

Philosophie zwischen Tradition und Innovation*

von Albert Keller SJ, München

Einleitung: Disputationen als Beispiel versunkener Tradition

Rund zweieinhalbtausend Jahre zählt die Geschichte der Philosophie von den Vorsokratikern bis heute. Die fünfundzwanzig Jahre, seit denen die Hochschule für Philosophie nun in München angesiedelt ist, machen also kaum ein Prozent dieser Zeitspanne aus; und verglichen mit dem weltweiten Geschäft der Philosophie nimmt sich ihr Beitrag noch viel unscheinbarer aus. Obwohl Jubiläen Rückblickfeste sind, wäre es daher kaum bescheiden, sondern eher vermessen, wollte sich dieser Vortrag auf eine Chronik dieser Münchener Hochschuljahre beschränken. Vielmehr soll er unter dem Titel: »Philosophie zwischen Tradition und Innovation« den Blick von diesem ganz engen Ausschnitt der Philosophiegeschichte auf das generelle Verhältnis von Philosophie und Geschichte lenken.

Dieses wird bereits durch einige recht beliebige Schlaglichter auf diese fünfundzwanzig Jahre beleuchtet: Die Weltbevölkerung hat in dieser Zeit um fast zwei Milliarden Menschen von unter vier auf jetzt 5,8 Milliarden zugenommen hat; die durchschnittliche Lebenserwartung der Deutschen ist von unter 71 auf jetzt 76 Jahre angestiegen; die weltweit aus Atomkraftwerken gewonnene Energie hat sich von rund 80 auf jetzt 344 Gigawatt mehr als vervierfacht; und nach der gängigen Annahme, daß sich gegenwärtig das verfügbare Wissen der Menschen in weniger als einem Jahrzehnt verdoppelt, hat sich sein Bestand, falls man Wissen einfach addieren kann, in diesem Zeitraum sogar etwa verachtfacht. Natürlich wären auch eine Vielzahl historischer Einzelereignisse zu nennen, wie etwa das Ende des Ostblocks und der Sowjetunion, wollte man diese Zeit charakterisieren.

Es fragt sich aber, – und das soll nicht sogleich als Anklage, sondern eben als Frage zum Verhältnis von Philosophie und Geschichte verstanden werden –, ob all das in einer Philosophiegeschichte Beachtung fände. Man kann jedenfalls eine Fülle philosophiegeschichtlicher Arbeiten über vergangene Epochen lesen, ohne daraus Erkleckliches über deren Geschichte zu erfahren. Genügt also Philosophie dem öfter zitierten Hegelspruch, sie sei ihre Zeit in Gedanken gefaßt, oder denkt sie nicht eher neben ihrer Zeit her, ganz in ihre eigene Tradition eingesponnen? Diese Frage soll nur den Rahmen angeben, in welchem sich dieser Vortrag bewegt; er wird nämlich nicht näher auf sie eingehen, sondern eher überlegen, welche Rolle der Tradition – und zwar näherhin der philosophischen – für die Philosophie zukommt.

* Dieser Vortrag wurde am 23.11.1996 im Rahmen der Veranstaltung »25 Jahre Hochschule für Philosophie« in München gehalten.

Erste Hinweise darauf lassen sich schon gewinnen, wenn man die Tradition beachtet, in der diese akademische Feier der Hochschule selbst steht. Bereits in der fast fünfzig-jährigen Pullacher Zeit der Hochschule vor ihrem Umzug nach München war es nämlich üblich geworden, jährlich einmal ein philosophisches Thema vor geladenen Gästen zu erörtern, und zwar in Gestalt einer »disputatio publica«. Derartige Disputationes gehörten ihrerseits zur neuscholastischen Überlieferung, die von der Kirche vom vorigen Jahrhundert bis zum 2. Vatikanischen Konzil offiziell favorisiert wurde. Sie versuchte in Philosophie und Theologie die mittelalterliche Scholastik, besonders in ihrer Ausprägung durch Thomas von Aquin, ins neuzeitliche Denken einzubringen. Dieser Versuch konnte sich jedoch auf längere Frist nicht durchsetzen; zu oft sah er nämlich in zeitgenössischen Ansätzen nur verwerfliche Abweichungen von der überkommenen Wahrheit; vor allem aber mußte er mißlingen, weil eine verordnete Auffassung jeder auf eigenes Forschen angelegten Wissenschaft widerstrebt. Daher ist die Neuscholastik inzwischen fast allorts selbst in kirchlich ausgerichteten Lehrstätten durch eine an gegenwärtigen Problemstellungen orientierte Philosophie und Theologie abgelöst worden.

Daraus läßt sich bereits ein erstes Fazit zur Rolle der Tradition ziehen: Wird sie als verbindlich übernommen, wie es der nobel klingende Satz nahelegt, wir seien der Tradition verpflichtet, dann lähmt sie die denkerische Freiheit, die in besonderem Maß die Philosophie für sich beanspruchen muß.

Gewiß kann durch einen Bruch mit der Tradition auch Vorzügliches dem Vergessen anheimfallen, das durch nichts Besseres oder auch nur Gleichwertiges ersetzt wird. Als kleines Beispiel dafür sei die scholastische Disputationskunst genannt, die in Pullach in wöchentlich zwei Disputationen für die oberen Semester eingeübt wurde, wo jeweils eine These gegen zwei Opponenten zu verteidigen war. Dabei konnte man lernen, mit Einwänden sorgfältig umzugehen, wichtig für jede Auseinandersetzung mit der Tradition. Wenn einer der Gegner, den man immer ausreden lassen mußte, sein Argument vorgebracht hatte, war etwa die Regel der »repetitio argumenti« zu beachten. Danach durfte das Gegenargument nicht sofort zerpfückt oder widerlegt werden, sondern es war zunächst einmal genau zu wiederholen, eben in der »repetitio«. Oft zeigte sich dann, daß der Gegner sich nicht korrekt wiedergegeben sah. Sein Einwand: »So habe ich das aber nicht gesagt«, findet sich nun aber in sehr vielen alltäglichen, auch politischen oder wissenschaftlichen Debatten wieder, in denen sich oft leider erst nach heftigen Auseinandersetzungen herausstellt, daß man aneinander vorbeigeredet hat, weil man nicht genau zuhörte, was der andere sagte. Selbst wenn sich in solchen Alltagsstreitereien kaum die formelle Regel einhalten läßt, immer erst zu wiederholen, was der andere vorgebracht hat, da dies zu zeitraubend scheint, sollte man vielleicht nicht gleich mit einer hitzigen Erwiderung einfallen, sondern die Geduld aufbringen, zunächst zu antworten: »Wenn ich dich richtig verstanden habe, meinst du ...« Vermutlich spart diese Methode mehr Zeit, als sie kostet, da sich dann wohl noch häufiger als in den scholastischen Disputationen gleich zeigte, ob man dem Gegner nicht eine schiefe Position unterstellt, die er so gar nicht vertreten wollte. Auch dann bliebe gewiß noch vieles, über das man fruchtbar streiten könnte. Aber die Aggressionen, die unausweichlich auftreten, wenn sich ein Diskussionspartner von Anfang an mißverstanden sieht, ließen sich so wohl vermeiden. Damit wäre ein merklicher Beitrag zu dem geleistet, was nach einem Modewort »Streitkultur« heißt.

