

Nový, Lubomír

Der Mensch als Zentralthema der Gesellschaftswissenschaften

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1967, vol. 16, iss. B14, pp. [7]-24

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106708>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.



LUBOMÍR NOVÝ

DER MENSCH ALS ZENTRALTHEMA DER GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN

Die Veränderungen in der Zielrichtung, in der Methoden und gesellschaftlichen Funktionen der modernen Wissenschaften der zwanzig Nachkriegsjahre sind mit ihrer Tiefe und ihrem Umfang hinter der Bedeutung der gesellschaftlichen Veränderungen, hinter der Bedeutung der sozialistischen Revolution, der Veränderungen in Asien und Afrika und hinter der Bedeutung der Veränderungen der hochentwickelten kapitalistischen Länder (sogen. Neokapitalismus) in nichts zurückgeblieben. Nicht umsonst spricht man heute von einer wissenschaftlich-technischen Revolution — oder auf der Ebene der Philosophie der Geschichte — vom Ende der Neuzeit (Guardini).

In der Richtung der Wissenschaften beobachten wir vor allem durchdringende, in technische Weltwunder umgewandelte Erfolge der mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen mit weitreichenden Folgen für die Fragen des Krieges und des Friedens, für die sozialen Beziehungen und die Kultur, als auch für den Lebensstil jedes Menschen. Die Erfolge der mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer und ihrer technischen Applikationen als auch die Entwicklung der zwischenfachlichen Disziplinen (Kybernetik) rückten das Problem der Methoden in den Vordergrund, namentlich die Frage der Bedeutung der quantitativen Methoden. Das betrifft die Mathematik, die mathematische Logik und die empirischen Methoden und die Bedeutung der quantitativen Methoden für die gesellschaftswissenschaftlichen Fächer (Linguistik, Ökonomie, Pädagogik), d. h. für die Fächer mit bisher völlig anderer methodologischer Tradition. Die Technik dringt in die Gesellschaftswissenschaften, in die Kunst und in andere Kulturformen im Einklang mit dem gesamten Lebensrhythmus der modernen Gesellschaft ein. Aber auch in den gesellschaftlichen Funktionen der Wissenschaft vollziehen sich umwälzende Veränderungen und zwar nicht nur darin, daß die Wissenschaft in der Technik, in der Militär- und Zivilproduktion, aber auch in der Leitung der gesellschaftlichen Prozesse, in der Organisation der Dienste und bei der Gestaltung der öffentlichen Meinung zur Geltung kommt. Die ethische und politische Verantwortung des Wissenschaftlers dafür, wer den mächtigen Apparat der zeitgenössischen Wissenschaft und Technik beherrschen und für wen er ihn gebrauchen wird, mag nie so groß gewesen sein wie sie heute ist. Zu diesen in der Welt sich äußernden Tendenzen tritt die komplizierte Problematik ihres Verlaufes und ihrer Realisierung unter den Bedingungen eines sozialistischen Landes, im heutigen Entwicklungsstadium der kommunistischen Bewegung. Werden wir den gleichen Weg gehen oder imstande sein eine kommunistische Lösungsvariante zu bieten?

Die Veränderungen in der Natur, in den Methoden und in den Funktionen der modernen Wissenschaft, haben vor der Philosophie nicht haltgemacht, obwohl

diese traditionsgemäß als synthetische und allgemeine Disziplin aufgefaßt (*scientia generalis universalis*) über diesen Problemen stehen sollte. Doch auch sie wurde vor das Problem ihrer eigenen Struktur und neuer Ausgangspunkte ihrer Synthese gestellt, vor die Frage ihrer eigenen Methoden und eigenen Beziehung zu den Methoden der modernen Wissenschaft und schließlich vor das Problem ihrer Stellung in der Gesellschaft und der gesamten modernen Kultur.

I

Die gemeinsamen Schicksale der Philosophie und der humanitischen Wissenschaften sind schon aus der Entwicklung des Begriffes der humanitischen Wissenschaften ersichtlich. Unterschiedliche Auffassungen darüber, was humanitische Wissenschaften sind, weisen in ihrem Grund unterschiedliche philosophische Konzeptionen des Menschen auf, und umgekehrt, die Veränderungen in den Aufgaben der verschiedenen humanitischen Wissenschaften beteiligen sich an den Veränderungen in der Auffassung über die Philosophie.

Der Begriff der humanitischen Wissenschaften und humanitischen Bildung pflegt mit dem Begriff Humanismus im Sinne einer gewissen Kulturorientierung verbunden zu werden, die aus der Opposition gegenüber dem mittelalterlichen Denken hervorzugs und namentlich an die Tradition der Antike angeknüpft hatte. Zu den bedeutendsten humanitischen Wissenschaften zählt in diesem Falle vor allem die Philologie (in weitem Sinne als Wissenschaft der Sprache und Literatur und der gesamten antiken Kultur), die Kunstwissenschaften und die der Historiographie, also Fächer, die sich namentlich unter unseren nationalen Bedingungen einen ersten Platz erobert haben. Zu bemerken ist, daß in der Renaissancezeit, vor der Entstehung der Naturwissenschaft und des gallileischen Weltbildes die Naturwissenschaften (resp. die Naturphilosophie) als Bestandteil des gesamtheitlichen Wissens über die Welt und den Menschen aufgefaßt wurde, im Gegensatz zur ausdrücklich theologischen Auffassung über die Welt. Diese Richtung findet in der Auffassung der Wissenschaft der Aufklärungszeit ihre Bestärkung: Das Projekt der Enzyklopädisten kennt die Wissenschaften über den Menschen und die Wissenschaften über die Natur ohne Antagonismen. Der Grundwiderspruch beruht also im Widerspruch zwischen dem Menschlichen und Göttlichen, dem Natürlichen und Übernatürlichen, der Mensch als Naturkind hört auf sich als Gotteskind zu fühlen. Selbst die Gesellschaft wird noch nicht als besonderer Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung aufgefaßt. Die sozialen und rechtlichen Beziehungen (z. B. in der Theorie des Gesellschaftsvertrages) werden in der Regel von der menschlichen Natürlichkeit hergeleitet, die Auslegung der Gesellschaft irrt in geschlossenem Kreis: „Mensch — Umstände“.

Erst im 19. Jh. entsteht die Soziologie, die schon voraussetzt, daß außerhalb der Natur noch eine besondere Realität, die Gesellschaft, existiert, die bei Comte das Einzelindividuum soweit absorbiert, daß er die Psychologie streicht und ihre Thematik der Biologie und der Soziologie zuteilt. Seine Soziologie faßt die Gesellschaft als gegebene Realität auf (vgl. Comtes Terminus „Sozialphysik“), als „zweite Natur“, die sich nach analogen Gesetzen richtet wie die Natur außerhalb des Menschen und ebenfalls nach Art der naturwissenschaftlichen Methoden studiert wird; der Mensch ist ein Ding unter den Dingen, er wird als Produkt aufgefaßt, das Studium des Menschen wird atomisiert.

Spätere einflußreiche Konzeptionen der humanitischen Wissenschaften unterwerfen gerade diesen Standpunkt einer Revision: sie fassen den Menschen als den Schöpfer und Mitschöpfer der Geschichte und seiner selbst auf und fordern ein synthetisches Erkennen des totalen Menschen (was vor allem die humanitischen Wissenschaften interessiert.)

Auf rein philosophischer Ebene sind dafür die Voraussetzungen durch die deutsche klassische Philosophie geschaffen (vgl. M. Sobotka, *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Prag 1964), besonders bei Hegel, in dessen Philosophie des Absoluten der Mensch bloß ein Moment der Bewegung des absoluten Geistes ist, gleichzeitig aber in Hegel die Idee verborgen liegt, daß nur durch die Tätigkeit des Menschen die Welt, die Geschichte realisiert werden kann, innerhalb der sich der Mensch selber formt. Hier knüpfte Marx mit seiner Philosophie der Arbeit und Praxis, mit der dialektischen Auffassung der Geschichte und des Menschen an, die erst später zur positivistischen „Theorie der Umstände“ deformiert wurde.

