

Umstrittene Philosophie

Zur neueren Selbstverständnisdiskussion in der deutschen Gegenwartsphilosophie

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Selbstverständnisdiskussionen gibt es nicht nur in der Philosophie, es gibt sie auch in anderen Wissenschaften. Sie haben meist etwas Angestrengtes und Unnatürliches an sich, weswegen sie auch immer Widerstand gegen sie regt unter der Berufung darauf, daß vor lauter Reflexion über den ‚modus quo‘ das ‚id quod‘, die Sache, um die es eigentlich geht, in den Hintergrund zu geraten droht. Trotzdem werden sie in aller Regel nicht aus purer Willkür vom Zaun gebrochen, sondern haben ein ‚fundamentum in re‘.

Wenn im folgenden selbstverständlich nur idealtypisch anhand einiger weniger Beispiele auf die neuere Selbstverständnisdiskussion in der deutschen Gegenwartsphilosophie eingegangen wird — wir beschränken uns angesichts der umfangreichen Literatur zu diesem Thema im wesentlichen auf die 70er Jahre —, dann deshalb, weil auch in diesem Fall Grund zu der Annahme besteht, daß sich hier nicht nur einfach ein modischer Trend durchgesetzt hat, sondern Sachgründe vorliegen, warum die Philosophie derzeit in ein „Stadium verstärkter Selbstreflexion“¹ getreten ist.

Diesen Gründen ist zunächst nachzugehen, ehe wir auf mögliche Erträge der heutigen Selbstverständnisdiskussion eingehen können.

1. Die Ausgangslage: Infragestellung der Philosophie

Als Ausgangspunkt, der bei aller sonstigen Divergenz der deutschen Gegenwartsphilosophie unbestritten ist, kann die gegenwärtige „Konjunktur von ... Wozufagen in Bezug auf die Philosophie“ gelten, von der Marquard² gesprochen hat. Allgemein, auch darüber besteht noch Einigkeit, deutet die Tatsache, daß die Frage: Wozu (noch) Philosophie? verstärkt in Aufsatz- und Buchtiteln deutscher Philosophen der 70er Jahre auftaucht, auf eine Legitimitätskrise der Philosophie hin. Wie kommt es zu einer solchen Legitimitätskrise? Ist sie mehr oder minder zwangsläufig oder bloß zeitbedingt?

Aus der antiken Philosophie ist die Geschichte der thrakischen Magd bekannt, die spöttisch über den Thales herzog, der bei dem Versuch die Sterne zu beschauen, in den Brunnen fiel. Die Magd soll Thales, der als der erste Philosoph und als der älteste der sieben Weisen gilt, vorgehalten haben, daß er „was im Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm

¹ H.J. Schmidt, ‚Philosophie‘ als Problem, Rheinstetten 1977, 9.

² O. Marquard, Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie, in: H. Lübke, Hrsg., Wozu Philosophie?, Berlin 1978, 70–90, hier 72.

läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe“³. Platon, der die Geschichte erzählt, fügt hinzu, mit dem nämlichen Spott würden immer noch diejenigen bedacht, die Philosophie trieben.

Ein moderner Autor findet den Spott der thrakischen Magd so unpassend nicht, denn man könne schon fragen, was die Philosophie eigentlich treibe angesichts der Tatsache, daß die gesamte Menschheit „in der Gefahr schwebte, in den Brunnen zu fallen“⁴.

Noch eine andere Geschichte ist über die Philosophie im Umlauf, die ein moderner Philosoph vor nicht allzu langer Zeit erzählt hat. Um der Pointe willen sei sie unverkürzt wiedergegeben:

„Bei einem chinesischen Henkerwettstreit — so wird erzählt — geriet der zweite Finalist in die Verlegenheit, eine schier unüberbietbar präzise Enthauptung durch seinen Konkurrenten, der vor ihm dran war, überbieten zu müssen. Es herrschte Spannung. Mit scharfer Klinge führte er seinen Streich. Jedoch der Kopf des zu Enthauptenden fiel nicht, und der also scheinbar noch nicht enthauptete Delinquent blickte den Henker erstaunt und fragend an. Drauf dieser zu ihm: nicken sie mal!“⁵

Der lakonische Kommentar, den besagter Philosoph gibt, lautet: „Mich interessiert, was dieser Kopf denkt, bevor er nickt, denn das müßte doch Ähnlichkeit haben mit Gedanken der Philosophie über sich selbst“. Versucht man diese Geschichte von der Bildebene in die Sachebene zu transponieren, so läuft das auf ein „Philosophieren nach dem Ende der Philosophie“ (Riedel) hinaus, auf eine gewissermaßen „postmortale Selbstreflexion“⁶.

Nimmt man beide Geschichten zusammen, so scheint die Legitimitätskrise der Philosophie einerseits von ihren Anfängen einprogrammiert und zum andern in der Gegenwart bedrängende Züge anzunehmen. Im ersten Sinne äußert sich Ulmer, der die These vertritt, „daß die Philosophie in den meisten Zeiten ihrer Geschichte verkannt und verspottet wurde und nur wenigen verständlich war, und es immer ganz kurze Zeitspannen gewesen sind, wo sie eine breitere Anerkennung gefunden hat“⁷. Bubner belegt diese These, indem er eine Kurzgeschichte der verschiedenen (Legitimitätsschwierigkeiten und) Legitimitätsnachweise erzählt. So hat es Bubner zufolge bereits Plato Mühe bereitet, dem teils von Aristophanes verspotteten teils als Jugendverführer gebrandmarkten und physisch liquidierten Sokrates einen Platz unter den ehrenwerten Bürgern zu verschaffen, während Aristoteles die Tatsache, daß reine Theorie Göttern und Menschen gemein sei, als Legitimitätsnachweis bemüht habe. Im Mittelalter ha-

³ Platon, *Theätet*, 174 ab.

⁴ *Schmidt* 80.

⁵ O. Marquard, *Inkompetenzkompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie*, in: *PhJ* 81 (1974) 341–349, hier 341.

⁶ *Schmidt* 19.

⁷ K. Ulmer, *Philosophie, gegenwärtig oder vergangen*, in: *Wiener Jahrbuch f. Phil.* 4 (1971) 7–27, hier 7.

be sich die Philosophie dann als ancilla theologiae versucht, in der frühen Neuzeit mit naturwissenschaftlichen und technischen Evidenzen verbündet, im Idealismus von dem Nachweis transzendentaler Existenzberechtigung eine Zeitlang ganz gut gelebt, schließlich nach dem Bruch auch dieser Legitimationsbasis in der nachhegelschen Philosophie sich auf das Schibboleth praktischer Relevanz und einer Residualexistenz angesichts des wissenschaftlichen Fortschritts zurückgezogen⁸.

Den ‚eschatologischen‘ Aspekt gegenwärtigen Philosophierens, den Marquards chinesischer Henkerwettstreit drastisch illustriert, betonen auch Baumgartner und Höffe. Seit den Tagen von Karl Marx geistert ihnen zufolge die Rede vom Ende der Philosophie durch Gelehrtenstuben und literarische Öffentlichkeit. Seitdem müsse die Philosophie in einem Zustand der Anfechtung und des Legitimationszwanges leben angesichts der verschiedenen Versuche, sie ‚aufzuheben‘, sei es in eine politische oder wissenschaftlich-technische Praxis, sei es in ein andenkendes Denken oder einen philosophischen Glauben⁹.

Wie die deutsche Gegenwartsphilosophie mit diesem Zustand konkret lebt, der, so können wir das bisher Gesagte resümieren, einerseits nicht neu ist, andererseits einen bestimmten nachhegelschen Zeitindex trägt, gilt es im folgenden weiter zu explizieren.

