Interpretation Hegels — auch ‚Ding-an-sich‘ und ‚Erscheinung‘ bei Kant. Im Übergang von Kant zu Hegel tritt nicht an die Stelle ihrer Gegensätzlichkeit ihre Korreliertheit, sondern ihr *fixer* Gegensatz kommt *in Bewegung*. Etwas anderes geschieht auch bei Engels nicht, wo das „Ding für uns“ aus dem „Ding an sich“ *wird* (dieses Werden *ist* dann die quantitative Erweiterung der Erkenntnis). — Wenn die Gegensätzlichkeit bei Hegel nicht in der (oder als die) Korreliertheit festgehalten wird, zerfällt das agnostizismuskritische Argument! Nur darum, weil Subjekt und Objekt nicht unbestimmt-verschiedene Korrelierte, sondern korrelierte *Gegensätze* sind, läßt sich für die Erkennbarkeit der Welt auch *argumentieren*. Hume z.B. versucht dieser

gungsverhältnisses überfordert natürlich eine kurze Zusammenfassung. Es ist aber wohl möglich, für die Verständigung ein Moment des Verhältnisses herauszunehmen, dessen Berücksichtigung für die Vermeidung einer Fehlinterpretation des marxistischen Erkennbarkeitstheorems entscheidend sein wird. — Die Hegelsche Kant-Widerlegung enthält zwar in der Tat die Behauptung, daß das Ding-an-sich in Wahrheit erkennbar sei, daß nämlich das, was Kant als bloße Erscheinungen faßt, Bestimmungen des Ding-an-sich sind. Diese Behauptung ist aber — wie schon vorsorglich angemerkt wurde — nicht eine Antwort auf dieselbe Frage, auf die Kant mit dem entgegengesetzt lautenden Urteil antwortet. Und doch sieht sie so aus! *Beide* Behauptungen lassen sich mit den Worten: ‚Das Ding-an-sich ist erkennbar!‘ ausdrücken.

Ein zwar nur äußerliches, aber doch zuverlässiges Kennzeichen für ihre Unterscheidung ist ihr Verhältnis zu ihrem jeweiligen Gegenteil.<sup>7</sup> Während der unmittelbare Widerspruch gegen Kant ergänzt werden müßte:

(I.) Das Ding-an-sich ist erkennbar, und  
das Ding-an-sich ist nicht unerkennbar!

drückt das gleichlautende Urteil bei Hegel die Kant-Widerlegung erst dann aus, wenn es mit einem Urteil zusammengenommen wird, das den Wortlaut seines Gegenteils hat:

(II a.) Das Ding-an-sich ist erkennbar, und  
(II b.) das Ding-an-sich ist unerkennbar!

Dabei hat die erste Hegelsche Bestimmung (II a.) ebensowenig den Sinn einer aussagenlogischen Negation des Kantschen Unerkennbarkeitstheorems, wie letztere (II b.) den Sinn dieses Theorems selbst hätte: unerkennbar ist das Ding-an-sich, wie gesagt, insofern es nichts als die leere Abstraktion von allen Bestimmungen ist. Aber: *weil* das Ding-an-sich in diesem — Hegelschen — Sinn unerkennbar ist, *darum* kann das Kantsche Unerkennbarkeitstheorem gegen (I.) erfolgreich behauptet werden! Diese Verteidigung hat nämlich den

---

Argumentation folgendermaßen vorzubeugen: „...nothing can be more inexplicable than the manner, in which body should so operate upon mind as ever to convey an image of itself to a substance, supposed of so different, and even contrary a nature“ (D. Hume, *Enquiries*. Ed. Selby-Bigge, Oxford, 1893, p. 153). Dieses „even contrary“ ist gut! Wenn es bei „different“ hätte bleiben können, wäre die Sache zugunsten Humes entschieden. So aber präsentiert er selbst den Angelpunkt für die Widerlegung seiner Position, als wäre gerade sie die besondere Schikane, an der die Widerlegung endgültig zerbricht (Lenin hat den Satz bei der Zitierung dieser Hume-Stelle in LW 14, 24 f. leider ausgelassen.)