Zu dieser in der Disputatio geübten Kultur des Umgangs mit anderen Auffassungen gehörte es weiter, daß man die Objectionen nicht plump verneinte oder mit einer Gegenbehauptung beantwortete. Selbst die simple Forderung, der Gegner solle seinen Einwand erst einmal beweisen, war zwar zulässig, galt aber nicht als besonders fein. Höherer Disputationskunst entsprach es vielmehr, mit der Ankündigung »distinguo« das Annehmbare vom Fragwürdigen im Vorbehalt des Gegners zu unterscheiden und dann zunächst den Wahrheitsgehalt anzuerkennen, der auch in einer noch so widersprüchlichen oder faden-scheinigen Argumentation entdeckt werden kann; erst dann waren die Schwachstellen in der gegnerischen Beweisführung aufzuzeigen. Diese Scheidekunst verdiente es ebenfalls, aus der Tradition gerettet zu werden, denn unsere Zeit könnte wohl den Satz Kants auf sich beziehen wollen: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß«¹, aber nicht selten scheint man vergessen zu haben, daß Kritik von »krinein« kommt, das zuerst »scheiden, trennen, aussondern« besagt, also ein Unterscheiden, das auch Anzuerkennendes hervorzuheben vermag und sich nicht im Nörgeln erschöpft. Eben die Distinktion ermöglichte es, das Berechtigte der gegnerischen Position in die eigene Gedankenführung einzubeziehen. So folgt die Philosophie der alten juristischen Regel »audiatur et altera pars«, die zur scholastischen Methode des »sic et non« gehört. In diesem Abwägen des »so und nicht so«, des Für und Wider, wurde nämlich, wie es in einer neueren Erläuterung heißt, mit »einer bis ins feinste durchgebildeten Rationalität« versucht, »jede gegnerische und neue Auffassung ... so zu erklären oder zu deuten«, daß sie im eigenen Denksystem, »eine gewisse Berechtigung behielt«.²

In der Hochscholastik zeigte sich dieses Vorgehen in den Quaestiones; da wurden zu diesen aufgeworfenen Fragen jeweils zunächst mit den Worten »videtur quod non« Auffassungen zusammengetragen, die wider die angezielte Antwort sprachen, dann mit der Formel »sed contra« entgegengesetzte Stellungnahmen referiert, bevor mit einem recht selbstsicheren »Respondeo dicendum« die eigene Antwort von den beiden entgegengesetzten Positionen her erarbeitet und vorgetragen wurde, bevor schließlich noch die angesprochenen Einwände auszuräumen waren.

I. »Quaestio«: Die Frage nach einer neuen Philosophie

Gemäß dieser methodischen Anregung der Tradition soll nun unser Thema in der Art »Quaestio« behandelt werden. Die hieße dann nach dem Titel dieses Vortrags: Präsentiert sich Philosophie vor allem als Fortschreiben der Tradition oder als geistige Innovation, als denkerischer Neuansatz?

Für den Ausdruck »Innovation« gibt das Duden-Universalwörterbuch die Bedeutung »Einführung von etw. Neuem, Neuerung, Reform« an; er stammt wohl aus der Fachsprache der Soziologie; sie versteht unter Innovation eine Neuerung mit nachhaltigen Folgen für eine größere Anzahl von Menschen und erforscht seit den fünfziger Jahren diesen sozialen Wandel und seine Bedingungen, etwa die Innovationsbereitschaft einer Gesell-

¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (= KrV), A XI.

² J. Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg 21955, S. 556.

schaft, eingehend. Das bildungssprachliche Wort »Innovation« ist uneindeutig; es kann besagen, daß etwas ganz Neues entsteht oder daß etwas Neues in ein bestehendes System eingeführt wird oder daß schließlich dieses Bestehende erneuert, reformiert wird; in diesem dritten Fall wird »Innovation« leicht zur Renovation, das Neue läge im restaurierten Alten, im wiederherzustellenden besseren früheren Zustand. Hier wird die erste Bedeutung zugrundegelegt, damit nicht schon in die Fragestellung ein Kompromiß eingebaut wird, der ihr die Spannung nimmt. So soll weder gefragt werden, ob innerhalb der bestehenden philosophischen Tradition die eine oder andere Idee neu auftauchen kann, noch ob in ihr eine Reform durch Rückgriff auf inzwischen vernachlässigte alte Erkenntnisse und frühere Auffassungen möglich oder wünschenswert wäre. Die Frage heißt zugespitzt vielmehr: »Kann es oder muß es gar eine neue Philosophie geben?«

Sie wird nicht schon dadurch sogleich negativ entschieden, daß sie hier nach dem eingangs aufgezeigten alten Disputationsschema verhandelt werden soll. Wer freilich meinte, mit jedem Rückgriff auf früher bewährte Methoden erledige sich eine neue Philosophie, unterstellt seinerseits, sie sei unmöglich, denn sie müßte nach dieser Meinung auf jede rationale Argumentation schon deshalb verzichten, weil die sich bereits in der Tradition als nützlich, ja sogar als unverzichtbar dargetan hat. So ist wohl einzuräumen, daß eine neue Philosophie sich auch althergebrachter Methoden bedienen kann und wohl muß, sofern sie sich nur neuen Verfahren nicht verschließt.

Freilich lauert hier die Frage, ob nicht mit der Entscheidung für eine Methode auch inhaltliche Festlegungen getroffen werden. Um inhaltliche Debatten zu umgehen, könnte man etwa über den Umweg ausgesuchter Methoden auch die ein oder andere Sachfrage gezielt oder nebenbei zu erledigen trachten, indem man etwa nach dem Vorschlag Wittgensteins philosophische Probleme behandelt wie Krankheiten, also nicht versucht, sie zu lösen, sondern zum Verschwinden zu bringen;³ ähnlich arbeitete ja das Sinnlosigkeitskriterium des Neopositivismus. Bedenkenswert ist auch die Feststellung, man habe sich in der Geistesgeschichte immer dann intensiv mit der Sprache befaßt, wenn eine Kultur einen Krisenpunkt erreicht habe. Denn da sie sich auf Sachthemen nicht mehr einigen konnte, widmete sie sich Methodenfragen.⁴

Daher wächst der Verdacht, eine Konzentration auf Fragen der Logik, der Wissenschaftstheorie und eben der Sprache in der jüngeren Philosophie könnte ähnliche Wurzeln haben. Näher bei unserem Thema wäre zu fragen, ob nicht auch eine überwiegende Ausrichtung der Interessen und geistigen Mühen auf philosophiegeschichtliche Erörterungen aus einer gleichen uneingestanden Neigung stammen könnte, die sich hart und überzeichnend so charakterisieren ließe: Man flüchtet sich in Fragen der Geschichte oder der Methode, um einer eigenständigen inhaltlichen Stellungnahme auszuweichen, die wohl schwieriger zu verteidigen wäre.

³ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen (= PU), Nrn. 133 und 255.

⁴ Vgl. St. Ullmann, Grundzüge der Semantik, Berlin 1967, S. 6 f.

II. »Videtur quod non«: Eine neue Philosophie ist unmöglich

Die Methode der Disputation, der zudem hier nur in größten Zügen gefolgt wird, bringt wohl kaum eine Vorentscheidung in Sachfragen. So sind nun ihrem ersten Schritt, dem »videtur quod non«, entsprechend, zur Frage, ob es eine neue Philosophie geben könne, Auffassungen zusammenzutragen, die dies bestreiten. Diese Zusammenstellung wie auch die spätere Auflistung der Gegenargumente lassen zu wünschen übrig; das sei sogleich eingeräumt. Sie beanspruchen nämlich keine Vollständigkeit, vielmehr bieten sie Beispiele, zu denen jeder weitere hinzufügen mag. Vor allem aber sind zahlreiche Fragen, die sie aufwerfen, keinesfalls in diesem Rahmen auszudiskutieren; ihnen sollte allerdings an geeigneterem Ort nachgegangen werden.

Die Argumente gegen eine neue Philosophie gründen sich oft darauf, daß Philosophen Menschen sind; Menschen aber sind geschichtliche Wesen und sie sind soziale Wesen. Sie verdanken sich ihrer Vergangenheit und ihrer Umgebung, eben der geistigen Tradition, in der sie stehen, in weit größerem Maße, als sie es sich meist bewußt machen.

