

## Z VĚDECKÉHO ŽIVOTA

## Mezinárodní kongres „Antika a dnešek“

V měsíci dubnu roku 1965 bylo Brno dějištěm kongresu, který — pokud jde o rozsah tematiky a počet účastníků — nemá v oblasti humanitních věd u nás obdoby. Na sekretariát kongresu (v Kabinetu pro studia řecká, římská a latinská ČSAV v Praze) došlo na čtyři sta přihlášek vědců z dvaceti zemí. Z toho tařka dvě stě ohlásilo referáty zabírající širokou paletu problémů historicko-filosofických, literárněvědných, uměnovědných a v širokém slova smyslu kulturně historických. (Nakladatelství Academia vydá referáty ve zvláštním sborníku.) Pořadatelé kongresu, ministerstvo školství a kultury a Československá akademie věd, sledovali několikero cíl. Vedle významu, který má kongres pro světovou i naši vědu, a vedle důsledků pro státní reprezentaci má svou úlohu i partikulární československý podtext kongresu: Konfrontace antiky a současnosti upozorňuje na velké duchovní hodnoty, které jsou — anebo které by měly být — integrovány v socialistické kultuře dneška. Kongres má osvěžit zájem o antiku v době, kdy změny o ní byly ve školních osnovách maximálně zkráceny a kdy se počet odborných znalců starověké kultury zmenšuje. Na antické problematice má ovšem filosofie bezprostřední zájem, proto také nemalá část referátů měla témata historicko-filosofická a další měla k filosofii velmi blízko.

Velká část filosofických nebo filosofii blízkých referátů byla soustředěna v sekci první — v sekci *filosofie a historie*. Asi šedesát referátů této tematice věnovaných bylo soustředěno do tří subsekcí — do skupiny a) — téma: Antické pojetí občanské a lidské pospolitosti; do skupiny b) — Antika v sociologických a filosofických teoriích druhé poloviny devatenáctého a ve dvacátém století — a do čisté filosofické subsekcce c) — Aristoteles a soudobá filosofie.

Bez zajímavosti nebyly pro filosofa ani sekce další. Tak v *literárněvědné* sekci tématem 16 referátů byly společenské ideály v antickém dramatu a lidské antické kultury v divadle, tématem dalších 15 referátů literárněvědné a 10 referátů *uměnovědné* sekce bylo působení antických estetických teorií v pozdějších dobách. Další kolektiv vědců se věnoval problémům mykénologickým, jiný otázkám týkajícím se starověké kultury v osnovách středních škol.

Pracovní náplň většiny sekcí tematicky velmi bohatá a přítomnost velkého množství (téměř dvou set) zahraničních vědců, zčásti velmi významných, dávala předpoklady k vědecké diskusi na vysoké úrovni. Jak to ovšem bývá, diskuse se často pro časovou tíseň nemohla rozvinout, a pokračovala proto v kuloárech kongresu. Nelze také přehlédnout, že náplň některých sekcí byla tematicky poněkud roztráštěná; bylo to podmíněno značně širokým tématem celého kongresu.

Problémově málo jednotná byla i pracovní skupina čistě filosofická a zdánlivě monotematická — totiž subsekcce „Aristoteles a soudobá filosofie“. Účastníky spojovala různě odstupňovaná znalost díla Aristotela; pokud jde o soudobou filosofii byly však jejich zájmy i erudice velmi rozličné. Je ostatně příznačné, že o konfrontaci se současností (s Marxem, s Hegelem, se soudobou metodologií, s obecným problémem interpretace pojmového systému) se pokoušely referáty účastníků z Československa a jiných socialistických zemí, zatímco referáty účastníků ze západoevropských a ostatních nesocialistických států si tento cíl nekladly a zabývaly se filosofickým, případně i textově kritickým rozbořem Aristotela (Stáří a mládí v Aristotelově etice, Nepravé a zfalšované citáty ze zoologických spisů Aristotelových). Osobnost, která by byla schopna podat opravdu syntetizující pohled na vývoj filosofického myšlení (osobnost typu Jana Patočky) aristotelovské skupině bohužel chyběla.

