

Philosophische Bibliothek

Galvano Della Volpe  
Logik als historische Wissenschaft

Meiner





GALVANO DELLA VOLPE

# Logik als historische Wissenschaft

Übersetzt und mit einer Einleitung und  
Anmerkungen herausgegeben von

ALFRED J. NOLL

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4582-3

ISBN eBook 978-3-7873-4583-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2024. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

# INHALT

Einleitung .....	VII
Zu dieser Ausgabe .....	XCIV
Literaturhinweise .....	XCVI

## GALVANO DELLA VOLPE

### Logik als historische Wissenschaft

ÜBERBLICK ÜBER MEINEN MATERIALISMUS .....	3
LOGIK ALS HISTORISCHE WISSENSCHAFT .....	15
Vorwort zur 2. Auflage (1956) .....	16
Aus dem Vorwort zur 3. Auflage (1969) .....	17
I. Das moderne Problem des logischen Prinzips und seine Auswirkungen. Kritik der Logik Kants .....	19
II. Kritik der mystifizierten, platonisch-hegelianischen Dialektik und aristotelischen Analytik .....	60
III. Zusammenfassung des Übergangs von der antiken Kritik des Platonismus zur modernen, materialistischen Kritik der reinen Vernunft .....	168
IV. Das tauto-heterologische Identitätsprinzip und die wissenschaftliche Dialektik .....	175
Anhänge A .....	254
1. Galileo und der Grundsatz des Nicht-Widerspruchs .....	254
2. Über drei italienische Epigonen Hegels .....	263
3. Über den Logischen Positivismus .....	284

Anhänge B .....	303
1. Schlüssel zur historischen Dialektik .....	303
2. Dialektik in knapper Form .....	324
3. Einblick in die Dialektik des historischen Materialismus ....	331
LUDOVICO GEYMONAT	
Galvano Della Volpe und die Positivität des Mannigfaltigen ..	337
Anmerkungen .....	
Personenregister .....	452

## EINLEITUNG

### 1.

Nach der in dieser Hinsicht jedenfalls nicht unmaßgeblichen Auffassung von Lucio Colletti ist das vom italienischen Philosophen Galvano Della Volpe im August 1950 unter dem Titel *Logica come scienza positiva* zunächst in Messina veröffentlichte, dann in einer deutlich abgeänderten 2. Auflage 1956 erschienene, schließlich postum 1969 in 3. Auflage publizierte und hier erstmals dem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemachte Werk »das Wichtigste, was der europäische Marxismus in dieser Nachkriegszeit hervorgebracht hat«.<sup>1</sup>

Das klingt überzogen, ist aber gewiss keine Übertreibung. Viel eher ist es umgekehrt so, dass wir uns darüber wundern müssen, warum dies nicht allseits bekannt ist oder warum dies nicht doch zumindest gelegentlich anerkannt wird. Völlig zutreffend heißt es bei Umberto Cerroni: »Er war nicht nur ein weiterer bedeutsamer Kanal für die europäische Ausrichtung des neuen italienischen Marxismus, sondern vielleicht auch der fruchtbarste«.<sup>2</sup> Della Volpe hat unmittelbar nach 1945 wie kein anderer auf die Notwendigkeit hingewiesen, dass der Marxismus seinen eigenen theoretisch-wissenschaftlichen Status definieren müsse<sup>3</sup> – und gerade damit hat er wie kein anderer für die

<sup>1</sup> Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, S. 401. – Vgl. zu Collettis bizarrem Lebensweg Steve Redhead, *From Marx to Berlusconi: Lucio Colletti and the Struggle for Scientific Marxism*, in: *Rethinking Marxism. A Journal of Economic, Culture & Society* 22 (2010), S. 148–156, und zuvor schon (wenn auch mit deutlich ideologisierender Schlagseite) Orlando Tambosi, *Perchè il marxismo ha fallito. Lucio Colletti e la storia di una grande illusione*, Milano 2001.

<sup>2</sup> Umberto Cerroni, *Crisi del marxismo? Intervista a R. Romani*, Roma 1978, S. 19.

<sup>3</sup> Vgl. vorweg zusammenfassend Karin Priester, *Studien zur Staatstheo-*

italienische marxistische Philosophie die eindringliche Lektüre der Texte von Marx postuliert und diese diskussionswürdig gemacht: »Diese Diskussion trug erstmals die Probleme des Marxismus, der anders war als der durch die Orthodoxie der III. Internationale kanonisierte, vor ein überaus großes politisiertes Publikum«. <sup>4</sup> Und das Autorenkollektiv des italienischen *Centro Studi Marxisti* hatte kurz nach dem Ableben von Della Volpe sogar gemeint, dass »Della Volpes Werk [...] den Kernpunkt der italienischen marxistischen Kultur nach dem Zweiten Weltkrieg darstellte«. <sup>5</sup>

In seinem Werk *Logica come scienza storica* (wie das Buch dann ab der 3. und nunmehr in Rom erschienen Auflage im Jahre 1969 endgültig heißt<sup>6</sup>) stützt sich Della Volpe noch vor allen anderen europäischen Marxisten in ganz fundamentaler Weise auf die sog. »Frühschriften« von Karl Marx, die zu dieser Zeit weltweit beinahe unbekannt waren. Er selbst hatte diese fast noch jugendlichen Werke von Marx ins Italienische übersetzt, kommentiert und 1950 erscheinen lassen.<sup>7</sup> Tatsächlich musste

rie des italienischen Marxismus: Gramsci und Della Volpe, Ffm./New York 1981, S. 162–171 (»Zur Kritik an Della Volpe: Marxismus als positive Wissenschaft [Della Volpe] oder Marxismus als kritische Sozialwissenschaft [Vacca]«).

<sup>4</sup> Giuseppe Prestipino, I valori etico-politici e il metodo di Galvano Della Volpe, in: *Critica marxista* 17 (3/1979), S. 15–43, hier S. 16. – Vgl. auch Priester, Studien zur Staatstheorie, a.a.O., S. 193, die betont, dass Della Volpes philosophischer Empirismus diesen »notwendigerweise über diesen Horizont [sc. den der III. Internationale] hinaus(führt), wenn er mit dem sowjetischen Diamat in seiner kanonisierten Form nicht nur die Legitimationsbasis des Stalinismus, sondern auch die geschichtsphilosophische Begründung für die Perspektive des »Absterbens des Staates« aufgibt«.

<sup>5</sup> Centro Studi Marxisti, *Leninismo e rivoluzione socialista*, Bari 1970, S. 58.

<sup>6</sup> In: Galvano Della Volpe, *Opere*, a cura di I. Ambrogio, Roma 1973, Bd. IV, S. 281–532.

<sup>7</sup> Karl Marx, *Opere filosofiche giovanile*. 1. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. 2. Manoscritti economico-filosofici del 1844. Traduzione e note di Galvano Della Volpe, Roma 1950 (nachfolgend vielfach wieder aufgelegt, zuletzt wohl als 4. Nachdruck der 4. Aufl., Roma 1981). – Auch wenn man den frühen Zeitpunkt des Erscheinens dieser Ausgabe berück-



Colletti noch 1975 darauf hinweisen, dass »*apart from the work of a few Italian Marxist scholars like Galvano Della Volpe (still almost unknown outside Italy), Marx's youthful philosophical works have still not received the attention which they deserve*«. <sup>8</sup> In Italien minderte sich diese Ignoranz also Dank der Bemühungen von Della Volpe schon um gut 20 Jahre vor allen anderen Ländern – und es änderte sich dies eben vor allem durch die Arbeit von Della Volpe, sodass es sich bei ihm definitiv um einen Philosophen handelte, »*der eine Generation von Hegel-Marxianern geleitet hat*«, dass er unzweifelhaft »*the most significant investigator and innovator in Italian Marxist studies*« war<sup>9</sup> und

sichtigen muss, so lässt sich aus heutiger Sicht doch feststellen, dass diese Edition die dort präsentierten Texte vornehmlich auf ein sich wiederholendes logisches Skelett reduziert, das nur einen Aspekt von Hegels Denken und umgekehrt auch von Marx beleuchten kann; so die wohl insgesamt berechnete Kritik von Fabio Frosini, *Le opere »filosofiche« giovanili* (Galvano Della Volpe e Delio Cantimori), in: F. Giasi / M. Mustè (a cura di), *Marx in Italia*, Milano 2020, 137–158, hier 154f.

<sup>8</sup> Lucio Colletti, Introduction, in: Karl Marx, *Early Writings*. Introduction by L. Colletti. Translated by R. Livingstone / G. Benton, London 1975, S. 7–56, hier S. 18.

<sup>9</sup> So völlig berechtigt John Fraser, *An Introduction to the Thought of Galvano Della Volpe*, London 1977, S. 8. – Gian Mario Bravo, *Einhundert Jahre Marx-Rezeption in Italien. Triviale Deutungen, überwundene Standpunkte, schöpferische Neuansätze*, in: G. Kuck (Hrsg.), *Karl Marx, Friedrich Engels und Italien. Teil 2: Die Entwicklung des Marxismus in Italien: Wege, Verbreitung, Besonderheiten* (= Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Nr. 40/2), Trier 1989, S. 21–44, hier S. 40f., schreibt: »In der Nachfolge Gramscis blieb der italienische Marxismus gerade dort vital, wo das Marxsche Werk in seiner Gesamtheit [...] dazu diente, den Klassencharakter und die sozialen Konflikte der nunmehr in ökonomischer Hinsicht fortgeschrittenen italienischen Industriegesellschaft zu erhellen. In diesen Zusammenhang gehören die theoretischen Beiträge Galvano Della Volpes aus den 1940er bis 1960er Jahren [...] Nach Della Volpe hatte Marx eine »wissenschaftliche Methodologie« ausgearbeitet, die es ermöglichte, Herausbildung und Struktur der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft umfassend zu erklären.« Bravo kennzeichnet Della Volpes Entwurf aber als »rein theoretisch(n), abstrakten Marxismus« und stellt dem als »(s)chöpferischer« die »vorrangig politisch orientierte Rezeption [sc. der Werke von Marx] durch Palmiro Togliatti«

dass er in Hinsicht auf Hegel für den gesamten romanischen Sprachraum half, »ihn von den Klippen eines manierten Hegelianismus zu führen«.<sup>10</sup>

Mit großer Energie hatte Della Volpe nach 1945 in Italien die Frage nach der Unreduzierbarkeit der Marx'schen Methode auf ihre philosophischen Vorläufer gestellt (lange vor Althusser<sup>11</sup>), und selbst seine (zahlreichen) Gegner konzedierten, dass es das große Verdienst seiner Arbeiten sei, das Problem auf der radikalsten Ebene anzugehen, nämlich auf der logischen und erkenntnistheoretischen. Della Volpe zufolge hatte Marx für die Gesellschaftswissenschaften die gleiche Funktion wie Galilei für die Physik. Die wechselseitigen dialektischen Funktionalitäten des Materiellen, Mannigfaltigen und Sinnlichen einerseits und umgekehrt des Rationalen, Logischen und Kategorialen andererseits, die allesamt durch Heterogenität konstituiert wären, seien nicht nur das Kennzeichen des gemeinsamen Erfahrungsurteils, sondern sie würden auch den immer bestimmteren und spezifischeren Gebrauch der wissenschaftlichen Abstraktion abgrenzen; genau an dieser Stelle habe Hegel völlig versagt, heißt es doch bei diesem: »Das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußern Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse [...], die sich in dieser Äußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Ma-

und die »entwicklungsfähigen Theorieansätze der Ouvrieristen« gegenüber. Ich halte diese Gegenüberstellung für unzweckmäßig.

<sup>10</sup> So Biagio De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari 1970, S. 46.

<sup>11</sup> Vgl. zum Verhältnis von Della Volpe zu Althusser zusammenfassend Piergiorgio Bianchi, *Una lunga fedeltà. Il marxismo di Galvano Della Volpe*<sup>2</sup> (2007), Milano 2017, S. 82–85.

terial und seine Regulierung, ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischte sich damit in Dinge, die sie nicht angehen; guten Rat darüber zu erteilen, kann sie sich ersparen«.<sup>12</sup> Damit aber habe sich Hegel recht eigentlich die Wirklichkeit vom Hals geschafft.<sup>13</sup> Marx hingegen sei mit dem Problem der konkreten Geschichte konfrontiert gewesen – und in Hinsicht darauf habe er mit der Entdeckung der Nahtstelle zwischen Geschichtlichkeit und wissenschaftlicher Analyse (und also notwendigerweise auch der Abstraktion) das Problem gelöst und damit, so Della Volpe, den Wissenschaften von Mensch und Gesellschaft ein neues Fundament geschaffen. Zwar komme Hegel das Verdienst zu, das Problem der organischen Beziehung von Vernunft (oder Widerspruchsbewusstsein) und geschichtlichem Verlauf auf die Tagesordnung gesetzt zu haben (das haben Della Volpe und seine »Schüler« nie geleugnet). Da dieser aber die historische Dialektik in Form eines Systems reiner Begriffe (ihrer »Gegensätze«) konzipiert habe, wäre er auch nicht umhine gekommen, sie zu mystifizieren, d.h. – wie es der junge Marx ausdrückte – sich einem »vulgären Empirismus« zu verschreiben und also einem unkritischen Konservativismus zu verfallen. Deshalb gäbe es zwischen der spekulativen Methode von Hegel und der wissenschaftlichen Methode von Marx auch keinen Übergang, keine Brücke, sondern wir stünden vor einem veri-

<sup>12</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Nach der Ausgabe v. E. Gans hrsg. und mit einem Anhang versehen v. H. Klenner, Berlin 1981, S. 26 (Vorrede).

