Pirmin Stekeler-Weithofer

Philosophiegeschichte

W DE G

Grundthemen Philosophie

Herausgegeben von
Dieter Birnbacher
Pirmin Stekeler-Weithofer
Holm Tetens

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Pirmin Stekeler-Weithofer

Philosophiegeschichte

Walter de Gruyter · Berlin · New York

♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISSN 1862-1244
ISBN-13 978-3-11-018556-0
ISBN-10 3-11-018556-3

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar

© Copyright 2006 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: +malsy, kommunikation und gestaltung, Willich

Satzherstellung: Fotosatz-Service Köhler GmbH, Würzburg

Für Luzie

Inhalt

Einleitung 1
1. Philosophiegeschichte als Thema der Philosophie 1
2. Spekulative Metaphysik als Reflexion auf Praxisformen . . 8

1. Kapitel: Biodoxographien 19
1. Die philosophische Hintertreppe 19
2. Heroisierungen und Regionalisierungen 29
3. Enzyklopädische Doxographien 33

2. Kapitel: Historiographie und Geschichtsschreibung 36
1. Kritik an der Methode der Einfühlung 36
2. Vom metonymischen Mythos zum begrifflichen Logos . . 39
3. Historie und Geschichte 42
4. Geschichtsskepsis und historischer Positivismus 44
5. Kohärente Erklärung und relevante Formbestimmung . . . 46
6. Erinnerung als Bedingung für Fortschritt 50
7. Pragmatische Geschichtsschreibung und geschichtliche Wahrheit 54

3. Kapitel: Das Problem der Bestimmung von Inhalten 61
1. Vom Ausdruck zum Inhalt 61
2. Zuschreibungsarten von Meinungen 65
3. Schriftlichkeit und Mündlichkeit 69
4. Weltgeschichtliche Ereignisse und Epochen 74
5. Die Voraussetzung von Vernunft in der Geschichte 76
6. Perspektivische Hermeneutik 79
7. Wissenschaft als Leitthema der Philosophie 83

4. Kapitel: Entmythologisierung des Geistes als Fallbeispiel einer de-re-Geschichte 91
1. Heraklits metonymische Deutung der Rede über den Geist 91
2. Die Psyche als Subjekt und als Redegegenstand 99
3. Bewusstsein und Gewissen als Selbstkontrolle 104
4. Vernunft als Grundthema der Philosophie 107
5. Psychologie als Mikrosoziologie 111
6. Das natürliche Gute und die heimatliche Atmosphäre . . . 115

5. Kapitel: Hegels Interpretation frühgriechischen Prinzipiendenkens 120
1. Das antike Griechenland als die Heimat der Philosophie . . 120
2. Wie kommen geistige Inhalte in die Welt? 123
3. Entwicklung und Bei-sich-sein des Geistes 130
4. Vorphilosophische Prinzipienlehren 132
5. Dialektische Inhaltsbestimmung bei Heraklit 142

6. Kapitel: Rekonstruktion der Anfänge expliziter Wissenschaft und Philosophie 151
1. Die Rolle der Logik für die Wissenschaft bei Parmenides 151
2. Das Problem der Darstellung von Veränderungen und Zenons Paradoxien 170
3. Eleatische Dialektik 172
4. Bildung und Boulevard in der Sophistik 174
5. Spannung zwischen Subjektivität und Sittlichkeit bei Sokrates 177
6. Sokratiker und der skeptische Rückzug ins Private 182
7. Platons Entdeckung des Relationalen 183
8. Die Metaphysik des Aristoteles als Logik des Wissens und des Seins 186
9. Dialektik als pädagogische und als logische Methode . . . 189
10. Gefährliche Reformprogramme 193

7. Kapitel: Ideengeschichte der Moderne 195
1. Spekulative Titelkämpfe 195
2. Hochstufige Vernunftgeschichte 201
3. Erwachendes Selbstbewusstsein 205
4. Bewusstseinsphilosophie 210
5. Politische Bildung 213

8. Kapitel: Philosophie als Kritik szientifischer Weltanschauung 217
1. Wissenschaftliche Aufklärung 217
2. Kants Kritizismus 221
3. Wittgensteins Beitrag zu einer zweiten Aufklärung 224

9. Kapitel: Entwicklung des Geistes 229
1. Die Transzendenz des Szientismus und die Ambivalenz der Vernunft 229
2. Stufen der philosophischen Entwicklung 233

Anmerkungen 241

Literaturverzeichnis 246

Namenregister 265

Sachregister 271

Einleitung

1. Philosophiegeschichte als Thema der Philosophie

Es ist der Philosophie wesentlich, dass sie sich dauernd ihrer selbst zu versichern hat. Das heißt, sie muss sich ihre besonderen Themen und ihre Methoden immer wieder frisch vergegenwärtigen. Die Frage danach, was Philosophie ist, ist gerade wegen der sich dabei ergebenden Folge von Fragen, Antworten und Nachfragen im Kontext einer expliziten Darstellung der Geschichte der Philosophie zu behandeln. Daher wird mit der Frage nach den Aufgaben und dem Vorgehen der Philosophie immer zugleich auch die Philosophiegeschichte für die Philosophie zum Thema.

Ist aber die übermäßige Beschäftigung mit ihrer eigenen Geschichte nicht gerade ein Zeichen dafür, dass eine Disziplin keine aktuellen Probleme und zeitgemäßen Themen mehr hat?[1] In erster Linie sind in den Wissenschaften die offenen Fragen interessant. Sie sind dies vor dem Hintergrund der als gelöst angesehenen Probleme und damit des als gesichert geltenden Wissens. Sollte es nicht auch in der Philosophie so sein, wenn sie denn, wie Kant schon in den Vorreden zur *Kritik der reinen Vernunft* sagt, das bloße „Herumtappen" von (skeptischen) „Nomaden" aufgeben will?[2] Muss die Philosophie nicht den Weg einer Wissenschaft gehen, wenn sie, wie Kant später noch einmal so schön sagt, festes Land betreten und nicht weiter orientierungslos in den Wellen eines unübersehbaren Meeres überkommener Fragen und immer wieder neu bezweifelter Antworten umhertreiben soll?[3] Die Fragen machen verständlich, warum schon für Kant und dann auch wieder nach der Herrschaft eines häufig bloß antiquarischen, immer aber tendenziell relativistischen, Historismus das Interesse an der Philosophiegeschichte suspekt geworden ist.[4]

Lässt sich das philosophische Denken nicht tatsächlich wie die wissenschaftliche Forschung direkt betreiben, ohne dass man sich um irgendeine Geschichte zu kümmern bräuchte? Könnte diese Geschichte nicht sogar der Sache selbst im Weg stehen? Wie weit müssen wir überhaupt wissen, was andere gedacht haben, etwa über eine Wahrheit und Wirklichkeit an sich, über die Grenzen der Erkennbarkeit von Welt oder über sich selbst? Wir wollen doch wissen, was es heißt, heute darüber richtig zu denken. In den Wissenschaften, wie zum Beispiel der Mathematik oder Physik, der Chemie oder den Wirtschaftswissenschaften, interessiert die Geschichte der jeweiligen Disziplin

bestenfalls sekundär. Es ist hier sogar umgekehrt. Um die Geschichte des jeweiligen Faches zu begreifen, muss man zunächst seine gegenwärtigen Inhalte beherrschen. In gewissem Sinn gilt das durchaus auch für die Philosophie.

Um das Besondere der Philosophie im Vergleich mit den Wissenschaften zu begreifen, ist aber zu beachten, dass der Inhalt der Philosophie weder einfach die Wahrheit, noch die Welt, weder Gott, noch das Absolute ist, sondern der Begriff. Es geht ihr also zuerst um den Sinn unserer Reden über Götter und Welten, über Wissen und Wahrheit, über Absolutes oder Relatives. Das aber bedeutet, dass Philosophie gerade dort, wo sie Ontologie oder Metaphysik ist, wo es also um das Sein und das Seiende bzw. Existierende geht, immer schon als Reflexion auf unser Reden zu begreifen ist. Diese Aussage steht nun allerdings selbst schon in scheinbarem oder wirklichem Widerspruch zu fast allen Doxographien der Philosophiegeschichte. Ihnen zufolge geht es der Philosophie um die Sache selbst, nicht um das Reden über die Sache.