<sup>7</sup>Dabei kommt ein Unterschied in der jeweiligen Art von Gegenteiligkeit vor, von dem ich hier absehe, da es nur um eine Kennzeichnung und nicht um die Bestimmung des Verhältnisses geht.

*Preis*, daß in ihrem Rücken das Ding-an-sich zu nichts wird, zur bestimmungslosen Leere. (II b.) präsentiert für die *erfolgreiche* Verteidigung die Rechnung<sup>8</sup>. (II a.) wiederholt nicht den abgeschlagenen Angriff von (I.), sondern kassiert die bei der Verteidigung aufgelaufenen Schulden: daß das Unerkennbarkeitstheorem gegen argumentative Einwände gefeit ist, bringt seine Widerlegung bei Hegel nicht nur nicht in Schwierigkeiten, sondern ist selbst eines ihrer Momente. (Die folgende Interpretation der *praktischen* Widerlegung des Agnostizismus kann zugleich zur Erläuterung dieses komplizierten Widerlegungsverhältnisses dienen.)

### 3. Praktische versus empirische Widerlegung

Engels hält an der Hegelschen Agnostizismus-Kritik fest: „Das Entscheidende zur Widerlegung dieser Ansicht ist bereits von Hegel gesagt, soweit dies vom idealistischen Standpunkt möglich war...“ (MEW 21, 276). Dieses „Entscheidende“ wird von Engels nicht durch theoretische *Argumente* ergänzt, die erst von einem materialistischen Standpunkt aus möglich wären, sondern durch den Hinweis auf die „praktische Widerlegung“ des Agnostizismus: „Die schlagendste Widerlegung dieser wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorgangs beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unsern Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren ‚Ding-an-sich‘ zu Ende. Die im pflanzlichen und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solche ‚Dinge an sich‘, bis die organische Chemie sie einen nach dem andern darzustellen anfang; damit wurde das ‚Ding an sich‘ ein Ding für uns.“ (Ebenda)

Hier liegt nun die Gefahr nahe, daß man den Hinweis auf die *praktische* Widerlegung als eine unbestimmt neue, womöglich speziell marxistische Art von *theoretischer* Widerlegung liest und also in der zitierten Erinnerung an das Experiment und die Industrie nach den anti-agnostizistischen Argumenten der marxistischen Theorie sucht. Vergeblich. Engels trägt hier keine Argumente vor. Er will ganz im Gegenteil auf etwas hinaus, was anfängt, wenn das Argumentieren aufhört, oder besser: was vor sich geht, bevor das Argumentieren überhaupt anfängt. Ausdrücklich stellt er im Zusammenhang seiner Agnostizismuskritik das „Handeln“ in einen Gegensatz zum Argumen-

---

<sup>8</sup>Die Hegelsche Seins-Logik würde hier die Formulierung nahelegen: „Das Unerkennbare ist nichts, weil nichts (oder auch: das Nichts) unerkennbar ist“.



tieren: „... ehe die Menschen argumentierten, handelten sie. ‚Im Anfang war die Tat.‘ Und menschliche Tat hatte die Schwierigkeit schon gelöst, lange ehe menschliche Klugtuerei sie erfand.“ (MEW 22, 296)

Die entscheidende *theoretische* Frage, die die Berufung auf die praktische Widerlegung des Agnostizismus aufwirft, ist darum die nach ihrem methodischen Status, nach der Logik der „saltovitale‘ Methode in der Philosophie“, des Sprungs von der Theorie zur Praxis (vgl. LW 14, 187). Die folgenden Darlegungen wollen nur als eine hypothetische Antwort auf diese Frage verstanden werden, die für ihre methodologische Erörterung aber Material bereitstellen soll.