Philosophie gehört wohl unbestreitbar in den Bereich des Erkennens. Aus der Bedeutung, die der Tradition für das Erkennen, Erklären und Benennen zukommt, ergeben sich daher unmittelbar Aufschlüsse auch für die Traditionsbedingtheit der Philosophie. Wie wichtig das Herkömmliche und Vertraute, also Traditionelle für unser Erkennen ist, deutet Nietzsche an, der fragt: »Was versteht eigentlich das Volk unter Erkenntnis? Was will es, wenn es ›Erkenntnis‹ will? Nichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas *Bekanntes* zurückgeführt werden. Und wir Philosophen – haben wir unter ›Erkenntnis‹ eigentlich *mehr* verstanden? Das Bekannte, das heißt: das, woran wir gewöhnt sind, so daß wir uns nicht mehr darüber wundern, unser Alltag, irgendeine Regel, in der wir stecken, alles und jedes, in dem wir uns zu Hause wissen – wie? Ist unser Bedürfnis nach Erkennen nicht eben dies Bedürfnis nach Bekanntem, der Wille, unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt?«⁵ Dazu fügt sich gut die Bemerkung Wittgensteins: »Ein philosophisches Problem hat die Form: ›Ich kenne mich nicht aus.‹«⁶ Unser Erkennen zielt also offenbar darauf, daß wir etwas nicht nur wahrnehmen, sondern daß wir uns damit auskennen, und zwar nicht nur in der Philosophie.

Vor allem für die wissenschaftliche Form des Erkennens spielt nun das Erklären eine Hauptrolle. Wir fragen immer mit »warum?« nach einer Erklärung, wenn uns etwas befremdlich, erstaunlich, rätselhaft scheint. Eine solche Erklärung besteht zwar oft, aber durchaus nicht immer im Zurückführen eines Phänomens auf Bekanntes und Vertrautes, denn bisweilen werden relativ vertraute Fakten auch dadurch erklärt, daß man sie auf Gesetze zurückführt oder unter sie subsumiert, »denen das Merkmal der Vertrautheit nicht zukommt, da sie nur wenigen Fachleuten verständlich sind.« Aber auch eine solche Einordenbarkeit etwa einer Einzeltatsache oder eines untergeordneten Gesetzes in einen allgemeineren Rahmen vermittelt uns den Eindruck, daß wir uns jetzt besser auskennen als zuvor; vor allem aber hängt die Verständlichkeit einer Erklärung davon ab, daß sie sich

⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, Nr. 355.

⁶ L. Wittgenstein, PU, 123.

auf eine bekannte Verknüpfung stützt. Verständlichkeit sei eine Sache der Gewohnheit, sagt Wolfgang Stegmüller in einer ausführlichen Untersuchung dieses Problems, auf die ich mich hier stütze⁷, und er fährt, auf Krankheiten bezogen, fort: »Im Mittelalter hatte man sich daran gewöhnt, an Hexerei als Erklärungsgrund zu appellieren; wir dagegen ›haben uns an Viren und Bakterien gewöhnt‹, weil wir so oft davon gehört haben.« Was als verständlich erscheint, hängt also vom gesamten geistigen Hintergrund der nach einer Erklärung verlangenden Person ab; kurz, es hängt von ihrer Tradition ab. Das erinnert an die Bemerkung Wittgensteins: »Was die Menschen als Rechtfertigung gelten lassen, zeigt, wie sie denken und leben« (PU 325).

Aber Wittgenstein behauptet im »Tractatus« auch: »Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärung der Naturerscheinungen seien.« (6.371) Vermutlich unterstellt er hier einen anspruchsvolleren Erklärungs-begriff als der, den etwa Niklas Luhmann so bestimmt: »Mit ›Erklärung‹ soll hier nicht beansprucht sein, daß man begründen kann, warum es so kommen mußte. Uns genügt die Einordnung in einen allgemeineren theoretischen Kontext, der zusätzliche Plausibilität beschafft und zugleich Anschlußmöglichkeiten für weitere Erkenntnisse bereithält.«⁸ Ganz befriedigt nämlich eine Erklärung nicht, die nach dem Schema verlief: Dieser Stein fällt, weil alle Steine fallen. Schon Aristoteles merkte dazu an: »Überhaupt zu meinen, daß etwas immer so ist oder geschieht, sei ein zureichender (Erklärungs)Grund, ist nicht richtig.«⁹

Wenn aber Naturgesetze rein induktiv nur durch Verallgemeinerungen von Einzelbeobachtungen gewonnen würden, liefе jede naturgesetzliche Erklärung letztlich darauf hinaus, etwas geschehe so, weil es immer so geschehe. Das mag sich von einem rein positivistischen Ansatz her in der Tat ergeben. Inzwischen hat sich aber in der Wissenschaftstheorie die Auffassung durchgesetzt, »daß es pure empirische Daten überhaupt nicht gibt. Denn da jede Beobachtung bereits mitbestimmt ist durch theoretische Implikationen und da insbesondere für die Interpretationen von experimentell gewonnenen Daten die Geltung bestimmter Naturgesetze schon vorausgesetzt werden muß, ... läßt sich jede experimentell ermittelte Tatsache als ›Tatsache‹ nur im Bezugsrahmen bereits akzeptierter Voraussetzungen konstatieren.«¹⁰ Zugespißt formuliert heißt das: Die Theorie, der Entwurf, geht den Tatsachen voraus und bedingt sie. Die Tradition, in der ein Wissenschaftler steht, bestimmt seine Beobachtung.

Außerdem ist nach der modernen Physik die Rolle des Beobachters selbst bei der Wertung der Versuchsergebnisse nicht außer Acht zu lassen. So gibt die quantenmechanische Wellenfunktion eines Elektrons zum Beispiel nur die Wahrscheinlichkeit an, es an einem bestimmten Ort zu finden; sie wird nach Heisenberg umso unschärfer, je genauer der Im-

⁷ W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. I, Studienausgabe, Berlin / Heidelberg 1969, Teil 1 [auch Teile 2–5 passim]. Das Zitat, das von der Hexerei im Mittelalter spricht (Teil 1, S. 141), ist geschichtlich unexakt; Hexenglaube herrschte weniger im Mittelalter, vielmehr in der beginnenden Neuzeit.

⁸ N. Luhmann, Brauchen wir einen neuen Mythos? in: H.-J. Höhn (Hg.), Krise der Immanenz, Frankfurt/Main 1996, S. 146.

⁹ Aristoteles, Physik, 8,1, 252 a 32.

¹⁰ E. Ströker, Einführung in die Wissenschaftstheorie, Darmstadt 1973, S. 82.

puls des Elektrons angebbar ist. Damit wird nicht nur die klassische Annahme von der strikten Berechenbarkeit der Welt, sondern auch die Trennung zwischen beobachtetem Gegenstand und erkennendem Subjekt fraglich. Prof. H.J. Queisser, Direktor des Max-Planck-Instituts für Festkörperphysik, hat es so formuliert: »Die Theorie erklärt nicht die Objekte, sie beschreibt lediglich menschliches Erkennen der Objekte«. Das Beobachtungsergebnis, die physikalisch erfahrbare und deutbare Welt, hängt also vom Beobachter, seiner Versuchsanordnung oder – nach der Relativitätstheorie – seinem Bewegungszustand ab. Der Beobachter aber ist wieder gelenkt von seiner wissenschaftlichen Tradition. Und wie diese sich auswirkt, dazu bietet die jüngere Wissenschaftstheorie eine von den traditionellen Ansichten abweichende, ja sie umstürzende Auffassung.