Eine Doxographie versucht, Denkergebnisse in der Form eines Berichts darzustellen, so wie man die Ergebnisse der Wissenschaften als Leistungen berichten kann. In den üblichen Doxographien der Philosophie ist dabei bis heute eine über zweitausendjährige Rezeption der Anfänge der Philosophie in der griechischen Antike übermächtig. Diese Rezeption prägt gerade auch die Theologie im Christentum. Es handelt sich um eine ontische statt logische Deutung der Philosophie von Pythagoras und Parmenides bis Platon besonders im Neuplatonismus oder Neupythagoreismus. Das heißt, man glaubt bis in die Metaphysik der Neuzeit, es ginge einer philosophischen Ontologie um eine Lehre dazu, was es wirklich gibt, nicht um eine kritische Reflexion auf eine Logik des Wissens und den Begriff des vernünftigen Urteils. Damit hat man aber die Philosophie schon zu einer Glaubenslehre gemacht, mit der Folge, dass sich verschiedene derartige Lehren nach Art von religiösen Sekten ewig bekämpfen.

Kant meint als Reaktion auf diese Lage, Philosophie solle endlich eine Wissenschaft werden. Edmund Husserl entwirft in einem berühmten Aufsatz eine seiner Ansicht nach neuartige phänomenologische *Philosophie als strenge Wissenschaft*.[5] Rudolf Carnap, der Logische Empirismus und die ihm folgende Analytische Philosophie der Gegenwart verstärken diese Forderung. Sie wollen aus der Philosophie eine exakte Wissenschaft durchaus im Sinne einer mathematisierten Formalwissenschaft machen. Damit wird jeweils suggeriert, dass die Philosophie noch zu wenig Wissenschaft, zu wenig streng oder exakt sei. Wir hatten dagegen zunächst die Möglichkeit erwogen, dass im Prozess ihrer Historisierung ursprüngliche Fragen und Antworten verschüttet worden sein könnten. Außerdem könnte die Rede von

einer *philosophia perennis* im Sinne einer immer wieder neuen Behandlung angeblich zeitloser Fragen ein bedenkliches Signal dafür sein, dass sich die Philosophie ewig mit dem Gleichen beschäftigt und daher nicht weiter kommt. Es könnte sein, so lautet der Verdacht, dass wenigstens viele der alten Probleme längst gelöst sind, dass man das nur nicht mehr weiß. In diesem Sinn wären sie jedenfalls keine aktuellen Probleme mehr. Vielleicht ist die Philosophie sogar schon an ihr Ende gekommen und durch *Ideengeschichte* zu ersetzen.

Angesichts dieser Lage ist zu unterscheiden, was je zu einer Zeit bloß *als eine Frage der Bildung* und was wirklich auch inhaltlich noch als *aktuelle philosophische Frage* zu zählen ist. Bildung besteht dabei nicht bloß aus Erziehung und Ausbildung, sondern auch aus dem eigenen Durchdenken eigentlich bekannter Inhalte in je eigenen Formulierungen, Übersetzungen und Rekonstruktionen. Aber ein solcher Beitrag zur eigenen oder fremden Bildung, so wichtig er für die Wissenstradition ist, ist als solcher noch kein neuer Beitrag zur Philosophie. Entsprechend ist ja auch in den Wissenschaften zu unterscheiden zwischen der Ebene der empirischen oder denkenden Forschung mit neuen Einsichten als Ergebnis und der subjektiven Bildungsebene.

Sehr vieles, was unter den Titel philosophischer Forschung betrieben wird, gehört in den Bereich der Bildung, also der philologisch-historischen Textanalysen, Ideengeschichte und einer im Ausdruck und in der Sprache aktualisierten und damit für uns je leichter verständlichen Formulierung bekannter Antworten auf überkommene Fragen. Dies ist insbesondere dann so, wenn nicht unterschieden wird, was eine wirklich aktuelle Frage der Philosophie oder einer Wissenschaft ist, und was bloß so scheint. Es ist allerdings ganz natürlich, dass uns beim Durchdenken alter Probleme und Positionen unklar bleibt, wie weit die Ergebnisse nur subjektive Aneignung wesentlich historischer Bildung und Neuformulierung längst bekannten Wissens ist, wie weit es inhaltlich wirklich weiterführt. Vielleicht war es ein Wissen um diese Schwierigkeit, die Platon dazu geführt hat, in seinen Dialogen die Frage nach der Zuschreibung der vorgetragenen Überlegungen und Einsichten relativ offen zu gestalten, so dass es vergebliche Mühe wäre, im Detail herausfinden zu wollen, wovon Platon denn meinte, dass er selbst es zum ersten Mal gedacht habe.

Die Frage, wie weit Philosophie mehr ist als bloß eine Institution historischer Bildung, ist deswegen so kompliziert, weil gerade eine solche Tradition Ursache dafür sein kann, dass systematische Einsichten verschüttet werden. Die Kritik an einer faktischen Tradition setzt daher eine systematische Rekonstruktion der Geschichte des Denkens voraus. Sie verlangt also eine ganz bestimmte Form der Bildung, nämlich eine *geschichtliche*, die sich, wie im *2. Kapitel* ausgeführt werden wird, von einer *bloß historischen Bildung* dadurch unterscheidet, dass

sie sich auf *inhaltliche* Entwicklungen, und das heißt, trotz der scheinbaren Härte des Ausdrucks, auf Entwicklungen von *Formen* und *allgemeinen Strukturen* insbesondere unseres Redens und Handelns, nicht auf *Einzelereignisse* bezieht. Zuvor aber sollen im *1. Kapitel* die Grenzen eines rein narrativen, d.h. *historisch-biographischen*, *philologischen* und *doxographischen* Zugangs zur Philosophie betrachtet werden. Das *3. Kapitel* thematisiert dann die Schwierigkeiten sowohl der Bestimmung als auch der Zuschreibung von Inhalten. Die Philosophie ist, wie dabei gezeigt wird, keine Sachwissenschaft. Philosophie ist nämlich nicht auf dieselbe Weise thematisch oder methodisch beschränkt wie zum Beispiel die Chemie oder Mathematik. Das heißt nicht, dass sie kein Thema hätte. Vielmehr bilden gerade die Geltungsansprüche der Wissenschaften selbst, neben anderen derartigen Ansprüchen etwa im moralischen oder ästhetischen Urteilen, das Thema der Philosophie, freilich samt ihren Gegenständen, Methoden und ihren je besonderen Sprachformen. Philosophie ist – zumindest unter anderem – denkende Betrachtung der Gegenstände und der Methoden der Wissenschaften. Philosophisches Wissen ist reflektierendes Meta-Wissen.

Im *4. Kapitel* steigen wir dann, sozusagen, von der meta-stufigen Rede über Philosophie und ihr Meta-Wissen eine Stufe hinab in die Philosophie und ihre Geschichte selbst. Dazu wird zunächst paradigmatisch eine für die Philosophie besonders relevante Überlegung im Modus *de re*, und das heiße zunächst nur: unter Fokussierung auf *die Sache* (*res*) vorgeführt. Es handelt sich um eine exemplarische Skizze der Geschichte der Reflexion auf den menschlichen Geist, auf die Seele oder Psyche, von Heraklit bis Freud und die moderne Hirnforschung. Gezeigt wird, dass moderne, szientifische, Theorien der Kognition aufgrund ihres Mangels an Kenntnissen im Hinblick auf philosophische Traditionen und Sprachformen wie Don Quijote gegen scheinbar noch existente Ungeheuer kämpfen. Der realistische und pragmatische Blick erkennt diese als Windmühlen und sieht die Ursache des Kampfes in der falschen Lektüre. Das heißt, es ist bloß das Aussehen, die äußere Form der Rede über das Geistige, das den Anschein erzeugt, es gälte hier durch empirische Forschung und logische Theorien einen Aberglauben zu bekämpfen.

Wir müssen uns dann allerdings noch einmal vergewissern, was es bedeutet, philosophische Überlegungen *von den Anfängen her* zu rekonstruieren, sozusagen *de dicto*, und das heiße zunächst nur: im Hinblick auf *das Gesagte* (*dictum*), also auf das, was die Autoren *wirklich gesagt* haben. Das *5. Kapitel* nimmt dazu Hegels Rekonstruktion frühgriechischen Prinzipiendenkens zum Leitfaden des Vorgehens. Der Grund, warum Hegel für das Thema Philosophiegeschichte generell eine prominente Rolle spielt, liegt darin, dass er als der einzige Philo-

soph gilt, der es bisher wagte, die Philosophiegeschichte nicht bloß doxographisch, sondern selbst schon philosophisch oder, wie er selber sagt, wissenschaftlich anzugehen. Das Kapitel zeigt dann außerdem, wie eng die Verbindung einer Geschichte *de re* und *de dicto* immer ist, wenn man nicht bloß beim Wortlaut bleibt, sondern zum Inhalt des Gesagten übergeht. Das gilt sowohl für das von Hegel selber Gesagte, als auch für die Lehren, die er rekonstruiert.