<sup>13</sup> Hermann Klenner, Der junge Marx als politischer Denker, in: Einheit 12 (1957), S. 542–550, hier S. 543, hat bei ganz anderer Gelegenheit diese Auffassung von Della Volpe plastisch zum Ausdruck gebracht: »Jedes Abwenden von Marx und Zurückgehen auf Hegel enthüllt sich daher als Flucht vor der Wirklichkeit«; und Della Volpe geht also völlig konform mit Friedrich Engels, der im Vorwort zum 3. Band des *Kapital* zu einem Buch von Conrad Schmidt (Die Durchschnittsprofiteure auf Grundlage des Marx'schen Werthgesetzes, Stuttgart 1889) lakonisch meinte: »Die Konstruktion ist äußerst sinnreich, sie ist ganz nach Hegelschem Muster, aber sie teilt das mit der Mehrzahl der Hegelschen, daß sie nicht richtig ist« (MEW, Bd. 25, S. 18f.).

tablen Bruch: Das logisch-antispekulative Werkzeug von Marx sei die historisch-bestimmte Abstraktion gewesen,<sup>14</sup> wie er sie dann in seiner Kritik der politischen Ökonomie im Kapital eingesetzt hätte; und indem Marx stets die bestimmte und spezifische Historizität der ökonomischen Kategorien aufzeigte und betonte, habe er dauerhaft die wissenschaftliche Solidität jener Ökonomen untergraben, die just die Kategorien des bürgerlich-kapitalistischen Systems verewigen wollten. Es sei also letztlich dieselbe wissenschaftlich-kritische Methode, mit der Marx sowohl der spekulativen Philosophie Hegels als auch der verborgenen Metaphysik der klassischen Ökonomie den Garaus mache.<sup>15</sup> Für Della Volpe gibt es, so fasst er diese Methode zusammen, drei logisch-gnoseologische Aspekte, die für jedes Wissen als Wissenschaft (und somit wahres Wissen) konstitutiv wären: a) einen problematischen tatsächlichen Sachverhalt oder eine historisch-*materielle* Instanz; b) eine Hypothese oder eine historisch-*rationale* Instanz (Feststellung hypothetischer Vorläufer des problematisierten tatsächlichen Sachverhalts); und c) ein verifizierendes Experiment (*esperimento verificatorio*) bzw. das Schließen des Kreises der gegenseitigen Funktionalität von tatsächlichem Sachverhalt und Hypothese bzw. von Materie und Vernunft.<sup>16</sup> Damit hat Della Volpe dem Urteil von Francesco

<sup>14</sup> Dabei handelt es sich stets um eine »verständige Abstraktion« – das Gemeinsame eines bestimmten Sachverhalts wird fixiert und wir ersparen uns die Wiederholung seiner historischen Mannigfaltigkeit; diese Abstraktion hat nichts zu tun mit ewigen unhistorischen, allgemeingültigen Gesetzen und Kategorien der idealistisch-spekulativen Denkweise. Im Rahmen seiner prinzipiellen Reduktion der Materialität auf unmittelbar-sinnliche positive Einzelheit, »*singolarità o unicittà in quanto sinonimo di discretezza*«, welche die Widerspruchslosigkeit einbegreift und impliziert, versteht Della Volpe die bestimmte oder historische Abstraktion als Vermittlungsbegriff, der ein wahrhaft konkreter Begriff ist, weil er, im Gegensatz zum Hegel'schen, die Analyse nicht zugunsten der Synthese opfert. Vgl. dazu etwa Bianchi, *Una lunga fedeltà*, a.a.O., S. 66–73.

<sup>15</sup> Über diese Zuspitzung lässt sich füglich lange streiten – was freilich nicht an dieser Stelle geschehen kann.

<sup>16</sup> Prägnant zusammengefasst in Galvano Della Volpe, *Per una metodo-*

Giuseppe Craceffa zufolge die problematisierende und logische Methode des historischen Materialismus als Wissenschaft des neuen Menschen zum Ausdruck gebracht, eine Wissenschaft, die »die Fähigkeit besitzt, durch immer präzisere und entschlossener historisch-dialektische Analysen die Probleme, die nach und nach entstehen, und die Widersprüche und Schwierigkeiten, die in der Entwicklung der modernen und zeitgenössischen Gesellschaft auftreten, zu lösen«.<sup>17</sup>

Unzweifelhaft war Della Volpe zu seiner Zeit ein hochangesehener Gelehrter – und zugleich war er »damals vermutlich der berühmteste italienische kommunistische Philosoph«<sup>18</sup>: Allgemein wurde anerkannt, dass ihm vor allem auf dem Gebiet der marxistischen Forschung viele Verdienste zuzuschreiben seien, insbesondere im Hinblick auf die Erneuerung der marxistischen Studien im Italien der unmittelbaren Nachkriegszeit. »Seine Interpretation des Marxismus als einer ›Wissenschaft der Geschichte‹ und eines ›moralischen Galileismus‹, die auf einer sorgfältigen Lektüre der Texte (vor allem der frühen Werke von Marx) beruhte, wich ebenso ab vom ›dialektischen Materialismus‹ stalinistischer Prägung wie auch vom Historismus Gramscis und nahm in mancher Hinsicht die Positionen von Althusser vorweg«<sup>19</sup>; oder anders gesagt: »Es ist Della Volpe und

logia materialistica dell'economia, in: *Società* 13 (1957), S. 36–71. – Selbst Giuseppe Prestipino, *Natura e società. Per una nuova lettura di Engels*, Roma 1973, S. 223f., der doch Della Volpe ausgesprochen kritisch gegenübersteht, schreibt ganz in diesem Sinne: »Die Gegenwart [...] ist [...] der Ort der tatsächlichen Erprobung und Überprüfung jeder historischen Theorie und damit auch der Hypothesen über die Vergangenheit [...] Experimentieren ist für die marxistische Wissenschaft gleichbedeutend mit Revolution. Und die Gegenwart als Ort dieses Experiments ist genau die historische Zeit der Revolution.«

<sup>17</sup> Francesco Giuseppe Craceffa, *Introduzione alla logica del novecento: Galvano Della Volpe*, Catanzaro 2007, S. 164.

<sup>18</sup> Entsprechend der wohl sachkundigen Einschätzung von Domenico Losurdo, *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*. *Introduzione e cura di G. Grimaldi*, Roma 2021, S. 90.

<sup>19</sup> So die nüchterne Einschätzung von Emilio Agazzi, *Linee fondamentali della recezione della teoria critica in Italia*, in: M. Cingoli/M. Calloni/

denjenigen, die sich auf ihn berufen haben, zu verdanken, dass die Untersuchung des Hegel/Marx-Knotens zeitgemäße Form annahm [...], dass sie bestimmte Themen herausgearbeitet haben und sich energisch gegen allzu einfache, in einer ›idealistischen‹ Tonart gehaltene Lesarten von Marx gewehrt haben«. <sup>20</sup> Galvano Della Volpe und seine »Schule« sind selbst von denjenigen anerkannt worden, die sich als »Gegner« des Marxismus bezeichneten: Sie rechneten ihnen das Verdienst zu, sich als erste ernsthaft mit dem Studium von Marx beschäftigt zu haben: »Abgesehen von einigen Werken von Della Volpe (und einiger Studien aus seiner Schule) kann man sagen, dass die italienische sozialistische philosophische Kultur in den letzten zwanzig Jahren weder Marx noch den Marxismus tatsächlich studiert hat«, schrieb etwa Turcaret. <sup>21</sup> Von den drei »theoretischen Perspektiven«, die sich im italienischen Marxismus der Nachkriegszeit herausbildeten, »kann nur diejenige, die von Della Volpe und seiner Schule verfolgt wurde, auf ein ernsthaftes Studium der Marx'schen Texte verweisen [...], auch wenn es sich dabei hauptsächlich um die frühen Texte handelte«. Bei den beiden anderen »Perspektiven«, bei der stalinistischen oder mehr oder weniger stalinistisch-orthodoxen und bei der gramscianischen, war die Beziehung »zum Marxschen Text zumindest sehr indirekt und vermittelt, wenn nicht so-

A. Ferraro (a cura di), *L'impegno della ragione*. Per Emilio Agazzi, Milano 1994, S. 311–389, hier S. 329. – Vgl. zum *moralischen Galileismus* bei Della Volpe auch Bianchi, *Una lunga fedeltà*, a.a.O., S. 38–42.

<sup>20</sup> So Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, in appendice: *Quindici anni dopo 1945/1960*, Bari 1960, S. 589. – Vgl. zur damaligen Diskussion über das Verhältnis Hegel/Marx auch Livio Sichirollo, *Hegel en Italie au XX<sup>e</sup> siècle*, in: *Archives de Philosophie* 56 (1993), S. 573–593, hier S. 585–588.

<sup>21</sup> Pseudonym für Vittorio de Caprariis, *Agiografia marxista* (1962), in: *Scritti 4: Politica e ideologia*, a cura di G. Buttà, Messina 1992, S. 271. – Siehe auch den Überblick von André Tosel, *Philosophie et marxisme en Italie*, in: *Critique* XLI – Nr. 452–453 (1985), S. 18–31, hier S. 21–27 (»Pour une gnoseologie marxiste. Della Volpe et la crise de l'historicisme«).

gar (wie im Fall des Stalinismus) wesentlich mystifizierend«. <sup>22</sup> Der dem Ansatz von Della Volpe inhärente Anti-Stalinismus und sein gleichzeitiger Anti-Historismus (womit Della Volpe von allem Anfang auch als ein Anti-Gramscianer eingeordnet wurde<sup>23</sup>) begründeten die solitäre Stellung von Galvano Della Volpe in der philosophischen Landschaft Italiens zwischen 1945 und 1975<sup>24</sup> – denn kein anderer italienischer Marxist hat unmittelbar nach 1945 so sehr wie Della Volpe nachzuweisen versucht, dass »die von Marx aufgezeigte Perspektive weder die Aufopfe-

<sup>22</sup> So Emilio Agazzi, *Crisi del togliattismo e ipotesi alternative negli anni '60*: Raniero Panzieri, in: *il manifesto* – quaderno n. 5: *Da Togliatti alla nuova sinistra*, Roma 1976, S. 249f.

<sup>23</sup> Della Volpes Verhältnis zu Gramsci ist nicht mit wenigen Worten zu beschreiben, und dies soll hier gar nicht erst versucht werden. Eine genauere Untersuchung dieses Verhältnisses könnte davon ausgehen, dass es Della Volpe darum ging, die *Philosophie der Praxis* von den historischen Formen trennen zu können, die sie sich selbst mitunter gibt, anders gesagt: Die Entwicklung der *Philosophie der Praxis* ist wohl untrennbar und notwendigerweise mit einer Reflexion über die Erschöpfungspunkte ihrer traditionellen Überlieferung verbunden – dies ist möglich (sowohl nach Gramsci als auch nach Della Volpe), weil die Menschen selbst innerhalb komplizierter Bedingungen und Zwänge die Richtung ihres Lebens und damit der Geschichte ändern können. Rückblickend hat Giuseppe Vacca, *Il marxismo come sociologica* (1955–1959), in: F. Giasi/M. Mustè (a cura di), *Marx in Italia*, Milano 2020, S. 201–220, hier S. 215, festgestellt: »Della Volpes Marxismus hatte eine ausgeprägte anti-historische Ausrichtung, spiegelbildlich zur Methodik der »Neo-Aufklärung«; doch bot sich dieser mit seiner Durchsetzungskraft an, die Grenzen in Hinsicht zu jenen Kombinationen zu markieren, in denen die Frühschriften von Marx von der bunten Front des »positiven Existentialismus«, des logischen Neo-Empirismus und des Neo-Pragmatismus rezipiert wurde.«

<sup>24</sup> Das gilt besonders für die Ästhetik: Auf diesem Feld stelle seine Theorie eine Neubewertung und Kritik der vorherrschenden Tendenzen im (italienischen) marxistischen Denken dar und trug dazu bei, die Marxsche Ästhetik vom Shtanow'schen Dogmatismus loszulösen und eine materialistische Alternative zum Formalismus und Strukturalismus zu bieten, wie Nicola Vulpe, Della Volpe, Galvano, in: I. R. Makaryk (ed.), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory. Approaches, Scholars, Terms* (1993), Toronto 1994, S. 291–293, hier 292f., zusammenfasst.

rung von besonderen Interessen noch den Verzicht auf individuelle Rechte erfordert«.<sup>25</sup>

Was Della Volpe schon Ende der 1940er Jahre auf diesem Gebiet an konzeptioneller Theoriearbeit leistete, das konnte er so dann in *Rousseau e Marx* (1957)<sup>26</sup> und schließlich in *Critica del gusto* (1960), seine beiden weiteren, vielfach in andere Sprachen übersetzten Hauptwerke, einfließen lassen und verwerten. Will man also diese beiden Werke (die seit Mitte der 1970er Jahre auch auf Deutsch vorliegen<sup>27</sup>) entsprechend würdigen, so ist die akkurate Rückschau auf das zugrundeliegende Konzept, das eben in *Logica come scienza storica* entwickelt wurde, nicht nur bloß dienlich, sondern recht eigentlich unbedingt erforderlich. Insofern ist die vorliegende Ausgabe eine Art Nachtrag zu etwas, das in den 1970er Jahren nicht vollständig geliefert wurde,<sup>28</sup> zumal Della Volpe mit *Rousseau und Marx* das Problem des politischen Handelns auf eine theoretische Ebene gehoben hatte, sodass sich in weiterer Folge die Forschung auf die Zusammenhänge zwischen der politischen Demokratie bürgerlicher Prägung, ihren fortgeschrittenen Anhängern und der von Marx

<sup>25</sup> So die Zusammenfassung von Mario Alcaro, *Natura e ragione*. Galvano Della Volpe tra le due guerre mondiali, Milano 1987, S. 63.