Noch Karl R. Popper glaubte an den wissenschaftlichen Fortschritt in dem Sinn, daß sich die Wissenschaft der Wahrheit immer mehr annähert; das sei ihr vorgegebenes Ziel und geschehe dadurch, daß vorliegende Theorien falsifiziert und wegen dieser Widerlegung dann aufgegeben würden. Dagegen stellte schon Max Planck fest: Neue wissenschaftliche Erkenntnisse pflegen sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß die Gegner überzeugt werden, sondern dadurch, daß diese Gegner allmählich aussterben.¹¹ Das berücksichtigt nun Thomas S. Kuhn in seiner Auffassung vom Paradigmenwechsel. Ein Paradigma ist weit mehr als eine auch noch so fundamentale Theorie. Es umfaßt vielmehr »eine gemeinsame intuitive Grundeinstellung von Wissenschaftlern zu einem Bereich von Phänomenen, die bestimmt, was für Fragen unter ihnen als wichtig anerkannt sind und welche Lösungsmethoden als zulässig erachtet werden.« Ein solches »gemeinsames Paradigma reicht über das rein Theoretische hinaus und ist mitbestimmend für das, als was etwas wahrgenommen oder beobachtet wird.«¹² Falsifizierungen wirken sich nur innerhalb etablierter Wissenschaften aus. Ein Paradigma hingegen wird nicht aufgegeben, weil es widerlegt wird – das sei noch nie geschehen –, sondern weil es durch ein anderes verdrängt wird, das mehr Phänomene erklärt oder vorhandene Erklärungen eleganter zu fassen erlaubt als das bisherige. Eine Annäherung an die Wahrheit wird dabei nicht unterstellt. Wie Darwin die Evolution des Lebendigen ohne Teleologie erläutert, wird hier auch für die Wissenschaftsentwicklung kein vorgegebenes Ziel mehr angenommen; damit erhält aber auch der Begriff »Fortschritt« in solchen Auffassungen zumindest einen anderen Sinn. Und die Innovation liegt nicht darin, daß zum bestehenden Alten etwas Neues hinzutritt, sondern daß es als Ganzes durch eine umfassend neue Sicht verdrängt wird.

Die zitierte Feststellung, ein Paradigma bestimme auch, als was etwas wahrgenommen wird, führt uns überdies von der wissenschaftlichen wieder zur alltäglichen Erkenntnis zurück, nämlich zur Bedeutung der Tradition für unser Wissen ganz allgemein. Was wir wissen, haben wir gelernt – und zwar in der Regel von anderen. Von privaten Erinnerungen abgesehen, können wir folglich nur wissen, was die Gesellschaft weiß. Wir wissen etwa nur dann, was etwas ist, wenn wir wissen, von welcher Art es ist. In welche Arten wir jedoch die Wirklichkeit einteilen und wo wir die Grenzen zwischen ihnen ziehen, das hängt von der Gesellschaft ab, und zwar nicht erst von den Einteilungen der Wissen-

¹¹ W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwarts-Philosophie, Bd. II., Stuttgart 1975, S. 505.

¹² Vgl. W. Stegmüller, Hauptströmungen ..., S. 497.

schaften, sondern viel ursprünglicher von der Sprache, die wir lernen. Die bestimmt nicht nur, wie wir etwas bezeichnen, sondern vor allem auch, als was wir etwas wahrnehmen. Ich sehe eine Lampe oder einen Tisch, das heißt ich nehme diese Gegenstände spontan als Lampe oder als Tisch wahr, weil ich diese Einordnung mit der Sprache gelernt habe. Darauf zielt die Bemerkung Wittgensteins: »Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist? – Eine Antwort wäre: »Ich habe Deutsch gelernt.« (PU 381).

Auch jeder Philosoph ist derart in die Sprache eingebunden. Er kann natürlich seine Fachsprache entwickeln oder sich durch eine asoziale Eigenterminologie von der Sprachgemeinschaft distanzieren wie der späte Heidegger, aber auch dann kann er sie nur einführen und erläutern im Rückgriff auf die Umgangssprache – und höchstwahrscheinlich denkt er sogar zunächst in deren übernommener Begrifflichkeit. Man hat daher diese Sprache unhintergebar genannt, denn niemand kann ihr, und damit der Tradition, ganz entkommen.

Neben dieser Rückbindung an das geschichtlich Überkommene, an die diachrone, nämlich durch die Zeiten reichende Überlieferung, ist jeder Philosoph natürlich auch vielfältig von der Gesellschaft abhängig, in der er lebt. Man könnte sie die synchrone Tradition nennen, in der er sich mit seinen Zeitgenossen austauscht – oder austauschen sollte.

Notgedrungen, nämlich in Anbetracht der nicht unbeschränkt zur Verfügung stehenden Zeit, unterschlage ich hier nun gleichsam die zahlreichen Argumente, die sich aus dieser synchronen Abhängigkeit des Philosophen von seiner philosophischen wie nichtphilosophischen Mitwelt zugunsten des »videtur quod non«, also für die Unmöglichkeit einer neuen, nicht traditionsbestimmten Philosophie ins Feld geführt werden könnten und wende mich dem »e contra dicendum« zu, also den Ansichten, die für eine traditionsfreie Philosophie sprechen.

III: E contra: Philosophie muß von Geschichte frei sein

Angesichts der bisher zusammengetragenen Gegengründe gegen eine neue Philosophie, die sich leicht vermehren ließen, scheinen deren Befürworter keinen leichten Stand zu haben. Sehen wir uns wenigstens einige ihrer Gründe an, da deren vollständige Aufzählung hier ebenfalls keinen Raum hat.

Da beklagt man, die Philosophie verfehle eben dadurch ihre Aufgabe, daß sie sich in die eigene Tradition einschließt oder sich in ihre Geschichte flüchtet. Obwohl die nötige Auseinandersetzung mit der Gesellschaft nur vom Solipsismus schlicht negiert wird und die heutige Philosophie sich vielfach ausdrücklich mit gesellschaftlichen Themen befaßt, hat man ihr dennoch von nichtphilosophischer Seite vorgeworfen, sie sei eine »Inzestgesellschaft«¹³, in der sich Philosophen nur mit ihren Fachgenossen, den noch lebenden wie den in die Philosophiegeschichte eingegangenen, herumschlugen, wobei es schon die klandestine Sprache verhindere, der sie sich zumindest hierzulande überwiegend bedienten, daß ihre Diskussionen in die übrige Gesellschaft hineinwirkten. Ein renommierter

¹³ C. Grosser, *Verfall der Philosophie*, Reinbek 1971, S. 299.

Naturwissenschaftler behauptet schlicht: »Ich kenne niemanden, der in der Nachkriegszeit aktiv am Fortschritt der Physik beteiligt war und dessen Forschungsarbeit durch das Wirken von Philosophen nennenswert gefördert worden wäre.«¹⁴

Aber auch Philosophen rügen den Rückzug der Philosophie auf ihre eigene Geschichte; sie mache sich so derart von ihr abhängig, daß sie in ihr untergehe. Jürgen Mittelstraß etwa moniert: »In der Philosophie überwiegt heute die historische Bildung die systematische Bildung bei weitem, und selbst wo philosophische Titel (über Gott und die Welt) systematische Lehrstücke erwarten lassen, verbirgt sich hinter ihnen meist nichts anderes als eine historische Analyse (z.B. über Gott bei Thomas von Aquin oder die Welt bei Kant). Der Philosophiebegriff unserer Philosophiegeschichtsbücher ist weitgehend auch der Philosophiebegriff der philosophischen Forschung geworden, die liest, aber nicht denkt, interpretiert, aber nicht begreift.«¹⁵

Diese letzte Bemerkung erinnert an die Ausführungen Heideggers über die Diktatur des Man, wo es heißt: »Wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst wie **man** urteilt; wir ziehen uns aber auch von dem ›großen Haufen‹ zurück, wie **man** sich zurückzieht; wir finden ›empörend‹, was **man** empörend findet.« Dieses »Man«, das uns die Verantwortung abnimmt und in dem wir unselbständig und uneigentlich sind, hält sich, schreibt Heidegger weiter, »in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet.«¹⁶