Die Frage, was eine systematische Philosophiegeschichte überhaupt sein könnte oder sein sollte, lässt sich in der Tat gerade in partieller Parallele und partiellem Kontrast zu Hegels Ansatz am besten entwickeln. Eine seiner zentralen Einsichten ist nämlich diese: Prinzipien sind für die weitere Entwicklung bedeutsame Leitworte, titelgebende Nennungen von Leitgedanken. Wenn wir ihre Rolle begreifen wollen, geht es nicht nur um rein historische Aussagen der Art, dass die Prinzipien oder Grundsätze von diesem oder jenem Autor wirklich in dieser oder jener Absicht artikuliert wurden. Es geht eher um eine Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte der entsprechenden Ideen, und zwar immer auch im Rückblick von einem heutigen Standpunkt aus. Was es dabei heißt, von einer ‚wahren' Ideen- und Institutionengeschichte zu reden bzw. eine gute und richtige Geschichte dieser Art zu entwerfen, ist dabei Thema und Problem.

Um *ein eigenes Beispiel* einer möglicherweise notwendigen *Revision* bekannter Philosophiegeschichten zu präsentieren, entwirft das *6. Kapitel* eine neue Geschichte vom Beginn der Logik und Wissenschaftsphilosophie. Ich beginne mit dem Lehrgedicht des Parmenides, genauer, mit dessen erstem Teil. Es ist allerdings fast nur dieser überliefert. Dieser Teil hat den rechten Weg zur Wahrheit bzw. die Methode echter Wissenschaft zum Thema. Er wird aber allzu oft in einem problematischen Sinn von Metaphysik missdeutet. Ich lese diesen Teil des Gedichts als Reflexion auf die Bedeutung und die Grenzen des Projektes, ein System direkt begründeten und damit allgemein verlässlichen, nicht bloß hypothetischen oder bloß wahrscheinlichen, Wissens zu schaffen, dessen Sätze nach Belieben, situationsinvariant, im weiteren Begründen und Urteilen gebraucht werden können. Eben darin besteht die Idee *ewiger* Wahrheit. Das Problem ist, ob sich und wie sich Prozesse und Bewegungen ganz und gar situationsinvariant darstellen lassen, ob es also eine *epistēmē* im Sinne eines ewigen Wissens von empirischen Prozessen überhaupt geben kann.

Um die Schwierigkeit der Interpretation zu zeigen, wird der überkommene Text des Parmenides zunächst *als Gedicht* und damit im Modus *de dicto* übersetzt. Erst dann wird es entsprechend kommentiert.

Meine Rekonstruktion richtet sich, erstens, gegen die üblichen, bis heute von neupythagoreischen Deutungen beeinflussten Doxogra-

phien, zweitens partiell auch noch gegen Hegel. Dabei wäre es ein Missverständnis, wenn man meinte, es müsste für diese Alternativgeschichte historische Wahrheit behauptet werden in dem Sinn, dass gesagt würde, das und das habe Parmenides oder Zenon oder wer sonst mit diesem oder jenem Satz in einem unmittelbaren Sinn *wirklich gemeint*. Allein schon die mehr oder weniger kohärente Möglichkeit der hier vorgetragenen Lektüre der Texte und die Betrachtung einer potentiellen Denkentwicklung zeigt, mit welchen Lesarten zu rechnen ist. Sie zeigt außerdem, dass unser übliches Verständnis etwa der Rolle der sogenannten Sophistik vor Sokrates für die Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft möglicherweise revisionsbedürftig ist. In jedem Fall revisionsbedürftig sind selbstgerechte Unterschätzungen der Gedanken der großen Autoren der Antike, wie sie sich überall dort zeigen, wo diesen Autoren ohne zureichende Begründung nicht nachvollziehbare Gedankenssprünge, Inkohärenzen und Glaubenshaltungen zugeschrieben werden. Das gilt manchmal auch noch (oder schon) für die Doxographien über die Vorsokratiker bei Aristoteles. Das 6. Kapitel zeigt daher auch die Bedeutung unserer Revision für das Verständnis von Platons Konzeptionsentwürfen einer Ideen-, Formen- bzw. Bedeutungslehre.

Das *7. Kapitel* kehrt dann partiell wieder auf die Metaebene zurück. Es zeigt, wie sich die Ideengeschichte der Neuzeit üblicherweise an höchst problematischen Epochenbezeichnungen orientiert. Es betrachtet das Phänomen der regionalen Ungleichzeitigkeit des temporal Gleichzeitigen als Folge der Differenz zwischen allgemein verfügbarem Wissen und faktischer Bildung. Epochen sind dabei, ganz im Sinn des griechischen Wortes *epochē*, *eingeklammerte* Zeitabschnitte oder *Zeitstufen*. *Innerhalb* einer solchen Epoche werden Veränderungen etwa einer Institution oder Praxisform ausgeklammert; es wird die Form als unverändert festgehalten. Durch die Darstellung werden alle möglichen Entwicklungen sozusagen für die Epoche *angehalten*. Epochen werden daher in Bezug auf gewisse feste Formen als statische Systeme beschrieben. In analoger Weise hält man in einer rein synchronen Sprachstrukturanalyse oder in einer biologischen Taxonomie von Arten wie bei Linné die Zeit so an, dass eine diachrone Entwicklung aus logischen Gründen aus der Betrachtung ausgeschlossen bleibt, eben indem man synchron auf eine Epoche fokussiert und damit von jeder Entwicklung absieht.

Merkwortartige Charakterisierungen von Epochen sind dabei immer nur als ein Anfang zu verstehen, um angebliche oder wirkliche Grundformen einer Zeit oder Epoche explizit zu machen, auf den Begriff zu bringen. Das in der Rede von Epochen zugrunde gelegte Bild einer *gestuften Zeit* impliziert dann, dass die *Entwicklungen*, die in einer entsprechenden Darstellungsform der Geschichte *zu neuen* Epo-

chen bzw. Praxisformen führen, kategorial von *Prozessen innerhalb* einer Epoche oder Praxisform unterschieden werden (können). Innerhalb einer Epoche gibt es sozusagen bloß äußerliche Veränderungen von im Wesentlichen äquivalenten Formen, während der Übergang zu anderen Epoche wesentliche Änderungen von Formen und Inhalten mit sich bringt. Offenbar liegt jeder Rede über Epochen eine entsprechende Relevanzbewertung zugrunde.

Das Bild von wissenschaftlichen Revolutionen, wie es uns in der gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie Thomas Kuhn vorstellt[6], ist im Grunde nichts anders als die Einführung des Epochenbegriffs in die Darstellung der Entwicklung von wissenschaftlichen Theorierahmen. Es werden dazu allerdings andere Worte gebraucht. Kuhn spricht bekanntlich von einander ablösenden *Paradigmen* wissenschaftlicher Organisations- und Darstellungsformen.

Am Ende steht die These, dass in gewissem Sinn *alle* Sätze der Art, dass die Natur, und sei es die Kultur als menschliche Natur, dieses oder jenes hervorbringe oder bewirke, als *Metonymien* zu verstehen sind.[7] Das gilt auch, wenn man zu Abkürzungszwecken oder aus mnemotechnischen Gründen von den Taten eines Weltgeistes oder der Vernunft spricht. Diese Redeweisen sind nur dann harmlos, wenn man sie zu lesen versteht. Dabei wäre es falsch anzunehmen, dass wir derartige metonymische[8] Ausdrucksformen immer vermeiden müssten oder sie auch nur ohne Artikulationsverluste immer vermeiden könnten. Es geht eher darum, sie, wo sie gebraucht werden, in ihrem inferentiellen und differentiellen Sinn, also im Hinblick auf das, was man aus ihnen schließen darf, und auf das, was sie unterscheiden, angemessen zu begreifen. Und das heißt, dass sie bewusst als logische Darstellungsform der Metonymie zu verstehen sind.

Die bleibende Aufgabe sinnkritischer Philosophie ist begriffliche Entmythologisierung. Sie ist zu leisten über die Explikation dieser und anderer logischer Darstellungsformen. Das *8. Kapitel* zeigt, dass in einer entsprechenden Lektüre kritischer Philosophie von Kant bis Wittgenstein die so genannte wissenschaftliche Aufklärung, der Szientismus und die diesen prägende Empirie- und Mathematikgläubigkeit der Gegenwart, selbst noch unaufgeklärter Pythagoreismus ist und damit auf der Ebene der ‚Kindheit des Philosophierens' (Hegel) verbleibt. Das abschließende *9. Kapitel* versucht in einer Art Fazit, Fortschritte in der Entwicklung der Philosophie zu nennen, um am Ende die Stufe zu bestimmen, auf der wir heute stehen.