Von Diogenes wird berichtet, er habe dialektische Streitereien über die Realität der Bewegung dadurch unterbrochen, daß er sich erhoben habe und hin- und hergegangen sei: das sollte die Realität der Bewegung praktisch beweisen und damit die Nichtigkeit jener Dialektik (vgl. HW 18, 306 und vor allem — im Zusammenhang der Kant-Kritik — HW 6, 559). Im Unterschied zu diesem Auf- und Abgehen, zu dem man ja genau genommen kein Wort *sagen* darf, wenn es rechtbehalten soll, ist der marxistische ‚salto vitale‘ wesentlich *interpretationsbedürftig*<sup>9</sup>. Ich denke, daß hier die praktische Widerlegung in der theoretischen nicht nur ihre Ergänzung, sondern vor allem auch ihre Interpretation findet.<sup>10</sup> *Einleuchtend* ist sie auch ohne eine Interpretation. Darauf zielt Engels ab, wenn er sie als die „schlagendste Widerlegung“ dem „Entscheidenden“ hinzufügt, das Hegel schon gesagt habe. Wenn aber hier nicht — wie bei Diogenes — die Dialektik der Theorie praktisch widerlegt, sondern durch die Dialektik der Praxis *bewiesen* werden soll, so wird es wohl nötig sein, diese

---

<sup>9</sup>Das Wort „Interpretation“ wird hier und im folgenden immer im Sinn der 11. Feuerbachthese von Marx aufgefaßt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu verändern.“ — Überhaupt kann der Rest dieses Aufsatzes als Kommentar zu diesem leicht mißzuverstehenden Marx’schen Satz gelten. Marx will nicht — wie z.B. Heidegger und Jonas es verstanden haben — die Veränderung der Welt an die Stelle ihrer Interpretation setzen, sondern er will von der *Veränderung* der Welt selbst her die Perspektive auf die *Veränderung* der Weltinterpretationen (ihre ‚Verschiedenheit‘) gewinnen.

<sup>10</sup>Wenn das richtig ist, hat Engels’ Hinweis auf die Bejahung der Erkennbarkeit der Welt durch Hegel — MEW 21,275f. — einen *logischen* Stellenwert für die ‚praktische Widerlegung, weil deren Interpretation dann bei Hegel steht und von Engels hier nur aus naheliegenden Gründen nicht wiederholt wurde (vgl. die Zuordnung in MEW 22,297). In diesem Sinne wäre dann *Stalins Identifizierung* von Idealismus und Agnostizismus (a.a.O.) für mehr als nur eine philosophiehistorische Absurdität anzusehen: das Gewicht der *idealistischen* Agnostizismus-Kritik für die marxistische Theorie kann unter dieser Voraussetzung nicht mehr erkannt werden. (Man könnte zeigen, daß dieses Manöver eine *logische* Schlüsselrolle gespielt hat für die Dogmatisierung der marxistischen Theorie durch und nach Stalin.)

Dialektik — analog zur Dialektik der Natur — theoretisch darzustellen.

So wichtig es ist, einer Verwechslung von *praktischer* und *theoretischer* Widerlegung vorzubauen, so wichtig ist es andererseits, zwischen einer *praktischen* und einer *empirischen* Widerlegung genau zu unterscheiden. Engels behauptet *nicht*, daß das marxistische Erkennbarkeitstheorem *empirisch*, also durch Erfahrung bewiesen werden könne, sondern daß es durch die *Praxis* bewiesen werde. Ein Mißverständnis liegt aber nahe, weil Engels an der zitierten Stelle tatsächlich von empirischen Beweisen spricht. *Aber das, was durch „das Experiment und die Industrie“ jeweils empirisch bewiesen wird, ist „die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorgangs“ und nicht die Erkennbarkeit der Welt!* Wenn wir „die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorgangs“ *empirisch* beweisen, „indem“ wir tätig sind (dieses ‚indem‘ sortiert die Aspekte), so ist damit (nämlich mit dieser Tätigkeit — nicht mit jener Empirie) die Erkennbarkeit der Welt *praktisch* bewiesen. „Das Experiment und die Industrie“ sind also wohl schlagende Beispiele für die Beweiskraft der Praxis. Das heißt aber nicht, daß wir die Erkennbarkeit der Welt experimentell beweisen könnten, indem wir nämlich ein Experiment *auf die Erkennbarkeit* machten. Und erst recht nicht ist damit gesagt, daß wir die Widerlegung des Ding-an-sich industriell herstellen könnten — wie es diejenigen gerne hätten, die den Dilettanten Engels endlich einmal in flagranti erwischen wollen.<sup>11</sup>