Značného tematického a pracovního soustředění však dosáhlo zasedání, které jako relativně samostatná součást bylo volně připojeno ke kongresu — totiž symposion *Antika a počátky moderní vědy (renesance a sedmácté století)*. Asi sto účastníků ve více než padesáti referátech plně a několika sekcí hodnotilo vztah renesanční a pozdně renesanční vědy k antice. Na rozdíl od vlastního kongresu na tomto symposiu hráli významnou roli i vědci ze Sovětského svazu (Kedrov, Juškevič a mnoho jiných).

Účast československých filosofů — ač bylo Československo hostitelskou zemí — nebyla nijak dominantní. Odpovídá to málo rozvinutému stavu bádání na tomto úseku historicko-filosofické práce. Přesto však československá účast nebyla nevýznamná. Z pražských filosofů vystoupili

na kongresu s referáty L. Svoboda, J. Popelová, M. Machovec, D. Machovec, K. Berka a filosofický referát měl rovněž K. Janáček, z brněnské filosofické fakulty vystoupili J. Cetl, L. Tošenovský a J. Bartoš. (V dodatku k naší zprávě přinášíme německé teze referátů přednesených brněnskými autory, tak jak byly předloženy účastníkům kongresu.) Významná byla účast našich vědců v symposiu o renesanční vědě (Z. Horský, T. Münz, M. Okál, Z. Pokorný, V. Sadek aj.).

Prominentní zahraniční účastníci nelze jmenovitě uvádět pro jejich velké množství; většinou šlo ovšem o filology, literární vědce apod. — nikoli o filosofy. Snad lze připomenout, že pořadatelé s velkou péčí zajistili také účast Rogera Garaudyho, který byl přítomen slavnostnímu zahájení a přednesl jeden ze slavnostních projevů; pracovních zasedání kongresu se však nezúčastnil.

Odhlédneme-li od obtíží a nedostatků, které byly dány zejména velkou šíří tématu, můžeme pokládat přínos brněnského kongresu za jednoznačně pozitivní. Přispěl k výměně myšlenek a k navázání i utužení mnoha kontaktů. Nelze přehlédnout, že uspořádání tak velkého mezinárodního setkání vědců zvýšilo i vědeckou prestiž Československa. Psychologický a snad i politický význam měla také okolnost, že hostitelé se svých povinností zhostili celkem dobře. Přispělo k tomu i příjemné prostředí, zasedání v novém exkluzivních hotelích, bohatý kulturní a společenský program.

Zbývá ovšem otázka, která je pro Československo v souvislosti s kongresem nejdůležitější: Byl brněnský kongres znamením rodícího se opravdového zájmu o antickou kulturu a o plodnou integraci jejich lidských hodnot v naší filosofii, literatuře a umění — anebo šlo o událost nahodilou, které se nepodaří kladně ovlivnit náš kulturní vývoj? Kdo zná situaci v naší kultuře a zejména v našem školství, ví, že odpověď není snadná. Pokud jde o filosofii, zodpovědět ji musí naši filosofové sami.

Jaromír Bartoš

#### Abecední soupis referátů s filosofickou tematikou přednesených československými účastníky

- Bartoš J., *Ein Beitrag zur Frage der Aristotelischen Erbschaft in der Philosophie Hegels*  
 Berka K., *Aristotle and Modern Methodology*  
 Cetl J., *Der tschechische Positivismus und die antike Tradition*  
 Janáček K., *Zur Bilanz des griechischen Skeptizismus*  
 Machovec D., *Die Bedeutung des Prinzips der Dialektik der Begriffsentwicklung für das Studium der alten Philosophie und für den terminologischen Ausbau der gegenwärtigen Philosophie und Wissenschaft*  
 Machovec M., *Die Voraussetzungen einer wirksamen Belebung der antiken Überlieferung*  
 Pazderník V., *The Main Aspects of the Philosophy of the Law from Homer to Aeschylus*  
 Popelová J., *Die Antike bei der Entstehung der modernen irrationalen Anthropologie*  
 Svoboda L., *L'antiquité et le présent*  
 Tošenovský, L., *Einige Bedeutungsaspekte der marxistisch aufgefaßten Kategorie der Wahrheit im Lichte der Betreffenden antiken Wahrheitsbegriffe*