<sup>26</sup> Vgl. zusammenfassend Bianchi, *Una lunga fedeltà*, a.a.O., S. 139–151, und Priester, *Studien zur Staatstheorie*, a.a.O., S. 172–184.

<sup>27</sup> Siehe Galvano Della Volpe, *Rousseau und Marx*. Beiträge zur Dialektik geschichtlicher Strukturen (1957). Deutsch v. N. Merker (= Philosophische Texte, Bd. 1, hrsg. v. H. H. Holz / A. Mazzone / H. Plessner), Darmstadt / Neuwied 1975; ders., *Kritik des Geschmacks*. Entwurf einer historisch-materialistischen Literaturtheorie und Ästhetik (1960). Deutsch v. B. Kroeber (= Philosophische Texte, Bd. 7, hrsg. v. H. H. Holz / A. Mazzone / H. Plessner), Darmstadt / Neuwied 1978. – Die Übersetzung von *Logica come scienza storica* ins Deutsche war durchaus schon in den 1970er Jahren angedacht worden (mündliche Mitteilung von Hans Heinz Holz), die Reihe »Philosophische Texte« wurde aber vom Luchterhand-Verlag nach Erscheinen des achten Bandes 1978 eingestellt.

<sup>28</sup> Freilich bot die schmale (eklektische) Broschüre Galvano Della Volpe, *Für eine materialistische Methodologie*, hrsg. v. N. Merker, Berlin 1973, einen gewissen Ersatz.



vorgeschlagenen Problematik der sozialen Umgestaltung konzentrieren konnte. »Das Buch [...] löste eine leidenschaftliche und segensreiche Debatte aus, in der Elemente gärten, die wir heute« – so berichtete Umberto Cerroni Ende der 1970er Jahre –, »natürlich mit ganz anderer Deutlichkeit, in die Strategie der [italienischen] Arbeiterbewegung einfließen sehen«.<sup>29</sup>

Der theoretische Entwurf von Della Volpe geht aus von einer überaus sorgfältigen Analyse der marxistischen Problematik und versucht, zwischen der Kritik der bürgerlichen Politischen Ökonomie und den Theorien, die bestimmte Positionen in Hinsicht auf das Problem der Grundlagen von Logik und Erkenntnistheorie entworfen haben, deutlich zu unterscheiden. Dies lässt sich in gewisser Weise als ein Versuch der Selbstklärung innerhalb der marxistischen Theorie verstehen. Dabei ist ihm die Verflechtung von materiell-strukturell ablaufenden Prozessen und ideologischem Überbau der grundlegende Schlüssel zum Verständnis eines Problemtyps, der die Entwicklung von Logik und Erkenntnistheorie nicht als einen abstrakten (ideellen) Prozess darstellt, sondern aus dem Kontext einer spezifischen Beziehung zwischen den verschiedenen Thematisierungen historisch-gesellschaftlicher Logiken und Prozessen verständlich macht. Das Ergebnis ist ein umfassender und ganzheitlicher Theorieentwurf, der sowohl seiner Intention nach als auch aufgrund seiner Ausformulierung dem fragmentierten und begrenzten Universum der sog. »logischen Wissenschaft«, wie sie in der zeitgenössischen philosophischen Debatte Gestalt angenommen hat, markant entgegensteht. Della Volpe postuliert damit die Notwendigkeit eines Neuverständnisses der Kategorien und eine Diskussion über die zeitgenössische Logik im Sinne einer Wiederentdeckung ihrer Bedeutung jenseits eines bloß sprachlichen (und daher rein syntaktischen) Kontextes, insofern er diese Kategorien in einen breiteren Kontext einfügt und auf konkrete historische Prozesse bezieht. Es ist Della Volpe, der nach 1945

<sup>29</sup> Umberto Cerroni, *Crisi del marxismo? Intervista di R. Romani*, Roma 1978, S. 88f.

mit großer Entschlossenheit die Frage stellt: Welchem Zweck dient denn die Dialektik eigentlich? Für die marxistische Philosophie »ist dies das Grundproblem des »rationalen Kerns« der Dialektik, wie es sich heute stellt, also die Frage danach, was wir heute kritisch, rational von der Dialektik bewahren können«. <sup>30</sup>

## 2.

Philosophiegeschichtlich hängen »Aufstieg und Fall« von Galvano Della Volpe (wenn man es so pathetisch sagen will) ganz entschieden mit seiner Position gegenüber dem deutschen Klassiker Georg Wilhelm Friedrich Hegel zusammen. Della Volpe wurde bekannt (und in akademischen Kreisen nachgerade berüchtigt) durch seinen vehementen Anti-Hegelianismus, der sich zunächst schon in den zwanzig Jahren zwischen 1925 und 1945 aufbaute und entwickelte, sodann aber in der Zeit zwischen 1945 bis 1968 stetig und eher zunehmend denn schwindend sich Ausdruck verschaffte <sup>31</sup> und schließlich für die gesamte italienische Philosophie Wirkung zeitigte – Della Volpe wurde »Thema«, und der *dellavolpismo* geriet zu einer markanten Strömung innerhalb der italienischen Philosophie. In der Rückschau auf das Gesamtwerk von Della Volpe zeigt sich freilich, dass er nicht einfach Hegels philosophiegeschichtliche Bedeutung eliminieren wollte (schon ein derartiger Versuch hätte – zumal in Italien! – lächerlich angemutet), sondern dass ihm Rang und Gehalt insbesondere der Hegel'schen *Logik* nur allzu bewusst waren. Mit etwas Augenzwinkern könnte man also auch in Hin-

<sup>30</sup> Galvano Della Volpe, Diskussionsbemerkung, in: Convegno di studi hegeliano-marxistici. Testo integrale degli atti da »Il costume politico letterario« (maggio – ottobre 1948), presentato da N. Ciarletta, in: Studi in onore di Arturo Massolo, a cura di L. Sichirolo (= Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura XLI, Nuova Serie B N. 1–2 [1967]), Tomo I, S. 183–248, hier S. 222.

<sup>31</sup> Garin, *Cronache di filosofia italiana*, a.a.O., S. 589, spricht von Della Volpes »anti-platonischer [...] und anti-hegelianischer »*Raserei*«.

sicht auf Della Volpe rückblickend sagen: »Allein die Hegel-Kritik hat die Hegelsche Philosophie lebendig erhalten«.<sup>32</sup> Und das ist nichts anderes als das, was uns Arturo Massolo als Postulat hinterlassen ist: »Hegel selbst (weist uns) den Weg zu seiner eigenen Überwindung, indem er davor warnt, ihn ungeachtet dessen, was seine und eine andere Zeit trennt, einfach zu wiederholen. Mit Hegel müssen wir also über Hegel hinaus gehen – und das heißt: gegen Hegel«.<sup>33</sup> Della Volpe freilich wollte seit Ende der 1920er Jahre nicht mehr »mit Hegel gehen«, um über ihn hinauszugehen, weil er immer deutlicher zu erkennen glaubte, dass bei Hegel »situationsbedingte Bedürfnisse einer Zeit als bedingungslose Bedürfnisse der Vernunft hingestellt werden«,<sup>34</sup> und weil er in Hegel eine Geschichtstheologie zu entdecken meinte, die sich »einen ›Fortschritt‹ zusammenspinnt, bei dem der Theologe endlich und doch absolut auf der Seite der Sieger herauskommt«.<sup>35</sup>

In seiner ersten kleinen Arbeit *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie* (1924)<sup>36</sup> ging Galvano Della Volpe freilich noch vom (hegelianisch angewetzten) Aktualismus Giovanni Gentiles<sup>37</sup> und von der Lehre Armando Carlinis aus,<sup>38</sup> wenn-

<sup>32</sup> Wilhelm Raimund Beyer, *Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen*<sup>3</sup> (1964), Berlin 1970, S. 92.

<sup>33</sup> Arturo Massolo, *Das Problem der Geschichte beim jungen Hegel*, in: *Hegel-Jahrbuch 1961/II*, hrsg. v. W. R. Beyer, München 1961, S. 9–19, hier S. 9.

<sup>34</sup> Ebd., S. 12.

<sup>35</sup> So die schöne Kennzeichnung bei Franz Schuh, *Memoiren, Interview gegen mich selbst*, Wien 2008, S. 200f.

<sup>36</sup> In: *Opere I*, S. 3–38. – Vgl. zur Thematik Giuliano Campioni/Franco Lo Moro/Sandro Barbera, *Sulla crisi dell'attualismo: Della Volpe, Cantimori, De Ruggiero, Lombardo-Radice*, Milano 1981.

<sup>37</sup> Vgl. bloß Giovanni Gentile, *Der aktuelle Idealismus. Zwei Vorträge*, Tübingen 1931, und dazu ausführlich Antimo Negri, *Giovanni Gentile. 2 Bde.: 1. Costruzione e senso dell'attualismo. 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, Firenze 1975.

<sup>38</sup> Siehe Geymonat, *Paradossi e rivoluzioni*, Fn. 2, S. 18, der auf die Frage danach, ob nicht viele italienische Intellektuelle nach 1945 den Einfluss von Giovanni Gentile auf ihr Denken heruntergespielt hätten, antwortete: »Mit

gleich er hier schon einen nicht-theologischen Gebrauch der Vernunft anvisierte und sich gegen die Verwendung eines mehrdeutigen und letztendlich mystischen Begriffs der Vernunft als Einheit oder ursprüngliche Synthese von Gegensätzen wendete. Die Verabschiedung von diesem intellektuellen Ausgangspunkt erfolgte langsam.<sup>39</sup> Freilich ließ ihn schon seine erste Untersuchung dieser idealistischen Ansätze zu dem Schluss kommen, dass sich das gestellte Problem damit nicht lösen lässt: Zu fordern wäre vielmehr eine streng dialektische Versöhnung des Verhältnisses der Gegensätze mit dem des Unterschiedenen, um den Ablauf einer Handlung besser zu erklären und um die auftauchenden Mängel der Konzeption von Gentile beheben zu können. Jegliche Polemik gegen das Transzendente sei völlig zwecklos, wenn sie, statt über die Buchstaben Kants hinauszugehen, nur bei einem säkularen Dogmatismus lande; die neuplatonisch-augustinische Mahnung *In te ipsum redi* [Kehre in Dich selbst zurück!] wäre gerade nicht der beste Schlüssel, um sich *der tatsächlichen existentiellen Probleme* zu versichern.<sup>40</sup>

Sicherheit. Dieser Gussform entstammte zum Beispiel Della Volpe«, dann aber in der zugehörigen Fußnote (ebd., S. 131, Fn. 5) ergänzt: »G. Della Volpe (1895–1968) näherte sich, ausgehend von einer Analyse des Gentilschen Aktualismus in *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie* (1924), später dem Marxismus an und begründete eine immer noch einflussreiche ›Schule‹, aus der L. Colletti, U. Cerroni und N. Merker hervorgingen. Zu seinen theoretischen Werken gehört *La logica come scienza positiva* (1956)«.

<sup>39</sup> Vgl. dazu ausführlich Michele Prospero, *Logica e società* in Galvano Della Volpe, in: G. Della Volpe, *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion »pura« prastica*, Bordeaux 2018, S. VII–LXXI, hier S. VII–XXXVIII, und schon ders., *Della Volpe, con Marx dalla parte di Galilei*, in: *l'Unità* v. 13. Juli 2008.