Den wohl interessantesten Hinweis auf die Unterscheidung von empirischen und praktischen Beweisen gibt Engels selbst in der „Dialektik der Natur“ (MEW 20, 497 f.). Im Gegensatz zur *Erfahrung* (der „regelmäßigen Aufeinanderfolge gewisser Naturphänomene“) bestimmt er dort die *Tätigkeit* als die „*Probe* auf die Kausalität“. Aber nicht nur das. Er erkennt darüber hinaus in der *Fehlprognose*, also in der *empirischen Widerlegung* einer Hypothese, einen *praktischen Beweis* für die Kausalität — ein Gedanke von leibnizischem Genie: „Und hier kann der Skeptiker nicht einmal sagen, daß aus der bisherigen Erfahrung nicht folge, es werde das nächste Mal ebenso sein. Denn es kommt in der Tat vor, daß es zuweilen *nicht* ebenso ist ... Aber grade dies *beweist* die Kausalität, statt sie umzustoßen, weil wir für jede solche Abweichung von der Regel bei gehörigem Nachforschen die Ursache auffinden können ..., so daß die Probe auf die Kausalität sozusagen *doppelt* gemacht ist.“<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup>Siehe die bei Lenin zitierten Verdächtigungen des „Herrn W. Tschernow“. LW 14, 94 f.

<sup>12</sup>Vgl. die 2. Feuerbachthese von Marx: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme — ist keine Frage der Theorie,

Der Skeptiker kann seinen Einwand hier wohlgermerkt nicht deswegen nicht anbringen, weil er nicht zuträfe, sondern: weil er zutrifft! Daß er *zutrifft*, widerlegt den Skeptizismus zum zweiten Mal. Aber das ist die Form der Hegelschen Widerlegung des „Kantschen unfaßbaren ‚Ding an sich‘“! – Meine Hypothese, daß die theoretische Widerlegung des Agnostizismus als Interpretation seiner praktischen Widerlegung gelesen werden muß, läuft darum auf die Forderung hinaus, die besondere Form der ‚Doppeltheit‘ der praktischen Widerlegung zu explizieren. Sie ergibt sich, denke ich, genau dann, wenn die praktische Widerlegung nicht als Beweis für die Behauptung (I.) aufgefaßt wird, sondern als Beweis für die Behauptung (II.).

#### 4. *Quod erat demonstrandum*

Die Praxis beweist auf schlagende Weise dasselbe, was die Hegelsche Theorie beweist: daß der Zusammenhang zwischen uns und der Welt ebenso wie der Zusammenhang zwischen Erkennen und Handeln dem Erkennen vorausgeht und also das Erkennen vor der Aufgabe, diese Zusammenhänge erst herzustellen (die Kluft zu überbrücken), niemals *praktisch* steht. Sie beweist, in anderen Worten, daß die Gegenstände in der Welt nicht als *Dinge* existieren, denen ihre Zusammenhänge ontologisch und logisch erst folgen würden, – daß sie als Dinge uns nur erscheinen, in Wahrheit aber ihr Zusammenhang eine wirkliche Bedingung ihrer Existenz ist.