- Haubelt J., *Les idées antiques dans l'histoire de la chimie phlogistique*  
 Horský Z., *Zur Rolle des Platonismus in der Entstehung der neuzeitlichen Kosmologie*  
 Jedlička J., *Kontagionistische phitiseogenetische Konzeption bei Aristoteles. Wiederhall der aristotelischen Konzeption bei Galen, ihr Beweis von Robert Koch*  
 Marek, J., *Vlivanje antičnoj nauki na ideji o kačestvach mira Jana Markus Marci*  
 Matoušek O., *L'influence progressive et conservatrice d'Hippocrate et de Galène sur la médecine en Bohême au 16<sup>ème</sup> siècle*  
 Münz T., *Der antike Atomismus in der Geschichte der slowakischen Philosophie*  
 Okál M., *L'humaniste slovaque Martin Rakovský et le nombre nuptial de Platon*  
 Pokorný Z., *„Neue Wissenschaft“ Galileis und die Überlieferung des antiken wissenschaftlichen Denkens*  
 Sadek V., *L'antiquité et la pensée juive de la Renaissance*

## Der internationale Kongress „Die Antike und die Gegenwart“

In den Tagen vom 12. bis 16. April 1966 wurde Brünn Schauplatz eines großen Kongresses, der die Bedeutung der Antike für die kulturelle Entwicklung der Menschheit würdigte. Etwa 400 Teilnehmer, davon die Hälfte ausländische Wissenschaftler von 20 Ländern verschiedener Kontinente, besprachen in mehreren Sektionen Themen, die Philosophie, Literatur und bildende Kunst betrafen. Relativ selbständige Abteile befaßten sich mit der Mykenologie, mit dem Schulunterricht und mit der Wissenschaft der Renaissance bzw. Spätrenaissance.

Der oben angeführten Nachricht ist ein Verzeichniß philosophischer bzw. philosophienaher Referate tschechoslowakischer Autoren angeschlossen. Es folgen die Hauptgedanken der Referate, die von den Mitgliedern der Fakultät vorgetragen wurden.

\*

### Jaromír Bartoš: Ein Beitrag zur Frage der Aristotelischen Erbschaft in der Philosophie Hegels

Die Analogien zwischen dem Aristotelischen und Hegelischen Begriffssystem gehören zu den interessantesten Fragen bei der Erforschung der Grundlagen der Gegenwartsphilosophie. Als Problem wurden sie bereits im Jahre 1845 von C. Heyder formuliert. Das Nachlassen des Interesses an Hegel und schließlich auch an Aristoteles führte jedoch dazu, daß Nikolai Hartmann (Aristoteles und Hegel) von neuem zur Untersuchung dieser Problematik anspornen muß und darauf verweist, daß es nicht genügt, Hegel — und vor allem Hegels Logik — von Kant und Fichte aus zu interpretieren. An Hartmanns Bemühungen knüpft vor allem G. R. G. Mure (An Introduction to Hegel, A Study of Hegels Logic) an, der bestrebt ist, Hegel grundsätzlich auf der Grundlage des Aristotelischen Systems zu interpretieren. Martin Heidegger (Sein und Zeit) schätzt die Rezeption der Aristotelischen Denkweise bei Hegel als ein Geschehnis philosophiegeschichtlicher Bedeutung. Vor einigen Jahren erscheinen mehrere Studien (H. G. Gadamers, W. Kern, K. H. Ilting), die den Einfluß Aristoteles' auf Hegel von verschiedenen Gesichtspunkten aus untersuchen und seinen Beginn in die Hälfte Hegels Jenaer Jahren datieren. Auch andere Forscher befassen sich mit diesem Problem; von den tschechischen ist hier Jan Patočka zu nennen. Trotzdem bleibt das Problem in vielen Punkten ungeklärt und viele Interpreten von Hegel bzw. Marx sind sich nicht einmal dessen bewußt, daß es sich um ein Problem handelt.