<sup>40</sup> Das zeigt sich dann ganz deutlich in der Kritik am Existentialismus etwa in Galvano Della Volpe, *Il problema dell'»esistenza«* in Aristotele, Hume e Kant e il suo rapporto con quello estetico, in: *Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina, Palermo* 1939, S. 37–59; ders., *Crisi critica dell'estetica romantica*, Messina 1941, S. 42–55 (»L'Estetica dell'esistenzialismo tedesco«); ders., *Le ultime anime belle* (Da Jaspers a Berdjaev), in: *Prospettive* VII, Nr. 34–36 (ottobre–dicembre 1942), S. 3–10, oder auch ders., *L'»esistenzialismo in Italia«*, in: *Primato* IV (4/1943), S. 67. Vgl. zur Position

Die damit geforderte gründliche Untersuchung unternimmt Della Volpe nachfolgend<sup>41</sup> durch eine Erkundung der idealistischen und empiristischen Tradition in Vergangenheit und Gegenwart und durch eine Analyse des ästhetischen Problems in einer anti-romantischen Perspektive, und Della Volpe schließt diese Entwicklung noch vor 1945 mit dem Entwurf einer historischen Logik ab, die das (insbesondere zwischen Kant und Hegel sich zeigende und unterschiedlichen Ausdruck findende) Verhältnis zwischen Rationalität und Realität aufzulösen versucht, ohne den ersten Begriff zu privilegieren oder den zweiten aufzuheben. Auf dieser Grundlage findet sodann die Begegnung mit dem Werk von Karl Marx sowie mit denjenigen logischen Verfahren und Konzeptionen statt, die die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft als die beste und rationalste konfigurieren.<sup>42</sup>

Im Zuge dieser Entwicklung vor 1945 spielen zwei Veröffentlichungen eine besondere Rolle: Einerseits die Hegel-Monografie *La origini e la formazione della dialettica hegeliana. I. Hegel romantico e mistico* (1929),<sup>43</sup> andererseits die zweibändige große Hume-Monographie *La filosofia dell'esperienza di Davide Hume* (1933/35).<sup>44</sup> Beide Bücher waren in gewisser Weise »unitalienisch«: Die gesamte theoretische Tradition, die von der mystischen Ontologie von Meister Eckhart (1930; <sup>2</sup>1952)<sup>45</sup> über den romantischen und mystischen Hegel bis zu Croce und Gentile reiche, zeige Della Volpe zufolge eine echt platonische

von Della Volpe im Streit um den Existentialismus auch Antonio Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*<sup>2</sup> (1959), Bologna 1967, S. 109–117, 181–184 und 237–239.

<sup>41</sup> Vgl. dazu unten (S. XCVIIff.) die Literaturhinweise und die vollständigen Nachweise bei Carlo Violi, Galvano Della Volpe. *Testi e studi* (1922–1977). Con una introduzione di N. Merker, Messina 1978, S. 11–59.

<sup>42</sup> Diese Entwicklung von Della Volpe lässt sich am besten durch die Lektüre von Giuseppe Colombo, *Della Volpe premarxista. L'attualismo e l'estetica*, Roma 1979, und von Mario Alcaro, *Nature e ragione*. Galvano Della Volpe tra le due guerre mondiali, Milano 1987, nachvollziehen.

<sup>43</sup> In: *Opere* I, S. 39–210.

<sup>44</sup> In: *Opere* II.

<sup>45</sup> In: *Opere* I, S. 211–461.

und romantische Krankheit, die einen großen Teil der modernen Philosophie infiziert habe und das Problem der Erfahrung oder Geschichtlichkeit nicht habe lösen können – denn das Sein werde hier zur reinen Idee oder zeitlosen Einheit, die der diskreten Mannigfaltigkeit übergeordnet werde. Dieser platonischen Linie, die Della Volpe von offensichtlich mystischen Vorfahren verunreinigt sah, stellte er einen anderen Weg gegenüber: den Weg von David Hume zu Karl Marx. Hume hätte mit seinen Untersuchungen eine phänomenologische Studie des Geistes ermöglicht, die die metaphysische Ontologie ersetzt habe durch eine »Wissenspsychologie«; hier wurde eine Art Mechanik der emotionalen Sphäre konzipiert, und just durch die genaue Erforschung der Emotionen, Wünsche und der natürlichen Mechanismen der Psyche werde das überkommene ontologische Konzept der Einheit (oder Substanz) überwunden.<sup>46</sup> Schon bei der Lektüre dieser eher historischen Arbeiten fällt auf, dass sie in völligem Gegensatz stehen zu dem Bild, das man sich gewöhnlich von der italienischen philosophischen Kultur jener Zeit macht; Della Volpes untersucht die Texte analytisch, genau und gewissenhaft, begleitet von der völligen Beherrschung der international anerkannten kritischen Literatur. Es entsteht das Bild eines philologisch vehement argumentierenden Gelehrten, der offen ist für die kulturellen Erfahrungen jenseits der Alpen und der zudem über eine außergewöhnliche Kultur und Finesse der Untersuchung verfügt.

Schon mit diesen »Abbrucharbeiten« setzte sich Della Volpe zwischen alle (vom philosophischen *Mainstream* in Italien aufgestellten) Stühle: Weder ist er bereit, seinen Frieden mit Hegel zu machen (dieser ist ihm seit Ende der 1920er Jahre ein aus-

<sup>46</sup> Ein nüchterner Beobachter wie Mario Dal Pra, Hume, Milano 1949, S. 10, hat unmittelbar nach 1945 die philologische Akkuratessse des zweibändigen Hume-Buches von Della Volpe aus den Jahren 1933/35 erkannt: »Della Volpes Monographie ist besonders wertvoll für die genauen Vergleiche, die sie zwischen Humes Denken und dem anderer zeitgenössischer oder früherer englischer Philosophen anstellt, auf die es sich bezieht.« Della Volpe wird diese »philologische Herangehensweise« zeitlebens beibehalten.

schließlich romantisch-mystischer, spiritueller und deshalb fast widerwärtiger Denker),<sup>47</sup> noch will er sich ins Lager der britischen Sensualisten begeben, wiewohl ihm deren »Suche nach Wirklichkeitsnähe durch unmittelbarer Erfahrung« nachfolgend ein beständiges (wenngleich zu überwindendes) Postulat bleibt. Della Volpe sieht den Ausweg zwischen diesen beiden Lagern in einem philosophischen Vorwärts: Hin zu einem entschlossenen Materialismus, weg von jeder Form des Idealismus, der Metaphysik oder gar der Mystik. Für Della Volpe zeigt sich bei Hume ein erster entscheidender Schritt zu einem angemessenen Bewusstsein der modernen Wissenschaft, die sich insgesamt um eine kritische Bestätigung der methodischen Bemühungen von Galileo Galilei und Isaac Newton zu bemühen habe; nur dadurch könne jene Unfruchtbarkeit und Hypostasierung vermieden werden, mit der der Dogmatismus immer wieder die Vernunft bedrohe. Della Volpes *Critica dei princípi logici* (1942)<sup>48</sup> lässt sich gewiss als das Hauptwerk dieser neokritischen Periode betrachten – und es ist gleichzeitig deren Abschluss, erklärte Della Volpe doch, dass die Krise des Idealismus bei näherer Betrachtung nicht »im [idealistischen] System« liege, sondern eine Krise »des [idealistischen] Systems« sei<sup>49</sup>; über einen »anti-idealistischen Protest« (so die retrospektive Zusammenfassung von Nicolao Merker) schien Della Volpe aber damals nicht hinaus-

<sup>47</sup> Es war nachfolgend der getreueste Della-Volpe-Schüler Nicolao Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Milano 1962, der nachwies, dass die Ursprünge der Hegel'schen *Logik* nicht im metaphysischen Teil der Hegel'schen »Jugendschriften« (dort hatte sie Della Volpe verortet), sondern im *Systemfragment* (1800) und in der *Realphilosophie* (1805/06) liegen.

<sup>48</sup> In: *Opere* III, S. 135–266. – Vgl. dazu Arturo Massolo, Schema per una recensione di G. Della Volpe, *Critica dei princípi logici* (1945/46), in: Studi in onore di Arturo Massolo, a cura di L. Sichirolo (= Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura XLI, Nuova Serie B N. 1–2 [1967]), Tomo I, S. S. 29–38, und Mario Alcaro, *Natura e ragione*, a.a.O., S. 29–48.

<sup>49</sup> Ebd., S. 137: »Dieses Buch will also ein weiteres Zeugnis der Krise des Idealismus sein: und zwar der Krise des Systems. Aus den Schriften, die nicht nur in Italien erschienen sind, scheint es uns jedoch, dass sich bisher die Krise rund um das System herum, im System, manifestiert hat.«

gelangen zu können, es blieb hier noch bei der konsequenzlosen Feststellung, dass es bei dem bloß Einen keine Logik geben könne, sondern nur eine Mystik. Dennoch: Della Volpe versucht schon hier, den ontologischen Wert des Substanzbegriffs wiederzugewinnen; er wendet sich daher entschieden gegen die Theorie der Wahrheit als Selbstbewusstsein (in der doch das Objekt nichts anderes sei als das objektivierte »Selbstbewusstsein«), allgemeiner gesprochen, er votiert gegen alle innerlich-subjektivistischen Konzeptionen und damit gegen die Gnoseologie eines »Gesprächs der Seele mit sich selbst«, gegen das *in te ipsum redi* des Augustinus etc. – der wichtigste Text seiner vormarxistischen Phase ist der Kritik solcher Auffassungen gewidmet.

Erst aus dem intellektuellen Abenteuer mit dem Marxismus an der Wende der Jahre 1943/44 entwickelte sich für Della Volpe schließlich eine »Lösung« für die Probleme, mit denen er die vergangenen 20 Jahre gerungen hatte. Der intellektuelle Wendepunkt wird durch seinen *Discorso sull'ineguaglianza* (1943)<sup>50</sup> zunächst markiert und dann durch die zwei unmittelbar nach der Befreiung vom Faschismus erschienen Arbeiten *in extenso* zum Ausdruck gebracht: *La teoria marxista dell'emancipazione umana. Saggio sulla trasmutazione marxista dei valori* (1945)<sup>51</sup> und kurz darauf *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion »pura« pratica* (1946)<sup>52</sup> – tatsächlich sind dies die ersten drei Nachweise eines expliziten Marxismus bei Galvano Della Volpe, der sich damit sehr eigenständig und mühevoll innerhalb von zwei Jahrzehnten aus der begrifflichen Fesselung durch den Neo-Hegelianismus lösen konnte. Es ist kein Zufall, dass die Geschichte der Philosophie als eine Abfolge von theoretischen Versuchen gelesen werden kann, die auf eine wahre und einheitliche Darstellung der Welt abzielen. Dieser Zielsetzung stand Della Volpe nun schon in seiner vormarxistischen Zeit ausgesprochen kritisch gegenüber: Er gibt zu bedenken, dass

<sup>50</sup> In: *Opere* III, S. 267–306.

<sup>51</sup> In: *Opere* III, S. 307–375.

<sup>52</sup> In: *Opere* IV, S. 9–132.



nicht übersehen werden dürfe, wie das Bild einer gegebenen Einheit aller Dinge, d.h. die platonische Vorstellung, dass am Ursprung der Wirklichkeit das Eine oder Universelle steht, unweigerlich mit der Einschleusung einer bestimmten Konstellation empirischer Elemente und kontingenter Normen als apriorisch, als notwendig, als universell und unwiderruflich zusammenfällt – und dies wird dann nachfolgend der Hauptkritikpunkt Della Volpes an Hegel sein.

Die Befreiung vom Faschismus hat bei Della Volpe die definitive Hinwendung zum Marxismus initiiert – und (fast) nur damit hat er sich sodann in seinen verbleibenden Lebensjahren bis 1968 intensiv beschäftigt.<sup>53</sup> Freilich: Mehr als die strukturellen Widersprüche der kapitalistischen Welt betonte *der Philosoph* Della Volpe auch unmittelbar nach 1945 die Missverständnisse und Zweideutigkeiten, die aus der platonisch-augustinischen spirituellen Tradition hervorgingen. So bedeutete sein neuer marxistischer Humanismus, der auf von Privilegien und Ausbeutung befreiten Produktionsverhältnissen basierte, vor allem den Bruch mit dem, was man durchaus als extremen Ableger dieser Tradition bezeichnen könnte, mit den (romantischen) Spekulationen von Rousseau und Hegel und den selbsternannten Existentialisten. Ein derartiges Konzept führte aber nicht unbedingt zu einer rigoros-kategorischen Abgrenzung gegenüber dem postromantischen Denken, sondern zunächst und unmittelbar bloß zur Verärgerung jener, die für einen militanten Marxismus in Zeiten des Kalten Krieges eintraten und auch in der Kulturpolitik die bürokratischen Vorschriften einer »sozialistischen Kulturpolitik« favorisierten. Della Volpe saß wiederum zwischen allen Stühlen<sup>54</sup> – was ihn freilich persönlich

<sup>53</sup> Die Zusammenstellung von knapp 40 kleineren Arbeiten in Galvano Della Volpe, *Freiheitswille und Kunsterfahrung*. Artikel, Aufsätze und Reden aus den Jahren 1940 bis 1968. Übersetzt, hrsg. und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen v. A. J. Noll, Köln 2023, gibt eine Übersicht über dessen publizistisches Werk.