In der Opposition gegen die naturalistische Auslegung der Gesellschaft, des Menschen (und bes. Geschichtswissenschaften) entstand in Deutschland die sogen. geisteswissenschaftliche Schule (Windelband, Rickert, Dilthey u. a.). Der Begriff der Geisteswissenschaft betont gerade die Unterschiede zwischen dem Gegenstand und der Methode der Wissenschaften über die Natur und der Wissenschaften über den Menschen (Gesellschaft), er will das Spezifikum der Wissenschaften über den Menschen unterstreichen. Soweit würde der Begriff der humanitischen Wissenschaften und der Geisteswissenschaften dem französischen Terminus *Sciences morales et politiques* entsprechen, (gegebenfalls der Unterscheidung zwischen der Wissenschaft über die Natur „*Science*“ und dem Terminus „*Lettres*“, der allerdings ähnlich wie die englischen „*Humanities*“ neben den humanitischen Wissenschaften auch die Kunst miteinbezieht). In den Geisteswissenschaften ist sogar der Gegensatz zwischen der Naturwissenschaft und der Geisteswissenschaft direkt abgegrenzt, zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem geisteswissenschaftlichen Typ des Erkennens, wie Diltheys Ausspruch treffend sagt: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“. Am häufigsten teilt man die Wissenschaften in mathematisch-naturwissenschaftliche und in technische ein, für die übrigen Wissenschaften gebraucht man heute die Bezeichnung Gesellschaftswissenschaften. Auch darin findet eine gewisse Konzeption ihren Ausdruck, d. h. die Voraussetzung, daß der Mensch (auch als Einzelindividuum, Persönlichkeit) ein Gemeinschafts- und -historisches Wesen ist und in diesem Sinne ein Wesen der Wissenschaft von der Gesellschaft = der Wissenschaft über den Menschen = der Gesellschaftswissenschaft = der humanitischen Wissenschaft), wobei alle Wissenschaften über den Menschen nicht zu den humanitischen gezählt werden, z. B. der Komplex der ärztlichen Wissenschaften oder die Physiologie des Menschen, die biologisch orientierte Anthropologie).

Aus der wachsenden Kompliziertheit der Gesellschaftsstruktur und der Beziehungen unter den Menschen der modernen Zeit erwächst eine immer kompliziertere Struktur der Wissenschaften vom Menschen und der Gesellschaft, worin auch eine der Schwierigkeiten dieser Wissenschaften liegt: ihr Gegenstand ist ein unaufhörliches Geschehen und ein ständiger Wandel und es ist schwierig die Untersuchungen, deren Gegenstand der Mensch ist, von denen zu sondern, deren Inhalt die Gesellschaft bildet. Im amerikanischen Sammelbuch „*The Behavioral Science Today*“ (New York, 1963) werden von den humanitischen Wissenschaften (*humanities*) die Gesellschaftswissenschaften (*social science*) — die

Anthropologie, Ökonomie, die Geschichte, die politische Wissenschaft, die Psychologie und Soziologie unterschieden. Von diesen werden noch auf Grund eines besonderen behavioristischen Interessenstandpunktes die Anthropologie, Psychologie und Soziologie als Hauptwissenschaften des menschlichen Verhaltens hervorgehoben. Diesen Aspekt beachten die Autoren des Sammelbuches auch in den übrigen Wissenschaften. Es sei noch hinzugefügt, daß der Begriff Anthropologie hier im Sinne der sogen. amerikanischen Kulturanthropologie gebraucht wird (eine Kombination von Ethnographie und Kulturgeschichte).

Alle humanitischen Wissenschaften gehören ihrer Art nach zu den Wissenschaften vom Menschen. Sie zersplittern jedoch den Menschen durch seine Aufteilung in Abschnitte von Analysen seiner einzelnen Lebensseiten, seiner politischen, ökonomischen Beziehungen, seiner psychologischen Einstellungen usw. Darum versucht man die humanitischen Wissenschaften auf eine vereinheitlichende, komplexere Basis zu stellen, die man einmal in der Soziologie, ein andermal in der Psychologie sucht. Aus diesen Versuchen bilden sich heute wichtige angrenzende Wissenschaften (die Soziologie der Kultur, der Kunst, der Religion..., ähnlich die Psychologie der Kunst...), die allerdings auch weiterhin die Menschenerkenntnis atomisieren. Der Mensch aber ist ein ganzheitliches Wesen und die Bestrebungen nach einem Erfassen der Totalität des Menschen fanden ihren Ausdruck in der sogenannten philosophischen Anthropologie. Diese macht somit, wie J. Cetyl in seinem Aufsatz „O antropologických tendencích v současné filosofii“ (Sborník prací fil. fak. Brno, 1963, B 10) — gegenüber den Wissenschaften die früheren Aspirationen der Soziologie oder Psychologie geltend und tritt als ein gewisses philosophisch-gnoseologisches Blickfeld mancher, bes. der sogen. Kulturwissenschaften auf. Die philosophische Anthropologie (Begründer Max Scheler) ist bereits eine sehr verzweigte und ausgesprochen philosophische Disziplin (im Gegensatz zur erwähnten „Kulturanthropologie“ oder zur biologischen Anthropologie), die einerseits die Verschiebungen der Aufmerksamkeit der humanitischen Wissenschaften gegenüber dem Menschen als zentralen Thema ausdrückt, andererseits ein Zeichen der Transformationen in der Richtung der modernen Philosophie ist (mag sie die Problematik des Menschen als Gegenstand eines besonderen Teilabschnittes der Philosophie betrachten, oder als zentrales oder einziges Problem der gesamten Philosophie.)

Diese neuen Beziehungen der Philosophie und der humanitischen Wissenschaften machen uns auf die unterschiedlichen Grade des „Humanistischen“ der humanitischen Wissenschaften (Gesellschaftswissenschaften) aufmerksam. Man könnte sie nämlich nach dem über die Menschen sich äuernden Maße differenzieren, d. h. wieweit für sie der Mensch mit seinen spezifischen Eigenschaften das zentrale Thema bildet, resp. in welchem Augenblick, mit welcher Thematik, auf welchem Verlaufsniveau der Forschungsarbeit diese Wissenschaften zur eigentlichen Problematik des Menschen gelangen. Bei dieser Betrachtung stellen wir eine beachtenswerte Wechselbeziehung fest: mit der zunehmenden Mehrheit von direkten Aussagen über den Menschen, die diese oder jene Wissenschaft auf einer bestimmten Stufe der theoretischen Analyse enthält, wächst auch das Philosophische der gestellten Fragen.

Solange wir im Bereich der quantitativen oder empirischen Analyse verbleiben, solange wir z. B. in der politischen Ökonomie unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Produktions- oder Distributionsbeziehungen, auf Mechanismus und Strukturen konzentrieren, solange brauchen wir uns noch nicht auf der Ebene

der Aussagen über den Menschen bewegen. Sowie wir zu Untersuchungen der Beziehungen der ökonomischen Struktur zu den übrigen Komponenten des menschlichen und des Gesellschaftslebens übergehen, oder sogar zur Untersuchung des Arbeitsproblems als Geburtsstätte der spezifisch menschlichen Aktivität, dann befinden wir uns bereits in der Sphäre direkter Aussagen über den Menschen und in der Sphäre, die in wachsendem Maße eine philosophische Sphäre ist. Analog verhält es sich mit der Literaturwissenschaft, wenn wir vom Studium der eigentlichen Struktur des Kunstwerkes und seiner Komposition zu den ästhetischen Wirkungen und den Ideenwirkungen des Werkes übergehen, zu seiner Inhaltsanalyse, zur Analyse seiner Funktionen in der Kulturgeschichte.

In dem Maße, in dem wir uns bemühen in den humanitischen Wissenschaften die Kulturschöpfungen als Produkte der menschlichen Tätigkeit zu verstehen, sie der Struktur der menschlichen Existenz und der Einstellung des Menschen zur Welt nach auszulegen, in dem Maße wird auch das Thema Mensch zur zentralen Komponente der humanitischen Erkenntnis und zu einem wichtigen Bindeglied zwischen den humanitischen Wissenschaften und der Philosophie.