2. Spekulative Metaphysik als Reflexion auf Praxisformen

Die Bücher, die bei Aristoteles eine von ihm so genannte ‚erste Philosophie' oder *prima philosophia* behandeln, tragen seit Andronikos von Rhodos den Titel „*Metaphysik*", angeblich weil sie ‚hinter' (*meta*) den Büchern der Physik angeordnet sind. Das griechische Wort „*Physik*" steht dabei zunächst für das Wissen von der Natur – oder allgemeiner, und doch dem Wortlaut getreuer, einfach *von allem, was ist*. Unter den Titel „Physik" fällt also am Ende jedes *objektstufige Sachwissen*, das als solches weit über die Physik im modernen Sinn und auch noch über alle ‚Naturwissenschaft' hinausreicht. Das Wort „Metaphysik" transportiert daher zumindest auch noch die Einsicht, dass Philosophie im engeren Sinn *metastufiges Wissen* ist. Und das heißt, sie ist eine Bemühung um ein *Wissen über das Wissen von dem, was ist.* Eben damit ist sie auch ein Nachdenken über die Natur oder das Wesen des Denkens selbst. Sie ist *noēsis noēseōs*, ein (damit zu sich selbst kommendes) Denken des Denkens.[9] „Metaphysik" und dann auch „Ontologie" sind inzwischen allerdings von Ehrentiteln zu Unworten geworden. Das liegt nicht zuletzt daran, dass man Metaphysik und Ontologie so missversteht, als beanspruchten ihre Vertreter, die Philosophen, ein apriorisches, empiriefreies, angeblich unmittelbares *Wissen über das, was ist*.

Das *Objekt* des Wissens ist, so scheint es, das, was der Fall ist, was es gibt, also die *Natur* im allgemeinsten und originalen Sinn. Denn das griechische Wort *physis* meint zunächst und ganz allgemein das, was ist. Der Wortstamm von *„phyo"* ist dabei schon etymologisch und dann auch semantisch eng verbunden mit „ich bin", mit dem Lateinischen *„fui"*: „ich bin gewesen" bzw. mit „to *be*". Das Wort *physis* meint dann aber auch, spezieller, das, was *von selbst* geschieht. Natur ist entsprechend in diesem schon eingeschränkten und damit *gegen* den Begriff des kulturell Gemachten oder des Handelns gesetzten Sinn das *von selbst Gewachsene*. Der Natur steht eine Kultur gegenüber, die der tätigen, frei handelnden Hege und Pflege bedarf. Hegel äußert daher, philologisch gesehen, zunächst eine Tautologie, wo er sagt: „Natur ist, wie sie ist"[10]. Es ist angesichts des allgemeinen Sinns von *physis* kein Wunder, dass man praktisch allen sogenannten vorsokratischen Philosophen oder frühen griechischen Wissenschaftlern fast standardgemäß ein Buch mit dem Titel *„peri physeōs"*, also: „über das, was ist" zugeschrieben hat. Die Übersetzung *„de natura"* oder „über die Natur" verengt dabei schon den allgemeinen Sinn. Bis heute meint man aufgrund eines ganz unbewussten Schwankens zwischen allgemeinem und besonderem Sinn, dass echte *scientia* oder eigentliche Wissenschaft im Grunde immer Wissenschaft von der Natur der Dinge, also *Natur*wissenschaft sei.

In Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* finden wir dann auch schon, wenn auch zunächst nur in Einfügungen des Herausgebers Michelet, die Einsicht in den richtig gestuften Status der Philosophie als reflektierendes Metawissen, samt der scheinbar paradoxen These, dass gerade eine systematische Philosophie die Wissenschaft ihrer eigenen Geschichte, also eine systematische Philosophiegeschichte, enthalten müsse:

> Insbesondere wird sich dabei als der interessanteste Punkt ergeben die Beziehung der Geschichte der Philosophie auf die Wissenschaft der Philosophie selbst, d.i. daß sie nicht bloß das Äußere (...) des Inhalts darstellt, sondern (...) selbst zur Wissenschaft der Philosophie gehört, die Geschichte der Philosophie selbst wissenschaftlich ist und sogar zur Wissenschaft der Philosophie, der Hauptsache nach, wird (*Vorlesungen* I, S. 18f., Fußnote 6).[11]

Wie das zu verstehen ist, ist unsere *Ausgangsfrage*. Sie wird unsere ganze Überlegung begleiten. Sie fragt nach der besonderen Art der Relevanz der Philosophiegeschichte für das je gegenwärtige systematische Philosophieren.

Nun könnte die zu Beginn schon erwähnte Rede von der Philosophie als Wissenschaft immer auch eine Anmaßung hochangesehener Wörter sein. Es könnte sein, dass man sich diese positiv konnotierten Wörter als eine Art Ehrentitel nach Art eines Monarchenmantels selbst umhängt, so wie sich die neuere Philosophie und manche Philosophen, nicht anders übrigens als manche Wissenschaften und Wissenschaftler, häufig selbst als genau und exakt, als analytisch, rational, systematisch, wissenschaftlich, objektiv oder kritisch bezeichnen, ohne allzu viel darüber nachzudenken, was es denn heißt, diese Beurteilungen wirklich zu verdienen und entsprechend streng die Kriterien zu kontrollieren. Daher ist auch immer nachzufragen, was denn eine wissenschaftliche, und das heißt doch wohl: theoretisch verfasste und systematisch vorgehende Philosophie und Philosophiegeschichte sein könnte. Das Folgende jedenfalls scheint klar zu sein: Eine Selbstvergewisserung der Philosophie im Blick auf ihre Geschichte, welche systematische Relevanz haben soll, kann nicht nur aus einer bloßen Aufzählung von Personen und Meinungen bestehen. Denn wir wollen ja wissen, was eine solche Erzählung mit dem philosophischen Wissen und richtigen Denken in der Gegenwart zu tun hat.

Worin besteht dann aber der Unterschied zwischen der Philosophie und den anderen Wissenschaften im Hinblick auf die Bedeutung der Geschichte für die jeweilige Disziplin? Denn auch die Geschichte einer Sachwissenschaft kann für ihr eigenes systematisches Verständnis höchst bedeutsam sein. Man denke als Beispiel an die Mathematik: Die Gründe dafür, dass man die axiomatische Mengenlehre als eine Art Grundlagentheorie der Mathematik ansieht, lässt sich nicht ohne Re-

konstruktion der Entwicklung der Mathematik, genauer: der Algebraisierung (René Descartes), Arithmetisierung (Karl Weierstrass, Richard Dedekind), Logisierung (Gottlob Frege, Bertrand Russell) und Axiomatisierung (David Hilbert, Guiseppe Peano) einer sich spätestens seit Platon und Eudoxos von Knidos auf eine formentheoretische Geometrie stützenden reinen Größenlehre voll begreifen. Allerdings rundet hier, so scheint es jedenfalls, das geschichtliche Wissen das systematische Verständnis nur ab. Es ist für das auf den Gegenstand fokussierende mathematische Wissen nicht eigentlich konstitutiv. Die Frage ist, ob die Verhältnisse in der Philosophie analog sind oder doch eher nicht, und wenn nicht, warum nicht.

Unsere Ausgangsfrage ist, wie jede Frage, aus einer Art Vorahnung entstanden. Wir können nämlich erst nach etwas fragen, wenn wir schon einiges kennen und daher eine Ahnung davon haben, was noch als Frage offen ist. Wir ahnen dabei nicht nur, dass eine narrative Philosophiegeschichte nicht ausreichen wird. Wir ahnen auch, dass Selbstvergewisserungen philosophischer Überlegungen irgendwelcher Art gerade nicht bloß gegenstands- und gegenwartszentriert sein können. Denn sie müssen die Methode – und das heißt nach dem griechischen Wort *met-hodos*: den Weg oder das Vorgehen – des Fragens und Suchens und der Artikulation der Antworten mitbedenken. Das philosophische Nachdenken ist in eben diesem Sinn höherstufig oder metastufig: Das Denken und Wissen selbst ist hier nicht nur Methode, sondern auch thematischer Gegenstand. Damit wird ein Problem klar, das schon Aristoteles bemerkt und das dann auch Hegel als Grundproblem der Philosophie und Philosophiegeschichte ansieht: Wie kommt das Denken zu sich selbst? Was ist ein Nachdenken über das Denken und Nachdenken?

Als erstes ergibt sich, dass in der Philosophie auf andere, gewissermaßen intensivere, Weise auf die Form des Denkens und Sprechens zu achten ist als in anderen Disziplinen. Und weil ein reflektierendes Nachdenken immer erst nach einem vorlaufenden und daher vorläufigen Denken stattfinden kann, ist es in seiner zeitlichen Folge zu begreifen. Es gibt hier kein letztes Wort, es sei denn, wir würden unser eigenes Wort als das letzte ansehen. Das ist es aber immer nur faktisch, nur subjektiv, nur für uns. Wir wissen, oder wir könnten wissen, dass es für andere nicht das letzte Wort ist.