<sup>54</sup> Vgl. Augusto Del Noce, *Studi intorno alla filosofia di Marx*, in: *Rivista*

nicht anzufechten schien, war er doch (vermutlich seiner adeligen Abkunft wegen: »il conte rosso«!) nicht in übertriebenem Maße von Selbstzweifeln angekränkt. »Auf der persönlichen Ebene war er ein Mann mit beträchtlichen Behinderungen, es fehlte ihm einfach die Fähigkeit, sich anzupassen, ja, er war fast unfreundlich.«<sup>55</sup>

## 3.

Worum aber geht es in *Logik als historische Wissenschaft*? – Wir können mit ganz groben Strichen die nachfolgende Skizze geben, die es freilich nicht unternimmt, abschnittsweise den textlichen Inhalt des Buches vorwegzunehmen, sondern lediglich in gerade noch zuzumutender Gerafftheit eine Art konzeptioneller Zusammenschau bieten will.

Della Volpe geht es – auch wenn dies über weite Strecken nicht *expressis verbis* deutlich gemacht wird – von allem Anfang an darum, die theoretischen Grundlagen des Marxismus mit Strenge zu überdenken. Diese Intervention erfolgt vom Rand aus – nicht nur ist die Universität von Messina, an der Della Volpe seit 1938 lehrt, geographisch an der Peripherie (seine Versuche, an die *Sapienza* in Rom zu gelangen, scheitern), auch politisch ist der vormals nicht durch Widerstand gegen den Faschismus in Erscheinung getretene Adelige eine Randfigur und wird im *Partito Comunista Italiano* (PCI) eher geduldet als gefördert.<sup>56</sup> »Er war zwar der hervorragendste Berufsphilosoph in der

di filosofia 37 (1946), S. 223–233, hier 225: »Die strikt marxistische Position von Della Volpe steht fast isoliert da.«

<sup>55</sup> So die Schilderung von Cerroni, *Crisi del marxismo?* A.a.O., S. 19; Della Volpe dürfte in der Tat kein einfacher Mensch gewesen sein; vgl. den plastischen Bericht seines Schülers Lucio Colletti, Galvano Della Volpe – quell’incantecole rissoso [der zänkische Charmeur], in: *La Repubblica* v. 17. August 1997.

<sup>56</sup> Bei manchen der Genossinnen und Genossen mag die soziale Herkunft von Della Volpe ein Grund für ein gewisses Ressentiment gewesen sein: »Wenn es einen durch und durch bürgerlichen Denker gab, dann war es

GALVANO DELLA VOLPE

Logik als historische Wissenschaft

# ÜBERBLICK ÜBER MEINEN MATERIALISMUS<sup>1</sup>

## 1. – Logik

Die logische Überzeugung (im strikten Sinne des Wortes) von der Wahrheit des historischen Materialismus hat sich für den Autor ergeben aus der Wiederentdeckung der Marxschen materialistischen Kritik am modernen Apriorismus sowie aus der ergänzenden Feststellung der substanziellen Übereinstimmungen dieser Kritik mit den früheren denkwürdigen Kritiken von Aristoteles an Platons rein dialektischer (*tauto-heterologischer*) Klassifizierung der *niederen* oder empirischen Gattungen und von Galilei an der aristotelisch-scholastischen Physik seiner Zeit. Es sind dies Übereinstimmungen, die auf die Marxsche Kritik des Apriori als Abschluss jenes antidogmatischen Denkprozesses verweisen, der der gesamten Geschichte der Logik und Philosophie vorausgeht. Denn wahr ist doch: Das Interesse der *esoterischen*, d. h. spekulativen Seite ist es immer, z. B. in Hinsicht auf den Staat, die Geschichte des reinen Begriffs zu finden, aber es gehört nun einmal, so sagt Marx über die Verderbtheit und Unfruchtbarkeit der dialektischen Spekulationen in Hegels *Rechtsphilosophie* und ebenso in der *Logik*, zur *esoterischen* oder vulgären empirischen Seite, diese Entwicklung richtig voranzutreiben; und Aristoteles bringt gegen die Verderbtheit der platonischen metaphysisch-dialektischen Klassifikation konkreter Gattungen vor, dass die empirischen *Arten* des *definendum* vorausgesetzt werden müssen, um wählen zu können, d. h. um zwischen den rein *entgegengesetzten* – d. h. *a priori* dialektisierten oder voraus-gedachten einheitlichen – Unterschieden der *Gattung* zu unterscheiden (in der Tat *teilnehmend* an der *Tauto-Heterologie* der *obersten Gattungen*); und Galilei sagt uns schließlich gegen die *manifesten Paralogismen*, die sich aus den *aprioristischen Grundlagen* der scholastischen Physik ableiten,

dass die aristotelisch-scholastische Schlussfolgerung, dass es *nur eine* Kreisbewegung auf der Welt gibt und folglich *nur ein* Zentrum, darauf abziele, *die Karten in unseren Händen zu wechseln, d. h. die Architektur* oder das mathematische Apriori der *vollkommenen* Kreisbewegung an das fertige Bauwerk oder eine vorausgehende tatsächliche Welt *anzupassen*, in der sich das empirisch *singuläre irdische* Zentrum befindet, und nicht vielmehr das Bauwerk in Übereinstimmung mit den Regeln der Architektur zu errichten, d. h. gemäß der finalistischen Apriorisierung, die stattdessen aufgrund der Unbestimmtheit ihres Begriffs der größeren mathematischen Perfektion der kreisförmigen Bewegung gegenüber der geraden Bewegung impliziert, dass es, da es im *Universum* der Natur *tausend* kreisförmige Bewegungen geben könne, »immer noch *tausend* Bewegungen nach oben und nach unten geben wird«. Daraus ergibt sich das kritische Ergebnis, dass von der scholastisch-physikalischen Erfahrung – zu der die fragliche Tatsache gehört, ob die *Erdkugel* im Zentrum der *Welt* konstituiert ist – *ausgegangen* wird, d. h. dass diese böswillig (heimlich) postuliert wird und somit unvermittelt und unerklärt bleibt, *gerade* weil sie in der finalistischen Mathematik *a priori* vernachlässigt oder transzendiert wurde. Wodurch wir bereits sehen können: a) Jeder der genannten anti-aprioristischen Kritikpunkte beruht auf der *gnoseologischen*, d. h. inhaltlichen und nicht bloß logisch-verbalen oder formalen *Verderbtheit* der Argumentation *a priori* (im Falle der Marx'schen Kritik geht es um Hegels zeitbezogenen Begriff des Staates, bei der aristotelischen und galileischen Kritik um die empirischen, konkreten Arten der königlichen Macht und dergleichen und um die physikalische geozentrische These). b) Die oben erwähnte kognitive (gnoseologische) Verderbtheit und Unzulänglichkeit offenbart sich als epistemologische (erkenntnistheoretische) Verderbtheit und Unzulänglichkeit, da es die Transzendenz der Geschichte und der *Erfahrung* im Allgemeinen ist, die die Verderbtheit und Unzulänglichkeit im kognitiven Prozess hervorruft. c) In Hinsicht auf die Epistemologie oder die Wissenschaftlichkeit der Methode ist dies zwingend und unaus-

weichlich, und zwar in *jedem* Bereich der Untersuchung, sei es im *moralischen*, also im menschlich-sozialen (worauf die Marxsche und Aristotelische Kritik zielt) oder im *physikalischen* Bereich (worauf die Kritik Galileis sich bezog), andernfalls es zur bereits erwähnten kognitiven Verderbtheit und Unzulänglichkeit (Sterilität), kurz gesagt zur Fruchtlosigkeit der Untersuchung kommt. Aber lassen Sie uns die Anwendung der materialistisch-historischen Analyse der verderbten Struktur der Argumentation *a priori* auf den moralischen oder menschlichen Bereich (politische Ökonomie) näher betrachten. Wenn beispielsweise J. Stuart Mill und die anderen klassischen Ökonomen das bürgerliche Eigentum als *Produktionsbedingung* definieren, so ist nicht nur festzustellen, dass sie damit die spezifische, historische Form des Eigentums, das bürgerliche Privateigentum, definieren, indem sie sagen, dass es, soweit es Eigentum (Aneignung) ist, eine Produktionsbedingung (Aneignung) ist (womit sie in eine substantielle Tautologie verfallen, die, so lässt sich sagen, nichts anderes als eine reale, ontologische *petitio principii* ist); es lässt sich dann auch feststellen, dass diese tautologische und daher kognitiv sterile Schlussfolgerung nichts anderes ist als das Ergebnis/die Vergeltung einer *Hypostase* und eben der Tatsache, dass der *allgemeinere* Begriff der Produktion (als Aneignung der Natur) durch einen Apriorismus und auf metaphysische Weise zur *Realität* erhoben wurde, so dass er selbst *auch* die moderne, bürgerliche Produktion in sich aufnimmt und erschöpft und damit ihre *spezifischen* Merkmale *transzendiert*, kurzum, wie Marx sagt, dass er *interpoliert* wurde, d. h. der spezifische Sinn der bürgerlichen Produktionsverhältnisse durch den allgemeinen ersetzt wurde, der damit als *natürliches*, ewiges, unveränderliches Gesetz der (*abstrakten*) ökonomischen Gesellschaft untergeschoben wurde. Die *apriorische Interpolation* des Allgemeinen oder Abstrakten mit dem Spezifischen oder Konkreten *in der Definition dieses Begriffs* entpuppt sich als die verderbte, falsche Struktur des Denkens der Metaphysik im Allgemeinen und der klassischen Ökonomie im Besonderen; es ist dies die Struktur einer mystifizierenden

Dialektik, die, indem sie das Spezifische oder Konkrete auf eine bloße allegorische oder symbolische Manifestation der Idee oder des Gattungsbegriffs reduziert, mit ontologischen Tautologien *oder des Realen* schließt, die der Beweis für ein *unverdautes* oder unvermitteltes Spezifisches sind (gerade weil sie bloß allegorisch oder ins Apriorische transzendiert sind). Aber damit ist schließlich gemeint, dass die *Verflüchtigung* der *vollen, konkreten* Darstellung in eine *abstrakte* Definition, die Marx (in diesem Fall) als Ergebnis der Methode der bürgerlichen politischen Ökonomie aufzeigt, dass diese Verflüchtigung nicht, wie es scheinen könnte, die *inhaltliche* Entleerung der Vorstellung als solcher bedeutet, sondern vielmehr die *Unschärfe* oder das *Undeutliche* oder Imaginäre oder, kurz gesagt, das *Unverdaute* ihres Inhalts, dass das, was sich in der abstrakten (apriorischen) Definition verflüchtigt, der *kognitive Wert* der Vorstellung ist, *nicht ihr Inhalt, nicht ihre Materie*. Und doch ist die materialistisch-historische Kritik des Apriori weit entscheidender als diejenige Kants, denn sie begründet rigoros jenen experimentellen und erkenntnistheoretischen Charakter, der jedem Wissen, das diesen Namen verdient, eigen ist und der der Kritik letztlich entging. Aber eine solche Grundlage ist zugleich die logische Grundlage *par excellence* des historischen Materialismus selbst, die sich in der folgenden allgemeinen Formel der Kritik am Apriorismus zusammenfassen lässt, dass nämlich *aus der Verderbtheit und Unfruchtbarkeit jeder (aprioristischen) Argumentation, die die Materie oder das Außer-Rationale nicht berücksichtigt, die Positivität und Unverzichtbarkeit der Materie selbst als Element der Erkenntnis im Allgemeinen abgeleitet wird*. (Es ist dies ein kritisches, d.h. gnoseologisches und methodologisches Postulat der Materie, oder mit anderen Worten, Postulat einer wissenschaftlichen Ontologie, das offensichtlich eine unüberwindliche Aporie für jeden Apriorismus, Idealismus und für jeglichen Formalismus und alle verwandten dogmatischen Ontologien darstellt). Angesichts dieser Grundlagen kann die korrekte Struktur aller Überlegungen nur durch eine zirkuläre Bewegung zum Konkreten oder zum Abstrakten oder

zum Gedanklichen und von diesem zum Konkreten oder zum Abstrakten oder zum Gedanklichen und von diesem zum Konkreten symbolisiert werden, wodurch eine korrekte und positive Zirkularität an die Stelle der Zirkularität tritt, die gleichbedeutend ist mit der oben erwähnten gnoseologischen Bösartigkeit oder falschen oder negativen Zirkularität. Dies impliziert: a) Die methodische Kreisbewegung vom Konkreten zum Abstrakten und retour zum Konkreten<sup>2</sup> bzw. der Kreis von Induktion und Deduktion ist tatsächlich eine kontinuierliche, rigorose, experimentelle bzw. historische Feinabstimmung der ökonomischen, moralischen, logischen und ähnlichen Abstraktionen (wie auch der physikalischen), da der kognitive Wert (oder die Wahrheit) all dieser Abstraktionen, wie wir gesehen haben, in umgekehrtem Verhältnis zur *a priori* unbestimmten, erzwungenen, einseitigen Vereinfachung oder Abstraktion *ihrer* jeweiligen *Inhalts* steht. b) Es kann folglich eine *bestimmte, exakte*, nicht einseitige Abstraktion des Inhalts nur gleichbedeutend sein mit einer *historischen* Abstraktion dieses Inhalts, so dass *die allgemeinsten* Abstraktionen nur dann mit Wahrheit ausgestattet sind, wenn sie, wie Marx sagt, »dort gewonnen werden, wo die *reichste konkrete Entwicklung* stattfindet, wo *ein* Merkmal eine *Mannigfaltigkeit* von Erscheinungen zu *vereinen* und *allen* gemeinsam zu sein scheint«; wie z. B. im Fall der *ökonomischen* Abstraktion der *Arbeit*, bei der das *sehr moderne historische Merkmal der Gleichgültigkeit* gegenüber einer bestimmten Art von Tätigkeit »eine hochentwickelte Totalität von realen [historischen] Arten von Arbeit voraussetzt« (von der kommerziellen Produktionsarbeit bis zur landwirtschaftlichen Arbeit usw.), von denen keine mehr über das Ganze dominiert; ein sehr allgemeines Merkmal, weil es historisch vollständig und bedeutsam ist (letztlich relevant für das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft); oder wie im Fall der anderen grundlegenden determinierten ökonomischen Abstraktion (oder mannigfaltige Einheit), die die marxistische Abstraktion des *Kapitals* ist: deren Bestimmtheit und damit Wahrheit von der Charakterisierung des Kapitals als *Ausgangs- und Endpunkt* des Wirtschaftspro-