Mit dem Anspruch auf synthetische Erkenntnis des Menschen tritt auch die Psychologie auf. In der marxistischen Literatur machte diesen Anspruch auch der sowjetische Psychologe B. G. Ananjev in der Abhandlung „Čelovek kak obščaja problema sovremennoj nauki“ (Věstnik leningradskogo universiteta, N. 11, 1957) geltend. Er betonte die Sonderstellung der Psychologie unter anderen dadurch, daß sie sich an der Grenze der Natur- und Gesellschaftswissenschaften befinde. Seinerzeit hatte Masaryk bei seiner anthropozentrischen Auffassung der Philosophie und der Wissenschaften („bewußter wissenschaftlicher Anthropismus“ d. h. „der Mensch ist für Wissenschaft das Maß aller Dinge“) im Gegensatz zu Comte der Psychologie einen entscheidenden Platz eingeräumt, allerdings als Grundlage der philosophischen Synthese.

Bei aller der Psychologie gezollten Ehre (ich sehe ebenfalls ein, daß die Psychologie eine nicht geringe Rolle in der zeitgenössischen Philosophie spielt, besonders in den philosophischen Anthropologien, im Existenzialismus und der Phänomenologie) nehme ich doch nur an, daß die zentrale Rolle in der Theorie des Menschen die Philosophie spielt, die den Menschen in vielseitigeren existenzialen und ontologischen Zusammenhängen analysiert als die Psychologie tun kann.

Eine offene Frage für die Philosophie des Menschen bildet das Problem der Gebundenheit des Menschen an die Natur, die Beziehung der Theorie des Menschen und der Naturphilosophie. Das äußert sich unter anderen im Streit um die Dialektik der Natur. Besonders Sartre formulierte in seiner „Critique de la raison dialectique“ die Zweifel über die Geltung der Naturdialektik, im Marxismus ein Problem älteren Datums: eine ähnliche Ansicht äußerte Lukács in den zwanziger Jahren in dem Buche „Geschichte und Klassenbewußtsein“. Vom Ernst dieses Problems in der gesamten modernen Philosophie zeugt der Wiederhall, den die philosophische Konzeption Teilhards de Chardin gefunden hatte, die die Anerkennung der biologischen Evolution enthält, so auch die Auffassung von der Geschichte als Humanisierung der Welt und die Auffassung von diesem Prozeß als dialektische Bewegung der Divinisierung der Welt. Das Interesse für Teilhard mag auch dadurch unterstützt worden sein, daß neue Situationen des Menschen und neue Prozesse in der modernen Wissenschaft im nichtmarxistischen Denken

zwei extreme Pole der Philosophie geschaffen haben: die Auffassung der Philosophie als „mentale Algebra“ und die Auffassung der Philosophie als „Poesie“.

Früher konnte man annehmen, daß die marxistische Philosophie diese Polarität automatisch überbrücken werde. Die Überwindung der dogmatischen Konzeption der marxistischen Philosophie, das neuerliche Anbahnen von Kontakten mit der Problematik der modernen Wissenschaft und mit der Problematik des Menschen wird auch von einer gewissen Differenzierung begleitet, von unterschiedlichen marxistischen Versuchen, die wir in vereinfachter und abgegrenzter Form als anthropozentrische oder kosmozentrische Philosophie charakterisieren können, als Versuche, die Struktur des Seins aus der Struktur der menschlichen Existenz zu erklären oder umgekehrt den Menschen aus der Welt oder — in weniger extremer Form — als Philosophie, die eine Interpretation der Welt und des Menschen aus der Interaktion zwischen beiden, aus der Dialektik des Subjekts und des Objekts, des Menschen und der Welt, aus der Praxis des Menschen anstrebt.

Diese Tatsache der Differenzierung und Thematisierung der marxistischen Philosophie hat einen beträchtlichen Einfluß auf die Methoden und gesellschaftlichen Funktionen der Philosophie und führt uns zurück zur Frage der Zielrichtung der humanistischen Wissenschaften. Auch innerhalb dieser verläuft eine ähnliche Spaltung. Die Entwicklung der zeitgenössischen Wissenschaft legt die Frage auf, ob nicht die Grenzen zwischen den Naturtechnischen-, Gesellschafts- und -humanistischen Wissenschaften zu schwinden beginnen. (Vgl. z. B. die gemeinsamen philosophischen Probleme der Struktur in der Biologie, Chemie, Sprach- und Literaturwissenschaft; die den physikalischen, biologischen, psychologischen und soziologischen Prozessen gemeinsamen Mechanismen; Linguistik und technische Fächer; Demographie; das Subjekt des Beobachters und das Erkennen physikalischer Erscheinungen; die Psychoanalyse; das Problem der Vererbung und Pädagogik und viele andere gemeinsame aneinander grenzende Probleme der Natur- und Gesellschaftswissenschaften.

II

Im Hintergrund der wissenschaftlich-technischen Revolution steht die mächtige Entfaltung der naturwissenschaftlichen Disziplinen, namentlich der mathematisch-physikalischen, in methodologischer Hinsicht verbunden mit der Anwendung der Mathematik und der quantitativen Methoden überhaupt, mit der Anwendung der empirischen Methoden und der modernen Logik. Die Erfolge der Mathematisierung, Formalisierung, Empirisierung einer Reihe von Wissenschaften stellen die humanistischen Wissenschaften vor ernste methodologische Probleme. Es drängt sich die Frage auf, ob von der Anwendung dieser Methoden nicht der Erkenntniswert, die Wissenschaftlichkeit (Exaktheit) der humanitären Wissenschaften und ihr gesellschaftlicher Einfluß abhängen.

In der Zeitperiode des Stalinismus wurden diese methodischen Vorgänge als Mechanizismus der Kritik unterworfen. Die berechtigte Kritik der mechanistischen Philosophieauffassung (bei Bogdanov und Bucharin) ging in abnormale Beziehungen über, die eine sachliche Unterscheidung der mechanistischen philosophischen Konzeptionen von realen Anlässen unmöglich machten (z. B. Bogdanovs Tektologie wird heute als eine gewisse Form der Antizipation der Kybernetik betrachtet). Später ging diese Kritik zu einer Ablehnung von tatsächlichen wissen-

schaftlichen Entdeckungen, Problemen oder neuen Disziplinen über (z. B. die Theorie der Relativität, die Kybernetik, Genetik, pauschale Vorhaltungen des physikalischen Idealismus, unkritische Ausnützung der Aussagen Lenins über die Mathematisierung der Wissenschaften u. ä.). Das Ausmaß derart entstandener Fehler soll uns davon warnen, daß wir, nicht am alten haftend dem Widerstand leisten, was wichtige Momente der modernen Wissenschaft bildet. Kein Versuch um eine Applikation der quantitativen und empirischen Methoden läßt sich im voraus ablehnen, selbst, wenn es sich um ihre ungewöhnliche Anwendung handelte. Unnötig auch darauf hinweisen zu müssen, daß sich auch auf dem Gebiet der humanitischen Wissenschaften das Informationsproblem derart kompliziert gestaltet, daß die Anwendung von automatischen Rechenmaschinen und anderer technischer Mittel für die Aufbewahrung, Übergabe und Verarbeitung von Informationen auch in den humanitischen Wissenschaften zu einer unerläßlichen Angelegenheit wird.

Desgleichen stellt auch die Struktur der heutigen Bildung ständig wachsende Ansprüche an mathematische Kenntnisse, exakte Denkart, Bewältigung der modernen Logik, an die Mathematik und Erweiterung des technischen Denkens usw., oft polemisch gerade gegen die bisher vorherrschende Art der humanitischen Bildung und der mit ihr verbundenen Denkweise. Die Unlust der humanitisch-wissenschaftlichen Arbeiter zu neuen Methoden wird als Folge ihrer einseitigen Bildung, Unkenntnis der Mathematik u. ä. erklärt. Auch hier werden wir uns meiner Ansicht nach der neuen Strömungen nicht erwehren; das brächte uns schon aus dem Grunde keine Vorteile, weil gerade die Veränderungen in der Struktur der modernen Wissenschaft, die Erweiterung der Berührungsfelder zwischen verschiedenen Fächern sich dieses Informiertsein direkt erzwingen (z. B. die soziologischen Aspekte verschiedener humanitischen Wissenschaften, die Fähigkeit mit der Statistik zu arbeiten, logische Bildung der Philologen, die theoretischen Analysen der Experimentalmusik, die Probleme der Kommunikation—Sprache—Theorie der Information).