Das faktische Denken und Sprechen wird dem kritischen Nachdenken zum Thema, indem man es als vorläufig und damit als möglicherweise falsch oder irreführend betrachtet. Das Wort „Kritik“ verweist, wenn es angemessen begriffen wird, auf die Unterscheidung zwischen partiell berechtigten Widersprüchen oder Einsprüchen gegen das bloß Vorläufige an jedem Denken und Sprechen und dem, was wenigstens vorläufig als richtig zu erhalten, in eben diesem Sinn

aufzuheben ist. Erst mit der Anerkennung der Vorläufigkeit oder, wenn man will, Endlichkeit und subjektiven Perspektivität jedes faktischen Denkens und Nachdenkens wird klar, dass auch jede Art der Thematisierung von Denken und Wissen immer auf vorläufige, endliche, Weise geschieht.

Was wir tun können, ist dieses: Wir können *die allgemeine Form des Denkens* und dann auch des *Nachdenkens* thematisieren. Eine solche Thematisierung von Formen sowohl im Denken selbst als auch in irgendeiner Institution oder in sonst einer Entwicklung haben Kant und Hegel „Spekulation" oder auch „spekulatives Denken" genannt, nach dem lateinischen Wort „speculari", das zugleich bedeutet: „etwas von einer hohen Warte aus betrachten" und „etwas im Spiegel betrachten". Um inzwischen entstandene irreführende Konnotationen zu vermeiden, spricht man heute vielleicht besser von einer explikativen Reflexion auf Formen, die es in der Praxis schon gibt. In diesem Sinn ist die Existenzweise von Formen oder Strukturen zunächst immer *empraktisch*[12]. Zu ihnen gehören auch die Formen von Entwicklungen, etwa von begrifflichen Entwicklungen. In Formanalysen sprechen wir metastufig, also von einer höheren Warte, *über* Formen, etwa auch über Formen möglicher ‚inhaltlicher Vertiefungen', ‚Verbesserungen' oder einfach nur ‚Explikationen' von empraktischen Formen oder Strukturen.

Die Hauptschwierigkeit macht dabei offenbar nicht das inzwischen in Verruf geratene Wort „spekulativ" – das man, wenn man will, ab jetzt einfach durch „metastufig" ersetzen kann –, sondern das Wort „Form". Es ist daher vielleicht wieder ein Vergleich mit der Mathematik angebracht. Dort hat nämlich die Formanalyse ihre ursprüngliche Heimat. Der Vergleich zeigt zugleich, in welchem Sinn jede Formanalyse über Unendliches redet, und warum, umgekehrt, jede wohlkonstituierte Rede über Unendliches als Rede über Formen zu begreifen ist. Um das zu sehen, ist zunächst an die Trivialität zu erinnern, dass auch in der Mathematik keine hinreichend große, schon gar keine unendliche, Menge in ihren Einzelelementen überschaubar ist. Wir können dennoch über solche Mengen selbst wie über Individuen reden, etwa über die Menge der natürlichen Zahlen, ohne dabei jede einzelne Zahl ansprechen zu müssen. Wir reden sogar über die Menge der reellen Zahlen, ohne sie auch nur in eine effektiv abschreitbare (Wohl-) Ordnung bringen zu können. Mathematikern selbst ist allerdings häufig keineswegs klar, dass *jede* Rede über eine Menge (bzw. über eine mathematische Relation oder Funktion) *als Rede über eine Form* zu begreifen ist. Mengen sind nämlich grundsätzlich keine *Ansammlungen* von Gegenständen. Sie sind auch nicht immer, wie Gottlob Frege noch meint, durch Aussonderungen aus einem schon unterstellten Gesamtgegenstandsbereich definierbar. Schon die natürlichen Zahlen

sind zum Beispiel nur direkt durch definierende Repräsentanten, also durch lernbare Folgen von Zahl*ausdrücken* etwa der Art unseres Dezimalsystems 1,2,3,…,10,11,12,…,100,101,… zu erläutern – unter Einschluss der zugehörigen Gleichungen x=y, Ungleichungen x<y, der Operation x+1 und ggf. schon zusammen mit weiteren elementaren arithmetischen Aussagen, etwa der Form x+y=z und x·y=z, samt der zugehörigen Festlegung von so genannten Wahrheitswerten. Eine vollständige Erläuterung der *Form* der natürlichen Zahl erhalten wir also nur als Erläuterung der Form *möglicher Repräsentanten einer natürlichen Zahl in irgend einem passenden Repräsentations- und Satzsystem* und damit als *Erläuterung der Gesamtform eines solchen gegenstandslogischen Systems*. Eine solche Erläuterung muss immer *praktisch beherrscht* werden. Sie enthält daher immer auch den *appellativen Ausdruck* „und *so* weiter", mit dem darauf aufmerksam gemacht wird, dass es *die Form der Fortsetzung* der Zahlausdrucksfolgen ist, die *beherrscht* werden muss, wenn man das „*so*" begreifen will. Dabei ist es gerade dem Logizismus und Neologizismus (wie etwa bei Crispin Wright[13]) in der Nachfolge Freges oder Russells nicht gelungen, zwischen einer solchen *Form-Erläuterung* (die nach Hegel unter den Titel der „*guten Unendlichkeit*" fällt) und einer „*schlechten Unendlichkeit*" im Sinne eines unzureichend erläuterten „und so weiter" durch eine bloße Anfangsliste wie „2,4,6,… usw." klar und deutlich zu unterscheiden. Der Grund liegt darin, dass diese Unterscheidung selbst schon eine umfangreiche *praktische* Erfahrung, Kompetenz und Urteilskraft *voraussetzt*. Diese Einsicht gehört zum Kern jeder Philosophie der Mathematik nach Ludwig Wittgenstein. Sie ist schon bei Hegel zu finden. Saul Kripke schreibt Wittgenstein dagegen aufgrund gewisser Restunklarheiten der entsprechenden Passagen eine so genannte ‚skeptische' Haltung (oder ‚Lösung') im Hinblick auf das ‚Regelfolgen' zu. Dabei wird gerade nicht zwischen *drei kategorial unbedingt zu unterscheidenden* Fällen unterschieden. Der erste Fall ist der einer *praktischen Erläuterung* einer *Operation* „x+1" auf irgend einem Zahl*ausdrucks*bereich, durch welche wir allererst definitorisch festlegen, was (alles) als (möglicher) *Zahlausdruck* eines gewissen *Ausdruckssystems* zählt. Der zweite Fall ist der einer Erläuterung einer *Funktion* „x+1" oder „x+2" für schon als definiert unterstellte *Zahlen*. Diese werden dabei schon als abstrakte Gegenstände betrachtet und damit *gegenstandslogisch* behandelt. Sie werden damit als schon konstituiert unterstellt. D.h. wir wissen schon, was zulässige Zahlausdrücke und Zahlnachfolger sind. Der Übergang vom Zahlausdruck zur Zahl geschieht dabei auf der Basis einer sprachlogischen *Operation* der *Abstraktion*: Zahlausdrücke N und M werden als Namen der gleichen Zahl, des gleichen abstrakten Gegenstandes, angesehen und behandelt, wenn der Gleichung N=M der Wert das Wahre zugeordnet

ist, und das wiederum heißt, dass jeder Zahlaussage der Form A(N) der gleiche Wahrheitswert wie der Zahlaussage A(M) bzw. A*(M) zugeordnet ist, wobei A* eine passende Übersetzung der Aussage A in ein anderes Ausdruckssystem andeutet, falls ein solche nötig wird.

Der dritte zu betrachtende Fall besteht in der bloßen Auflistung einer bloßen *Anfangsfolge*, wie sie oben skizziert ist, für die trotz aller Aufforderung „so" oder „gleich" weiterzumachen, weder theoretisch noch praktisch eine eindeutige Fortsetzung festgelegt ist.

Schon Platon sieht, dass jedes mathematische Wissen auf einem Können aufruht. Eben daher betont er die Bedeutung direkter, auch mündlicher, Lehre für eine Kultur der Mathematik und Wissenschaft, über die bloße Textlektüre hinaus. Er erkennt auch schon, dass wir die Bedeutung von Wörtern und Sätzen nicht einfach dadurch bestimmen können, dass wir eine uns vorgesetzte Anfangsfolge eines Gebrauchs ‚auf die gleiche Weise' fortsetzen, etwa aufgrund einer quasi-natürlichen Gewohnheit (*physei*) oder einer willkürlich gesetzten Regel oder Konvention (*thesei*). Gerade das meint aber die moderne Sprachlerntheorie, und zwar nicht nur dort, wo sie, wie bei W.V.O. Quine, wegen der Offenheit (‚Indeterminiertheit') des praktischen Sinnverstehens und der Schwierigkeit eines angemessenen Verständnisses unserer idealen, formentheoretischen, Reden über Bedeutungen zum semantischen Skeptizismus neigt, sondern auch dort, wo sie, wie bei Noam Chomsky, einen angeborenen Sprachlernmechanismus postuliert.