Das wieder erinnert an die Feststellung Kants, es widerstreite der wesentlichen Beschaffenheit der Philosophie, »sich dem Wahne der Nachfrage und dem Gesetz der Mode zu bequemen, und ... sich in die Form des gemeinen Beifalls zu schmiegen.« Er sagt das in der »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765 – 1766«. Er polemisiert da gleich eingangs gegen »die frühkluge Geschwätzigkeit junger Denker, die blinder ist, als irgendein anderer Eigendünkel und unheilbarer als die Unwissenheit.« Dies rühre daher, daß versucht werde, den Studenten durch Wissensvermittlung gleich zum Gelehrten zu machen, bevor noch der Verstand an ihm ausgebildet wurde; er trage dann eine »Wissenschaft, die an ihm gleichsam nur geklebt und nicht gewachsen ist«, wobei seine geistige Fähigkeit »noch so unfruchtbar wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter geworden ist. Dieses ist die Ursache, weswegen man nicht selten Gelehrte (eigentlich Studierende) antrifft, die wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens.« Diese Schelte Kants hat auch nach zweihundert Jahren, wie mir scheint, kaum an Berechtigung verloren. Man denke nur an die politische Borniertheit in akademischen Kreisen unseres Jahrhunderts, die ihresgleichen sucht. Waren nicht Universitäten in vorderster Front bei der Durchsetzung des Nationalsozialismus in den eigenen Reihen, waren nicht Studenten die eifrigsten Bü-

¹⁴ Steven Weinberg, *Der Traum von der Einheit des Universums*, Hamburg 1993, S. 175.

¹⁵ J. Mittelstraß, *Die unheimlichen Geisteswissenschaften*, *Information Philosophie* 2 (1996) 13 f.

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 27.

cherverbrenner¹⁷ – und die jungakademischen Ho-tschi-min-Schreier der 68-Generation waren, was politisches Urteilsvermögen angeht, kein Deut besser als ihre Vorväter. Das lag jeweils kaum daran, daß man ihnen nicht hinreichend Wissen vermittelt hätte, sondern, daß man sie nicht kritisch denken lehrte.

Eben das ist es, was Kant im gleichen Zusammenhang vom Studenten der Philosophie fordert: er scheidt: »Kurz, er soll nicht **Gedanken**, sondern **denken** lernen; man soll ihn nicht **tragen**, sondern **leiten**, wenn man will, daß er in Zukunft von sich selbst zu **gehen** geschickt sein soll. Eine solche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur Der den Schulunterweisungen entlassene Jüngling war gewohnt zu **lernen**. Nunmehr denkt er, er werde **Philosophie lernen**, welches aber unmöglich ist, denn er soll jetzt **philosophieren lernen**« (A 3–5).

Wenn künftige Philosophen aber demnach nicht das übernehmen sollen, was – wie Kant sagt – »ihnen zu gute von anderen ausgedacht wäre« (A 6), dann können sie auch nicht einfach auf eine solche Tradition aufbauen. Daraus resultiert nun eine Eigenart der Philosophie, die Karl Jaspers so beschrieben hat: »Das philosophische Denken hat auch nicht, wie die Wissenschaften, den Charakter eines Fortschrittsprozesses. Wir sind gewiß weiter als Hippokrates, der griechische Arzt. Wir dürften kaum sagen, daß wir weiter seien als Platon. Nur im Material wissenschaftlicher Erkenntnisse, die er benutzt, sind wir weiter. Im Philosophieren sind wir vielleicht noch kaum wieder bei ihm angekommen.«¹⁸

Diese Distanz zum Überkommenen ist wohl selten so trocken ausgedrückt worden wie im Vorwort, das Wittgenstein seinem Tractatus voranstellt, wo er schreibt: »Wieweit meine Bestrebungen mit denen anderer Philosophen zusammenfallen, will ich nicht beurteilen. Ja, was ich hier geschrieben habe, macht im Einzelnen überhaupt nicht den Anspruch auf Neuheit; und darum gebe ich auch keine Quellen an, weil es mir gleichgültig ist, ob das, was ich gedacht habe, vor mir schon ein anderer gedacht hat.«

Daß man vorgefundener Tradition kritisch gegenübersteht, hat nun selbst älteste philosophische Tradition. Philosophie begann, als die mythischen Überlieferungen der frühgriechischen Zeit in Frage gestellt wurden. Dazu bemerkt etwa Polybios (* 201 v.Chr.): »Es ist nicht mehr zulässig, sich in dem, was man nicht weiß, auf Dichter und Mythenschreiber zu berufen, wie es doch die vor uns in gar vielem getan haben; riefen sie doch unmaßgebliche Schiedsrichter in strittigen Dingen an, wie Herakleitos sagt.«¹⁹ Heraklit (544–483), bei dem sich als einem der ersten das Wort »philosophisch« findet, sagte entsprechend: »Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte sie's Hesiod gelehrt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios.«²⁰

Auch Descartes mißtraut überliefertem Wissen und entschließt sich, von Grund auf seine eigene Philosophie zu bauen, weil, wie er sagt, »ich schon auf der Schule gelernt hatte, daß man sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches ausdenken kann, was nicht schon von irgendeinem Philosophen behauptet worden wäre.«²¹ Thomas von Aquin wie-

¹⁷ Vgl. G. Sauder, Die Bücherverbrennung, München/Wien 1983; M. Grüttner, Studenten im Dritten Reich, Paderborn 1995.

¹⁸ K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, München 1961.

¹⁹ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, I. Bd., Zürich/Hildesheim 1989, S. 149.

²⁰ H. Diels / W. Kranz, a.a.O.: Herakleitos, Fragment 35 und Fragment 40.

²¹ Descartes, Von der Methode, II, 4.

der hält es für das schwächste aller Argumente, sich auf eine menschliche Autorität zu berufen.²² Vor allen jedoch wäre Sokrates zu nennen. Wie Platon im Phaidon berichtet, sagte er, den Tod vor Augen, seinen Schülern: »Wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, viel mehr um die Wahrheit, und wenn ich euch etwas Richtiges zu sagen scheine, so stimmt mir bei; wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf jede Weise.«²³ Er hat zwar den berühmten Satz: »Ich weiß, daß ich nichts weiß« so simpel nicht formuliert, ihn aber nahegelegt. Da das Delphische Orakel verkündet hatte, niemand sei weiser als Sokrates, suchte er nämlich Männer auf, die aufgrund ihrer Gelehrtheit als Weise galten und sich auch selbst dafür hielten. Und stets mußte er feststellen, daß sich der andere zwar wissend dünke, es aber nicht sei. Er selbst wisse zwar auch nicht mehr, aber eben dessen sei er sich bewußt. So folgerte er: »Ich scheine also um dieses wenige weiser zu sein als er, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht zu wissen glaube.«²⁴ Weil er nun bei anderen die falsche Bescheidwisserei zu entlarven suchte und auch die Jugend dazu anhielt, dem kritisch gegenüberzustehen, was man an sie herantrug, machte er sich verhaßt und wurde zum Tod verurteilt, weil er, so lautete die Anklage, »Anderes, Neues, Dämonisches« annehme. Harmlos wäre demnach das Geschäft der Philosophie nicht, wenn sie anhält, dem Überkommenen und allgemein Akzeptierten nicht fraglos zu trauen.

Dennoch ließe sich auch die Liste derer, die eine der Tradition gegenüber eigenständige Philosophie fordern, fast beliebig vermehren. Dazu nur noch zwei neuere knappe Beispiele: Horkheimer erklärt: »Die wahre gesellschaftliche Funktion der Philosophie liegt in der Kritik des Bestehenden«²⁵; und Wittgenstein stellt fest: »»Philosophie« könnte man auch das nennen, was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist.« (PU 126). Aber wieder erzwingt der Zeitrahmen, die Aufführung der Argumente für eine traditionsunabhängige Philosophie abubrechen, um wenigstens noch kurz das »Respondeo dicendum«, die abwägende Stellungnahme zur Frage nach einer neuen Philosophie zu ermöglichen.

IV. Respondeo dicendum: Philosophieren heißt selbst denken

Um diese Frage beantworten zu können, wäre als erstes zu klären, was hier »neu« und was »Philosophie« heißt. Wie bereits erwähnt, bestimmt die Tradition oder die Gesellschaft, wie auf die Frage, was etwas sei, zu antworten ist.