Im Zusammenhang mit manchen Folgen des Stalinismus für die Methoden (und Existenz) der humanitischen Wissenschaften betrachte ich es für zweckmäßig die Lukács Auffassung von der Methode in der Philosophie zu erwähnen, und durch sie auch die Auffassung von der Methodologie der humanitischen Wissenschaften, wie er sie in seiner Arbeit „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923) dargelegt hatte.

Die marxistische Philosophie ist nach Lukács deshalb kein Dogma, weil sie vor allem eine Methode ist; die marxistische Methode (= Dialektik = Gesichtspunkt der Totalität) drückt den revolutionären Standpunkt aus, der die unmittelbaren Interessen des Proletariates mit seinen Endzielen verbindet. Von diesem Standpunkt aus knüpft Lukács an die Methode des Marx, an seine Kritik Proudhons und der ganzen Methodologie der bürgerlichen politischen Ökonomie. Als Fortsetzer der Methodologie von Marx betrachtet er besonders Rosa Luxemburg und Lenin. Dieser marxistischen Methodologie der Gesellschaftswissenschaften (die übrigen Wissenschaften erwähnt er nicht, weil er, wie bereits erwähnt wurde, die Gültigkeit der Dialektik in der Natur verneint) steht nach Lukács die Methodologie der bürgerlichen und reformistischen Gesellschaftswissenschaft gegenüber, welche den Standpunkt der Totalität (d. h. Dialektik) negiert. Methodologisch geht sie vom Standpunkt der einzelnen Spezialwissenschaften aus („einzelwissenschaftlicher Standpunkt“), wobei sie den Rahmen der gegebenen gesellschaftli-

chen Realität nicht überschreitet, ihn als ewig betrachtet, oder bestenfalls als Gegenstand von Teilverbesserungen auf Grund der Entfaltung von Teilerkenntnissen. Die Gesellschaft ist bloß eine gegebene „zweite Natur“. Diese apologetische oder reformistische Methodologie drückt die Klasseninteressen der Bourgeoisie aus, führt zur Bestärkung der quantitativen und formalistischen Vorgänge, zu Mißverstehen der Entwicklungstendenzen des Kapitalismus und der Endziele der Arbeiterbewegung, was durch Mystifikationen und abstrakt-ethische Zielsetzung kompensiert wird. Demgegenüber ist der Marxismus eine Methode der Dialektik, eine Methode des Erfassens der widerspruchsvollen Bewegung der Gesamtheit der gesellschaftlichen Struktur und eine Eingliederung ihrer Teilmomente in die Perspektiven ihrer Entwicklung. Von diesen Blickpunkten aus legt Lukács seine Analysen der Kulturentwicklung, der Kunst und Philosophie der Zeitepoche des Imperialismus dar (literaturhistorische und ästhetische Studien und die Arbeiten über die Geschichte der Philosophie, besonders „die Zerstörung der Vernunft“, 1953). Es sind dies wertvolle, kultivierte und für die Geschichte des Marxismus sehr wichtige Studien.

Der Standpunkt des Lukács leidet durch eine gewisse Zweideutigkeit. Wir finden vor allem manche methodologische Grundsätze, durch die sich in grob deformierter Wiedergabe die stalinische Epoche auszeichnet hatte: die Tendenz zu einseitiger Soziologisierung der Kulturgeschichte; Wertung der Spezialisierung der Gesellschaftswissenschaften (auch des Marxismus) und der Entwicklung der quantitativen, formalisierenden und empirischen Methoden als bloßen Ausdruck der Apologetik; der Gedanke der geradlinigen Degradation und Irrationalisation des nichtmarxistischen Denkens. In diesem Sinne macht uns die Entwicklung nach Lukács darauf aufmerksam, daß der Standpunkt der dialektischen Totalität selbst unter gewissen Umständen das Begreifen von neuen Problemen der Wissenschaft bremsen und zu einer falschen Totalität werden kann.

Gleichzeitig repräsentiert Lukács unbestreitbar den gebildeten marxistischen, die Kontinuität des schöpferischen Marxismus und seiner Methodologie aufrechterhaltenden Standpunkt: die Betonung der rationalen Dialektik und der Kategorie der Praxis, den bedeutungsvollen historischen Sinn, Berücksichtigung der Problematik der Entfremdung (ohne Kenntnis der Marx-Manuskripten) als Problem der Verdinglichung von Produkten der menschlichen Tätigkeit usw. Auf Grund seiner Kritik der mechanistischen, naturalistischen und positivistischen Deformation des Marxismus wurde Lukács zum erstrangigen Marxisten der Zeit nach Lenin. In diesem Sinne behalten seine Ideen ihre Geltung, an die sich bei der Lösung der zeitgenössischen Problematik anknüpfen läßt.

Ist das Mißtrauen der humanistisch-wissenschaftlichen Arbeiter zu den exakten Methoden nicht auf bloßen Konservatismus zurückzuführen? Wenn gerade die quantitativen und empirischen Methoden das Höchstmaß von Wissenschaftlichkeit und Exaktheit darstellen, wenn diese Methoden in der nichthumanistischen Fächern so durchdringende Erfolge aufweisen, wie ist es dann möglich (und das sind ebenfalls empirische historisch-philosophische Tatsachen), daß sich die Entwicklung der Philosophie und der humanitischen Wissenschaften des 20. Jhr. nicht durch ein geradliniges Wachstum des Einflusses dieser Methoden kennzeichnet? Wir sind in Gegenteil Zeugen ihrer Kritik und der Versuche andere Erkenntnisvorgänge zur Geltung zu bringen (vgl. verschiedene Richtungen in der Philosophie der Existenz, in der philosophischen Anthropologie, Phänomenologie und Dialektik). Man beachte, daß sich diese Versuche aus den engeren Kon-

takten gerade mit manchen humanitischen Wissenschaften (Gesellschaftswissenschaften) ergeben (Allgemeingeschichte, Literaturgeschichte und Ästhetik, Musikwissenschaft, Psychologie, Ethnographie, Soziologie und Sozialpsychologie).

Diese Tatsache stellt uns meiner Meinung nach vor eine grundlegende Frage: sind die exakten Methoden (heutiger Art) imstande tatsächlich den spezifischen Gegenstand der humanitischen Wissenschaften zu erfassen (Geschichte, Gesellschaft, Kultur, den Menschen und mit ihnen die Problematik der Werte, der Entwicklung, der Qualitäten, des Sinnes), und ist das Modell der wissenschaftlichen Erkenntnis soweit angemessen, um bei seiner Applikation den Charakter des untersuchten Gegenstandes nicht zu deformieren?

In dem Artikel „Humanum et naturale“ (Literární noviny 1964) drückt sich mit zweifelloser Kompetenz zu diesen Fragen L. Tondl aus: „die Anwendung von mathematischen Methoden, kybernetischen Modellen, von genauen Methoden und Messungstechniken . . . ist nicht in der Lage selbst dem Inhalt der Forschungsarbeiten Fortschritt zu gewährleisten . . . Es ist bekannt, daß sich in der Ökonomie prinzipiell statistische Entscheidungsfunktionen anwenden lassen, die Methode der Theorie von Spielen und anderer optimisierender Mittel, doch was nützt es, wenn wir die Kriterien des Entscheidens nicht kennen, wenn wir die Reihenfolge der Wichtigkeit von Nutzwerten nicht kennen, mit anderen Worten, wenn wir überhaupt nicht wissen, was gut und was schlecht ist . . . Selbst die vollkommenste Rechenmaschine ist nicht imstande mit vagen Begriffen zu operieren, nach objektiv un wahrnehmbaren Gefühlen zu entscheiden, die mit langen Erfahrungen vereint und durch eine Reihe von Angewohnheiten gefestigt sind . . .“ Eine fruchtbare Anwendung der exakten Methodologie in den humanitischen Wissenschaften hängt nach Tondl davon ab, ob die Facharbeiter dieser Fächer „auch imstande sein werden solche neue adäquate Konzeptionen auszuarbeiten, ob sie fähig sein werden solche Begriffssysteme auszuarbeiten, die ein Ausgangspunkt für die Anwendung der exakten Methoden sein könnten“.