Am deutlichsten wird die hochstufige und längst ‚in sich reflektierte' Rede von Formen am formallogisch komplexesten Fall, dem der idealen Formen der Geometrie. Denn hier wissen wir alle, dass konkrete Realisierungen mehr oder weniger *ebener Flächen* oder *gerader Kanten* an Körpern oder geritzter *Linien* auf Körperflächen die ideale *Form der Geraden* nur *andeutungsweise* repräsentieren. Immerhin können derartige Realisierungen in gewissem Grade *paarweise in eine partielle Ordnung* gebracht werden. Das heißt, manche Flächen sind ebener als andere, manche Linien sind gerader als andere. Es gibt dazu praktische Kriterien (deren Formulierungen hier nicht im Detail weiter interessieren), nach denen wir Flächen, Linien oder Kanten als hinreichend eben bzw. gerade oder als nicht hinreichend eben bzw. gerade beurteilen und damit im Blick auf die Ebenheit oder Geradheit als äquivalent setzen. In der Ordnung der realen Flächen oder geraden Linien gibt es aber faktisch kein letztes, ‚ebenstes' oder ‚geradestes' Element. *Die Idee oder Form der Ebene oder Geraden* wird vielmehr über einen eigenen logischen Prozess der Ideation oder ‚Entfinitisierung' konstituiert. Die (ideale) *Form* ist (hier) ‚das wahre Unendliche' im Unterschied zur ‚schlechten', weil allzu schlichten, Unendlichkeit eines bloß empirischen „und-so-weiter". Um das wahre Unendliche der Rede über ideale geometrische Formen voll zu verstehen, muss

man die sprachliche Konstitution der Gegenstände der formentheoretischen Geometrie begreifen. Was das im Einzelnen heißt, kann hier nicht weiter thematisiert werden.

Wichtig ist für uns ohnehin nur dieses: Auf eine den Redeformen der Mathematik nachkonstruierte Weise steht schon bei Platon das *eidos*, das heißt: die Form, für eine geformte Gesamtpraxis des Gebrauchs eines Ausdrucks, etwa auch eines Prädikats. Dieser analogischen semantischen Analyse von Ausdrucksbedeutungen gemäß kommt einem Einzelwesen (einem konkreten Ding zum Beispiel) ein Prädikat zu, wenn es im Hinblick auf die impliziten *Relevanzgesichtspunkte* an dem betreffenden *eidos* hinreichend *teilhat*. Um welches *eidos* es sich handelt, ist durch den *logos* oder Ausdruck explizit gemacht. Es kommt etwa einem Einzelmenschen das Prädikat, vernünftig zu sein, dann und nur dann zu, wenn er an der entsprechenden Praxis des vernünftigen Urteilens und Handelns *in ausreichend guter Weise* teilnimmt.

Es mag durchaus sein, dass schon Aristoteles Probleme mit dieser Idee analogischer Begriffsanalyse hatte. Es ist eine intensionale Semantik aus dem Geist der Geometrie, die weit über bloß taxonomische Gegenstandsklassifikationen hinausführt, wie sie seit Aristoteles in einer extensionalen Rekonstruktion von Bedeutungen üblich geworden ist. Diese intensionale und dabei immer analogische Semantik wird von Platon allerdings eher skizziert als explizit ausgeführt. Sogar noch Hegel stimmt in die Klage des Aristoteles ein, Platon habe nicht deutlich genug gemacht, was er mit der (in der Tat analogischen) Rede von der Teilhabe oder dem Teilnehmen an einer Form, der *methexis* oder dem *metechein*, genauer gemeint habe. Was aber hätte Platon mehr dazu sagen können, als dass man die entsprechende Urteilspraxis kennen und zuvor Entsprechendes lernen muss? Denn auch Aristoteles liefert bestenfalls bessere Beispiele als Platon. Wir brauchen eben immer die Kompetenz erfahrener Urteilskraft, um eine allgemeine Form im Einzelfall erkennen zu können. Und wir können nicht erwarten, dass sich diese durch die schematische Anwendung von Regeln oder Kriterien ersetzen lassen, obgleich vieles partiell schematisierbar ist.

Die merkwürdige These Hegels, dass gerade die Philosophie und mit ihr die Philosophiegeschichte im eigentlichen Sinn Wissenschaft sei, lässt sich jetzt grob so verstehen: Der Philosophie geht es um ein relativ feststehendes Wissen, das seinerseits die Bedeutungen von Wörtern und Sätzen bestimmt. Denn in die jeweilige Praxis des im weitesten Sinn logisch-semantischen Schließens und des zugehörigen material-begrifflich gültigen Urteilens ist ein allgemein als gültig gesetztes Wissen längst schon eingelassen. Man kann das System der rein semantisch gültigen Schlüsse und damit der rein aufgrund der (mate-

rialen) Bedeutung der Ausdrücke gültigen Inferenzen auch kurz in der Form einer großen Synekdoche „den Begriff“ nennen. Da sich dieses System der Bedeutungen, wie wir durchaus wissen, mit dem System des realen materialen Wissens ändert, entwickelt sich auch der Begriff. Das aber heißt, dass die eigentliche Episteme, das einzig fest bleibende Wissen, ein Wissen um die Form dieser Entwicklung ist, sofern es sich um eine vernünftige Entwicklung handelt. Natürlich sind wir es, die diese Entwicklung je faktisch tragen. Aber wir sind es nicht als Einzelne. Und wir urteilen hier nicht beliebig, nicht ohne Orientierung an der Vernunft, die als Idee oder Form einer vernünftigen Entwicklung von Wissen und Begriff zu begreifen ist.

Am Ende kann man sehen, warum jede rein empirisch denkende Wissenschaft mit jeder Art von Semantik Probleme hat. Denn sie nimmt die Bedeutungen ihrer Wörter und Sätze als ewig gegeben an, ohne deren reale Konstitution zu bedenken. Zu dieser Konstitution gehört insbesondere die Differenz zwischen formalem Ideal und empirischer Realität. Deren Bedeutsamkeit zeigt sich, wenn wir folgende Aussagen betrachten: Es gibt empirisch keine (absolut) gerade Linie. Es gibt empirisch kein (vollkommen) vernünftiges oder (perfekt) moralisches Wesen. Es gibt kein absolutes Wissen und keine Wahrheit an sich. Es gibt keine Bedeutungen an sich. Es gibt keinen Begriff an sich. Diese Sätze sind alle wahr, wenn man sie entsprechend liest. Aber die Sätze sind dann nicht wirklich tief. Sie artikulieren nämlich alle nur Tautologien. Sie erinnern nur an die Verfassung unserer Rede etwa über Geraden und gerade Linien. Diese zerfällt in ein (ideales, absolutes, reines) ‚An-sich‘ und eine konkrete ‚Anwendungsebene‘. Man sagt etwa, dass an sich alle rechten Winkel oder geraden Linien passungsgleich seien. In Wirklichkeit lassen sich diese Gleichheiten oder Homogenitäten immer nur grob realisieren. Analoges gilt dann etwa für uns Reden über das Vernünftige an sich, das Moralische an sich, ein absolutes Wissen an sich oder eine Wahrheit an sich.

Wir sehen jetzt, warum schon jede einzelne Zahl oder geometrische Form als abstrakte Gegenstände ‚unendliche‘ Formen sind, nämlich insofern, als sie in unendlich vielen möglichen Repräsentationen manifest bzw. repräsentiert werden. Wer daher Probleme mit dem logischen Verständnis von Platons Gebrauch des Ausdrucks „*kath’auto*“ und damit Hegels ‚An-sich‘ in ‚spekulativen‘ Redeformen hat, hat im Grunde auch Probleme mit mathematischen Ausdrucksformen, und umgekehrt, ob er das weiß oder nicht.