Fragt man nach einem Charakteristikum der deutschen Philosophie der 70er Jahre, so erhält man stets zur Antwort: Die Zeit der großen Männer in der Philosophie ist vorbei. War es früher möglich, eine ganze Reihe großer Namen aufzuzählen — Lobkowitz¹⁰ nennt Heidegger und Jaspers, Russell und Carnap, Bergson und Brunswig, Hartmann und Whitehead, Croce und Ortega y Gasset — und anhand dieser Gestalten die Gegenwartsphilosophie darzustellen, so ist das heute nicht mehr möglich; nicht allein deshalb, weil die Philosophie heute nur noch Mittelmaß zu bieten hätte, sondern weil das große Individuum von einem Heer von Fachleuten verdrängt wurde, von denen zwar einige beeindruckender, produktiver, bekannter sind, aber keiner so herausragt, wie das bei den eben genannten ‚Großen‘ der Fall war.

Den Trend, von dem Lobkowitz hier spricht, und der im übrigen in der deutschen Philosophie eher mit einer gewissen Verzögerung hinsichtlich der Entwicklung in Rußland und den angelsächsischen Ländern zum Tragen kam, hat auch Habermas im Auge, wenn er die deutsche Philosophie zu Beginn der 70er Jahre in einer Entwicklung der „Depersonalisierung“ begriffen sieht¹¹.

⁸ Vgl. R. Bubner, Was kann, soll und darf Philosophie?, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 1–16, hier 1.

⁹ Vgl. H.M. Baumgartner/O. Höffe, Die Funktion der Philosophie in Wissenschaft und Gesellschaft, in: ZPhF 30 (1976) 413–424, hier 413.

¹⁰ N. Lobkowitz, Die Situation der Philosophie in den Wissenschaftsinstitutionen, in: PhJ 81 (1974) 135–139, hier 137.

¹¹ J. Habermas, Wozu noch Philosophie?, in: ders., Philosophisch-Politische Profile, Frankfurt 1971, 11–36, hier 14.

Habermas schrieb damals: „Heideggers 80. Geburtstag war nur noch ein privates Ereignis; Jaspers Tod blieb folgenlos; für Bloch scheinen sich in erster Linie die Theologen zu interessieren; Adorno hinterläßt ein chaotisches Gelände; Gehlens jüngstes Buch hat fast nur noch biographischen Wert“¹². Mittlerweile sind auch Bloch, Gehlen und Heidegger tot, und ein Nachfolger, der es an Breitenwirkung — auch im außerakademischen Bereich — mit den Genannten aufnehmen könnte, ist nicht in Sicht. Zwar hat auch Habermas eine beträchtliche Wirkung auf die Situation der Theorie in Deutschland erzielt, die nach den Worten Henrichs derjenigen Heideggers nicht nachsteht¹³, doch ist auch er nur bedingt in die Reihe der hier genannten Großen der deutschen Nachkriegsphilosophie einzuordnen. Ungeachtet seines großen Leserpublikums schreibt er einen Fachjargon, der nicht der Bemühung entspringt, „bisher ungesehene Phänomene zu bezeichnen und bisher ungekannte Phänomene einzuführen“¹⁴, sondern er setzt eine Leserschaft voraus, die die einschlägige Literatur kennt. Was seine Selbsteinschätzung angeht, so versteht er sich anders als Jaspers und wohl auch als Adorno, obwohl er dessen Anliegen in gewissem Sinne weiterführt.

Legte Jaspers 1931 eine Schrift vor, die er kurz und bündig „Die geistige Situation der Zeit“ betitelte, so begnügt sich Habermas 1979 mit „Stichworte(n) zur ‚Geistigen Situation der Zeit‘“¹⁵. Der Versuch, „eigenhändig“ und ohne Rücksicht auf die Ergebnisse der Sozialwissenschaften die Zeit philosophisch in Gedanken zu fassen, wie ihn Jaspers unternahm, scheint ihm, wie er im Vorwort der ‚Stichworte‘ schreibt, nicht mehr möglich; eine solche Art des Zugriffs aufs Ganze sei mittlerweile „obsolet“¹⁶ geworden. Die Jaspers’sche Titelformulierung steht denn auch in Anführungszeichen. In der „Schlüsselrolle des großen Philosophen“ möchte Habermas ebensowenig auftreten, wie er noch mit dem Jaspers’schen „Pathos eines Lehrers der Nation“ spricht. Er begreift sich vielmehr als philosophierender Intellektueller, der sich bemüht, ohne eine Ursprungsphilosophie im Rücken auf die Anfragen der Zeit mit „Parteinahme und Sachlichkeit, mit Sensibilität und Unbestechlichkeit“¹⁷ zu reagieren und dabei wesentlich auf den Diskurs mit anderen angewiesen ist.

Obwohl Habermas durchaus auf eine Philosophie nach dem Weltbegriff hinaus will, ist doch auch bei ihm der Trend zur Fachphilosophie und zur philosophischen Kooperation unverkennbar, der an die Stelle großer und denkerischer Alleingänge einzelner getreten ist und wohl das hervorste-

¹² Ebd. 11.

¹³ Vgl. *D. Henrich*, Kritik der Verständigungsverhältnisse, in: J. Habermas/D. Henrich, *Zwei Reden*, Frankfurt 1974, 11–22, hier 21 f.

¹⁴ *Lobkowicz* 137.

¹⁵ *J. Habermas*, *Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit‘*, 2 Bde., Frankfurt 1979, Bd. 1, 11.

¹⁶ Ebd. 9.

¹⁷ Ebd. 9.

chende Merkmal der gegenwärtigen Situation der Philosophie (nicht nur in Deutschland sein dürfte.

Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang, daß Stegmüller, der im ersten Band seiner ‚Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie‘ noch einen irreversiblen Trend zur Kommunikationslosigkeit in der Gegenwartsphilosophie glaubte konstatieren zu müssen, im zweiten Band „erstmal den Zeitpunkt gekommen sieht“, wo „sehr verschiedene Strömungen zu einer fruchtbaren wechselseitigen Berührung gelangen“¹⁸.

In die gleiche Richtung geht auch Baumgartners Deutung der philosophischen Entwicklung nach dem Kriege. Sie verläuft nämlich nach ihm von der Wiederanknüpfung an die Vorkriegsdiskussion (Schwerpunkt: Existenzphilosophie) über eine Internationalisierung der philosophischen Forschung (Schwerpunkte: Rehabilitierung der Wissenschaft und neue Hermeneutik) und eine dritte Phase der Konfrontation (Schwerpunkte: Soziologie — Methodologie — Politische Philosophie) auf eine „Erkundung neuer Möglichkeiten“ in einem „kritischen Miteinander“¹⁹. Baumgartner macht diese Entwicklung an einigen repräsentativen Gemeinschaftsleistungen bzw. Projekten fest, wie den Arbeiten des Starnberger Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt oder Riedels zweibändigem Sammelwerk: Rehabilitierung der praktischen Philosophie sowie an den Veröffentlichungen verschiedener Arbeits- und Diskussionskreise zu Fragen der Geschichtsphilosophie, der praktischen Philosophie und auch zum Thema: Wozu Philosophie?

Ähnlich wie Baumgartner betont auch Patzig: „Während in der Zeit von etwa 1950 bis 1975 die gegenseitige Profilierung und polemische Auseinandersetzung vorherrschte, ist inzwischen eine unverkennbare Annäherung und gegenseitige Anregung eingetreten.“ Die analytischen Philosophen hätten eingesehen, „daß zur Wissenschaftstheorie nicht nur logische und methodologische Untersuchungen gehören, sondern die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Wirkungen von Wissenschaft miteinbezogen werden müssen“. Umgekehrt hätten auch die Vertreter der neomarxistischen Positionen inzwischen gelernt, daß sie, um international ernst genommen zu werden, „von den Hilfsmitteln der formalen Logik Gebrauch machen müssen“. Im ganzen bescheinigt er der deutschen Gegenwartsphilosophie „ein eher günstiges, wenn auch nicht glänzendes Bild“.²⁰

Bietet die eben skizzierte Entwicklung der deutschen Gegenwartsphilosophie — betrachtet man sie rein intra muros — augenscheinlich keinen Grund zu einer intensivierten Wozufrage, so ändert sich die Situation, wenn man diese Entwicklung von außen, gewissermaßen mit den Augen der Gesellschaft, betrachtet. Ist Philosophie nichts anderes als eine Wissenschaft neben anderen in der Gesellschaft, die keinen Sonderstatus mehr für sich in Anspruch nimmt im Kreis der akademischen Disziplinen, dann unterliegt sie auch den „Zwängen des Wissenschaftsbetriebs“ (Riedel), d.h. sie muß vorweisbare Forschungsergebnisse erbringen. Das führt angesichts der Tatsache, daß sie, wie Lobkowicz sagt, zu 70% mit ihrer eigenen Geschichte beschäftigt ist und damit weitgehend Selbstreproduktion betreibt, zu Problemen. Ebenso muß sie sich, da der Wissenschaftsbetrieb kostspielig ist und aus der Tasche des Steuerzahlers finanziert wird, die Frage nach

¹⁸ W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 2, Stuttgart 1979, XXIV.