Mit anderen Worten, es genügt nicht nur diese Methoden zu lernen, es genügt nicht in den humanitischen Fächern direkt zu applizieren, solange diese Fächer nicht adäquate Bedingungen für sie schaffen. Tondl lehnt mit Recht das Oktroyieren dieser Methoden ab und äußert in seinem Artikel weitere sympatische Gedanken. Doch was bedeutet hier das Wort adäquat? Sollen die humanitischen Wissenschaften — im Interesse der Exaktheit — bewährten naturwissenschaftlichen Beispielen adäquate Begriffssysteme aufbauen oder dem Gegenstand der humanitischen Wissenschaften adäquate Methoden anstreben, d. h. einen spezifischen Begriffsapparat und eine spezifische „Sprache“ der humanitischen Wissenschaften, mit denen die exakten Methoden rechnen müssen?

Tondl selbst weist auf eine Tatsache hin, die für unser Thema von außerordentlicher Bedeutung ist: auf den Prozeß der Humanisierung der Naturwissenschaften und der technischen Wissenschaften, die entwickelte Kenntnisse über den Menschen und Entfaltung der humanitischen Bildung immer stärker voraussetzen. Das bestätigt von neuem die Berechtigung unserer Frage: bedeuten die als exakt bezeichneten Methoden tatsächlich das wirksamste und angemessenste Instrument für die Analyse dieser wichtigen Problematik des Menschen?

Ich werde hier nicht für die einzelnen Fächer der humanitischen Wissenschaften antworten. Ich will versuchen im Rahmen des Faches der Philosophie einige Probleme anzudeuten. Es dürfte vielleicht auch von dem Standpunkt aus nicht überflüssig sein, daß man den Philosophen oft folgende Frage stellt: wenn

die Philosophie den Wissenschaften eine Allgemeinmethode gibt, mit welcher Methode arbeitet sie selbst?

Die Frage der eigenen Methode der Philosophie ist nicht leicht, sie hat im Vergleich zu den Spezialwissenschaften allzuviel Besonderheiten (z. B. die untrennbare Verbindung zwischen Gegenstand und Methode), als daß wir sie hier aufrollen können. Die Methoden der philosophischen Arbeit sind außerdem noch unterschiedlich. Die Soziologie (ich führe sie deshalb an, weil sie vielleicht wegen ihrer engen Beziehungen zum historischen Materialismus bisher als philosophische Wissenschaft aufgefaßt wird) verwendet häufig empirische Methoden und wird heute in der ganzen Welt als selbständige Wissenschaft angesehen. Dagegen die Ästhetik, obwohl sie viele philosophische Aspekte enthält. Die Ethik wird teilweise als Bestandteil der philosophischen Grundproblematik und der Geschichte der Philosophie gepflegt, zum Teil dringen in sie empirische Methoden in der Form der Moralsoziologie ein (eng verbunden mit der Psychologie und Sozialpsychologie). Die Logik, sofern sie nicht in die Problematik der Gnoseologie eingreift, stellt heute bereits ein insofern formalisiertes System dar, daß sie zu mathematischen Disziplinen in Beziehung steht, und viele Logiker betrachten sie als ein völlig selbständiges Fach. Bleiben also überhaupt noch welche eigentlich philosophische Wissenschaften übrig? Es bleibt die Geschichte der Philosophie übrig (und die verwendet in vieler Hinsicht die Methoden der historischen Wissenschaften, hat aber ihr Spezifikum darin, daß sie im Gegensatz zur Geschichte der Wissenschaften keine Wissenschaft von dem ist, was war, sondern ein dauernder Anlaß zu zeitgenössischen philosophischen Analysen). Weiter die systematische Philosophie, ontologische, gnoseologische und anthropologische Probleme der Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt. Worauf stützt sich die Philosophie, von wo gewinnt sie ihre „Fakten“ (und die Philosophie hat sie auch)? Auf die Resultate der Wissenschaften und auf die Analyse ihrer Methoden; auf die Kunst (als charakteristische Form der geistigen Aktivität des Menschen) und auf die Religion (als gesellschaftliche Beziehung, als verschlüsselte Problematik des Menschen und der Welt); auf die eigentliche Analyse der empirischen Realität des Menschen und auf die persönliche Stellungnahme des Philosophen zur Welt. Ihre Methode ist, der Natur der gegebenen Philosophie und der Lösung der Thematik nach, die Dialektik, Begriffsanalyse, die historische Methode, die phänomenologische Methode.

Die phänomenologische Methode (innerlich verbunden mit der philosophischen Gesamtkonzeption ihres Begründers E. Husserl) ist ein Ausdruck des in gewissem Sinne am Anfang des 20. Jh. eingeleiteten „Feldzuges gegen die Wissenschaft ohne den Menschen“ (Garaudy). Es ist dies kein Feldzug gegen die Erkenntniswerte der Wissenschaft (gegen den Irrationalismus tritt sie als „neuer Rationalismus“ auf), sondern gegen die scientistische Auffassung von der Wissenschaft, in der sich der Sinn der Wissenschaften für den Menschen verliert. Die Phänomenologie hebt den Dualismus der Welt des Menschen und der Welt außerhalb des Menschen auf, sie stimmt mit der Auffassung von der als ohne Eingriffe des Menschen gegebenen Welt nicht überein (Fakten = Akten), betont die bedeutungsschaffende Tätigkeit des Menschen, will eine rationale Methode der Analyse des Sinnes der Erscheinungen sein, eine Dechiffrieremethode ihrer Bedeutungen. Die Aktivität des Subjektes, die Beziehung der Wahrheit und der Praxis des Menschen, das sind weitere Themen, die marxistische Philosophie und Methodologie interessieren können. In der Zeit zwischen den Kriegen entstand die husser-

lische Schule (Scheler, Ingarden, Pfänder, Koyré, bei Cercle philosophique de Prague, Utitz, Kozák, Patočka); die Phänomenologie hatte einen großen Einfluß auf die Philosophie der Existenz (Heidegger, Sartre) und fand ihren bedeutenden Fortsetzer in Merleau-Ponty. Auf Grund dieser Tatsachen stellt Bochenski fest, daß die phänomenologische Methode auf dem europäischen Kontinent (bes. in Deutschland, Frankreich und Italien) eine große Bedeutung gewonnen hat und oft außerhalb der Grenzen der Philosophie i speziellen Fächern der Geisteswissenschaften (Phänomenologie der Sprache, der Willensakte, der Imagination und der Kunst) verwendet wird. Für unser Thema ist der Umstand interessant, daß Bochenski, obwohl er die Phänomenologie nicht akzeptiert, sie in dem Buche „Die zeitgenössische Denkmethode“ (1954, 1959) neben den semiotischen, axiomatischen und reduktiven Methoden als vierte bedeutendste, in den zeitgenössischen Wissenschaften verwendete Methode anführt.

Selbst den Begriff „Methode in der Philosophie“ mußte man spezifizieren und die Methode des Erwerbens und Verarbeitens von Erkenntnissen von der Methode ihrer Auslegung (Interpretation) unterscheiden, von der gesamten Methode des Philosophierens (= eigentliche philosophische Konzeption). Sind die Methoden der Philosophie exakt? Wie sind sie zu verwissenschaftlichen? Die Philosophie hat ihre Kriterien (innere Konsistenz, begriffliche Bestimmtheit, Authentizität der Interpretation etc.), kann aber nie in dem Sinne „exakt“ sein wie z. B. die Mathematik oder Physik, was mit dem spezifischen Charakter der philosophischen Aussagen über die Welt zusammenhängt, mit dem Anteil der persönlichen Welteinstellung an der Zielrichtung der Philosophie und damit, daß die Wissenschaften nicht die einzige Quelle der Philosophie sind (während sich die übrigen, die speziellen und auch die humanitischen Wissenschaften immer an die eigenen Erkenntnisse und die der speziellen Wissenschaften binden).