Indem sich in der Praxis erweist, daß das vorgestellte, individuelle Erkenntnissubjekt mit dem Subjekt des Handelns, nämlich dem wirklichen menschlichen Individuum identisch ist, beweist die Praxis ebenso, daß die erkennbare Welt identisch ist mit der gegenständlich zu verändernden Welt, daß bei dieser Veränderung darum nicht aus *einem* Ding-für-uns ein *anderes* Ding-für-uns wird, sondern daß dabei aus dem „Kantschen unfaßbaren ‚Ding-an-sich‘“ – nämlich dem unabhängig von uns und unserem Bewußtsein existierenden Naturprozeß – ein „Ding für uns“ wird.

Diese dialektischen Bestimmungen könnten – und müßten – konkret dargestellt, entwickelt werden. Darauf kann es hier aber nicht ankommen. Man sieht ja leicht, daß man mit solchen Präzisierungen, gleichgültig wie weit sie getrieben werden, einer Beantwortung der methodologischen Gretchenfrage nach der Beweiskraft der praktischen Widerlegung nicht näherkommt. Man zeigt auf diese

---

sondern eine *praktische* Frage...“ Auch hier hängt alles davon ab, daß die praktische Frage nicht mit einer *empirischen* Frage verwechselt wird. Eben- sowenig ist das ‚Kriterium Praxis‘ so etwas wie ein (pragmatisches) Erfolgskriterium. Im Gegenteil (wie der vorstehende Absatz zeigen sollte).

Weise nur, daß der praktische Vorgang im Sinne einer Agnostizismuskritik interpretiert werden kann. Die gegenständliche Veränderung der Welt, die Beherrschung von Naturkräften, ist aber auch agnostizistisch interpretierbar, indem etwa die Naturgesetze als bloß nützliche und notwendige Konstruktionen des Bewußtseins angesehen werden, die in der Praxis eine ‚große Rolle‘ spielen, nämlich *für uns*.

Für die Bewertung dieser ‚verschiedenen Interpretationen‘ (vgl. Anmerkung 1) ist es entscheidend, daß die agnostizistische Interpretation niemanden, insbesondere Naturwissenschaftler nicht, daran hindert, *wie* Materialisten zu *handeln* (nämlich so, *als ob* es keinen Gott gibt — vgl. die Bemerkungen von Engels in MEW 22,298). Der Agnostizismus macht hier nur einen „formellen Vorbehalt“ durch seine Interpretation, indem er darauf besteht, daß keine praktische Tätigkeit uns dazu *zwingen* kann (in der Art eines Arguments), von ihrer agnostizistischen Interpretation abzurücken. „Hat unser Agnostiker aber diese formellen Vorbehalte einmal gemacht, so spricht und handelt (! K.P.) er ganz als der hartgesottne Materialist, der er im Grunde ist“ (MEW 22, 297f.).

Engels stellt hier nicht nur fest, daß keine praktische Widerlegung den Agnostizismus zwingen kann, seine formellen Vorbehalte aufzugeben; er nennt auch den Preis, der dafür entrichtet werden muß: daß nämlich diese Vorbehalte sich in der naturwissenschaftlichen Praxis nicht *Materialismus-widerlegend* auswirken. Der Agnostizismus hat also wohl in einem gewissen Sinn Recht, wenn er sich vor praktischen *Widerlegungen* sicher weiß, aber nur darum und in dem Sinn, in dem er auch keines praktischen *Beweises* fähig ist. Wir können so sagen: Der Agnostizismus antwortet auf die von Engels behauptete praktische Widerlegung, indem er sie als einen Beweis der Behauptung (I.) auffaßt und zeigt, daß (I.) praktisch nicht bewiesen werden kann; *damit hat er recht* — aber nur darum und insofern, als (I.) praktisch auch nicht widerlegt werden kann, sondern: *nur theoretisch*. (Quod erat demonstrandum.)