¹⁹ H.M. Baumgartner/H.M. Saß, Philosophie in Deutschland 1945—1975, Meisenheim 1978, 17.

²⁰ G. Patzig, Der Philosoph ist kein Prophet, in: Frankf. Allgem. Zeitung vom 26. 4. 1980.

der gesellschaftlichen Verwertbarkeit ihres Wissens gefallen lassen. Auch hier sieht Lobkowicz Probleme, denn: „die Wissenschaftstheorie trägt nichts zum Fortschritt der Wissenschaften bei, die Gesellschafts- und die politische Philosophie haben in der Geschichte selten Konzepte entwickelt, die dem menschlichen Zusammenleben förderlich waren, die Ethik war im Grunde immer eine post-festum-Reflexion über schon geltende Normen“²¹. Wenn man all dies zusammennähme, so Lobkowicz, dann könne man nicht gut argumentieren, daß die Philosophie für die Allgemeinheit Gutes hervorbringe.

Selbstverständlich gilt eine solche Anfrage, wie Lobkowicz sie formuliert, nur für die hauptberuflich betriebene Philosophie, nicht aber für die Philosophie im Nebenberuf. Denn „Gelegenheitsphilosophen sind wir alle, bei vielerlei Gelegenheiten: in der Hinnahme einer schweren Krankheit oder angesichts des Todes, als Zeugen der Geburt von neuem Leben oder als Betrachter eines Kunstwerks, auf der Wanderung durch Fabrikvororte des 19. oder 20. Jahrhunderts, bei Besuchen von Massenversammlungen oder der Wahl einer politischen Partei. Nebenberufliche Philosophen . . . sind ‚Experten‘, die um die Grenzen ihres Expertentums wissen: nicht nur Physiker und Biologen, Historiker und Archäologen, sondern Techniker und Architekten mit spezifischer Gelegenheitserfahrung wie des Verlusts und drohender Erstarrung von Lebensformen inmitten hochzivilisierter Gesellschaftsformationen“²². Dagegen hat niemand etwas einzuwenden.

Kritisch wird es erst bei der hauptberuflich in Wissenschaftsinstitutionen betriebenen Philosophie. Nur auf jene bezieht Lobkowicz sein ‚Steuerzahlerkriterium‘, da sie sich vom Personalkostenaufwand her mittlerweile mit dem der Naturwissenschaft messen kann, also finanziell ungleich mehr Mittel verschlingt als Disziplinen wie Archäologie oder Byzantinistik, die die Gesellschaft aus einer „gewissen Sympathie fürs Skurrile“²³ zu finanzieren bereit ist.

Lübbe hat im Hinblick auf Überlegungen wie die von Lobkowicz von einem „Relevanzkontrolldruck“²⁴ gesprochen, dem die Philosophie in einer Zeit des „Schwunds kultureller Selbstverständlichkeiten“²⁵ unterliege, der freilich nicht spezifisch für die Philosophie sei. Denn generell sei die gegenwärtige Situation der wissenschaftlichen Zivilisation dadurch gekennzeichnet, „daß das Potential der curiositas, der theoretischen Neugier, zur Legitimation der Wissenschaftspraxis sich zu erschöpfen scheint“²⁶.

Nimmt man hinzu, was Krings herausstellt, daß nämlich die (von der Gesellschaft unterhaltene) Wissenschaftsinstitution Philosophie in einer Leistungsgesellschaft zwangsläufig auf Leistung bzw. in einer demokratischen Gesellschaft auf sachliche Legitimation hin befragt werde²⁷, dann versteht man die intensivierte Wozufage an die Adresse eben dieser Wissenschaftsinstitution Philosophie.

²¹ Lobkowicz 138.

²² M. Riedel, Philosophieren nach dem Ende der Philosophie, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 259–286, hier 267.

²³ Lobkowicz 138.

²⁴ H. Lübbe, Vorwort zu: Wozu Philosophie? (Anm. 2), VI.

²⁵ Ebd. V.

²⁶ Ebd. VI.

²⁷ Vgl. H. Krings, Über Esoterik und Exoterik der Philosophie, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 148–162, hier 161.

2. Reaktionen auf die Infragestellung

Die deutsche Gegenwartsphilosophie hat auf diese Anfrage verschieden reagiert. Ehe wir auf den inhaltlichen Ertrag der verschiedenen Antworten eingehen, sollen kurz formal die drei wesentlichen Antworttypen skizziert werden. Wir können unterscheiden zwischen einer Resignationsreaktion, einer Defensivreaktion und einer Offensivreaktion. Die erste Reaktionsform impliziert einen mehr oder minder unverhüllten Abschied von der Philosophie, die zweite eine Verteidigung des traditionellen Selbstverständnisses der Philosophie, die dritte läuft auf eine zwischen diesen beiden Extrempositionen vermittelnde Position hinaus.

a) Resignationsreaktion

Am entschiedensten wird die erste Position von Hochkeppel vertreten. Er zeigt im einzelnen an der Gegenwartsphilosophie folgende Dekompositionssymptome auf:

1) Entgegen der „beschwichtigenden Rede von ‚konvergierenden Tendenzen‘“ in der Gegenwartsphilosophie und der „Verlegenheitslösung“ eines Methodenpluralismus herrscht in Wahrheit eine Kritik aller gegen alle. „Es gibt gewissermaßen nur Opponenten und keine Proponenten mehr“, was im Endeffekt zu einer „Annihilation der Philosophie durch Selbstkritik“²⁸ führen muß.

2) Indem die Philosophie sich allenthalben auf die Rolle einer formalen Aufklärungs- und Emanzipationsinstitution zurückzieht, wird ihr „Gegenstands-Verlust . . . praktisch, wenn auch unausdrücklich, eingestanden“²⁹.

3) Da die Philosophie außer der Wachhaltung einer unendlichen Fragebereitschaft keine selbständige Funktion mehr hat und „sich beschleunigend in wissenschaftliche Denkmuster transformiert“ bis schließlich auch das als philosophiespezifisch reklamierte Moment der Reflexion wissenschaftlich amalgamiert wird in der „Gestalt einer Wissenschaftswissenschaft bloß hypothetisch-begründender Art“, kommt es zu einer „Aufhebung der Philosophie durch und in die Wissenschaft“. Insofern es sich hier aber um einen irreversiblen Prozeß handelt, kann „der einzig sinnvolle Hebammen-dienst nur darin bestehen, die Wissenschaft ‚philosophischer‘ zu machen und nicht die Philosophie ‚wissenschaftlicher‘“³⁰.

4) Da die Philosophie keine Kategorien und Normen entwickelt hat, die sich in konkrete Handlungsweisen umsetzen ließen, muß auch von einem „Versagen der Philosophie vor der Praxis“³¹ gesprochen werden.

Aus diesen Dekompositionssymptomen zieht Hochkeppel folgenden Schluß: Was der Philosophie in der „derzeitigen Phase der Destruktion“

²⁸ W. Hochkeppel, *Mythos Philosophie*, Hamburg 1976, 160.

²⁹ Ebd. 160.

³⁰ Ebd. 160.

³¹ Ebd. 160.