Als neu gilt ihr, was bisher noch nicht da oder bekannt gewesen ist, was anders ist als das Frühere. Versucht man aber nun gleichermaßen festzustellen, was sie unter Philosophie versteht, so läßt uns die Gesellschaft im Stich, die darüber am ehesten zu befinden hätte, nämlich die der Philosophen. Da hat fast jeder, zumindest aber jede angebbare Richtung – und zwar nicht nur quer durch die Geschichte oder die verschiedenen Kul-

²² Thomas von Aquin, S.Th.I, q.1, a.8 ad 2m.

²³ Platon, Phaidon, 91c.

²⁴ Platon, Apologie des Sokrates, 21.

²⁵ M. Horkheimer, Kritische Theorie, ²1972, S. 304.

turkreise, sondern auch innerhalb des gegenwärtigen europäischen Denkens – seinen eigenen Begriff von Philosophie.

Eben darin liegt aber bereits eine Teilantwort auf die Frage, ob es eine neue Philosophie geben könne. Anscheinend übernimmt nämlich keiner dieser philosophischen Ansätze einen vorgegebenen Begriff, sondern jeder konstruiert sich seinen neuen; und das trifft für die meisten zentralen Ausdrücke der philosophischen Terminologie zu mit dem Ergebnis, daß es in der Philosophie nicht nur keinen Fortschritt, sondern auch keine einheitliche Sprache gibt.

So bleibt nur, ebenfalls einen eigenen Begriff von Philosophie vorzuschlagen, allerdings unter Berücksichtigung der von anderen angebotenen Bedeutung dieses Ausdrucks.²⁶ Ich verstehe unter »Philosophie« eine Wissenschaft ohne bestimmten Objektbereich. Als »scientia universalis« kann sie sich im Gegensatz zu »Einzel«-wissenschaften allem zuwenden und dann untersuchen, was es für den Menschen als Menschen bedeutet; diese Fragerücksicht, ihr »Formalobjekt« also, und nicht ein eigener Gegenstandsbereich unterscheidet sie von anderen Wissenschaften. Demnach wird Philosophie bestimmt als die Wissenschaft, für die alles in Frage kommt unter der Rücksicht seiner Bedeutung für den Menschen als Menschen. Den Menschen als Menschen betrachten heißt jene Merkmale beachten, die allen Menschen und nur ihnen zukommen, die also den Menschen von allem anderen unterscheiden.

Als Wissenschaft gilt ein System von Sätzen und Zeichen, das dazu dient, unter einer bestimmten Rücksicht Erkenntnisse über einen Objektbereich zu gewinnen und zu ordnen, wenn und insofern es allen Kompetenten gegenüber rechtfertigbar ist. Das Ziel der Wissenschaft, Erkenntnisse überschaubar zu ordnen, verlangt Systematik und Rechtfertigbarkeit, durch die auszuschneiden ist, was diesem Ziel nicht dient oder es sogar hindert.

Durch Systematik und Rechtfertigbarkeit unterscheidet sich Philosophie als Wissenschaft von einem un- oder vorwissenschaftlichen Nachsinnen über »Gott und die Welt«, das bisweilen auch Philosophie genannt wird; so treffend und tiefgründig solche Überlegungen auch seien, zur Philosophie im hier angegebenen Sinn rechnen sie nicht, so sie nicht systematisch auftreten und vor der Prüfung eines philosophischen Sachverständes bestehen oder zumindest in ein Rechtfertigungsverfahren treten können.

Da für die Philosophie alles in Frage kommt und zur Rechtfertigung ansteht, unterscheidet sie sich von anderen Wissenschaften auch dadurch, daß der Philosoph, der als Mensch wie jeder unvermeidlich vielerlei glaubt, als Philosoph nichts glauben darf, sondern alles, was er in seiner Philosophie annimmt, durch eigene Erkenntnis rechtfertigen muß. Hier liegt der Grund, weshalb die Philosophie nicht die Fortschritte verzeichnet wie andere Wissenschaften, weil dort der einzelne Wissenschaftler auf Erkenntnissen seiner Vorgänger und Kollegen aufbauen kann. Vielleicht behauptet der auch, in der Wissenschaft glaube er nichts, sondern nehme nur an, was sich prinzipiell überprüfen lasse. Aber das wenigste überprüft er selbst; bestünde etwa ein Physiker darauf, bevor er an der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit festhalte, müsse er den Michelson-Versuch wiederholen, wäre er nicht besonders gründlich, sondern als Physiker untauglich. Ein Phi-

²⁶ Inwieweit der nun zu umreißende Begriff dieser Forderung entspricht, habe ich anderswo, nämlich besonders in »Allgemeine Erkenntnistheorie« und in der »Sprachphilosophie« kurz dargelegt.

philosoph hingegen, der argumentierte, seit Kant stehe das »Ding an sich« als unerkennbar fest, belegt damit bestenfalls sein geschichtliches Wissen; als philosophisches Argument aber taugt die Aussage nichts, da sie keine eigene Einsicht anbietet.

Weil die Menschen als soziale Wesen von Natur aus darauf angelegt sind zu glauben, fällt es den meisten sehr schwer, dieses Prinzip in der Philosophie durchzuhalten, und so versucht man zu oft auch gegenwärtige philosophische Debatten mit Berufung auf irgendeine Autorität zu entscheiden. Da herrscht dann auch in der Philosophie eine Diktatur des »Man«, und es ist durchaus schick, ein Argument abzuschmettern, weil es nicht dem gegenwärtigen Stand der philosophischen Diskussion entspreche, als ob es ausgemacht sei, daß die nicht von einer Mehrheit von Flachköpfen beherrscht werden könne, oder daß die heutigen Bescheidwisser um so viel besser seien als die, mit denen sich Sokrates herumschlagen mußte. Ein Blick auf die Philosophiegeschichte vermittelt daher oft den Eindruck, daß sich da Systeme oder Denkrichtungen ablösen wie Hutmoden, nämlich ohne daß ein rationaler Grund aufzeigbar wäre, warum nun das eine »in« ist und das andere »out«, um es in der Modeterminologie auszudrücken. Gewiß sollte, wer auf leichte Akzeptanz aus ist, die gerade gängige Mode kennen und berücksichtigen. Philosoph ist er nur, wenn er bereit ist, zwar vielleicht in der gängigen Sprache, aber sonst ohne Neigung sich anzupassen, das Unzeitgemäße, das Eigenständige, das Ungewohnte zu sagen.

Diese Forderung, in der Philosophie jeweils neu anzufangen, greift auf eine typisch menschliche Fähigkeit zurück. Der Mensch kann bewußt neue Anfänge setzen; er kann vielerlei beginnen. Diese anscheinend banale Feststellung berührt die menschliche Freiheit, wie Kant meint, der eine Kausalität der Natur und eine der Freiheit unterscheidet. In der ersten muß ein Zustand, der einen anderen in der Zeit hervorbringt, selbst in der Zeit entstanden sein; sonst wäre mit ihm auch seine Wirkung schon immer und nicht erst mit der Zeit eingetreten. Und ihm muß selber ein Zustand in der Zeit vorausgehen, auf den er nach einer Regel folgt als Glied in einer Kette aufeinanderfolgender Zustände, von denen immer der frühere den späteren bestimmt. Kant weiter: »Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.«²⁷ Demnach zeigt sich Freiheit darin, daß der Mensch selbst etwas beginnt. Darin aber gründet auch seine Verantwortlichkeit, denn wenn sein Tun gänzlich von der Kette der Ereignisse bestimmt wäre, in der es steht, könnte es nicht ihm zugerechnet werden, sondern allein den Zuständen, auf die es folgt.