Es ist nun weiter zu begreifen, warum ein *Denken des Denkens* als spekulative oder ideale Formbestimmung bzw. Formexplikation eines ‚unendlichen‘ Inhalts eines Gedankens immer in einem begrifflich notwendigen Spannungsverhältnis steht zu dem faktisch immer bloß subjektiven und damit endlichen Denken, Sprechen, Urteilen und Reflek-

tieren einzelner Personen qua einzelner Akte. Diese ‚Unendlichkeit' ist gerade die einer empraktischen Form, der unbestimmt viele, aber der Form nach bestimmte Möglichkeiten ihrer Realisierung zuzuordnen sind. Die Rede von einem ‚objektiven' Inhalt (also über eine innere, inhaltliche, nicht bloß äußere Form) unterstellt entsprechend immer eine von den realen Verhältnissen (im je präsentischen Vollzug) in gewisser Weise abgehobene Perspektive. Kurz, es ist die Ebene des Realen, der präsentischen Vollzüge, von der Ebene der Objektivierungen, der Vergegenständlichung von Formen zu unterscheiden. Letzteres geschieht auf der abgehobenen Ebene der *theoria*. Sie ist eine Art Formenschau, genauer: eine Praxis der Rede über Formen, deren eigene Form erläutert wird durch eine Rede auf einer noch höheren Stufe. Traditionell wird diese als eine Art Blickwinkel vorgestellt, wie ihn kein realer, einzelner Mensch, sondern nur ein Gott einnehmen könnte.

Wir werden sehen, inwiefern die Rede über Gott eigentlich den *nous* oder die Vernunft im Ganzen meint, also als immer schon metonymische Rede über ein unendliches, ideales, Wir-Subjekt eines zu sich selbst kommendes Denkens zu begreifen ist. Die Vernunft oder der Geist sind also wir, wenn man das Wort „wir" angemessen liest. Im Wortspiel auf Französisch: *Nous somme le ‚nous'*.[14] Die Rede von Gott meint also das kollektive Subjekt einer zu sich selbst kommenden, sich ihrer selbst bewusst werdenden Vernunft.[15] Das ist auch eine Grundeinsicht Hegels. Auf ihrer Grundlage erkennt er die Parallelität der Denkentwicklungen der neuplatonistischen, oder was dasselbe ist, der neuaristotelischen bzw. neupythagoreischen Philosophie etwa bei Philo von Alexandria, Ammonius Sakkas und Plotin einerseits, in der christlichen Patristik und Theologie andererseits. Es ist dabei nachhaltige Aufgabe neuzeitlicher und moderner, also gegenwärtiger, Philosophie, die metonymische Ebene theologischer Ausdrucksformen in diesen Traditionen *sinnkritisch aufzuheben*. Dazu müssen wir allerdings wenigstens zitationsartig über Gott reden. Hegel erklärt dazu:

> Gott, das Platonische Gute, ist ein Produkt des Denkens, ein vom Denken Gesetztes; zweitens aber ist es ebensosehr an und für sich (*Vorlesungen* I, S. 431).

Dass das Gute an und für sich ist, heißt, dass die Praxis der Beurteilung nach gut und schlecht nicht bloß Objekt oder Thema philosophischer Reflexion ist, sondern eine reale und wirksame Institution, welche das entsprechend gute und schlechte Urteilen und Handeln in der Institution umfasst. Den engen Zusammenhang des Göttlichen mit dem Institutionellen macht Hegel an einem konkreten Beispiel so klar, wie es nur möglich ist:

> Das wahrhaft Göttliche (…) ist die Institution des Ackerbaus selbst, der Staat, die Ehe, gesetzliche Einrichtungen (*Vorlesungen* I, S. 494).

In der Feier der Demeter feiern die Griechen gewissermaßen nicht bloß das Wachsen der Früchte, sondern die Institution des Ackerbaus, in der Feier der Hera die Ehe, in der des Apollo und der Athene Kunst und Wissen, gerechte Sozialform und Technik. Man kann sogar sagen, dass wir in der Person des Sokrates die dialogisch-dialektische Philosophie feiern und im christlichen Gott die Idee einer freien universalen Menschengemeinschaft. Dabei sollten wir solche Ideen immer als Projekte auffassen, die je schon *wirklich* sind *insoweit*, als wir uns im Handeln an ihnen bereits orientieren, auch wenn sie nie perfekt erfüllt werden.

Damit wird klar, was es heißt, entsprechende ‚Ontisierungen' unserer Rede über Ideen und Formen, dann aber auch über Gott und ein Jenseits sinnkritisch aufzuheben. Das gilt, wie wir sehen werden, am Ende auch noch für unsere Rede *über die Natur* im *Naturalismus* oder *Szientismus*, also in der sogenannten *wissenschaftlichen Weltanschauung*. Dazu gilt es, den Gegensatz einer *wissenschaftlichen Welthaltung*, die wir als das mehr oder minder geheime Thema oder Projekt abendländischer Philosophie kennen lernen werden, zu einem *szientifischen Weltbild* herauszuarbeiten. Das scheinbare Geheimnis der Dialektik Hegels besteht in diesem Kontext einfach darin, dass sie die Endlichkeit faktischen Denkens ebenso ernst nimmt wie die ‚Unendlichkeiten' formentheoretischer Reflexion. In Fortsetzung des kritischen Ansatzes bei Kant geht es um ein angemessenes Verständnis ‚spekulativer', d.h. abstrakt-idealer, Rede über die Formen, welche ein humanes Leben prägen, unter Einschluss der Möglichkeiten, Notwendigkeiten und Grenzen vernünftiger Reflexion. Diese Formen sind nicht etwa bloß als Objekte der Reflexion, als abstrakte Redegegenstände, zu begreifen. Sie prägen vielmehr in gewissem Sinn das Menschsein. Sie prägen es im Sinne der Kompetenz, als Person an den entsprechenden Praxisformen und Institutionen angemessen teilzunehmen. Dabei geht es in der spekulativen oder kategorialen Reflexion auf konstitutive Formen eines solchen personalen bzw. ‚geistigen' Lebens selbst immer auch schon um die Vertiefung von Inhalten und die Verbesserung des Sinnverstehens. Daher enthält eine strukturelle Reflexion auf das philosophische Denken immer auch eine Entwicklungsgeschichte der Idee und Institution der Philosophie selbst, aber auch der übrigen Wissenschaften.

Nur in diesem Kontext lässt sich das philosophische Denken verorten, und zwar einerseits vertikal, nämlich im Hinblick auf den realen zeitlichen Verlauf und die methodischen Stufen der Reflexion, anderseits horizontal, im Kontext anderer menschlicher Praxis-, Literatur- und Wissensformen. Dazu sind insbesondere Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den Themen, methodischen Vorgehensweisen und sprachlichen Darstellungs- oder auch Erklärungsformen der Einzel-

wissenschaften und der Philosophie zu thematisieren, und zwar durch Analyse unterschiedlicher Praxisformen. Man denke an so umfassende Institutionen wie den Staat oder die Wissenschaft, oder, in der Wissenschaft, an Disziplinen wie die Mathematik oder die organische Chemie. In einem Realprozess von Ausdifferenzierungen haben sich dabei fundamentale Beziehungen zwischen den Bereichen, etwa den wissenschaftlichen Disziplinen, ergeben, die es im analytischen Prozess differenzierender Artikulation explizit zu machen gilt.

Der Realprozess der Ausdifferenzierung von Praxisformen kann durchaus mit Gewinn in eine Analogie zur Entwicklung von Arten von Lebewesen im Laufe der Zeit gestellt werden. In beiden Fällen ist dann aber dringend zwischen synchronen Artdifferenzen (wie etwa bei Linné) und diachronen Entwicklungen (wie etwa bei Darwin) zu unterscheiden. Dass in der üblichen Lehre von der Evolution diese Aspektdifferenz vernachlässigt wird, hat gerade in der Übertragung biologischer Denkformen auf eine Kulturentwicklung bedenkliche Folgen. Nicht nur im Gefolge der Arbeiten Niklas Luhmanns wird dann vage über eine ‚Evolution' institutioneller Systeme geredet, über eine Tendenz zum ‚Systemerhalt in Umwelten' und über eine systemtheoretische ‚Autopoiesis'. Um aber Entwicklungen von Institutionen mit Gewinn in eine Analogie zur Entstehung von Arten zu stellen, sind, wie bei jeder Analogie, immer auch die Grenzen der Analogisierung zu beachten. So ergeben sich zum Beispiel die Teilinstitutionen des Staates weder rein zufällig, noch auf rein natürliche Weise, sondern in der Regel aus nachvollziehbaren Gründen, die allgemein anerkannt waren oder noch sind. Derartige Entwicklungsprozesse von Praxisformen gilt es explizit zu begreifen, und zwar besonders auch, aber keineswegs nur im Blick auf die Ausdifferenzierungen der Philosophie selbst. Eben daher wird eine besondere Form der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte nötig.