übrigbleibt³², ist weitgehend die „Aufgabe der Museumsverwaltung“³³ in dem Museum der Philosophiegeschichte. Darüber hinaus ist die Hochschulphilosophie auf die „Aneignung des Handwerklichen“³⁴, sprich der formalen Logik als Organon des rationalen Argumentierens, zu beschränken. Als „selbständige Theorie, Methode, Lehre oder als System“ aber wird die Philosophie nach Hochkeppel kaum ihre Daseinsberechtigung behaupten können, allenfalls als innere Haltung des Philosophierens, die sich beschreiben ließe als die „Tendenz, das Staunen nicht zu verlernen, sich immer des Fragmentarischen allen Wissens bewußt zu bleiben“³⁵. Auf diese Weise könnte Philosophie als integrales Moment dem gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb eingepaßt werden und ihn zugleich „philosophischer machen“, womit die ‚Aufhebung‘, sprich ‚Verwirklichung‘, der Philosophie erreicht wäre, auf die nach Hochkeppels Worten „allem Anschein nach ohnehin heute alles hinweist“³⁶.

Deutet Hochkeppel die gegenwärtige Relevanzkrise der Philosophie im Sinne einer „Irrelevanzkrise“, so interpretiert sie Marquard als „Überforderungskrise“³⁷. Das wird deutlich an der spekulativen Kurzgeschichte, auf die er die Geschichte der Philosophie reduziert: Sie lautet: „Erst war die Philosophie kompetent für alles, dann war sie kompetent für einiges, schließlich ist die Philosophie kompetent nur noch für eines: nämlich für das Eingeständnis der eigenen Inkompetenz“³⁸.

Marquard erläutert dies anhand der drei großen Herausforderungen, denen die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte ausgesetzt war, und zwar der soteriologischen durch das Christentum, der technologischen durch die exakten Wissenschaften und der politischen. Die erste verlangte von der Philosophie, sie solle zum Heil der Menschen führen, die zweite, sie solle zum Nutzenwissen, die dritte, sie solle zum gerechten Glück der Menschen führen. Alle drei Herausforderungen hat die Philosophie nach Marquard nicht bestanden, so daß sie aus ihrer Not gewissermaßen eine Tugend machte und sich als ancilla verstand, eine zeitlang als ancilla theologiae in der christlichen Philosophie des Mittelalters, dann als ancilla scientiae, sprich Wissenschaftstheorie, und schließlich als ancilla emancipationis, sprich Geschichtsphilosophie. Da nun aber die Zeit des Abschieds von der Geschichtsphilosophie gekommen ist, und da der Philosophie zudem in den Geisteswissenschaften „ein Kompetent erwachsen“ ist, „der ihre vielleicht letzte Kompetenz in Frage stellt, die Erinnerungskompetenz“³⁹, bleibt der Philosophie nichts anderes übrig als das Eingeständnis der Fehl-

³² Ebd. 160.

³³ Ebd. 161.

³⁴ Ebd. 162.

³⁵ Ebd. 162.

³⁶ Ebd. 163.

³⁷ Ebd. 163.

³⁷ *Lübbe*, Vorwort zu: *Wozu Philosophie?* (Anm. 2), VIII.

³⁸ *Marquard*, *Inkompetenzkompensationskompetenz*, 342.

³⁹ Ebd. 343.

anzeige in Sachen Kompetenz und zugleich die Ausflucht in die „Inkompetenzkompensationskompetenz“⁴⁰.

Marquard unterscheidet hier zwei Formen:

1) Die Flucht in einen „philosophische(n) Dogmatismus, der sich . . . heutzutage emphatisch Kritik nennt“⁴¹, der alles und jedes in Frage stellt, ausgenommen sich selbst. Marquard redet von einer „allem und jedem durch Sollen auferlegte(n) . . . Emanzipationskandidatur, über deren Erfolg die Philosophie als Kritik . . . entscheidet“⁴².

2) Die Flucht in die Skepsis, die von großen Sinnerwartungen in Sachen Philosophie Abstand nimmt, eine Position, der Marquard selbst zuneigt, bezeichnet er sich doch als einen „zu Philosophierzwecken beamteten Skeptiker“⁴³. Auch ein solcher, so schließt Marquard seine durch und durch (selbst)ironischen Betrachtungen, treibt weiterhin Geschichte der Philosophie, denn die Philosophiehistorie „reproduziert jene Mannigfaltigkeit und Buntheit kontroverser Positionen, die der Skeptiker für seinen Polytheismus der Überzeugungen braucht“⁴⁴. Er erstellt zudem „Fundamentalgutachten zur Lage des Weltlaufs, zu dem auch der Wissenschaftslauf gehört“⁴⁵ und erfüllt damit „die üblichen systematisch-philosophischen Orakelpflichten“⁴⁶, und schließlich beschäftigt er sich auch mit den metaphysischen Fragen, „bei denen es ein Kunstfehler wäre, sie nicht zu stellen, und ein Kunstfehler, sie zu beantworten“⁴⁷. Mit letzterem erfüllt er „die üblichen metaphysischen Deoniefplichten“⁴⁸, denn die Metaphysik ist eine „Aporien-Deponie“, eine „Isolierstation für gefährliche Fundamentalprobleme“⁴⁹, mit denen man nicht fertig wird, daher bedarf sie einer „Art von höherem Umweltschutz“⁵⁰.

b) Defensivreaktion

Neben der von Hochkeppel auf weite Strecken eher grobschlächtig und von Marquard mit viel Esprit vorgetragenen skeptischen Einschätzung der Möglichkeiten der Philosophie gibt es auf der anderen Seite eine nicht minder unterschiedene Verteidigung des traditionellen Selbstverständnisses der Philosophie.

Nicht nur im Blick auf Marquard sondern auch auf Lobkowicz bekräftigt Kampits „die an sich selbstverständliche These, . . . daß sich Philoso-

⁴⁰ Ebd. 344.

⁴¹ *Marquard*, Skeptische Betrachtungen, 78.

⁴² Ebd. 80.

⁴³ Ebd. 82.

⁴⁴ Ebd. 84.

⁴⁵ Ebd. 85.

⁴⁶ Ebd. 84.

⁴⁷ Ebd. 88.

⁴⁸ Ebd. 87.

⁴⁹ Ebd. 89.

⁵⁰ Ebd. 90.

phie (auch als institutionalisiertes Universitätsfach) *nur* aus ihrer *eigenen* Sache verstehen und bestimmen kann“⁵¹. Wenn Philosophie als „Dienstleistungsbetrieb“ bestimmt werde, „der seine Funktion aus echten oder manipulierten Bedürfnissen der Gesellschaft übernimmt oder sich seine Fragestellungen aus welchem öffentlichen Bewußtsein auch immer vorgeben läßt“, dann liege hier ein groteskes Selbstmißverständnis vor⁵². Allerdings hält Kampits die Frage der Kompetenz bzw. des Nutzens und der Brauchbarkeit der Philosophie durchaus für berechtigt, nur ist das für ihn kein Problem der Forschung sondern der Lehre. Wenn die Philosophie sich auf ihre in Schule und Universität weithin vernachlässigte pädagogische Funktion besänne, dann würde sich für sie die Frage ihrer Kompetenz erübrigen. Bei allem Ernstnehmen der existentiell bedrängenden ökonomischen, gesellschaftspolitisch-sozialen und praktischen Probleme der Gegenwart — eine Gesellschaft, die den durch die Philosophie eröffneten Freiraum des Nachdenkens und Fragens und damit auch einer theoretischen Distanznahme zur Praxis für unzulässig erklärt oder für privaten Luxus hält, ist nach Kampits „im Begriff, sich selbst aufzugeben“⁵³.

Inhaltlich ist mit dem von einem primär traditionsorientierten Philosophieverständnis vertretenen ‚Selbstzweckcharakter‘ der Philosophie der Anspruch verbunden, Philosophie sei „systematische und universale Grundlagen- und Prinzipienwissenschaft des Seins, Erkennens und Handelns“⁵⁴.