zesses abhängt, da diese Charakterisierung die moderne Notwendigkeit impliziert, *zuerst* das Kapital zu erklären, z. B. die Bodenrente, die in der bürgerlichen Gesellschaft *nicht ohne das Kapital verstanden werden kann* (Industrialisierung der Landwirtschaft), aber *nicht umgekehrt, und* somit die mittelalterliche ökonomische Kategorie des Bodeneigentums als Kapital *voraussetzt*, die sie umstößt etc.; oder wie man aus der Politischen Ökonomie herauskommt, im Falle der logisch-philosophischen Abstraktion der *Dialektik*, deren Bestimmung und damit Wahrheit *wiederum* nur von einer Eigenschaft dieser Dialektik abhängen kann, die sie als jene materialistisch-wissenschaftliche Dialektik definiert, die durch den obigen konkret-abstrakt-konkreten Kreis bezeichnet wird (Folge der allgemeinen materialistischen Kritik des apriorischen oder kritischen Postulats der Materie), und die deshalb die reichste *historische* Mannigfaltigkeit früherer logischer Vorstellungen in dem, was sie an positiver und gültiger Übertragbarkeit haben, in sich *voraussetzt* und zusammenfasst (vgl. oben bei den ökonomischen Kategorien Arbeit und Kapital), von der Hegelschen Instanz der Versöhnung des Intellekts mit der Vernunft über die selbstkritische platonische Instanz einer trennenden Dialektik bis hin zur parmenideischen Instanz des vom Sein nicht ablösbaren Seins oder der ursprünglichen Instanz der Einheitsrationalität der Dinge.<sup>3</sup>

c) Der methodische Zirkel, eine Folge des kritischen Postulats der Materie, offenbart sich dann als eine Dialektik der bestimmten oder historischen Abstraktionen und richtig als eine *bestimmte* oder wissenschaftliche *Dialektik*, in der die Instanz der Dialektik oder der Zusammenführung der Gegensätze oder die Instanz der Vernunft (siehe vor allem die platonische Tauto-Heterologie!) mit derjenigen der Unvereinbarkeit der Gegensätze oder der Instanz der *Materie* (siehe vor allem den vorscholastischen aristotelischen Nicht-Widerspruch!) versöhnt wird; eine Dialektik schließlich, in der es nicht nur keinen Verlauf der Kategorien *in der Idee* gibt, sondern auch keinen *natürlichen* oder historisch-chronologischen Verlauf von ihnen, wie Marx von den ökonomischen Kategorien sagt; denn die logische Methode

ist nichts anderes als die historische Methode, die nur der chronologischen Ordnung (rein analytisch) und aller Zufälligkeit oder Irrationalität entkleidet ist, die die wissenschaftlich-rationale Ordnung stört, d. h. *synthetisch-analytisch*, wie sie für die Lösung jener Problematik der Kategorien der Vergangenheit (was auch immer sie sein mögen) erforderlich ist, die nur durch ein experimentelles Bewusstsein der Gegenwart oder ein historisches Bewusstsein des Konkreten oder *Gegebenen* wahrgenommen wird (Dialektik = Geschichtswissenschaft, und das *dialektische Denken* ist ebenso das ökonomische Gesetz des Wertes wie das physikalische Gesetz des Falls der Körper etc.).<sup>4</sup> All dies führt zu den folgenden Schlussfolgerungen: a) Für die Eigenständigkeit einer *philosophischen* Logik, die sich methodisch von der wissenschaftlichen unterscheiden würde, ist vor dem Hintergrund des kritisch-materialistischen Postulats kein Platz mehr; mögen die wissenschaftlichen *Techniken* so unterschiedlich sein wie die unterschiedlichen Erfahrungen und die Realität, so ist doch nur *eine* Logik zulässig: die *materialistische* Logik der modernen Wissenschaft (und auch der implizite Platonismus und Gottesbezug, der den *philosophischen* Hintergrund der physikalischen Wissenschaft selbst von Galileo bis Einstein bildet, wird damit ausgeräumt). Geboten ist eine Logik, also ein *moralischer Galileanismus* im Falle der philosophischen (oder dialektischen) Logik und der anderen, bisher nur metaphorisch als moralische *Wissenschaften* bezeichneten (und wir sagen Galileanismus, um die Methode des historischen Materialismus nicht nur von der des Idealismus mit seinen Hypostasen zu unterscheiden, sondern auch von der des Positivismus mit seiner Vergötterung der *Tatsachen* und seiner baconschen Abneigung gegenüber *Hypothesen* oder Ideen). b) Die wissenschaftliche Dialektik oder Dialektik als Geschichtswissenschaft, von der oben die Rede war, erlangt ihr volles Selbstbewusstsein in einer wissenschaftlichen Logik oder Gnoseologie (*Logik als positive Wissenschaft*), während sie das Kriterium der *historischen Einstellungen auf ihre eigenen Kategorien anwendet*, wobei sie, wie oben erwähnt, prinzipiell jene metaphysische (dog-

matische) Methode einer dialektischen apriorischen oder hypostasierten Systemgeschichte vermeidet, die der Hegelschen Logik zugrunde liegt; und in dem Maße, als sie deren Verzerungen und Unzulänglichkeiten erklärt, konstituiert sie sich damit nicht nur als eine von jeglicher Metaphysik befreite Logik, sie bewahrt vielmehr gleichzeitig ihren philosophischen Charakter oder ihre Totalität, die es ihr verbietet, sich zu einer partiellen Betrachtung des Logischen zu degradieren, wie es typischerweise im Logischen Positivismus der Fall ist (wo bestenfalls auch Theoretikern wie Tarski und Carnap nicht mehr als eine *Technik des rein wissenschaftlich-physikalischen Denkens* und eine *moderne formale Logik* bieten, die aber als Theorie der mathematisch-symbolischen Logik gegenüber der traditionellen formalen Logik oder der Logik des vulgären, qualitativen abstrakten Denkens oder des bloßen Syllogismus, und innerhalb ihrer Grenzen, sicherlich einen Fortschritt darstellt); und sie bewahrt den philosophischen Charakter, weil sie als gnoseologische Logik (oder vielmehr Erkenntnistheorie) gerade wegen des kritischen Postulats der Materie oder schließlich des gnoseologischen Verhältnisses zwischen Materie und Denken von *keinem* Aspekt des *Wissens* und damit der Logik *abstrahiert*. Sie ist jedoch verpflichtet, nicht nur *prädikative* Sätze zu *begründen*, von denen die analytischen und synthetischen Urteile Kants im Allgemeinen ein glänzendes Beispiel sind, sondern auch Sätze ohne Prädikat und Subjekt oder sogenannte *Funktorsätze* (von den sie kennzeichnenden Satzfunktoren »wenn [...] dann«, »oder« etc.), letztlich Sätze, an denen die Logischen Positivisten mit ihrer Einseitigkeit als formalistische Logiker ausschließlich interessiert sind, insofern sie jede *reine* mathematische und physikalische *Theorie* ausmachen.

## 2. – Ethik

Entsprechend der oben skizzierten geschichtswissenschaftlichen Methode muss die Ethik darauf ausgerichtet sein, die marxistische historisch-soziologische Kritik an der *mystifizierenden* Hegelschen und idealistischen Dialektik von Gesellschaft und Staat weiterzuentwickeln (»Wir machen Hegel nicht den Vorwurf«, sagt Marx beispielsweise, »dass er den modernen Staat [seiner Zeit] so beschreibt, wie er ist, sondern dass er das, was er ist, als das *Wesen* des Staates ausgibt«; damit wird eine deutliche Anspielung auf die Hypostasen und relativ unfruchtbaren Ergebnisse, aus denen die Hegelsche *Rechtsphilosophie* besteht, gegeben, also auf jene Hypostasen, von denen wir ein bemerkenswertes Beispiel im § 190 [der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*] finden, wo Hegel durch seinen Apriorismus dazu veranlasst wird, absolut zu folgern, dass *tout court* »der Bürger (als Bourgeois) [...] das *Konkretum* der Vorstellung [ist], das man *Mensch* nennt«). Und doch kann diese Ethik (hauptsächlich) nur vermittels einer *Theorie* der Freiheit gelöst werden, die sich auf die *Geschichte* und insbesondere auf die Geschichte der modernen Freiheit gründet und ihre komplexe Problematik entwirrt, auf eine Geschichte, die so sehr von Antinomien geplagt und von Krisen beseelt ist. Wir stehen vor einer Problematik, deren Lösung nach den folgenden Kriterien versucht werden kann:

a) Es bedarf der Anerkennung der gegenwärtigen fundamentalen Antinomie von *bürgerlicher Freiheit* (Liberalismus) und *egalitärer Freiheit* (Demokratie im engeren Sinne). Die eine Freiheit, erstere, ist die der Mitglieder der *bürgerlichen Gesellschaft* im historischen und technischen Sinne; es ist die Freiheit der Bourgeoisie, die spezifische Freiheit einer Klasse, politisch garantiert durch die *Gewaltenteilung* und in eminenter Weise von der *gesetzgebenden Repräsentations- oder Verfassungsgewalt* (Locke, Montesquieu, Constant) und sie besteht aus der *freien wirtschaftlichen Initiative*, aus der *Sicherheit des* (bürgerlichen) *Eigentums* und der damit verbundenen moralischen Gewissens-, Religions-, Pressefreiheit etc. Die andere Freiheit, die zweite, be-

steht aus dem *Recht* eines jeden auf *gesellschaftliche* Anerkennung seiner *persönlichen Eigenschaften und Fähigkeiten*, worin die wirklich universelle *demokratische* Instanz des Verdienstes benannt ist, d. h. sie besteht in der sozialen Ermächtigung des Individuums und somit der Persönlichkeit. Es ist dies eine *egalitäre* Freiheit, mehr noch als bloße Freiheit, weil sie auch Gerechtigkeit ist, und in diesem Sinne ist sie eine Art *libertas maior* (es sei »gegen das Naturgesetz«, d. h. gegen die Vernunft, folgerte Rousseau in jenem *Discours sur l'inégalité*, in dem das Problem aufgeworfen wird, das durch den *Contrat social* mit der Formel der »volonté général« gelöst werden müsse usw.), »daß ein Kind einem Greis befiehlt, daß ein Schwachsinniger einen weisen Menschen führt und daß eine Handvoll Leute überfüllt ist mit Überflüssigem, während die ausgehungerte Menge am Notwendigsten Mangel leidet«;<sup>5</sup> und er fügte in den *Bekenntnissen* hinzu: »Ich dachte, mit *Talent* versehen zu sein, sei der sicherste Schutz gegen die *Not*«<sup>6</sup> (gegen die Knechtschaft und die sich daraus ergebenden Erniedrigungen und Frustrationen); es ist dies also just jene Freiheit, die doch gegenwärtig von der anderen Freiheit (die zu einem Privileg verkommen ist) konterkariert und behindert wird, was sich, gelinde gesagt, in dem kapitalistischen (liberalen) Phänomen der chronischen Arbeitslosigkeit und den damit verbundenen individuellen Frustrationen zeigt, unter denen die *Menge* des *vierten Standes* leidet. b) Es bedarf der theoretisch-praktischen Ausrichtung auf die Verwirklichung einer Art *demokratischer Freiheit*, vermittelt der das von Rousseau aufgeworfene Problem des persönlichen Verdienstes und der Volkssouveränität substantiell mit der technisch-administrativen Forderung der Lockeschen Problematik des Parlamentarismus (vgl. *Arbeiterräte* oder Parlamente in sozialistischen Republiken) in sich gelöst und versöhnt wird, d. h. es bedarf einer Orientierung auf jene von Marx und Engels apostrophierte *Gesellschaft der Freien*, die dann Schöpfer der *vielfältigen Entwicklung der Individuen* ist, insofern sie eine klassenlose Gesellschaft ist.<sup>7</sup>