In philosophischen Kreisen spricht man heute oft vom Einführen neuer Methoden in die Philosophie. Zu dieser Forderung betrachte ich wenigstens einige Bemerkungen für nötig. 1. Man pflegt Disziplinen, die mit der Philosophie eng verbunden sind, aber das ist nicht Philosophie (Soziologie, Logiker, Kybernetiker, Fachman in der Theorie der Führung sein heißt noch nicht Pflege einer exakten Philosophie). 2. Man löst philosophische und methodologische Probleme spezieller Wissenschaften. Wenn es sich namentlich um Naturwissenschaften handelt und der Philosoph exakte Methoden studiert, dann ist es gewiß im Interesse eines besseren Begreifens des Studiengegenstandes zweckmäßig. Philosophische Probleme der Naturwissenschaften verarbeiten muß noch immer nicht bedeuten, daß wir damit eine exaktere Philosophie pflegen als z. B. Philosophie der Kunst ist. Die ganze Exaktheit der Arbeit des Philosophen reicht auch in diesen Fällen nicht über die Grenzen der an die wissenschaftlich Arbeit gestellten Allgemeinforderungen: Genauigkeit der Begriffe, ordentliche Beweise, Authentizität der Auslegungen, Mittelbarkeit (im Rahmen der wissenschaftlichen „Sprache“), die Auslegung darf nicht alogisch sein usw. Aus diesen Gründen betrachte ich es als gegenstandslos der Philosophie vorzuhalten, was alles sie bisher nicht „konkret“ gelöst hat; bei genauerer Untersuchung stellt man letzten Endes fest, daß man von der Philosophie verlangt, daß sie Soziologie, Psychologie, Physik, Mathematik oder Kriminalistik sei. Die Forderung Tondls ist durchaus anzuerkennen, daß die Philosophie die Resultate der Erkenntnis respektiere (und ihre eigenen Begriffe korrigiere), und umgekehrt muß die Spezifität der philosophischen Schöpfung, ihre Möglichkeiten und ihr eigenes Begriffssystem respektiert werden. In der

Kultur, in den Wissenschaften und in der Praxis kann die Philosophie eben mit der Spezifik ihres sachlichen und methodischen Gesichtspunktes zur Geltung kommen und auf dessen Grund als gleichwertiger und wirksamer Partner anderer Disziplinen gelten. Also: die Methoden nicht vermengen, sondern die Mitarbeit mit anderen Fächern zur Entfaltung bringen.

III

Ich habe auch schon die Ansicht vernommen, daß die Era der Oberherrschaft der humanitischen Wissenschaften beendet sei (was allerdings eine sonderbare Ansicht ist, denn den „exakten“ Kriterien nach konnte sie noch gar nicht eintreten), und jetzt trete die Era der Oberherrschaft der Naturwissenschaften und der technischen Wissenschaften an; auch finden wir eine Teilung der Wissenschaften in solche, die sich auf quantitative und empirische Grundlagen stützen, und in „traditionelle“ Wissenschaften (d. h. vor allem die humanitischen Wissenschaften).

Dieses Bild linearen Fortschrittes, unaufhaltsamer Erweiterung des Einflusses der heutigen exakten Methoden, das Bild ständigen Fortschrittes in der Beherrschung der Prozesse in der Natur und in der Gesellschaft betrachte ich als ungenau. Die Tatsache ist weit dramatischer.

Die Fachmänner (M. Král) betrachten als Kern der wissenschaftlich-technischen Revolution das Gebiet der Information (Entwicklung von Rechenmaschinen), in welchem sie folgenden Entwicklungstrend finden: von den deterministischen Maschinen zu den lernenden Maschinen, zu denen, die sich selbst regulieren (beachten wir, wie wir uns damit dem menschlichen Modell oder wenigstens dem biologischen Modell nähern, woraus zu entnehmen ist, daß man hier den Terminus „Entwicklung“ gebraucht, und daß im Zusammenhang mit der Entwicklung der Rechenmaschinen von verschiedenen „Generationen“ der Rechenmaschinen gesprochen wird). Die Entwicklung der Maschinen gewinnt den Charakter einer „zweiten Natur“ und somit erhebt sich die nur scheinbar spekulative Frage, wo wir die Kriterien der Unterschiede zwischen Mensch und Maschine finden, warum die Menschheit überhaupt existieren sollte, warum wir überhaupt dem widerstehen sollten, daß der Mensch von der Maschine verdrängt werde. Wenn Tondl sagt, daß beim Vergleich des Menschen mit der Maschine am problematischsten gerade der Mensch ist, dann stellt die Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Revolution das Problem des Menschen selbst als zentrales Problem hin und bestätigt umso mehr die Berechtigung der Frage, die eine nicht geringe Zahl von Philosophen der anthropozentrischen Richtung stellen. Die wissenschaftlich-technische Revolution humanisiert die Welt so weit, daß der Mensch immer mehr in der Welt seiner eigenen Produkte lebt, und die Welt außerhalb des Menschen immer mehr zu einer vom Menschen geschaffenen Welt wird. Das Gebiet der Welt im eigentlichen Sinne des Wortes außerhalb des Menschen und vor dem Menschen spielt für den Menschen, sein Erkennen, für seine Praxis und Weltanschauung eine immer geringere Rolle und durchdringend wächst die Bedeutung des Problems der Bewältigung der autonomen Bewegung der Schöpfungen des Menschen (Technik, Institutionen, verdinglichte gesellschaftliche Beziehungen).

Die wissenschaftlich-technische Revolution ist weiter Zeugnis der Macht des

Menschen, man kann sie als einen neuen Entwicklungsgrad der Unabhängigkeit des Menschen von den Launen der Natur betrachten, als einen hohen Grad der Beherrschung der Menschlichen- und Naturrealität und als einen Weg zu ständiger Raumerweiterung menschlichen Freiheit. Der Mensch kann (theoretisch) alles rationalisieren und alles regieren: er kann neue Kunststoffe produzieren, Roboter und sein Alter-Ego konstruieren, den Geschmack und die öffentliche Meinung bestimmen. Hier beginnt das Problem: das einzige Gebiet der Realität, deren Beherrschung (Manipulation, Unterwerfung unserem Willen) nicht als Maßstab der Freiheit gelten kann, ist nämlich der Mensch selbst, die Beherrschung des Menschen durch den Menschen (evtl. durch wissenschaftliche Methoden). Gerade umgekehrt, der letzte Maßstab für Fortschritt und Freiheit ist für uns die Entfaltung der Möglichkeiten im Menschen, der Fähigkeiten und Anlagen seiner Persönlichkeit. Wo nehmen wir die Kriterien der Werte des Menschen her? Wie erwehren wir uns dessen, daß nicht gerade der Mensch als Hindernis der Rationalisation und des vollendeten Fungierens der Gesellschaft erklärt werde? Befürchtungen solcher Art hören wir übrigens aus dem Lande mit hochentwickelter technischer Zivilisation (Fromm, Mills, Riesman).

Darum nehme ich an, daß der Mensch das Zentralthema aller, nicht nur der humanistischen Wissenschaften ist, und — wenn er die Problematik des Menschen d. h. besonders die Entfaltung der Philosophie und der humanistischen Wissenschaften nicht bewältigt — daß sich die Folgen der wissenschaftlich-technischen Revolution seinen Händen entwinden, oder daß sie der Mensch unter großen und überflüssigen Opfern überwinden wird.

Wir sind deshalb noch nicht romantische Gegner des technischen Fortschrittes und werden alle mit R. Richta darin übereinstimmen, daß es „ohne moderne Technik keine menschlichen Probleme, ohne moderne Technik es auch keine menschliche Lösung dieser Probleme gäbe“. Auch gehört keiner von uns zu den Don Quijoten, die durch ihren Kampf gegen das, woran es uns mangelt, Spott hervorrufen würden, oder sich damit trösteten, daß wir zwar hinter der amerikanischen Technik zurückstehen, dafür aber nicht so sehr entfremdet seien. Die negativen Folgen der wissenschaftlich-technischen Revolution stehen uns erst bevor und wir müssen uns mit ihnen nicht darum befassen, um die Entfaltung der Technik zu behindern, sondern deshalb, um auf die künftigen gesellschaftlichen Veränderungen besser vorbereitet zu sein.