So heißt es etwa bei Barion: „Philosophie ist auf das Grundsätzliche gerichtet, auf die letzten begründenden Prinzipien des Seienden, des Erkennens und des menschlichen Handelns“. Sie frage nicht wie die Einzelwissenschaften nach den Gründen und Bedingungen des Daseins und Soseins eines bestimmten Seienden, sondern nach dem letzten Grund der Reihe dieser Bedingungen, m.a.W. nach dem „Begründungsprinzip“. Ebenso frage sie nach dem „letzten Grund der sittlichen Forderung an den Menschen“ und nach den „letzten Voraussetzungen der Einzelwissenschaften“ und sei in diesem Sinne nicht nur „Prinzipienwissenschaft“, sondern „allgemeine Grundlagenforschung“⁵⁵.

Deutlich ausgeprägt ist dieses Philosophieverständnis in den Arbeiten E. Heintels und seiner Schule, die sich ausdrücklich zur *philosophia perennis* (nicht im scholastischen, wohl aber im Leibnizschen Sinne) bekennt. Philosophie wird in der Heintel-Schule nicht als „Regional- oder Aspekt-Wissenschaft“ verstanden, sondern als Wissenschaft, die „dem Ganzen in dreifacher Gestalt verpflichtet“ ist, nämlich 1. dem „Ganzen ihrer Ge-

⁵¹ P. Kampits, Nutzlosigkeit der Philosophie oder Verkenning ihrer Chancen?, in: ZPhF 30 (1976) 424–433, hier 428.

⁵² Ebd. 428.

⁵³ Ebd. 433.

⁵⁴ H. Fahrenbach, Zur Problemlage der Philosophie, Frankfurt 1975, 21.

⁵⁵ J. Barion, Philosophie, Einführung in ihre Terminologie und ihre Hauptprobleme, Bonn 1977, 146.

schichte“, d.h. der philosophischen *Tradition*, 2. dem Ganzen der *Erfahrung*“ in ihrer vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Gestalt und 3. dem „Ganzen ihrer *Zeit* und ihrer *Praxis*“⁵⁶. Das bedeutet einmal: Die Philosophie ist „in ihrer Eigenschaft als Voraussetzungs- und Fundierungswissenschaft grundsätzlich auf die Überlieferung des philosophischen Gedankens als auf ihre Bewährungs- und Erfahrungsgrundlage angewiesen“⁵⁷. Heintel geht dabei von einem bestimmten Traditionskontinuum aus, das er die ‚europäische Weltphilosophie‘ nennt, welches von Plato bis Hegel reicht und gleichzeitig ein Problemkontinuum darstellt. Da unsere philosophische Vergangenheit aber mittlerweile „so umfangreich“ geworden ist, „daß niemand behaupten kann, sie auch nur zu kennen“⁵⁸, besteht eine wesentliche Aufgabe der Philosophie zunächst einmal darin, sich daran abzuarbeiten. Denn von dem unermeßlichen Reichtum der philosophischen Tradition ist Heintel überzeugt. Der Philosoph gleiche einem reichen Mann, „der sich im Besitz einer nicht anerkannten Währung weiß und daher alles unternehmen muß, um dieser Währung die ihr zukommende Geltung zu verschaffen“⁵⁹.

Die zweite These, Philosophie habe das Ganze der Erfahrung zu reflektieren, bezieht sich konkret auf das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften und zur Theologie. Gegen die analytische Wissenschaftstheorie und die moderne Religionskritik hält Heintel daran fest, daß die Philosophie nicht nur „Grundlagen- und Voraussetzungsdisziplin der Einzelwissenschaften“ ist, sondern auch rationale Vermittlungsinstanz zwischen dem religiösen Bewußtsein bzw. seiner theologischen Auslegung und dem säkularen Bewußtsein. Daher impliziert für ihn Philosophie sowohl die Bemühung um den philosophischen Begründungszusammenhang der Naturwissenschaften als auch den Anspruch, „die Theologie philosophisch transparent zu machen, d.h. ihren Überlieferungsbestand kritisch zu sichten und ihre Dogmatik nicht auf platte Weise aufzuklären, wohl aber philosophisch ‚vernünftig‘ zu machen“⁶⁰. Was die Praxiskomponente angeht, so wird sie von Heintel nicht geleugnet; philosophische Kontemplation ohne Mitreflektieren ihres Praxisvollzugs ist, obwohl dies in der Tradition öfters vertreten wurde, eine verfehlt Sache; das lehren nicht nur Kant und Marx, sondern bereits die sokratisch-platonische Philosophie, allerdings bleibt es beim Primat der Theorie. „Es gibt keine Praktische Philosophie als fundamentale Praxisphilosophie, die an die Stelle der Theorie treten kann und damit kein Praktischwerden der Philosophie“⁶¹.

⁵⁶ J. Derbolav, Erich Heintel zum 60. Geburtstag, in: *Geschichte und System* (Fs. Heintel), München 1972, 301–317, hier 304.

⁵⁷ Ebd. 305.

⁵⁸ H.D. Klein, *Vernunft und Wirklichkeit*, Bd. I, München 1973, 11.

⁵⁹ Derbolav 315.

⁶⁰ Ebd. 310.

⁶¹ F. Grimmlinger, *Philosophie und Praxis*, in: *Wiener Jahrbuch f. Phil.* 5 (1972) 7–29, hier 28.

Das Theorie-Praxis-Problem stellt sich aber nicht nur hinsichtlich der Selbstanwendung der Theorie — der Philosoph ist nämlich immer der Adressat seiner eigenen Theorie und muß im „Totalexperiment“ seiner Existenz erproben, „was seine Gedanken wert sind und inwieweit sie ein freies, vernünftiges und zutiefst menschliches Leben ermöglichen“⁶² — es stellt sich auch hinsichtlich der Voraussetzungen der Theorie. Denn obwohl der Sinn der Theorie darin besteht, „Schau der Wirklichkeit unabhängig und weg vom Menschen zu sein“⁶³, gründet sie doch in der kommunikativen Praxis gemeinsamen Philosophierens, die etwa Platon paradigmatisch herausgestellt hat. Diese kommunikative Voraussetzung jeder Philosophie darf freilich nicht als Abhängigkeit der Philosophie von der Gesellschaft mißverstanden werden. Auch hier bleibt für die Heintel-Schule folgende Distinktion in Geltung: „Daß Menschen *miteinander* philosophieren, ist ein sozialer Bezug, nicht hingegen das Philosophieren als solches, dem es um Schau der Wirklichkeit in absoluter Wahrheit geht“⁶⁴.

c) Offensivreaktion

Den Herausforderungen der Gegenwart kann man freilich nicht bloß resignativ oder defensiv, man kann ihnen auch offensiv begegnen. Solches ‚offensive Denken‘ zeigt sich vor allem im Aufgreifen aktueller Probleme. So ist Willms der Überzeugung: „In der Rückbesinnung auf den Kernbereich der Politik hätte die Philosophie eine Möglichkeit wieder zu Kräften zu kommen“⁶⁵. Denn „politische Philosophie ist ‚Erste Philosophie‘, alles andere, Metaphysik, reine Erkenntnistheorie ist Abstraktion, die nur zulässig sein kann, wenn sie sich ihrer Abstraktion bewußt bleibt“ und wenn sie Wege angeben kann, „die zum philosophischen Kernland, der Politik, zurückführen“⁶⁶. Da Politik „die praktische Verwirklichung der menschlichen Existenz als Vermittlung des Besonderen und des Allgemeinen“⁶⁷, Philosophie aber „das Wissen um die Ursachen und Gründe der menschlichen Praxis“ ist⁶⁸, ist Primärgegenstand der Philosophie diese „fundamentale Verwirklichung der menschlichen Existenz“⁶⁹. Der Bewußtlosigkeit des Besonderen gegenüber hat sie auf der Vernunft des Allgemeinen zu bestehen und der Bewußtlosigkeit bloßer Herrschaft gegenüber auf dem Recht der Freiheit. Angesichts der „Bewußtlosigkeit hungernder und verelendeter Massen“, der „Ahnungslosigkeit der Wohlstandsgesellschaften“, der „bewußtlose(n) Praxis rückwärts orientierter Politiker“ und der „hilf-

⁶² *Derbolav* 313.

⁶³ *Grimmlinger* 20.