Die bisherigen Arbeiten haben gezeigt, daß die Analogien zwischen den Begriffssystemen von Aristoteles und Hegel sehr durchgreifend sind. In diesem Zusammenhang interessiert uns besonders, daß Hegel die Aristotelische Auffassung der Entwicklung bzw. der ontologischen und ontogenischen Bewegung übernahm sowie die damit verbundene Gruppe philosophischer Begriffe; darüber hinaus kannte er auch die von Aristoteles inspirierte scholastische Philosophie. Die Gleichartigkeit der Denkweise beider Philosophen hat allerdings tiefere historische Ursachen: beide sind Vollender einer Ganzen Epoche, beide sind bestrebt, den gesamten Reichtum des bisherigen Gedankenguts zu integrieren und eine synthetisierende Dialektik des Seins zu bieten.

Ich begegne dieser Problematik bei der historischen Analyse der Kategorie der Zufälligkeit (Kategorie nahodilého v dějinách filosofického myšlení — Kategorie des Zufälligen in der Geschichte des philosophischen Denkens, Praha 1965). Hegel und mit ihm auch die marxistische Philosophie anerkennen die reale Existenz der zufälligen Erscheinungen, erachten sie jedoch für in ihrer Art determiniert. Diese Auffassung ist weder Philosophie des aufgeklärten Materialismus, der die Existenz des Zufälligen verneint, und noch weniger aus den späteren indeterministischen Ansichten ableitbar. Sie ist weit tiefer in der Geschichte der Philosophie verankert, denn sie ist ein dynamisiertes Gegenstück zum Aristotelischen Begriff *συσμβεβηκός*. Es handelt sich jedoch nicht um die Übernahme eines einzelnen Begriffes, sondern um das Ergebnis einer allgemeineren Isomorphie von Begriffen, die in der tiefgreifenden Verwandtschaft der Denkart der beiden großen Philosophen begründet ist. Beiden ist ein wichtiges Ziel gemeinsam: das begriffliche Wesen der Erscheinungen aufzudecken, zum begrifflichen Kern allen Seins vorzudringen, ihn vom Unwesentlichen abzusondern und auszudrücken. Diesem Ziel widmen beide einen ausgedehnten und wichtigen Teil ihrer Philosophie. (Es ist nicht uninteressant, daß auch die Methode des „Kapital“ von Marx — J. Selény nach — auf die „Ausarbeitung des Begriffes“ der untersuchten Gegenstände ausgerichtet ist.) Aristoteles schafft dabei ein Bindeglied zwischen den Begriffen *usia, ti esti, ti en einai, logos* und *horos*. Das Äußerliche am Wesen der Substanz das Unwesentliche ist *συσμβεβηκός*.

Auch bei Hegel gibt es ein ähnliches Verhältnis innerhalb der Reihe: *das Sein — der Begriff — das Wahre — das Wirkliche*. In seiner Auffassung jedoch ist das Sein dynamisch. Die Achse seines Begriffsystems ist der Prozeß in seiner begrifflich formulierbarer Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit gesehen. Bei der Analyse des Seins scheidet Hegel das, was durch das Wesen der inneren Gesetzmäßigkeit eines Prozesses gegeben ist, von dem, was nicht aus ihr hervorgeht, was in Bezug darauf äußerlich und unwesentlich ist. Was mich aus dem Wesen, aus der „inneren Notwendigkeit“ eines Prozesses resultiert, das ist für Hegel zufällig. Das Begriffspaar „innere Notwendigkeit — Zufälligkeit“ dient Hegel somit zur gedanklichen Analyse des Geschehens in einem philosophischen System, wo die einzelnen Prozesse die Gedankenachse der Untersuchung bilden und die Selbstbewegung eine Voraussetzung ist.

Die Aristotelische Lehre von dem Wesen (bzw. von der Substanz) ist der Hegelschen Konzeption des Begriffes verwandt. Bei den beiden Denkern ist jedes Sein durch sein inneres Wesen gekennzeichnet und teleologisch determiniert (Aristoteles drückt es durch den Begriff *ti en einai* aus). Durch die Realisation seines inneren Wesens entwickelt sich jedes Sein von seiner dynamis zur *energeia*, vom seinem Ansichsein zu seinem Fürsichsein.