In gegenwärtiger Zeit wird nämlich bei uns gerade unter dem Druck der Mängel in der Produktion, Technik, in der Geltendmachung der Wissenschaft usw. der Akzent der Aufgabe der technischen Wissenschaften und der Naturwissenschaften sowjet verstärkt, daß die Fächer vorgezogen werden, die die instrumentale Aufgabe am raschesten erfüllen, in die Entwicklung der Produktion, der Technik, gegebenenfalls in die Leitung der Ökonomie eingreifen können. Das verhindern zu wollen wäre töricht. Liegt aber bei uns das Haupthindernis für die gesellschaftliche Entwicklung in den Mängeln der Produktion, in der Geltendmachung der technischen Wissenschaften und der Naturwissenschaften? Die Unzulänglichkeiten dieser Art hatten ihre Ursachen keineswegs in einem Mangel an Naturwissenschaftlern und Technikern oder in der Schwäche ihrer intellektuellen Fähigkeiten, sondern vor allem in den Konzeptionen der Leitung, in der Gesamtauffassung vom Aufbau der sozialistischen Gesellschaft, der sozialen Struktur und der gesellschaftlichen Beziehungen, in der Wertschätzung der Vergangenheit, in der Stellung der Kultur, in der Auffassung vom Schulwesen und

der Erziehung, der Methoden der Arbeit mit Menschen usw., d. h. in jenen Gebieten, die ausdrücklich Gegenstand gerade der humanitischen Wissenschaften sind.

Hier werden ungünstige Proportionen überwunden werden müssen. Die Idee des Sozialismus selbst ist vor allem mit der Idee der wissenschaftlichen Führung der Gesellschaft und mit der Befreiung des Menschen verbunden, seine führende Stellung hatte der Marxismus ausdrücklich als Gesellschaftswissenschaft eingenommen; die führende Rolle der kommunistischen Partei hat den Gesellschaftswissenschaften eine bedeutende Stellung vorbestimmt. Wir haben jedoch die gesellschaftliche Funktion der humanitischen Wissenschaften in der Weise aufgefaßt, daß gerade diese Wissenschaften am wenigsten wissenschaftlich geleitet wurden, der Stalinismus ihrer Entwicklung am meisten geschadet hat, sodaß wir heute Zeugen dessen sind, daß in höchstentwickelten kapitalistischen Ländern ein hochentwickeltes System von Gesellschaftswissenschaften arbeitet, oft entwickelter und durchgearbeiteter als bei uns, und das gerade auf jenen Gebieten, die der sozialistischen Gesellschaft am meisten bringen sollten: die Industriepsychologie, Untersuchung der öffentlichen Meinung, Psychologie der Persönlichkeit, Geschichte, Psychologie der Propaganda, Ökonomie, System der politischen Wissenschaften, abgesehen von der Soziologie und der Philosophie.

Im Interesse der Entfaltung der gesellschaftlichen Aufgabe der humanitischen Wissenschaften müssen auch manche veraltete Gesichtspunkte überwunden werden (wenn wir heute z. B. den gesellschaftlichen Anteil unserer politischen Ökonomie positiv einschätzen, dann darum, weil sie eine Destruktion veralteter Standpunkte vorgenommen hat).

Ein großes Übel verursachte der Dualismus der Wissenschaft und Ideologie. Heute kommt die funktionelle Auffassung von der Ideologie immer mehr zur Geltung (Kalivoda, Fojtik, Bauman), eine Auffassung, die Ideologie und Wissenschaftlichkeit nicht als zwei Aspekte der Wissenschaft betrachtet, sondern damit rechnet, daß für die Bedeutung, welche die Wissenschaft für die Politik, für die gesellschaftliche Praxis hat, ihr theoretisches Niveau entscheidend ist, und daß die Auffassung der Parteilichkeit und des Ideologisierens als Korrektiva wissenschaftlich nachgewiesener Tatsachen schädlich ist; sie begründet nichtkompetente Eingriffe in die Wissenschaft. Die Partei braucht wissenschaftliche wahrhaftige Erkenntnisse. Von diesem Standpunkt aus lohnt es sich schließlich nie die Geschichte zu korrigieren. In der Philosophie z. B. wurde am meisten die Geschichte der marxistischen Philosophie eben durch eine falsche Anpassung der Geschichte an die zeitgenössische Politik betroffen. Die Geschichte der marxistischen Philosophie verlangt ein tieferes Durchgreifen, eine sachliche Beurteilung aller Repräsentanten der Philosophie, der Ökonomie, der politischen Theorie, die an dieser widerspruchsvollen Entwicklung Anteil hatten — Trockij und Lukács, E. Bloch und Lefebvre. Sonst läßt uns das Studium der Geschichte theoretisch unvorbereitet. Lange Zeit wurden in den Handbüchern die Namen Renners, Hilferdings, Adlers kaum angeführt, trotzdem wir ohne Kenntnis ihrer Ansichten den Standpunkt der Sozialdemokratie nicht begreifen. Heute, da man versucht die Beziehungen zwischen den kommunistischen und sozialdemokratischen Parteien neu zu lösen, ist diese Kenntnis unerläßlich.

Die Grundlage für eine erfolgreiche gesellschaftliche Aufgabe der humanitischen Wissenschaften würde ich im Grundsatz der Eigengesetzlichkeit ihrer Entwicklung erblicken. Darunter verstehe ich eine solche Stellung der humanitischen

Wissenschaften (Gesellschaftswissenschaften) in der Struktur der sozialistischen Gesellschaft, welche die Bedingungen für eine freie, gesunde und natürliche Entfaltung der gesellschaftswissenschaftlichen Forschung für sachliche und seriöse Untersuchung sicher, die Spezifität dieser wissenschaftlichen Arbeit respektiert, sie nicht an unmittelbare Gesichtspunkte der täglichen Politik bindet. Eine solche Stellung der humanitischen Wissenschaften ermöglicht die gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnisse maximal für eine optimale Lösung von aktuellen theoretischen Fragen der kommunistischen Konzeption der Gesellschaftsentwicklung auszunützen. Unter unseren Bedingungen, unter den Bedingungen der Hochschule ist diese Stellung der humanitischen Wissenschaften auch vom Standpunkt der Erziehung des Hochschulstudenten unerläßlich für ein selbständiges marxistisches Denken, Respektieren der Tatsachen, für die Moral der wissenschaftlichen Arbeit und für wahre gesellschaftliche Verantwortlichkeit.

Die Gesellschaftswissenschaften (auch die anderen) können nicht unabhängig von der Gesellschaft sein, in der sie sich entwickeln.

Sie hängen z. B. von der bisherigen Kulturtradition ab. Auch die radikalste Loslösung von dieser Tradition trägt ihren Stempel. Die historische Kontinuität kann nicht völlig abgebrochen werden. Aus dem kultur-historischen Kontext erklären wir uns z. B. die empirische Orientierung des englischen und amerikanischen Denkens und demgegenüber die starke Wirkung des Hegelianismus, des Existentialismus, der Phänomenologie und Dialektik in deutschen, französischen und italienischen Denken. Unsere Erwägungen über den Gegenstand, die Methoden und gesellschaftlichen Funktionen der humanitischen Wissenschaften werden daher immer eine gewisse Transformation der bisherigen Tradition sein, auch im Falle einer Trennung von ihr werden die Versuche um eine neue Lösung vom Charakter der Tradition gekennzeichnet sein, die wir brechen wollen.

Sind die Gesellschaftswissenschaften von der öffentlichen Meinung abhängig? Wenn wir die Definition der öffentlichen Meinung beiseite lassen, bedeutet die Eigengesetzlichkeit in keinem Falle einen Verlust des lebendigen Kontaktes mit der breiten Öffentlichkeit, noch einen Verlust des Respektes vor der öffentlichen Meinung, sie verlangt jedoch, daß begründete Erkenntnisse der Wissenschaft entwickelt und verteidigt werden, sei es auch unter zeitweiliger Trennung von einem Teil der öffentlichen Meinung.

Sind die Gesellschaftswissenschaften von der Staatsgewalt d. h. von der sozialistischen Staatsgewalt abhängig? Eine sonderbare Frage, denn die Hochschule selbst ist eine staatliche Institution. Natürlich setzt das voraus die Gesetze des sozialistischen Staates zu respektieren und unter Autonomie würde ich hier das Recht und die Pflicht verstehen, keine Rechtsnormen als endgültige zu betrachten, sondern sie überall dort in Zweifel zu ziehen, wo eine seriöse wissenschaftliche Analyse ihre Zwecklosigkeit oder Unrichtigkeit aufzeigt, und mit allen legalen Mitteln ihre Änderung anzustreben. Sonst ist die Autonomie der Hochschule durch die Unabhängigkeit von den Staatsorganen der Staatsgewalt und durch ein ganzes System von selbstverwaltenden, wählbaren und auswechselbaren akademischen Organen gesichert, wobei diese Organe nicht direktiv in den Inhalt der wissenschaftlichen Arbeit eingreifen, sondern was kompetenten Fachkollektiven überlassen ist.