Es kommt also für die marxistische Agnostizismuskritik nicht darauf an, an einem praktischen Beweis für (I.) festzuhalten, sondern in der Unmöglichkeit eines solchen Beweises ein notwendiges Moment des praktischen Beweises für (II.) zu erkennen, also die mangelnde praktische Widerlegbarkeit des Agnostizismus als ein *Moment* seiner praktischen Widerlegung zu begreifen.

Dieser Begriff liegt darin, daß das Unerkennbarkeitstheorem seine praktische Widerlegung nur dadurch abweisen kann, daß es seine praktische Beweisbarkeit zugleich abweist und damit ‚zugibt‘, daß es sich hier um einen von der Praxis vollkommen „isolierten“

(MEW 3,5) Gedanken handelt. Daß aber ein von der Praxis isolierter Gedanke *gedacht* werden kann, widerspricht nicht der praktischen Widerlegung des Unerkennbarkeitstheorems; daß er nur um den Preis seiner Isolation von der Praxis gegen seine praktische Widerlegung verteidigt werden kann, ist sein „doppelte“ praktische Widerlegung.

Der Agnostizismus widerlegt seine praktische Widerlegung ja nicht praktisch, sondern theoretisch, d.h. er antwortet nicht mit einem praktischen Beweis für das Gegenteil, sondern mit einem theoretischen Beweis für die Ohnmacht (oder Unmöglichkeit) des praktischen Beweises. Mit demselben Recht, mit dem wir von einem Widerspruch gegen Argumente Gegenargumente verlangen, wollen wir aber für den Widerspruch gegen einen praktischen Beweis einen praktischen Gegenbeweis verlangen. Der agnostizistische Widerspruch gegen die praktische Widerlegung des Agnostizismus ist aber — wie gesagt — nur insofern praktisch nicht zu widerlegen, als er praktisch auch nicht bewiesen werden kann.

## 5. Die praktische Veränderung der Welt

Der logische Springpunkt dieser Dialektik liegt darin, daß an die Stelle der ‚Veränderung‘ der Welt beim Erkennen (deretwegen uns das Erkennen die Welt nicht so gäbe, wie sie *an sich* ist), die praktische Veränderung der Welt tritt. Im Unerkennbarkeitstheorem wird nur ausgedrückt, daß das Erkennen eine Art von Weltveränderung ist, die das, was die Welt *an sich* ist, *nicht verändert*. Insofern also das Erkennen ein Verändern wäre, bliebe die Welt-an-sich ihm unzugänglich. Wir stellen „*die Gedanken* zwischen *uns* und die *Sachen* als Mitte ... in dem Sinne, daß diese Mitte *uns* von den *Sachen* vielmehr abschließt, statt uns mit denselben zusammenzuschließen...“ (HW 5,25f.). Die Veränderungen, die zu bloßen Erscheinungen führen, sind aber selbst bloß-erscheinende — keine wirklichen — Veränderungen (nur verschiedene Interpretationen im Sinne der 11. Feuerbachthese von Marx; MEW 3,7). Solange die Veränderungen der Welt bloß erscheinen, bleibt sie an sich, wie sie ist, aber „es kömmt drauf an, sie zu *verändern*“ (ebd.).

Die marxistische Agnostizismuskritik löst darum die qualitative Begrenztheit der Erkenntnis nicht in nichts auf — und schon gar nicht setzt sie an ihre Stelle die quantitative Unbegrenztheit. Die qualitative Begrenztheit wird vielmehr ins Materialistische übersetzt und kehrt hier in der Bestimmung wieder, daß durch die Erkenntnis die Welt nicht verändert, sondern nur widergespiegelt wird. Wer mehr will, darf sich aufs Erkennen nicht *beschränken*; er muß gegenständ-

lich tätig werden. Und wer darüber hinaus will, daß die Resultate seiner Tätigkeit seinen Vorsätzen entsprechen, und daß seine Erkenntnis es nicht mit bloßen Erscheinungen zu tun hat, der benötigt „die Vereinigung von Erkenntnis und Praxis“ (LW 38,207).