Allerdings ist es dem Menschen nicht möglich, einen umfassenden Anfang zu setzen. Er kann nicht alles überhaupt anfangen lassen, sondern er findet sich, seine Bewußtheit und seine Welt bereits vielfach bestimmt vor. Er steht in der Geschichte, ja er ist selbst Teil dieser Tradition, wie er Glied der Gesellschaft ist, und er ist so vielfach geprägt. Was wir anfangen, unterliegt daher vielen Bedingungen über unsere Existenz und Bewußtheit hinaus. Aber er ist dennoch durch diese Bedingtheit nicht entmündigt oder umfassend gezwungen, sondern er vermag sehr wohl zwischen zwanghaftem oder unwillkürlichem und freiem Tun zu unterscheiden. Wäre er restlos durch Tradition und Gesellschaft bestimmt, dann wäre er unzurechnungsfähig und könnte für keine seiner Entschei-

²⁷ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 560/61.

dungen verantwortlich gemacht werden. Dann aber wäre er in der Ebene des Erkennens auch urteilsunfähig, denn Urteilen heißt sich für eine Auffassung entscheiden. Für das Erkennen besagt das nun aber auch, daß er sich keiner Tradition unkritisch ausliefern darf, kein Argument ungeprüft übernehmen und glauben darf. Dabei wird er in der Alltagsüberzeugung wie in den übrigen Wissenschaften allerdings in der Regel und zu Recht sehr vieles glauben müssen, nämlich alles übernommene und theoretisch gelernte Wissen. Nur bleibt er auch hier aufgefordert, sich Rechenschaft zu geben über seine Stellung zu Wissenschaft und Geschichte – und es scheint Aufgabe der Philosophie, dies selbst zu bedenken und auf die neuartige Situation in beiden Feldern hinzuweisen.

Was das Wissen angeht, so ist einerseits der für den Szientismus kennzeichnenden, fast blinden Verehrung der Wissenschaft durch die neuere Entwicklung der Boden entzogen. Diese scheint Wittgenstein früh sensibel zu registrieren, wenn er im »Tractatus« schreibt: Wir fühlen, daß selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.« (6.52) und zuvor: »Die Ereignisse der Zukunft *können* wir nicht aus den Gegenwärtigen erschließen. Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*.« (5.1361)

Diese doch wohl überraschende Behauptung läßt sich aus der Sicht der modernen Physik so erläutern: Sie geht davon aus, daß das Universum von irreduziblen statistischen Gesetzen regiert wird. Nach diesen ist es jedoch immer möglich, daß nicht das erwartete Wahrscheinlichere, sondern das Unwahrscheinlichere eintritt. So erlauben sie nur, vernünftige Voraussagen zu machen oder für bereits Eingetretenes ein statistisches Situationsverständnis zu gewinnen. Erklärungen im Sinn der klassischen, deterministischen Physik werden wir hingegen niemals erbringen können.²⁸ Nimmt man hinzu, was über die Beobachterabhängigkeit und Theoriebedingtheit der Experimentalergebnisse und vor allem über den Paradigmenwechsel nach Kuhn bereits ausgeführt wurde, so kann eine Aussage mit der Einleitung: »Die Wissenschaft hat festgestellt ... nicht mehr als unhinterfragbares Dogma gelten, vor dem philosophische Überlegungen einfach die Waffen zu strecken hätten.« Andererseits darf diese keinesfalls als Plädoyer für eine Flucht ins Esoterische oder Irrationale verstanden werden, die wie eine kollektive Geisteskrankheit unsere Gesellschaft mit ihrer ungezügelten Glaubensbereitschaft bedroht.

Zwar sind wir in ganz anderem Ausmaß als frühere Gesellschaften darauf angewiesen zu glauben. Das ergibt sich aus einem zweiten, ebenfalls schon angedeuteten, neuen Moment des Wissens, nämlich seiner atemberaubenden Zunahme. Dazu nur noch ein Beleg: Es gab »im Jahre 1700 weniger als 10 wissenschaftliche Zeitschriften. Im Jahre 1900 waren es schon etwa zehntausend, und im Jahre 2000 könnte die Millionengrenze überschritten werden.«²⁹ Das führt unausweichlich dazu, daß jeder von uns täglich inkompetenter wird. Inkompetenz ist mangelnde Fachkunde, fehlende Zuständigkeit. Gemessen an der sich ins Unübersehbare dehnenden Flut von Informationen und Theorien und Wissen vermag der einzelne nur einen immer kleineren Ausschnitt davon zu erfassen. In allen übrigen Fragen wird er eben dadurch inkompetent, man könnte auch sagen: unmündig. Ist damit das Projekt der Aufklärung gescheitert, die nach Kant im »Ausgang

²⁸ W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwarts-Philosophie, II, S. 341.

²⁹ K. Steinbuch, Die Informationsflut – ihre Ursachen und ihre Folgen, *Mannheimer Forum* 86/87, 132.

des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit« besteht?³⁰ Das wäre nur dann der Fall, wenn man sich nicht zumindest in den Fragen, die einen selbst angehen und zu denen man einen Standpunkt beziehen muß, eine eigene Meinung bildet. Dabei darf man sich allerdings nicht der Illusion hingeben, man könne sich da wirklich sachkundig machen. Vielmehr muß man sich bei immer mehr Themen auf das Urteil kompetenter Autoritäten verlassen.

Allerdings muß sich jeder dann Rechenschaft darüber geben, wem er glaubt und warum er das tut. Er sollte also durchaus solchen Autoritäten gegenüber skeptisch sein im ursprünglichen Sinn des Wortes »Skepsis«, das wachsames Hinsehen bedeutet, und er muß sich vor allem bewußt sein, daß ein Zweifel oder ein Leugnen ebenso der Rechtfertigung bedarf wie eine Zustimmung, wie das Unterlassen nicht weniger zu verantworten ist als das Tun. Angesichts der Fülle des Wißbaren ist es zudem erforderlich, eine Auswahl unter den Informationen zu treffen, die auf uns einströmen. Die wird je nach Lebenssituation für jeden unterschiedlich ausfallen müssen; allerdings bleibt zu bedenken, ob nicht auch eine Prioritätenliste dessen aufzustellen wäre, was von jedem Menschen, insofern er Mensch sein will, zu wissen ist. Damit bekäme eine der drei Kantischen Grundfragen der Philosophie, nämlich die: »Was kann ich wissen?«, einen neuen Gehalt und die Philosophie selbst eine neue Aufgabe.

Was die Geschichte angeht, so ist nicht neu, aber neu ins Bewußtsein zu rufen, daß sie Menschenwerk ist. Damit meine ich nicht die »res gestae«, die vergangenen, von Menschen herbeigeführten Ereignisse und Situationen, von denen sie berichtet, sondern diese Berichte selbst. Abgesehen von den genetischen Programmen in uns, sowie den Ergebnissen der Technik und Politik und den Bräuchen der Kultur und Sprache um uns, sind es diese Überlieferungen, die uns bestimmen. Es ist aber naiv, ja irrig, anzunehmen, hier werde uns die Vergangenheit, so wie sie war, überliefert. Das italienische Wort »traduttore, traditore«, also »Übersetzer, Verräter« hat recht, weil jede Übersetzung das Original verrät, also nicht getreu wiedergeben kann; aber es müßte durch das entsprechende Wortspiel: »tradizione, tradimento« ergänzt werden, denn auch alle Überlieferung ist Verrat. Schon unser Gedächtnis verfälscht die Vergangenheit, nicht nur weil es auswählt, sondern weil wir, die wir uns erinnern, nicht mehr dieselben sind, die wir waren, als wir das Vergangene erlebten, und weil die Situation, in der wir uns erinnern, das Erinnernte färbt. Das gilt gesteigert von aller Geschichtsschreibung. Auf sie insgesamt treffen die Verse in Goethes Faust zu, von denen sich daher auch die Philosophiegeschichte betroffen fühlen muß:

»Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.
Was Ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.«

Die Skepsis, die für die Begegnung mit der Wissenschaft gefordert wurde, ist daher noch unentbehrlicher für eine Auseinandersetzung mit der Geschichte und Tradition.