Sind die Gesellschaftswissenschaften von der politischen Macht abhängig, d. h. vor allem von der führenden Rolle der Kommunistischen Partei? Die Autonomie der humanitischen Wissenschaften kann hier auf keinen Fall Unabhängig-

keit von der Politik der Partei bedeuten. Als völlig falsch betrachte ich die in einer Diskussion geäußerte Alternative: „Lieber mit der Partei einen Irrtum begehen als gegen die Partei rechtzuhaben“. Auf einem solchen Standpunkt vereinen sich Fanatismus und Gleichgültigkeit. Unter Autonomität würde ich hier ernste und verantwortliche Bestrebungen der humanitisch-wissenschaftlichen Arbeiter, der Mitglieder und Nichtmitglieder der Partei betrachten, und zwar, daß sich die Parteileitung maximal auf wahrhaftige Erkenntnis stütze, d. h. einschließlich des Grundsatzes, daß die Fächer der humanitischen Wissenschaften unter Achtung der Parteibeschlüsse verpflichtet sind zu fachmännischer Untersuchung aller Fragen beizutragen, zu denen sich die humanitischen Wissenschaften ausdrücken können, und an der Schaffung richtiger Beschlüsse und Maßnahmen teilzunehmen.

Als einen wesentlichen Ausdruck der Autonomität betrachte ich die Bedingungen für einen natürlichen Konflikt von Ansichten, deren sachliche Beurteilung ohne Befürchtungen von äußerlicher Anwendung von Maßstäben der täglichen Politik, ohne die Gefühlsempfindung, daß die Wissenschaft zu diesen oder jenen Schlußfolgerungen zu gelangen habe; die Sicherung von Bedingungen für die Entwicklung verschiedener humanitisch-wissenschaftlicher Schulen (einschließlich verschiedener Schulen auf dem Gebiete der marxistischen Philosophie), ohne eine Richtung der wissenschaften Arbeit übereilt als parteiliche oder parteigegnerische zu bezeichnen. Die Autonomie ist in dieser Hinsicht eine Selbstregelung auf Grund wissenschaftlicher Kriterien und sachlicher Argumente.

Eine zu direktive Leitung auf diesem Gebiete entspricht nicht dem Charakter der wissenschaftlichen Arbeit, macht die Selbstreflexion, die Entstehung neuer Gedanken, Richtungen und wissenschaftlicher Fächer unmöglich, verurteilt das marxistische Denken zu beständig nachträglichen Kommentieren von Anlässen, die in der nichtmarxistischen Philosophie und in den humanitischen Wissenschaften, die sich außerhalb des Kontaktes mit dem Marxismus (oder direkt gegen ihn) entwickeln, in Erscheinung getreten sind. Die Erfahrungen aus der Geschichte der Wissenschaft und aus der Geschichte des Marxismus zeigen, daß eine allzugroße Gebundenheit an die täglichen politischen Interessen die humanitischen Wissenschaften der Lösung von praktischen Problemen nicht annähert sondern entfremdet, daß das, was im gegebenen Augenblick als Ketzertum erschien (und jeder neue Gedanke ist auf seine Art ein Ketzertum), mit der Zeit den Beigeschmack des Ungewohnten verliert. Wenn wir z. B. Dëborins Abhandlungen lesen, werden wir schwer verstehen, warum er des Zweispaltes zwischen der marxistischen Philosophie und der Politik beschuldigt wurde. Die Arbeit des Lukács „Die Zerstörung der Vernunft“ war nur einer sachlichen (d. h. auch kritischen) Analyse wert, jedoch nur um den Preis der Vergewaltigung von Tatsachen kann man in ihr den Revisionismus finden. Arbeiten mit langfristigem Aspekt, eine sachliche Beurteilung von wissenschaftlichen Arbeiten können die wirksamste Waffe gegen Mode sein, gegen scharfe Redewendungen bei der Beurteilung eines Autors oder einer Richtung, im Verlaufe einiger weniger Jahre.

Ich nehme an, daß auf diese Weise am besten gesunde Beziehungen zwischen den humanitischen Wissenschaften und der politischen Macht entstehen, der Respekt zu den Ergebnissen der wissenschaftlichen Arbeit sich entwickelt, der Anteil der humanitären Wissenschaften an fachmännischer Beurteilung von Fragen sich erhöht, für die sie kompetent sind, eine aufrichtige Unterstützung der Parteipolitik und ein inneres Bestreben der humanitisch-wissenschaftlichen Arbei-

ter zu Entfaltung unserer Gesellschaft als sozialistischer Gesellschaft beizutragen, ins Leben gerufen werden.

* Diese Abhandlung ist ein berichtigtes Einleitungsreferat, vorgetragen am 20. Mai 1965 auf der wissenschaftlichen Konferenz „Über die Aufgaben der humanitischen Wissenschaften in unserer Gesellschaft“, welche die Philosophische Fakultät der J. E. Purkyně-Universität veranstaltet hatte. Das Referat konzentriert sich darauf deshalb, um auf Grund der Problematik des philosophischen Faches einige den humanitischen Fächern gemeinsame Probleme zu bieten.

Übersetzt von Fr. Mikolín

ČLOVĚK JAKO ÚSTŘEDNÍ TÉMA HUMANITNÍCH VĚD

Tato stať vznikla z úvodního referátu na vědecké konferenci „O úloze humanitních věd v naší společnosti“, a zaměřuje se proto především na to, aby na základě problematiky oboru filosofie položila několik problémů společných většině humanitních věd. Jde o problémy spjaté s pronikavými změnami v zaměření, metodách a společenských funkcích vědy po druhé světové válce a v podmínkách socialistické společnosti.

1. S rostoucí specializací a diferenciací moderních věd o člověku vzniká problém, jak překonat atomizaci ve zkoumání jednotlivých stránek života člověka a jakými prostředky budovat celistvý obraz člověka. V tomto úsilí má centrální význam filosofie. Stupeň humanitnosti humanitních věd je přímo úměrný jejich filosofičnosti. Vedle této organické vazby filosofie na humanitní obory otevírá se dnes před nimi i před filosofií nová problematika změn v celé struktuře moderní vědy, projevující se mimo jiné v mizení dosavadních hranic mezi matematickými, přírodními, technickými a společenskými (humanitními) vědami.

2. Velké vážnosti nabývá proto i otázka metod humanitních věd, zejména problém použitelnosti tzv. exaktních metod v těchto oborech. Jakkoli je zcela nezbytné zaujmout bez předsudků otevřený postoj k tomuto procesu a vyzkoušet v humanitních vědách všechny metodické zkušenosti získané ve vědách přírodních a technických, přesto nelze opustit v humanitních oborech obezřetné stanovisko, které vychází z otázky, zda tyto metody budou přiměřené předmětu, který humanitní vědy zkoumají. Na příkladě filosofie i některých humanitních věd — psychologie, uměnovědy i jazykovědy — se dnes ukazuje, že vnitřní vývoj těchto oborů a jejich novodobé metodické zkušenosti vynucují si v zájmu specifčnosti zkoumaného předmětu vytvoření metodologie, která se zatím nekryje s metodologií uplatňovanou v dosavadních přírodních a technických vědách.

3. Z hlediska nových společenských funkcí vědy (vědy vůbec a humanitních věd zvláště) vystupuje problematika člověka jako ústřední téma všech věd v tom smyslu, že společenské důsledky přesvědčivých úspěchů nehumanitních oborů ve vědeckotechnické revoluci by se mohly lidstvu vymknout z rukou, pokud by nebyly doprovázeny rozvinutím všech možností věd humanitních. Centrální význam právě těchto věd je u nás zdůrazněn i socialistickým charakterem naší společnosti. Optimální uplatnění humanitních věd lze tu zajistit správnou aplikací zásady autonomie jejich vývoje, která neznamená nezávislost na společnosti, na životě politickém, státním, na tradici atd., nýbrž přihlížení ke specifickým potřebám rozvoje vědy (dlouhodobá perspektiva, věcné a kritické zkoumání, střetávání různých vědeckých škol aj.); tím by se staly účinnou podporou zdravého vývoje naší společnosti jako společnosti socialistické.