Somit können wir auf die Frage nach den Gründen der weitgehenden Aufnahme des Aristotelischen Begriffsystems in dem Hegelschen weitere Antworten geben:

— Sie war möglich, weil Hegel die kausal-mechanische Auffassung der Bewegung (die Aristoteles überhaupt noch nicht kannte) überwunden hatte. Daher hat bei ihm bei der Interpretation des Geschehens das Innere immer Vorrang vor dem Äußeren, und die Aristotelischen Begriffe sind sehr gut geeignet, um diese Auffassung zum Ausdruck zu bringen.

Sowohl dem Aristoteles als auch dem Hegel handelt es sich um die Erfassung des begrifflichen Kern jedes Seienden. Beide Philosophen sind in dieser Hinsicht kongenial, während den Positivisten, Naturalisten und reinen Empirikern die Gedankenwelt des Aristoteles fremd bleibt.

Das Problem Aristoteles—Hegel verdient intensive Aufmerksamkeit, denn seine Lösung könnte uns den nicht bekannten bzw. verkannten Urahn mancher bisher lebendigen Denkstrukturen der Philosophie Hegels und jeder späteren an Hegel anknüpfenden Philosophie entdecken helfen. Denn soll die große philosophische Erbschaft in unserem Denken integriert werden, gilt es vor allem, sie kennenzulernen.

### Jiří Cettl: Der tschechische Positivismus und die antike Tradition

Der Zusammenhang des Positivismus mit der antiken Tradition ist — wenn wir den Positivismus als das allgemeine Phänomen der europäischen Philosophiegeschichte auffassen — sehr problematisch und eher im Sinne der Negation aufzufassen. Stellt sich der europäische Positivismus doch sehr kennzeichnend in dem Augenblick ein, wo es zum Zerfall der „klassischen Welt“ kommt, und hat als Gegner jeder Art der Tradition des klassischen Philosophierens wesentlich auch zur Zerstörung der antiken Tradition beigetragen. Freilich gibt der tschechische Positivismus alle grundlegenden Bestimmungen des europäischen Positivismus wieder und zielt somit in seinem innersten Sinn nicht woanders, doch entwickelte er sich in seiner mehr als zwei Drittel eines Jahrhunderts währenden Geschichte dank spezifischen Bedingungen des tschechischen Gesellschaft. Zu diesen Eigentümlichkeiten des tschechischen Positivismus gehört dann auch der größere Sinn für die Tradition. Im tschechischen Positivismus entsteht somit Möglichkeit, in einem bei weitem positiveren Sinn, als es in europäischen Positivismus der Fall ist, an die Tradition der antiken Philosophie anzuknüpfen.

Dieses Anknüpfen hat allerdings einen eigenartigen Charakter. Es handelt sich nämlich nicht um ein offenes und prinzipielles Sichmelden zum antiken Erbe noch um häufiges Zitieren von antiken Autoren und Gedanken, und freilich auch nicht um eine begeisterte Apologie und Propagieren der antiken Kultur als abgeschlossen und unteilbaren Ganzen — wie zu jener Zeit die Zugehörigkeit zur antiken Tradition meist verstanden wurde. (Hinsichtlich einer solchen Möglichkeit, an die antike Tradition anzuknüpfen und sie wieder in diesem Sinne zu beleben, herrscht dagegen im tschechischen Positivismus eher Skepsis, obwohl seine Protagonisten ihrer Schulung nach klassische Philologen waren.) Im tschechischen Positivismus bestehen und entfalten sich aber in unaufhörlichem Wiederkehren mehrere gedankliche Leitmotive, die für uns zweifellos zu den wesentlichen Bestandteilen des philosophischen Nachlasses der Antike gehören. In erster Linie ist dies der breit angelegte Rationalismus, der hier keine Antithese zum Empirismus, doch ebensowenig lediglich eine Antithese des Irrationalismus bedeutet. Dieser Rationalismus ist hier nicht nur im Sinne des neuzeitlichen und modernen Noetismus aufgefaßt, sondern schließt auch die Voraussetzung einer wesentlichen