## 3. – Ästhetik

Die Annäherung an das ästhetische Problem kann gemäß der oben beschriebenen Methode nur aus einer historisch-kritischen Überprüfung der klassischen antinomischen Instanzen des ästhetischen Mystizismus und Rationalismus abgeleitet werden. Dafür ist es notwendig, dass eine konsequente anti-romantische Konzeption, die von der Erfahrung oder dem historischen Bewusstsein der gegenwärtigen Aporien des post-romantischen und dekadenten Ästhetizismus aufgenötigt wird, die Restpositivität (das historisch Unerschöpfliche) der Instanz des Gefühls (oder der Phantasie) und die der gegenüberliegenden Instanz der Rationalität (oder der Wahrheitsgemäßheit) in sich selbst versöhnt; solcherart kann ein konkreter, moderner (materialistischer) ästhetischer Rationalismus gelingen. Für diesen ist das Kunstwerk ein Objekt, das mit einer konkreten rationalen Struktur (Bild-Konzept) ausgestattet ist, die der eines wissenschaftlichen oder historischen Werks gleichkommt; dennoch ist ein derartiges Objekt mit eigenen Merkmalen ausgestattet. Diese sind aber nicht abstrakt gnoseologisch, sondern *technisch* (semantisch), d. h. diese Merkmale sind seiner eigentlichen Konstruktion inhärent und sie sind daher angesichts der unbestreitbaren Wortgebundenheit (*Semantizität*) des Denkens im Allgemeinen mit Gewissheit unabdingbar für seine endgültige, kognitive Gültigkeit. Die Vernachlässigung des semantischen Aspekts des Denkens hat freilich sodann dazu geführt, dass das *semantische Fürsichbestehen* (die absolute verbale Unabhängigkeit) eines poetischen Textes mit dem metaphysischen Fürsichbestehen des Inhalts dieses Textes verwechselt wurde (man denke z. B. an das Phänomen des *Stils*), und folglich wurde dann viel von der *Unwirklichkeit* der poetischen Worte gesprochen, von ihrem Wert als bloße *Intuition* oder Vision, die die Welt *transzendiert*, und von *Träumen* etc. Folglich besteht die Besonderheit einer so konzipierten Ästhetik in der (zentralen) Theorie der *Metapher* als *Begriff*, verstanden als eine *Verbindung* von mannigfaltigen oder diskreten Bildern. Dabei handelt

es sich um eine Theorie, die einerseits die notwendige Betonung auf das kontinuierliche Vorhandensein von metaphorischen Verbindungen schon in der gewöhnlichsten und auf jeden Fall am wenigsten künstlerischen Sprache legt und die andererseits den spezifisch künstlerischen Wert einer Metapher zu erklären vermag, indem sie ihn im technischen Charakter der Aseitität und in der semantischen (verbalen) Organizität der jeweiligen Metapher entdeckt.<sup>8</sup> Letztlich geht es um eine Ästhetik des Realismus, und insbesondere um einen sozialistischen Realismus, verstanden als eine Theorie der (konkreten) Intellektualität oder Wahrscheinlichkeit (Wahrheit) des künstlerischen *Phantasmas* und damit seiner *Typik*.

# LOGIK ALS HISTORISCHE WISSENSCHAFT

»Dieser Mann [der Jesuit Scheiner] denkt sich eins nach dem anderen aus, je nachdem was für seine Sache erforderlich wäre, anstatt seine Ziele Schritt für Schritt den Dingen anzupassen, wie sie sind.« *Galilei*

»Er [Hegel] entwickelt seinen Gedanken nicht nach dem Gegenstand, sondern entwickelt vielmehr den Gegenstand nach einem in sich vorgefassten Gedanken.« *Marx*

*Dem heiligen Gedächtnis  
an Pilo Albertelli<sup>1</sup>*



## VORWORT ZUR 2. AUFLAGE (1956)

In der vorliegenden Ausgabe wurde der Text vollständig überarbeitet und von einigen Teilen befreit, die überflüssig waren, weil sie Wiederholungen oder vom logischen Problem abweichende Probleme enthielten (der Exkurs über das ästhetische Problem wurde durch eine lange Fußnote ersetzt);<sup>2</sup> das Buch wurde auch um zwei Anhänge erweitert, von denen einer, der über Galileis Logik, der überarbeitete Text eines Vortrages ist, der in den *Actes du XIème congrès international de philosophie* (Amsterdam/Louvain, 1953) veröffentlicht wurde. Besonderes Augenmerk wurde auf die Überarbeitung der Methodik der »Moralwissenschaften« gelegt (*Kapitel IV*). Einige Wiederholungen (die nicht immer hilfreich sind) und schwerfällige Analysen werden sicherlich geblieben sein – der Autor hat hier den Leser um Verzeihung zu bitten. Schließlich wird dem fachkundigen Leser dieser Probleme zum besseren Verständnis des Ganzen empfohlen, den abschließenden Schlussfolgerungen des vierten Kapitels über die Anwendung des Kriteriums der Wissenschaftlichkeit auf die philosophische Logik selbst und insbesondere dem Vergleich mit der Hegelschen Methode der Behandlung des Verhältnisses von »System« und »Geschichte« des Denkens, der Philosophie und der Philologie einige Aufmerksamkeit zu schenken. Andererseits vertraut der Autor darauf, dass der kritische Anhang über den Logischen Positivismus auch dazu dient, etwaige Missverständnisse (soweit noch möglich) in Hinsicht auf die positive Wissenschaftlichkeit dieser Logik auszuräumen.

G. d. V.

Messina, Universität, 15. März 1956.

### AUS DEM VORWORT ZUR 3. AUFLAGE (1969)

Im vorliegenden Nachdruck der zweiten Auflage von *Logica come scienza positiva* (erschienen bei D'Anna, Messina/Florenz 1956; die erste Auflage stammt aus dem Jahr 1950) haben wir uns bei der Titelgebung an den oft geäußerten Wunsch des Autors gehalten, wie er beispielsweise in einer Anmerkung zum Vorwort von *Critica dell'ideologia contemporanea* (Rom: Editori Riuniti 1967, S. 9, Fn. 1) zum Ausdruck gebracht wurde:

»... Aber ein adäquaterer und endgültiger Titel (im nächsten Nachdruck): *Logik als historische Wissenschaft*; die unmittelbaren polemischen Gründe (gegen die idealistische Logik als »Wissenschaft vom reinen Begriff«), die den ursprünglichen Titel veranlassten,<sup>3</sup> sind ja weggefallen. Diese Veränderung ist nicht nur formal, sondern auch die (konsequente) Anwendung des historisch-dialektischen Kriteriums auf die Logik selbst oder die allgemeine Theorie der Dialektik.«<sup>4</sup>

Der *Logica*, die seit einem Vierteljahrhundert einer der Kernpunkte der historisch-materialistischen Forschungen von Della Volpe ist und von verschiedenen Seiten als einer der bedeutendsten Texte des zeitgenössischen Denkens und als wichtigster Beitrag des europäischen Marxismus in den letzten zwanzig Jahren bezeichnet wurde, haben wir hier einige neuere Studien hinzugefügt, in denen nach den eigenen wiederholten Erläuterungen des Autors weitere Entwicklungen und logisch-methodologische Einsichten gegeben werden: *Sulla dialettica* (erschienen in *Rinascita*, 1962, Nr. 19, und später als Anhang zu *Libertà comunista*, Mailand, Avanti! 1963<sup>2</sup> [nicht in diesem Band enthalten]); *Chiave della dialettica storica* (erschienen in *Rinascita*, 1964, Nr. 32, dann eigenständig bei Samonà & Savelli, 1964, dann in *Morale e società*, Roma: Editori Riuniti 1966, und schließlich in *Critica dell'ideologia contemporanea*); *Dialettica in nuce* (veröffentlicht in *Città futura*, 1965, Nr. 14, dann in *Mulino*, 1966, Nr. 163, dann in *Rinascita*, 1967, Nr. 7, und in der oben erwähnten *Critica dell'ideologia contemporaneo*) [...].



I.  
DAS MODERNE PROBLEM DES LOGISCHEN  
PRINZIPS UND SEINE AUSWIRKUNGEN.  
KRITIK DER LOGIK KANTS

1

Wenn die gegenwärtigen philosophischen Schwierigkeiten gelöst werden sollen, dann muss die Problematik des Nichtseins im klassischen Sinne des Begriffs bei Parmenides<sup>5</sup> erneut aufgeworfen werden: Es geht um das Problem der Mannigfaltigkeit, das sowohl von Kant in seiner scharfen Ablehnung des abschätzigen Begriffs sinnlicher Wahrnehmung bei Leibniz thematisiert wurde als auch von Marx in seiner Kritik an der Hegelschen Dialektik, die durch die theologische »Interpolation« des Inhalts oder der Vielheit »mystifiziert« wurde.

Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung wird es sein zu zeigen, dass keine brauchbare Lösung des Problems des »logischen« Prinzips oder des *Denkbaren* möglich ist, ohne ein integrales und kritisches Verständnis des Zusammenhangs zwischen dieser Frage und der Frage nach der spezifischen und positiven Natur des *Sinnlichen*, jenem typischen Synonym für die Mannigfaltigkeit oder das Nichtsein. Tatsächlich lässt sich sagen, dass sie ein einziges, komplexes Problem darstellen, nämlich in Summe die immer wiederkehrende Frage nach dem Verhältnis zwischen Einheit oder »Sein« und *Mannigfaltigkeit* oder »Nichtsein« vom Standpunkt der »Wahrheit« oder des *Logos* aus.

Eine implizite Prämisse unserer Untersuchung wird das selbstverständliche Prinzip der *semantischen Natur des Denkens* oder der Wahrheit sein, nämlich die Behauptung, dass *schlechthin* kein Gedanke, kein Bewusstsein und keine Vernunft, die diesen Namen verdienen, ohne das System bedeutungsvoller Zeichen, wie es die Worte, wie es die Sprache ist, existieren kann. Dieser Grundsatz wird heute von Philosophen und Sprachwis-

senschaftlern gleichermaßen akzeptiert. Wilhelm von Humboldt zum Beispiel behauptet, dass wir nur durch den Gebrauch von Wörtern als »Zeichen« dieser Repräsentationen unsere Repräsentationen beherrschen und über »klare Gedanken« verfügen. Seiner Ansicht nach gibt es »nichts im innersten Wesen des Menschen, das so tief, so zart und so weit wäre, dass es nicht in die Sprache überginge«.<sup>6</sup> Karl Marx, der mit seiner vollen modernen Autonomie als Materialist spricht, sagt uns in der *Deutschen Ideologie*, dass »die unmittelbare [konkrete] Wirklichkeit des Gedankens die *Sprache* (ist)« und dass »(d)as Problem, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen, sich in das Problem (verwandelt), aus der Sprache ins Leben herabzusteigen«.<sup>7</sup> Benedetto Croce anerkennt, dass »ein unausgesprochenes Bild, das nicht zu Worten wird [...], selbst wenn es nur zu sich selbst gemurmelt wird, [...] etwas ist, das nicht existiert«. Für Ferdinand de Saussure ist das Denken an sich ein »Nebel«, in dem bis zum Auftauchen der Sprache nichts zu erkennen sei. Für Ludwig Wittgenstein schließlich ist das Postulat der Möglichkeit sprachlicher Zeichen das der »Bestimmtheit des Sinns« selbst oder der Sinn dafür, wie die Dinge sind (wenn auch nicht dafür, *was* sie sind!). Die logischen und gnoseologischen Werte, die den Gegenstand dieser Studie bilden, müssen also immer als logisch-semantische Werte betrachtet werden.<sup>8</sup>

Der erste ideengeschichtliche Anhaltspunkt für die Beurteilung der *kritischen* Dimension unseres Problems ergibt sich aus der Betrachtung von Kants allgemeiner Position in der Logik – insbesondere der *Sackgasse*, in die er durch seine Konzeption der transzendentalen Logik und deren Verhältnis zur formalen Logik geführt wurde.<sup>9</sup> Kant war nicht in der Lage, sein oberstes kritisches Kriterium – das eigentliche kopernikanische Prinzip seines Werkes – konsequent anzuwenden, nämlich dass die Verbindung zwischen den Sinnen und dem Intellekt – die die »Erkenntnis« ausmacht – nur eine *Beziehung* von *spezifisch* verschiedenen Elementen sein kann. Dieses Konzept war Teil von Kants Widerlegung von Leibniz' rationalistischer Dichotomie zwischen beiden. (Diese Widerlegung zieht sich durch das ge-

samte kritische Werk Kants, von seiner *Dissertation* von 1770 bis zu seinen postum veröffentlichten Schriften).