Diese materialistische Übersetzung der qualitativen Begrenztheit kann man leicht übersehen, wenn die praktische Widerlegung des Agnostizismus von der theoretischen getrennt wird. Die qualitative Begrenztheit kommt dann nur implizit vor – nämlich darin, daß überhaupt die praktische Widerlegung *als Widerlegung* angeführt wird.

Auch die „schrakenlose Erweiterbarkeit“ (s.o.) unserer Erkenntnisse kehrt im Materialismus wieder. Sie ändert aber nicht nur ihr Bezugsobjekt, indem es nun die Welt-an-sich ist, die wir mehr und mehr erkennen. Die qualitative Begrenztheit der Erkenntnis in ihrer marxistischen Bestimmung schlägt vielmehr auf ihre quantitative Erweiterbarkeit durch – und zwar so, daß sie ihre ‚Schrakenlosigkeit‘ *verliert*.

Die qualitativ auf Widerspiegelung begrenzte Erkenntnis findet in der materiellen Geschichte der wirklichen Veränderung der Welt durch die Menschen ihre unaufhebbare Schranke. Diese Schranke entwickelt und erweitert sich wohl fortwährend, aber sie verschwindet nicht. Und ausgerechnet in diesem – wenn man so will: erkenntnis pessimistischen – Sinn findet Engels ein gutes Haar am Agnostizismus, indem er nämlich dessen qualitative Bestimmung quantitativ interpretiert: „Historisch gefaßt hätte die Sache (i.e. das Ding-an-sich K.P.) einen gewissen Sinn: Wir können nur unter den Bedingungen unsrer Epoche erkennen und *soweit diese reichen*“ (MEW 20,508).

Daß alles erkennbar ist, heißt darum in der marxistischen Philosophie nicht, daß wir alles – oder auch nur besonders viel davon – erkennen *werden*. Für Lenin verstand sich das noch von selbst; der materialistische Standpunkt, schreibt er, liege darin, daß „sowohl diese Welt als auch diese Gesetze für den Menschen sehr wohl erkennbar sind, aber nie *restlos* von ihm erkannt werden können“ (LW 14,186). Erst bei Stalin wird daraus die *Verheißung*, daß die *erkennbaren* Dinge auch erkannt *werden werden* – ein allesveränderndes „werden“ zuviel!<sup>13</sup> Das kann man optimistisch nennen. Es ist eben diese Art von Optimismus, die den Sinn des marxistischen Theorems in sein Gegenteil verkehrt.

---

<sup>13</sup>Stalin schreibt, daß der „marxistische philosophische Materialismus“ davon ausgehe, „daß es in der Welt keine unerkennbaren Dinge gibt, wohl aber Dinge, die noch nicht erkannt sind, und diese werden durch die Kräfte der Wissenschaft und der Praxis aufgedeckt und erkannt werden.“ A.a.O.

**[Bibliographische Angaben]**

Klaus Peters (1987):

**Über die Erkennbarkeit der Welt.**

Anmerkungen zur Logik der marxistischen Agnostizismuskritik aus Anlaß der Diskussion über die Beherrschbarkeit der Technik

In: Dialektik 14. Köln: Pahl-Rugenstein. S. 143-156.

<1987b\_Erkennbarkeit>

HTML-Datei: [www.cogito-institut.de/kp/v/1987b\\_Erkennbarkeit.htm](http://www.cogito-institut.de/kp/v/1987b_Erkennbarkeit.htm)

PDF-Datei: [www.cogito-institut.de/kp/v/1987b\\_Erkennbarkeit.pdf](http://www.cogito-institut.de/kp/v/1987b_Erkennbarkeit.pdf)

Version: 25.04.2007 18:53