rationalen Seinsordnung ein. Der tschechische Positivismus ist bei František Krejčí (1858 bis 1934) sowie Josef Tvrđý (1877–1942) — im Unterschied von den gnoseologisch orientierten Formen des europäischen Positivismus — immer auf das Sein ausgerichtet, er ist die Philosophie der Ordnung des Seins; unwillkürlich geht er allerdings über die Grenzen hinaus, die er sich selbst gesetzt hatte (Krejčís unerkennbares Transzendentes), und schafft damit die für entbehrlich erklärte gewesene Metaphysik (die allerdings bei Tvrđý wieder anerkannt wird). Zweitens kann man jenes der antiken Tradition addierbares und vom europäischen Positivismus abweichendes Motiv als beständige Streben zu bezeichnen, ein welt- und lebensanschauliches Modell der Philosophie zu erstellen. Die Philosophie soll hier weder die Theorie der Wissenschaft noch die bloße Erkenntnismethode sein, sie soll nicht bloß die Vernunft befriedigen, sondern auch das Herz des Menschen (Krejčí), sie soll nicht nur ein Weltbild sein, sondern auch die Antwort auf die Frage „was der Mensch tun soll“ (Tvrđý). Das starke und entfaltete ethische Interesse bei Krejčí sowie das Interesse für die Philosophie der Geschichte und die Axiologie bei Tvrđý zeugt von einem ständigen, obwohl bei den gegebenen theoretischen Prinzipien vergeblichen Streben, das szientistische, naturalistische entmenslichte Modell der Philosophie zu überwinden und auch die Funktion der Philosophie des Menschen zu erfüllen. Dieser Humanismus, das dritte der Motive, durch die der tschechische Positivismus an die antike Tradition anknüpft, ist hier sodann als eine tiefe, wenn auch einfach begründete Überzeugung, als Aufgabe und Verpflichtung dargestellt. Während Krejčí's Humanismus zweifellos unmittelbar durch Masaryk initiiert, aber selbständig von dem evolutionistischen Optimismus abgeleitet wurde, sucht Tvrđý, ein Historiker der Philosophie, bewußt die antiken Wurzeln des Humanismus und seine Renaissance- und neohumanistische Transformation.

Der hier angedeutete Zusammenhang des tschechischen Positivismus mit der Tradition der antiken Philosophie ist freilich sehr locker, stark vermittelt, in mancher Hinsicht nur implizit (daher wurde er zu seiner Zeit nicht begriffen), er ist auch nur partiell, bezieht sich nicht auf alle wesentlichen Komponenten des Philosophierens u. dgl. m. Auch dieser Zusammenhang spricht jedoch für einen dauernden Einfluß der antiken Tradition und deren Möglichkeiten, sich immer von neuem im modernen Denken zu vergegenwärtigen.

#### **Ludvík Tošenovský: Einige Bedeutungsaspekte der marxistisch aufgefaßten Kategorie der Wahrheit im Lichte der betreffenden antiken Wahrheitsbegriffe**

Die marxistischen Denker des 20. Jahrhunderts legen Gewicht auf die verschiedenen Bedeutungsaspekte der Kategorie der Wahrheit. In ihren Anschauungen herrscht Übereinstimmung (alle verstehen die Wahrheit im wesentlichen als Einheit des Subjektiven und Objektiven auf der Grundlage des Objektiven); diese Übereinstimmung setzt jedoch gleichzeitig die Verschiedenheit ihrer Anschauungen voraus. Der Wirklichkeit entspricht weder die Vorstellung von der Uniformität der marxistischen Wahrheitskonzeption noch die von der unbegrenzten Willkür ihrer Auffassung innerhalb des Marxismus. Die einzelnen Bedeutungsaspekte der marxistisch verstandenen Kategorie der Wahrheit sind in der vormarxistischen Philosophie, größtenteils schon in der antiken, vor allem in der altgriechischen Philosophie, vorgebildet.