³⁰ I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, A 480.

Dieses wachsames Zusehen wird der Meinung wehren, man könne aus der Geschichte aussteigen, wie sie auch in sehr modernen Trends lauert, ob sie unter den Devisen »Zurück zur Natur« weg von der ständigen Umgestaltung von Umwelt und Gesellschaft möchten, aus der die menschliche Geschichte besteht, oder ob sie eine gute alte Zeit wiederherzustellen suchen, auf geistigem Gebiet als Reich unveränderlicher und daher unerschütterlicher Grundsätze erträumt, das die vielfältigen Fundamentalismen unserer Tage zu errichten trachten.

Diese Skepsis müßte auch verhindern, daß man die eigene Bedingtheit durch Geschichte und Tradition übersieht. Daher ist es höchst wünschenswert, die Geschichte zu kennen. Nicht nur, weil es barbarisch wäre, ihre Schätze zu ignorieren, statt sie sich geistig anzueignen; sondern auch, weil nur der frei in der Geschichte zu stehen vermag, wer von ihr weiß; wer in ihr einfach unterginge, hätte gleichsam keine Geschichte, da sie über ihn, den Unbeteiligten, hinwegflösse.

Und wieder ist es an der Philosophie, den Menschen anzuleiten, nicht so sehr einen der Geschichte enthobenen, gleichsam dogmatischen Standpunkt einzunehmen, denn darüber wird er nie verfügen, sondern eine eigenständige Urteilskraft innerhalb der Geschichte und dennoch ihr gegenüber zu entwickeln. Sie muß dann ihrem Anspruch treu bleiben, als letztentscheidende Erkenntnisquelle keine Überlieferung, sondern immer nur die eigene Wahrnehmung oder Einsicht, – in ethischen Fragen hieße das: das eigene Gewissen – zu akzeptieren, und jeden auffordern, sich in diese Haltung einzüben, auch wenn das gewiß nicht jedermann als Philosoph im wissenschaftlichen Sinn praktizieren kann.

Für die kritische Einschätzung der Geschichte insgesamt dürfte es hilfreich sein, zumindest noch zwei eher neue Aspekte zu bedenken. Der erste betrifft die genetische Erklärung. Sie schwappt vom technisch geprägten Verstehen, wo etwa Gebrauchsanweisungen erklären, wie etwas geht, in immer mehr Bereiche über und vermittelt den Eindruck, man verstehe etwas, weil man von seinem Zustandekommen weiß – ich verweise nur etwa auf die sogenannte »Evolutionäre Erkenntnistheorie«. Heinrich Heine hat die Haltung schon mit der Bemerkung verspottet, manche meinten, einen Vogel zu kennen, nur weil sie das Ei gesehen haben, aus dem er gekrochen ist. Geschichtliche Erklärungen dieser Art haben zunächst den Nachteil, daß sich in der Geschichte nichts wiederholt, schon weil das Wiederholte eine andere Vorgeschichte hätte. Deshalb kann man auch aus der Geschichte nicht derart lernen, wie man etwa aus regelmäßig wiederkehrenden technischen Abläufen lernen kann. Man kann in ihr nur – mit einer Formulierung Jakob Burckhardts gesprochen – »nicht sowohl klug (für ein andermal) als weise (für immer) werden.«³¹ Daß eine genetische Erklärung in der Geschichte aber geradezu gefährlich werden muß, gibt Alfred Andersch mit dem Satz zu bedenken: »Wer mir Auschwitz erklären will, ist mir verdächtig.« Eine solche Erklärung führte nämlich aus, warum es zu Auschwitz kommen mußte – womit alle Verantwortung verschwände; Notwendigkeit, gerade auch geschichtliche, läßt keine Schuld zu. Warum es legitim ist, die Geschichte zu fragen: »Wie konnte es dazu kommen?«, nicht aber: »Wie mußte es dazu kommen?« wäre weiterer Überlegungen wert.

³¹ Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Darmstadt 1956, S. 7.

Neu für eine Auseinandersetzung mit der Geschichte ist wohl auch die These von deren Ende, die neuerdings nicht im Sinn einer apokalyptischen Theorie vom nahen Weltuntergang vorgetragen wird. Sie ist hier nicht im einzelnen zu diskutieren, doch könnte sie zu Fragen anregen. Eine hieße etwa: Kann ein bei uns eingebürgerter Türke nun als Deutscher die deutsche Vergangenheit als seine Geschichte anerkennen? Wenn das fraglich scheint, dann steht bei zunehmender Mobilität der Menschen, die leichter als früher eine neue Heimat finden, und bei der wachsenden Verschmelzung von Völkern und Kulturen doch auch der herkömmliche Begriff von Geschichte im ganzen in Frage.

Sodann stellt sich das Problem des Ziels der Geschichte. Nach dem Ende des Marxismus in unserem Denkbereich sehe ich keine Theorie, die eine Auskunft anböte, wohin die Geschichte läuft. Ihr Gang scheint weitgehend vom Zufall, aber auch vom menschlichen Zutun abzuhängen. Gerade angesichts des Trends, den man mit dem Schlagwort »Globalisierung« beschreibt, also der zunehmenden weltweiten Verflechtung unterschiedlicher Lebensbereiche, seien sie politisch-gesellschaftlich, technisch-industriell oder wissenschaftlich-kulturell bestimmt, darf aber die Überlegung nicht weggeschoben werden, nicht nur wie, sondern vor allem auch wohin denn der Lauf der Menschheitsgeschichte zu steuern ist. Die zweite Kantische Grundfrage der Philosophie »Was soll ich tun?« ist also zu erweitern zu der »Was soll die gesamte Menschheit, wohin soll ihre Geschichte führen?« Und mag es Aufgabe der physikalischen Kosmologie sein, Theorien über Anfang und Ende des Universums zu entwickeln, die Frage nach dem Ziel der Geschichte scheint der Philosophie neu aufgegeben. Darin läge dann eine weitere Innovation im Umgang mit der Tradition, und es wäre gewiß nicht die einzig denkbare.

Schluß: Aktuelle Aufgabe der Philosophie

Zum Schluß muß ein Rückblick auf diesen Vortrag eingestehen, daß er, damit selbst der vorgefundenen Tradition verpflichtet, eine recht verwirrende Pluralität von Fragen eher angesprochen als gründlich ausgeführt hat. Dennoch stellen sie nur einen bescheidenen Ausschnitt aus der Vielfalt der Probleme dar, denen sich die Philosophie gerade als »scientia universalis« widmen kann. Einige dieser Fragen werden ihr von der jeweiligen geschichtlichen Situation und von der Tradition aufgegeben, in der sie steht. Andere halten sich durch die ganze Geschichte hindurch. Wenn der Begriff »philosophia perennis«, etwa als überzeitliche Philosophie zu übersetzen, einen Sinn hat, dann scheint er mir weniger darin zu liegen, daß die Philosophie zeitüberdauernde Antworten anzubieten hat – die dürfte ein Philosoph nach dem hier vorgelegten Philosophieverständnis ohnehin nicht einfach übernehmen –, sondern daß es Fragen gibt, die der menschlichen Vernunft nach einer Formulierung Kants (KrV A VI) durch die Natur der Vernunft – oder wie man vielleicht besser sagen sollte – durch die Eigenart des Menschen selbst aufgegeben sind. Sie liegen vor oder eher hinter jeder Tradition und stellen sich jedem neu als die zentralen philosophischen Fragen.

Gerade angesichts der unübersehbaren Vielfalt und dem zunehmend raschen Wachstum wie Wechsel der Informationen, denen der Mensch heute ausgesetzt ist, bleibt ihm

nur zu versuchen, der Maxime Kants zu folgen: »Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!«³² Insofern die genuine Aufgabe der Philosophie darin liegt, eben dazu anzuleiten, erwächst ihr aus der Tradition damit heute eine neue Dringlichkeit.

³² I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, A 480.