Halten wir zunächst als Ausgangspunkt einige der aussagekräftigsten Wendungen dieser Ablehnung fest. Zunächst heißt es in einer Anmerkung zu § 7 der *Anthropologie*, die uns in die *Apologie der Sinnlichkeit* einführt: »(E)in großer Fehler der Leibniz-Wolff'schen Schule (war es) nämlich, die Sinnlichkeit bloß in einem *Mangel* (der Klarheit, der Teilvorstellungen), folglich der Undeutlichkeit zu setzen, die Beschaffenheit aber der Verstandesvorstellung in der Deutlichkeit; da jene doch etwas sehr Positives und ein unentbehrlicher Zusatz zu der letzteren ist, um ein Erkenntnis hervorzubringen. – Leibniz aber war eigentlich schuld daran. Denn er, der platonischen Schule anhängig, nahm angeborene reine Verstandesanschauungen, Ideen genannt, an, welche im menschlichen Gemüt, jetzt nur verdunkelt, angetroffen würden und deren Zergliederung und Beleuchtung durch Aufmerksamkeit wir allein die Erkenntnis der Objekte, wie sie an sich selbst sind, zu verdanken hätten«. <sup>10</sup> Und in der *Kritik der reinen Vernunft* lesen wir: »Daß daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukömmt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Teilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtsein auseinander setzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und Erscheinung [...] Die Leibniz-Wolff'sche Philosophie hat daher [...] einen ganz falschen Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als *logisch* betrachtete, da er offenbar *transzendental* ist [...] [Leibniz] (gestand) der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zu, sondern (suchte) alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände, im Verstande, und (ließ) den Sinnen nichts als das *verächtliche* Geschäfte, die Vorstellungen des ersteren zu verwirren und zu verunstalten«. <sup>11</sup> Und dass die Leibnizsche Unterscheidung der Sinne und des Intellekts eine Unterscheidung »nur dem Grade des Bewusstseins nach, nicht spezifisch unterschieden sei«, das wird in den *Fortschritten der*

*Metaphysik* mehrfach mit der abschließenden Folgerung wiederholt, dass stattdessen »Anschauung [...] und Begriff der Spezies nach ganz verschiedene Vorstellungsarten sind«.<sup>12</sup>

Halten wir weiters fest, dass diese Kardinalkritik an Leibniz<sup>13</sup> (wie wir sie von nun an nennen werden) nicht nur die »Erkenntnistheorie« dominiert, sondern – weil der kritischen Konzeption des Objekts als *Objekt der Erfahrung* nur dann ein Sinn zukommt, wenn Leibniz' Unterscheidung zwischen *cognitio confusa* und *distincta* durch die spezifische Unterscheidung der Erkenntnisbedingungen Empfindung-Passivität (Affekt) und Intellekt-Spontaneität (Funktion) ersetzt wird – auch die »ästhetische Theorie«.

Und wir sehen sofort, wie diese Kritik explizit das entscheidende Element eines *kurzgefassten Resultats* des analytischen Teils der Kritik des Intellekts ist, das in der Schrift gegen Eberhard<sup>14</sup> enthalten ist, die uns geradezu in die verworrene Position der Kantischen Logik einführen wird. Die tägliche Bereicherung meines Wissens durch immer größere Erfahrung lehre mich, so sagt Kant, wie ich es über die gegebenen Begriffe, die ich bereits besitze, hinaus erweitern könne. Wenn aber behauptet werde, dass ich mein Wissen über gegebene Begriffe hinaus auch ohne Erfahrung erweitern und bereichern könne, d. h. dass ich synthetische Urteile *a priori* formulieren könne, die *mehr* voraussetzen als das, was in den gegebenen *Begriffen* enthalten ist, dann müsse es für dieses *Mehr*, für diese Ergänzung, irgendeine Grundlage geben. Ich kann über denjenigen (Eberhard) nur lachen, der mich auf das Prinzip der hinreichenden Vernunft (das ist für ihn das Prinzip des Nicht-Widerspruchs) hinweist und mir sagt, dass dieses Mehr, das ich *a priori* als zum Begriff eines Dings gehörig denke und das dennoch keinen impliziten Inhalt in ihm hat, einfach ein *Attribut* sei. Denn es fehlt mir noch die *Grundlage*, durch die ich außer dem, was zu meinem Begriff eigentlich wesentlich ist und was ich schon weiß, auch das kennen könnte, was als Eigenschaft notwendig zu einem Ding gehört, aber *dennoch nicht* im *Begriff* desselben *enthalten* ist.

»Nun fand ich: daß die Erweiterung meiner Erkenntniß durch Erfahrung auf der empirischen (Sinnen-)Anschauung beruhete, in welcher ich Vieles antraf, was meinem Begriffe correspondirte, aber auch *noch Mehreres*, was in diesem Begriffe noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden, lernen konnte«. <sup>15</sup>

Nun verstehe ich zwar leicht, dass, wenn es eine *apriorische* Erweiterung meines Wissens über den gegebenen Begriff hinaus geben soll, in diesem Fall eine reine apriorische Anschauung erforderlich wäre, während im vorherigen Fall eine empirische Anschauung ausreicht. Das Problem freilich bleibt, dass ich solch eine Anschauung suchen muss, und es bleibt schwierig herauszufinden, wie das möglich ist.

»Jetzt werde ich durch die Kritik angewiesen, alles empirische, oder wirklich-empfindbare im Raum und der Zeit wegzulassen, mithin alle Dinge ihrer empirischen Vorstellung nach zu vernichten, und so finde ich, daß Raum und Zeit [...] übrig bleiben, von denen die Anschauung, vor allen Begriffen von ihnen und der Dinge in ihnen, vorhergeht, bey welcher Beschaffenheit dieser ursprünglichen Vorstellungsarten ich sie mir nimmermehr anders, als bloße subjective (aber positive) Formen meiner Sinnlichkeit, (nicht blos als Mangel der Deutlichkeit der Vorstellungen durch dieselbe) nicht als Formen der Dinge an sich selbst, also nur der Objecte aller sinnlichen Anschauungen, mithin bloßer Erscheinungen, denken müsse«. <sup>16</sup>

Auf diese Weise, so fährt Kant fort, werde deutlich, wie in der Mathematik und den Naturwissenschaften synthetisches Wissen *a priori* entstehe, da diese apriorischen Anschauungen die charakteristische Ausdehnung dieses Wissens »möglich« machen, und die synthetische Einheit, die der Verstand der Mannigfaltigkeit der Anschauungen auferlegen müsse, um den Gegenstand dieser Anschauungen zu begreifen, mache diese Ausdehnung dann wirklich und »real«. Aus diesem prägnanten Ergebnis der Verstandeskritik leiten wir aber auch die folgende Formel des Prinzips der synthetischen Urteile im Allgemeinen ab, »daß sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjekts untergelegten Anschau-



ung, welche, wenn sie Erfahrungsurtheile sind, empirisch, sind es synthetische Urtheile *a priori*, reine Anschauung *a priori* ist«. <sup>17</sup> Und welche Folgen dieser Satz nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft, sondern »selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit« habe, da »dieser Satz unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raums und der Zeit bewiesen werden, und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen (kann), noch ehe wir sie aus deren inneren Beschaffenheit gefolgert haben«, das werde jeder Leser, so Kant, »leicht einsehen«. <sup>18</sup> Und wenn wir uns schließlich fragen, ob die Grundlage des Prädikats bei synthetischen Urteilen *a priori* nach dem Prinzip der Widerspruchsfreiheit im Subjekt zu suchen sei (wobei dann das Urteil trotz Eberhards Berufung auf das Vernunftprinzip immer nur analytisch sein wird) oder ob es vielmehr gar nicht aus dem Begriff des Subjekts ableitbar sei (dann ist nur das Attribut synthetisch), so bleibe nur noch die Frage zu beantworten: »(W)eder der Name [und das Sein] eines Attributs, noch der Satz des zureichenden Grundes (unterscheidet) die synthetischen Urtheile von analytischen, sondern, wenn die erstern als Urtheile *a priori* gemeinet sind, so kann man nach dieser Benennung nichts weiter sagen, als daß das Prädicat derselben Nothwendig im *Wesen* des Begriffs des Subjects *auf irgend eine Art* gegründet, mithin Attribut sey, aber nicht bloß zufolge des Satzes des [Nicht-]Widerspruchs [...] Die Kritik aber zeigt diesen Grund der Möglichkeit deutlich an, nemlich: daß es die reine, dem Begriffe des Subjects untergelegte *Anschauung* seyn müsse, an der es möglich, ja *allein möglich ist*, ein synthetische Prädicat *a priori* mit einem Begriffe zu verbinden«. <sup>19</sup> Und kurz gesagt wird diese Aufgabe: »Wie soll ich es anfangen, um mit meinem Begriffe über diesen Begriff selbst hinaus zu gehen, und *mehr* davon zu sagen, als in ihm gedacht worden?« niemals »aufgelöst« werden, solange man die Bedingungen der Erkenntnis »wie die Logik thut, bloß von Seiten des Verstandes in Anschlag bringt«. »Die Sinnlichkeit, und zwar als Vermögen einer Anschauung *a priori*, muß dabey mit in Betrachtung gezogen werden, und wer

in den Classificationen, die die Logik von Begriffen macht, (indem sie, wie es auch seyn muß, von allen Objecten derselben abstrahirt) Trost zu finden vermeint, wird Mühe und Arbeit verlehren«. <sup>20</sup>

Zwei Punkte sind in diesem sehr knappen und dichten »Ergebnis« der Kritik für unsere Zwecke erwähnenswert:

1. das Anliegen, die Suche nach der »wahren Natur« der Sinnlichkeit, d. h. nach dem ihr eigenen »Positiven« und damit ihrer *Gleichberechtigung* mit dem Intellekt, so weit voranzutreiben, dass sie sich nicht nur als vorhergehend und als *Grund*, sondern auch als unabhängig, relativ und transzendent im Hinblick auf die *Lösung* des besonderen Problems des raumzeitlichen *a priori* (und der daraus folgenden »Synthese *a priori*«) erweist, ein Anliegen, in dem das antidogmatische Bedürfnis Kants seinen Höhepunkt erreicht, indem es ohne Subtext mit dem Hauptdogma der Gnoseologie von Leibniz und Wolff kollidiert, nämlich der *negativen* Konzeption der Sinne mit ihren metaphysischen Anhängen und Verbindungen;

2. die grundsätzlich zweideutige, das Neue mit dem Alten kontaminierende Lösung des kapitalen logischen Problems der synthetischen Urteile *a priori*, wobei Kant das obige Anliegen und Bedürfnis nicht mit einem radikalen Vorgehen gegen die abstrakte traditionelle Logik des Urteils befriedigen will, sondern eher mit Retuschen, einer Retusche des attributiven Urteils, einer *Begriffssynthese*, die er von der scholastischen und rationalistischen Logik (mit der impliziten Metaphysik) erhalten hat, also losgelöst von der tiefgründigen aristotelischen Logik und Ontologie; dies mit der letzten Konsequenz, dass synthetische Urteile *a priori* nur Urteile des Typs »die Substanz ist beständig« sind, bei denen die synthetische Verbindung des »Prädikats« mit dem »Subjekt« auf der Grundlage der Anschauung *a priori* operieren würde (ein wahres logisches *Monstrum*, dieses formalistisch-transzendente, Leibniz-Kant'sche Produkt), mit anderen Worten: dass sie nichts anderes wären als die *Prinzipien* des *reinen* Intellekts, die – mit ihrem beklagenswerten abstrakten Formalismus – Bestandteil der *reinen* Naturwissenschaft sind.

Und damit wird das Problem der *Erfahrung* (und implizit das *Problem* der sinnlichen Wahrnehmung und seiner Positivität) von Kant trotz der oben erwähnten tiefgreifenden Besorgnis nicht in einer integral kritischen Form behandelt: Es ist nicht *sein* Problem, sondern das Problem der »möglichen Erfahrung«.

Doch bevor wir uns einer Untersuchung (insbesondere) derjenigen Stellen in der transzendentalen Deduktion zuwenden, die das Problem der Erfahrung, wenn auch indirekt, berühren, müssen wir noch einmal Kants allgemeine Position in der Logik und eben seine schwierige Situation zwischen alter und neuer Logik betrachten; sie ist dem Prinzip der analytischen Urteile, dem Identitätsprinzip und dem der Widerspruchsfreiheit, das bei Kant erklingt, vorangestellt: »Keinem Ding kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht«,<sup>21</sup> und zu dem der synthetischen Urteile *a priori*, wonach »ein jeder Gegenstand unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung (steht)«. <sup>22</sup> Die Ergebnisse dieser Überlegung werden nachfolgend für die Zwecke unserer theoretischen Forschung nicht ganz unerheblich sein.

Lassen wir zunächst Kants Lehre von der Apriorität aller analytischen Urteile (die auf der Grundlage gegebener Begriffe, aber »ohne Rückgriff auf die Erfahrung« getroffen werden) beiseite, eine Auffassung, die ein auffälliges und wohlbekanntes<sup>23</sup> Überbleibsel der rationalistischen Gnoseologie ist, uns aber im Moment nicht interessiert; und sehen wir uns lieber an, wie das neue Apriori, das synthetische Apriori, in den alten logischen (und metaphysischen) Rahmen eingepasst wird: Wie also kann Kant überhaupt von einer »transzendentalen Geltung des Widerspruchsprinzips«<sup>24</sup> sprechen, wenn er doch ständig seine Überzeugung wiederholt, dass dieser Satz »bloß in die Logik (gehört), weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt«, <sup>25</sup> kurz gesagt: Wie kann er dies tun trotz seiner Tendenz, die traditionelle Logik<sup>26</sup> auf eine perfekte formale Logik zu reduzieren, die nur einen forma-