Die üblichste marxistische gnoseologische Wahrheitskonzeption läßt sich in die Feststellung zusammenfassen, daß die Wahrheit eine Erkenntnis (ein Erkenntnisprozeß in dialektischer Einheit mit den Einzelerkenntnissen sowie ein Komplex der — weiter angeführten — Eigenschaften der Erkenntnis) ist, die objektiv (das Subjektive bloß als ihre Aspekte enthaltend), durch die Praxis überprüfbar, konkret, absolut und auch relativ ist. Bei manchen marxistischen Denkern begegnen wir einer stärkeren Akzentuierung der Subjektivität und Relativität der Wahrheit (Kolman u. a.). Dies ist in jenen Wahrheitsbegriffen vorgebildet, die sich von den unterschiedlichen Standpunkten einiger Sophisten und Skeptiker ableiten lassen. Bei anderen marxistischen Philosophen lassen sich bestimmte objektivierende (bis ontologisierende) und vorabsolutierende Tendenzen nachweisen, weil sie die Objektivität und Absolutheit der Wahrheit unterstreichen, die Wahrheit als ein historisches Geschehen, als Eigenschaft der praktischen Tätigkeit u. ä. auffassen (vereinzelt bei Lenin, Urx, Kosík). Das erinnert an den überlieferten altgriechischen Wahrheitsbegriff, demzufolge die Wahrheit dem Sein (der Wirklichkeit) gleichkommt, sei es schon ein Sein materiellen Charakters oder irgendein ideelles Sein. Eine solche Auffassung treffen wir fast bei allen altgriechischen Philosophen, ja selbst bei Aristoteles, an, bei dem ein derartiger Wahrheitsbegriff allerdings nicht zur Grundkonzeption gehört.

In der traditionellen formalen Logik wird die Wahrheit als eine Eigenschaft der Urteile aufgefaßt, in der symbolischen Logik als eine Eigenschaft der Aussagen, wobei nur ihre Absolutheit in Betracht gezogen wird. Lukasiewicz' mehrwertige Logiken basieren im wesentlichen auf der Einführung eines oder mehrerer (stets gleichsam abgestufter und inkontinuierlicher) Wahrheitswerte zwischen diesen zwei Werten. Aristoteles' Subjekt-Prädikat-Logik war die erste, konsequent wissenschaftliche zweiwertige Logik. Heraklits Thesen über die verschiedenen Aspekte des Seins beihalteten jedoch ein Denken, das sich im Einklang befand mit einer unendlichen Menge fließender Übergänge zwischen diesen zwei Grenzwerten der Wahrheit; durch Hegels Vermittlung gelangte dieser Wahrheitsbegriff in den Marxismus, wo sich allerdings die Notwendigkeit ergibt, auch beide Grenzwerte von ihrer Einseitigkeit zu befreien und von ihrer Infinität auszugehen. In der marxistischen dialektischen Logik geht es folglich um eine infinit-unendliche Wahrheitswertigkeit. Einige marxistische Gnoseologen, die offenbar wie der analytischen Denkart des Menschen des 20. Jahrhunderts so auch dem Umstand Rechnung tragen, daß sich dieser Mensch in seinen Erwägungen sowie in seiner materiellen praktischen Tätigkeit auf das Einzelne konzentriert, beharren jedoch — auch im Rahmen der marxistischen Erkenntnistheorie — auf dem Wahrheitsbegriff als Eigenschaft der Urteile (Aussagen); dabei leugnen sie entweder die Existenz der marxistischen dialektischen Logik oder halten sie für strittig (Schaff, Tretera u. a.).

Einen allgemeineren axiologischen Wahrheitsbegriff (die ethische, ästhetische und indirekt auch politische Wahrheit) begann im Jahre 1960 Tugarinow in der marxistischen Philosophie durchzusetzen. Seine Konzeptionen gemahnen an gewisse Anschauungen des Sokrates und Platon. Tugarinow hat eigentlich auch in Lenin einen Vorläufer, der wiederholt über die Wahrhaftigkeit der politischen Normen, Programme, Schlagworte u. dgl. m. geschrieben hat.

Über die altgriechische Philosophie wird mit Recht gesagt, daß sie sich im wesentlichen bereits mit allen philosophischen Grundproblemen, also auch mit den Problemen der Wahrheitstheorie befaßt hat. Von der marxistischen Philosophie auf ihrer heutigen Entwicklungsstufe gilt, daß sie im Begriff ist, die Integration alles Positiven in der bisherigen Entfaltung der Philosophie darzustellen. (Die Begründer der marxistischen Philosophie und ihre Fortsetzer haben selbstverständlich viel Neues beigetragen, vor allem den Standpunkt der materiellen Praxis.) Das dürfte meiner Ansicht nach zur Genüge aus diesem der Theorie der Wahrheit gewidmeten Referat hervorgehen, hat aber darüber hinaus einen weit breiteren Geltungsbereich.