⁶⁴ Ebd. 21.

⁶⁵ *B. Willms*, *Offensives Denken*, Opladen 1978, 9.

⁶⁶ Ebd. 68.

⁶⁷ Ebd. 52.

⁶⁸ Ebd. 53.

⁶⁹ Ebd. 53.

lose(n) Risikobereitschaft zur technischen Vernichtung“ schreie der zur Polis gewordene Globus nach Philosophie⁷⁰.

In der Gegenwartsphilosophie kritisiert Willms die Einseitigkeiten einer bloßen Reflexions-Logik- und Kritik-Philosophie. Reflexion, Logik und Kritik seien zwar zentrale Elemente des philosophischen Denkens, dürften aber nicht für die Philosophie als solche ausgegeben werden. Zudem macht er Front gegen den philosophischen Defätismus, bei dem er drei Spielarten unterscheidet, nämlich die „Befangenheit in vergangener Größe oder den Nachgeborenenkomplex, die Überzeugung vom Pluralismus der Weltanschauungen oder den Weltanschauungskomplex“ und „das Sichabfinden mit dem Nichtallgemeinen oder den Existenzialismuskomplex“⁷¹; er plädiert entschieden für ein „offensives Philosophieren“. Denn „die Wirklichkeit gibt ihre Wahrheit nicht von selbst her. Man muß auf sie zugehen, Schneisen schlagen, Schutt wegräumen . . ., sie bearbeiten, ihr die Bedingungen ihres Erscheinens vorschreiben. Philosophie ist ein Werk und Werke fallen nicht in den Schoß“⁷². Weniger ‚militant‘ und doch deutlich kritisch gegenüber einem philosophischen Defätismus äußert sich auch Lenk. Er sieht Möglichkeiten zu einer „Wiederbelebung der Philosophie“ vor allem im Hinblick auf „interdisziplinäre Problemverflechtungen angesichts der jedes Einzelfach übergreifenden kulturell-sozial-politisch-ökonomisch-ökologischen Systemzusammenhänge“⁷³. Hier ist der Philosoph als ‚Spezialist fürs Allgemeine‘ angefordert. Auch wenn die Zeiten eines Leibnizschen Universalgenies angesichts der Problem- und Informationsexplosion der letzten Jahre endgültig vorbei sein dürften, gibt es weiterhin einen Bedarf an generalistischen und universalistischen Stellungnahmen zu fachübergreifenden Fragen. Ein „dialogisches Philosophieren“ und ein „spekulativ-konstruktiv-synthetisches Denken“ ist vonnöten neben der „präzisierenden, zerlegenden Analyse“, um die „Perspektivenvielfalt“ und die „Integration innovativer Entwürfe“ sicherzustellen⁷⁴. Lenk spricht hier von einer „sokratischen Forumfunktion der Philosophie“⁷⁵, die sich vor allem erweisen muß im „Mut zum inhaltlichen Entwurf“⁷⁶.

Lenk nennt konkret eine ganze Reihe von Bereichen, die einer kooperativen philosophischen Bearbeitung harren. So gebe es z.B. „bis heute keine ausgearbeitete Philosophie des Arbeits- und Leistungsverhaltens außer der marxistischen Variante, keine ernsthafte Philosophie der wirtschaftlichen Phänomene, seit Simmels gleichnamigem Buch keine neue ‚Philosophie des Geldes‘, keine Philosophie der Planung, kaum eine differenzierte Philoso-

⁷⁰ Ebd. 11 f.

⁷¹ Ebd. 35.

⁷² Ebd. 110.

⁷³ H. Lenk, Philosophie als Fokus und als Forum, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 35–69, hier 47.

⁷⁴ Ebd. 48.

⁷⁵ Ebd. 48.

⁷⁶ Ebd. 59.

phie der Technik“. Es existierten „kaum Ansätze zur Wissenschaftstheorie der Wirtschaftswissenschaften, der Systemwissenschaften, der Planungswissenschaften, einschließlich der Zukunftsforschung“, ebenso wie sich „wenig Seriöses“ finde „zur Methodologie der Sozial- und Verhaltenswissenschaften“⁷⁷.

Im ganzen bekennt sich Lenk zu einer „neokritischen Aufklärungsphilosophie, die keine sicheren Einlösungsgarantien der Erkenntnis und keine falschen Hoffnungen“ bieten kann, aber „optimistische Erkenntnisfortschritte sucht, ohne überfliegendem Optimismus zu huldigen“⁷⁸. Von einem Philosophieren nach dem Ende der Philosophie ist also keine Rede, wohl aber ist für Lenk die Zeit des Absolutismus in der Philosophie vorbei. Einen philosophischen Königsweg zur Lösung aller Probleme gibt es nicht, d.h. „die Möglichkeit, zu allen Problemen eine logisch deduzierbare Lösung aus absolut gewissen Prinzipien“⁷⁹ zu bieten, existiert nicht mehr. Philosophische Probleme können auch nicht mehr „in isolationistischer Unabhängigkeit von wissenschaftlichen Erkenntnissen und auch nicht prinzipiell losgelöst von der Lebenspraxis behandelt werden“⁸⁰. Hier wird deutlich, daß Lenk bei aller Bejahung der Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit von Philosophie doch auch beträchtliche Abstriche an dem traditionellen Selbstverständnis von Philosophie macht. Hierin kommt er übrigens auch mit Habermas überein, dessen Überzeugung, Philosophie könne sich nicht mehr länger als Systemphilosophie begreifen bzw. als affirmative Deutung des Seienden im ganzen, er teilt und daher zustimmend zitiert.

Die drei herausgestellten Antworttypen stellen selbstverständlich nur idealtypische Abstraktionen dar und kommen selten chemisch rein vor, vielmehr durchdringen sich in der konkreten philosophischen Arbeit die genannten Momente in vielfältiger Weise. Zudem gibt es die verschiedensten Abstufungen von philosophischer Resignation, philosophischer Defensive und philosophischer Offensive. Trotzdem ermöglichen diese Antworttypen eine erste Groborientierung in dem zugegebenermaßen schwer überschaubaren Gelände der Gegenwartsphilosophie.

3. Definitionstypen als Schlüssel zum Verständnis der Gegenwartsphilosophie

Sucht man nach einem stärker inhaltlich ausgerichteten Orientierungsrastrer, so bieten sich hierzu die Überlegungen von Hinske an, der das Selbstverständnis der Philosophie anhand von sieben verschiedenen Definitionstypen entwickelt, nämlich der Instrumentar-Erkenntnistypus-, Sachthemen-, Potential-, Programm-, Methoden- und Impulsdefinition von Philo-

⁷⁷ Ebd. 61.

⁷⁸ Ebd. 60.

⁷⁹ Ebd. 45.

⁸⁰ Ebd. 55 f.

sophie⁸¹, die er vorwiegend an historischen Beispielen illustriert, während er auf die gegenwärtigen Aktualisierungen dieser Definitionstypen nur kurz eingeht. Allerdings lassen sich Hinskés Überlegungen auch für die gegenwärtige philosophische Problemlage fruchtbar machen, was im folgenden versucht werden soll. Wichtig ist ferner, worauf Hinske ausdrücklich hinweist, daß die verschiedenen Definitionstypen miteinander verzahnt sind. Kein Definitionstyp steht allein für sich, weshalb auch keiner verabsolutiert werden darf. Vielmehr sind sie komplementär zu verstehen und ermöglichen daher — nimmt man sie zusammen — einen Blick auf das Ganze der Philosophie. Auch diese Verzahnung gilt es jeweils deutlich zu machen, wenn nachfolgend die verschiedenen Definitionstypen im einzelnen vorgestellt und als Schlüssel zum Verständnis der Gegenwartsphilosophie, ihrer Problemlage und ihres Diskussionsstandes verwandt werden.

a) Instrumentardefinition

Bei der Instrumentardefinition stellt Hinske unter Berufung auf Kants berühmte Bestimmung der Philosophie als ‚Vernunftkenntnis aus Begriffen‘ den Begriff als unentbehrliches Instrument der Philosophie heraus und bemerkt in diesem Zusammenhang, „das Instrument des Begriffs nicht nur einfach zu gebrauchen“, wie es in den Einzelwissenschaften oder im politischen Leben geschieht, sondern es „ständig zu überprüfen, instandzuhalten und zu schärfen“, zähle „heute, im Zeitalter der Ideologien, mehr denn je zu den elementaren Aufgaben der Philosophie“⁸².