1. Kapitel: Biodoxographien

1. Die philosophische Hintertreppe

Der uns am nächsten liegende Zugang zur Philosophie scheint nun der biographische zu sein. Denn alles Meinen und Sagen, Denken und Begründen ist, so meint man, offensichtlich an einen individuellen Autor gebunden. Andererseits treffen derartige Zugänge keineswegs immer das Wesentliche. Das ist in der Philosophie nicht anders als in historischen Erzählungen über das Leben und die Lebensumstände von Wissenschaftlern oder Politikern. Entsprechende Erzählungen können für ein Verständnis ihrer Leistungen relevant sein. Sie sind es aber in aller Regel nicht. Dem ist so, weil die Lebensbereiche etwa des Privaten und des Politischen ebenso wie die Beiträge zur Entwicklung von Technik, Wissenschaft, Kunst oder Philosophie, obwohl sie keineswegs völlig unabhängig von einander sind, durchaus weit auseinander liegen. Nicht jeder große Politiker ist zum Beispiel ein kompetenter Wissenschaftler, und umgekehrt. Nicht jeder Techniker durchschaut auch nur die allgemeinsten wissenschaftlichen oder gar die kultur- und sozialgeschichtlichen Grundlagen seines Tuns und Könnens. Nicht jeder große Philosoph ist urteilskräftig und erfahren in politischen oder technischen Dingen. Entscheidend sind daher für das Verständnis der Leistung einer Person oder Personengruppe, oder gar einer ganzen Zeit oder Region, im Kontext der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten und menschlichen Wissens zumeist weniger die einzelnen Lebensumstände, als der allgemeine Entwicklungsstand der jeweiligen Institution. Entscheidend sind die empraktischen Formen von Staat und Gesellschaft, von Technik und Wissenschaft. Weil sich dabei die Wissenschaften in je besondere Wissensbereiche gliedern, gilt es, die Bereichsabhängigkeit von Entwicklungen anzuerkennen, in denen die Beiträge der einzelnen Personen zu situieren sind. Sonst verkennen wir die zentrale Bedeutung der institutionellen Bereichs- und Arbeitsteilungen, die unser Leben als Menschen prägen. Sie gehören zur Form menschlicher Kultur, zur Idee eines humanen Ethos, und, auf der Seite der individuellen Person, zum Begriff des Geistes. In ihrem angemessenen Verständnis besteht geistige Kompetenz.

In der Tendenz der Unterschlagung dessen, was ich *pars pro toto* als Arbeitsteilung in Institutionen oder als Teilnahme an Praxisformen anspreche, liegt der systematische Grund für meine Bedenken gegen den Zugang zur Philosophie über die biographische Hintertreppe[16]

und gegen rein idiographische Erzählungen zum Leben und zu den Meinungen von Philosophen. Dies gilt insbesondere für die Biodoxographien von Personen, die in der Überlieferungsgeschichte schon zu epochalen Helden der Philosophie zählen. In aller Regel wird dort nämlich die systematische Frage, warum sie als Helden zählen, und damit die Frage nach der Voraussetzung dafür, dass wir uns für sie interessieren sollten, nicht zureichend beantwortet. Allerdings wird auch der Frage nachzugehen sein, warum wir solche Heldenerzählungen nicht bloß lieben, sondern auch brauchen.

Das Interesse an persönlichen Schwächen und Stärken von Philosophen ist dabei so alt wie die Philosophie selbst. Es beginnt mit der Doppelgeschichte von Thales, der bei der Betrachtung des Himmels stolpert, in ein Wasser fällt und von einer thrakischen Magd verspottet wird, zugleich aber aufgrund seiner Vorhersage eines feuchten, fruchtbaren Jahres durch Aufkauf von Ölmühlen als Monopolist reich wird, so dass das Lachen auf seine Seite übergeht. Diogenes Laertius ist eine unerschöpfliche Quelle für diese Art von Tratsch.

In personzentrierten Biographien wird eine Art lebensganzheitlicher Charakter konstruiert. Schon vor jeder expliziten Wertung ist dieser durch die Darstellung, insbesondere durch Zuschreibungen von Intentionen und Urteilen, wesentlich bestimmt. Er wird damit immer schon implizit heroisiert oder verurteilt, also aus der Sicht und Position des Biographen heraus beurteilt. Es gilt hier aber eine schon angedeutete *methodische Ordnung* zu beachten: Biographische Charakterdarstellung von Persönlichkeiten der Geschichte sind in aller Regel nur deswegen besonders interessant, weil es sich um Ergänzungen oder Korrekturen von schon im Umlauf befindlichen Heroisierungen eben dieser Personen handelt. Wären zum Beispiel Rousseau oder Kant, Hegel oder Nietzsche, Wittgenstein oder Heidegger nicht schon Heroen der Philosophie, gäbe es von ihnen nicht schon eine Heldengeschichte, könnte man sich auch nicht durch Hinweise auf ihr Privatleben, ihre Moral, ihre Irrtümer im Hinblick auf irgend eine Wissenssparte oder ihre politischen Verstrickungen interessant machen. Das gilt zum Beispiel für den Umgang mit der Figur des Philosophen Heidegger bei Literaten wie Günther Grass in seinen „Hundejahren", Elfriede Jelinek in „Totenauberg" oder Arnold Stadler in seinen Milieustudien aus dem Fleckviehgau um Heideggers Geburtsort Meßkirch, aber auch bei philosophischen Feuilletonisten wie Viktor Farias und vielen andere. Für Georg Lukács und die ‚marxistische' Philosophie sind entsprechend ‚bürgerliche Philosophen' überhaupt, nicht nur die angeblich besonders faschismusnahen „Lebens- und Existenzphilosophen" wie Nietzsche und Heidegger, sondern auch ‚Positivisten' wie Carnap oder Wittgenstein angebliche Gegner einer ‚fortschrittlichen' Philosophie.[17] Alle derartigen Aussagen über Philosophen, die zu Fi-

guren verwandelt sind, sind höchst abstrakt. Sie spielen, sozusagen, mit den aus der Geschichte bekannten Namen und Figuren wie in einem Puppentheater.

Sollen wir uns aber nicht zum Beispiel für den Antisemitismus Gottlob Freges oder für Hans Georg Gadamers philosophische Vorträge im von den Deutschen besetzten Paris interessieren oder für die Verstrickungen von Philosophen wie Joachim Ritter, Oskar Becker oder Hugo Dingler im Nationalsozialismus? Wir sollen und können dies durchaus, wenn nur klar bleibt, dass dieses Interesse weniger mit Philosophie als viel mehr mit den Philosophen *als einzelnen Individuen* oder *als Menschen in ihrer Zeit* zu tun hat.[18] Es geht dabei nicht darum, den möglichen Zusammenhang von Person und Werk oder irgendwelche Probleme herunterzuspielen. Es ist aber, wie das Beispiel Freges zeigt, immer auch möglich, dass vieles, was die Person sonst noch alles tut und denkt, relativ wenig mit dessen Leistungen im Fachgebiet zu tun hat. So mögen etwa auch Bertrand Russells Beziehungen zu Frauen und seine Vorstellungen zu Ehe, Sexualmoral und Christentum kulturgeschichtlich interessant sein und ihm zusammen mit seinen autobiographischen Selbststilisierungen mit Recht den Nobelpreis für Literatur eingebracht haben. Philosophisch erheblich sind sie nicht. Entsprechend interessiert sich die philosophische Hintertreppe eher für Abälards Beziehung zu Héloïse als für seine philosophische Theologie oder für Adornos Womanizing oder seine Anbiederungsversuche an den Nationalsozialismus 1934[19] als für seine Philosophie. Allerdings ist dann zum Beispiel Adornos eigene Jargon-Kritik etwa in seiner „*Negativen Dialektik*" gerade deswegen so ambivalent, weil sie sich, erstens, auch gegen den eigenen Jargon richten müsste, weil sein Heidegger-bashing nach 1945, zweitens, selbst auf der Ebene der philosophischen Hintertreppe argumentiert, nicht anders als die Äußerung, der Heidegger-Schüler Marcuse sei nur wegen des Zufalls seiner jüdischen Geburt daran gehindert worden, zu einem Philosophen des Faschismus zu werden. Drittens ist es ein durchaus nicht triviales systematisches Problem der Philosophie, zwischen schon klar Artikulierbarem und ersten Explikationsversuchen zu unterscheiden. Viertens kann es immer auch am Leser oder an seiner Zeit liegen, wenn er gewisse Ausdrucksformen noch nicht oder nicht mehr angemessen begreift. Daher ist die beliebte These, ein angeblich dunkel raunender Jargon käme einem Bedürfnis nach Scheintiefe entgegen, selbst höchst fragwürdig. Denn jedem, der eine Sprachform nicht beherrscht, erscheint diese als dunkel. Es wäre daher erst einmal zu prüfen, ob das Problem beim Autor und Text oder beim Leser und seiner Sprachbildung liegt. Hinzu kommt, fünftens, dass jeder, der einen Helden in seinen Schwächen und Fehlern kritisiert, sich selbst wenigstens in diesem Punkt als besser setzt. Er macht sich damit wenigstens ein wenig