Riedel hat diesen Ansatz präzisiert. Er betont: Wer philosophiert, der betätigt sich nicht unmittelbar wissenschaftlich oder politisch, sondern bewegt sich im Bereich der Sprache und der in ihm niedergelegten Begriffe. Er treibt Begriffsanalyse und Begriffsinterpretation, die freilich nicht Selbstzweck ist, denn die Sprachreflexion steht im Dienst einer Rechtfertigung ‚der die Wissens- und Handlungsorientierung einer geschichtlichen Kultur tragenden Grundbegriffe‘⁸³. In der Gegenwart haben sich nach Riedel beide Aufgaben freilich verkehrt, denn die angelsächsisch-analytische Tradition treibe oft Begriffsanalyse um ihrer selbst willen, während umgekehrt dialektisch-philosophische Richtungen fundamentale Begriffe meist ohne vorhergehende Klärung zu rechtfertigen suchten und damit ideologisch verführen. Zur Rechtfertigung der begrifflich niedergelegten Grundlagen unserer Kultur erachtet Riedel dreierlei für erforderlich:

1) Sowohl die fundamentalen Begriffe als auch der Anwendungskontext einer Grundannahme müssen widerspruchsfrei sein. Wenn daher eine Regierung beispielsweise den Begriff der Grundrechte von besonderen Gruppen

⁸¹ Vgl. N. Hinske, Die Geliebte mit den vielen Gesichtern, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 313–343.

⁸² Ebd. 317.

⁸³ Riedel, Philosophieren, 282.

ausschließt oder die Menschenrechte nur nach außen, nicht aber im eigenen Lande vertritt, dann verstößt sie gegen das im Begriff ‚Menschenrecht‘ implizierte umfassende Allgemeine.

2) Um gerechtfertigte Grundannahmen von geschichtlichem Schein unterscheiden zu können, ist es erforderlich, die hermeneutischen Implikationen der Begriffe herauszuarbeiten, d.h. es muß geklärt werden, „welche Bedeutung politisch-rechtliche Fundamentalbegriffe besitzen, was mit ihnen ursprünglich oder in gegenwärtigen Handlungskontexten gemeint ist und ob gegebenenfalls ein Bedeutungswechsel vorliegt“⁸⁴.

3) Um Bedeutungsfragen zu entscheiden, bedarf es zuletzt „der Überprüfung an existierenden Sachverhalten“⁸⁵.

Neben der von Riedel und Hinske herausgestellten Funktion des philosophischen Begriffs als Aufklärungsinstrumentarium wäre auch seine Rolle als „Ordnungs- und Orientierungsinstrumentarium“⁸⁶ zu bedenken. Wenn das Geschäft des Philosophen im wesentlichen ein analytisch-kritisches ist, dann ist darin auch die Aufgabe impliziert, für die Analyse wie für das Analysierte eine geeignete Kategorialstruktur zu finden. Denn „so schnell hat man ja seine Zeit nicht ‚in Gedanken gefaßt‘ und die Gedanken nicht auf den Begriff gebracht“⁸⁷. Krings spielt hier auf die schöpferische Ordnungs- und Orientierungsleistung des philosophischen Begriffs an, „durch die jeweils die Klassiker der Philosophie Klassiker der Philosophie geworden sind“⁸⁸. Als Beispiel könnte man etwa den aristotelischen Substanzbegriff nennen, der, wie Stegmaier⁸⁹ gezeigt hat, trotz seiner metaphysischen Prägung bis heute in seiner ontologischen Funktion unentbehrlich ist, oder den Hegelschen Begriff des objektiven Geistes. Auch für die Probleme der Gegenwart ist diese begriffsschöpferische Potenz der Philosophie vonnöten. Schischkoff redet in diesem Zusammenhang von dem großen „Rest in den Ursprüngen allen Denkens“, der als „Quelle neuer Ordnungen und Aspekte unerschöpflich“ sei⁹⁰. Vor allem gilt das für komplexe Situationen, wo die Leistungsfähigkeit wissenschaftlicher, politischer oder pragmatischer Kategorien erschöpft ist. Hier bedürfen wir „einer Strukturierung zweiter Ordnung, welche die Komplexität reduziert“⁹¹ durch den philosophischen Begriff.

Wir können festhalten: Der Instrumentardefinition zufolge ist Philosophie Arbeit am Begriff. Die Notwendigkeit solcher Arbeit ergibt sich allge-

⁸⁴ Ebd. 284.

⁸⁵ Ebd. 284.

⁸⁶ Baumgartner/Höffe, Funktion, 415.

⁸⁷ Krings, Esoterik, 154.

⁸⁸ Ebd. 154.

⁸⁹ Vgl. W. Stegmaier, Substanz. Grundbegriff der Metaphysik, Stuttgart 1977.

⁹⁰ G. Schischkoff, Kritische Bemerkungen zu einem Münchener Kolloquium, in: ZPhF 29 (1975) 95–107, hier 104.

⁹¹ Krings, Esoterik, 159.

mein daraus, daß dieser „die umfassendste und rationalste Weise der Weltvermittlung“⁹² ist.

b) Erkenntnistyposdefinition

Zeigt sich die Instrumentaldefinition notwendig auf die Programmdefinition verwiesen, am deutlichsten bei Riedel, der Philosophie als „analytisch-hermeneutische(r) Begriffsreflexion“ die Aufgabe der „Rechtfertigung von Grundannahmen einer geschichtlichen Kultur“⁹³ zuweist, so ist in Riedels Aufgabenbestimmung noch ein weiterer Definitionstyp impliziert, nämlich die Erkenntnistyposdefinition. Riedel gebraucht ja den Terminus Rechtfertigung. Philosophie, so können wir diese Aussage verdeutlichen, ist Rechtfertigungsdenken. Hinske expliziert diesen Definitionstyp an dem platonischen ‚logon didonai‘, d.h. an der Aufgabenbestimmung der Philosophie, „auf Schritt und Tritt ‚Rechenschaft zu geben‘ und keine Annahme, keine Überzeugung, keine Aussage, so selbstverständlich sie auch aussehen mag, ungeprüft stehen zu lassen“⁹⁴ und nennt außerdem noch Wolffs Bestimmung der philosophischen Tätigkeit als ‚habitus asserta demonstrandi‘.

In der Gegenwartsphilosophie wird dieser Gesichtspunkt vor allem in der Schule Hans Wagners und in der Erlanger Schule unterstrichen. So versteht Wagner Philosophie als umfassende Geltungsreflexion im theoretischen, praktischen, ästhetischen und religiösen Bereich, die Erlanger Schule hingegen bestimmt Philosophie als begründungsorientiertes Vorgehen, was Mittelstraß etwa wie folgt verdeutlicht: „Mag man in der Beurteilung der Geschichte der Philosophie unterschiedlichster Meinung sein, mag der eine Syllogistik, der andere Gottesbeweise besonders schätzen, in der Beurteilung, daß sich hier ein besonderes Begründungsinteresse geltend macht, das sich nicht einfach über die Fachwissenschaften verrechnen läßt, ist man sich in der Regel einig.“⁹⁵

Kritisch wendet sich ein solches philosophisches Begründungsdenken gegen ein absolutistisches Verständnis von Wissenschaft, das von folgenden, keineswegs selbstverständlichen, Prämissen ausgeht:

1) Die Wissenschaften sind in sich autark und selbständig; 2) sie stellen die einzige Art möglicher und sinnvoller Erkenntnis dar; 3) sie sind völlig ausreichend, um das für den Menschen relevante Wissen zu erstellen⁹⁶. Dagegen hat die Erlanger Schule deutlich gemacht, „daß mindestens die Begründungsproblematik hinsichtlich der Rechtfertigung wissenschaftlicher

⁹² *Bubner*, Philosophie, 7.

⁹³ *Riedel*, Philosophieren, 282.

⁹⁴ *Hinske*, Geliebte, 320.

⁹⁵ *J. Mittelstraß*, Philosophie oder Wissenschaftstheorie?, in: *Wozu Philosophie?* (Anm. 2), 107–126, hier 124.

⁹⁶ Vgl. *H.M. Baumgartner*, Wozu noch Philosophie?, in: *Wozu Philosophie?* (Anm. 2), 238–258, hier 247.

Grundbegriffe, Axiome und Verfahren wie auch wissenschaftlicher Ziele, auf die sowohl theoretische wie praktische Notwendigkeit führt, an Philosophie, wenigstens im Sinne einer normativen Wissenschaftstheorie, die sich als Logik und Ethik explizieren läßt, festzuhalten“⁹⁷.

Eine spezielle Gefahr wissenschaftsbezogenen philosophischen Rechtfertigungsdenkens liegt in der damit oft, wenn auch nicht notwendig einhergehenden Einschränkung des philosophischen Arbeitsfeldes. Wolandt erläutert diese Gefahr am historischen Beispiel des Neukantianers Riehl, der den positiven Wissenschaften bei der Erforschung der Welt „den Vortritt läßt“ und die Aufgabe philosophischer Reflexion einzig darin erblickt, die Voraussetzungen dieses Forschens ans Licht zu ziehen. Dort, wo die Einzelwissenschaften forschen bzw. geforscht haben, wende sich die philosophische Reflexion nach Riehl zurück auf die Voraussetzung dieses Forschens und leiste „Prinzipienaufklärung“, und zwar nicht nur auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie, sondern auch auf dem Felde der praktischen Philosophie und der Ästhetik⁹⁸.

Ein aktuelles Beispiel für die Gefahr der Verengung des philosophischen Arbeitsfeldes bietet zweifellos die Erlanger Schule. So betont Kambartel in seiner Konstanzer Antrittsvorlesung, die Philosophie bedürfe „keines eigentümlichen Gegenstandes mehr“. Ihr Arbeitsfeld wachse ihr vielmehr aus den „Behauptungssystemen der einzelnen Wissenschaften“ zu⁹⁹, deren Begründungsdefizite ans Licht zu ziehen und zu überwinden, wenigstens solange Aufgabe der Philosophie sein müsse, wie diese Arbeit in den Wissenschaften selbst nicht geleistet werde. Die Probleme der Philosophie wären demzufolge „nicht *neben* sondern *in* den Wissenschaften zu suchen“ als deren „begründungstheoretische Verwirrungen oder Versäumnisse“¹⁰⁰.

Stellt Wolandt bezüglich Riehls Philosophieverständnis die Frage, ob dem Philosophen nicht mehr abzuverlangen sei als dies, „daß er als Nachhut im Heere der Wissenschaften den Prinzipienspezialisten mache“¹⁰¹, so merkt Hinske zu Kambartels Philosophiedefinition kritisch an, diese sei unvollständig, weil Kambartel nur das ‚genus proximum‘ nenne, das die Philosophie mit den Wissenschaften gemein habe, nicht aber die ‚differentia specifica‘, die sie von diesen unterscheide.

Zimmerli hat diese Kritik präzisiert. Er sieht generell in der deutschen Gegenwartsphilosophie die Gefahr eines „Kaninchen-Schlange-Verhältnisses“¹⁰² der Philosophie gegenüber den Wissenschaften. Nachdem der logische Empirismus die Probleme der Welt- und Handlungsorientierung

⁹⁷ Ebd. 248.

⁹⁸ G. Wolandt, Philosophie, Geschichte, Wissenschaften, in: Zugänge zur Philosophie, Kallenberg 1979, 47–63, hier 47 f.

⁹⁹ F. Kambartel, Was ist und soll Philosophie?, Konstanz 21974, 15.

¹⁰⁰ Ebd. 17.

¹⁰¹ Wolandt 47.

¹⁰² W.Ch. Zimmerli, Arbeitsteilige Philosophie?, in: Wozu Philosophie (Anm. 2), 181–212, hier 193.

an die positiven Wissenschaften abgetreten hatte, kam es vor allem in der deutschen Nachkriegsphilosophie zu verschiedenen „Metareaktion(en)“¹⁰³ unter den Stichworten Aufklärung (kritische Theorie), Kritik (kritischer Rationalismus) und ab-ovo-Konstruktion (Erlanger Schule). Auch diese Metareaktionen sind, so Zimmerlis Kritik, noch von ihrem „Herausforderer“, nämlich der Wissenschaft, bestimmt, sie kommen in einem gewissen Sinn nicht über den von der Wissenschaft vorgezeichneten Horizont hinaus.

Was speziell die Erlanger Schule angeht, so übersteigt sie einerseits die Wissenschaft auf die lebensweltliche Praxis hin — bekanntlich versucht sie ja das normative Fundament der Wissenschaften von elementaren Handlungsvollzügen der Lebenspraxis her aufzubauen — andererseits bleibt sie auf halbem Wege stehen, denn der Problemaufgriff bleibt begrenzt, er muß nämlich, wie Zimmerli sagt, „keineswegs immer schon auf der Basalebene des operativen Fundaments . . . liegen“, zudem wird keine Rückbindung des ‚vernünftig‘ rekonstruierten Wissens an die Lebenswelt geleistet. Von der ungenut Fixierung auf die Wissenschaft wird die Philosophie nach Zimmerli erst frei, wenn sie sich auf die „hermeneutische Dimension vorwissenschaftlich-sprachlichen Verstehens“¹⁰⁴ besinnt, die nicht nur der Trennung von Wissenschaftsgruppen, sondern bereits der Trennung von Wissenschaft, Philosophie und Lebenswelt vorausliegt.

Die philosophische „Rechenschaftsgabe“ kann dann aber auch nicht mehr allein bei dem von der Lebenswelt isolierten Faktum der Wissenschaft ansetzen, sondern sie muß sich auch auf „all die anderen Faktoren“ beziehen, „die in der Lebenswelt eine Rolle spielen: die Technik, die Kunst, die Politik, die gesellschaftlichen und ökonomischen Faktoren von Arbeits- und Freizeitwelt, die Liebe, die Bedürfnisse, den Sport . . . kurz alles, was in den Beziehungsgefügen von Mensch zu Mensch und von Mensch zu bearbeiteter und unbearbeiteter Natur sich findet“.¹⁰⁵ Zimmerli kritisiert in diesem Zusammenhang die schon „fast klassisch gewordene“ Formulierung von Habermas, die Philosophie könne ihrer großen Tradition nur treu bleiben, indem sie ihr entsagt. Habermas hat sie an anderer Stelle dahingehend präzisiert, Philosophie bleibe zwar „die jeweils radikalste Form der Selbstreflexion, die zu einer Zeit möglich ist“, der Gegenstandsbereich solcher Selbstreflexion seien aber die Wissenschaften, und „kein Bereich vor oder neben den Wissenschaften“¹⁰⁶. Zimmerli hält dem entgegen, die Philosophie könne ihrer großen Tradition nur treu bleiben, indem sie sie erneuert, und das heißt in diesem Fall ihrer Tradition „Begrei-

¹⁰³ Ders., *Esoterik und Exoterik in den Selbstdarstellungsbegriffen der Gegenwartsphilosophie*, in: *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basel—Stuttgart 1977, 253—288, hier 272.

¹⁰⁴ Ebd. 276.

¹⁰⁵ Zimmerli, *Arbeitsteilige Philosophie?*, 210.

¹⁰⁶ J. Habermas, *Die Rolle der Philosophie im Marxismus*, in: *Die Zukunft der Philosophie*, München 1975, 191—204, hier 200 f.

fen von *allem* zu sein, ohne Ausnahme“¹⁰⁷. Bei seinem Plädoyer für das philosophische Begreifen der Lebenswelt ist sich Zimmerli im übrigen durchaus bewußt, daß es heute keine scharfe Trennung von Wissenschaft, Technik und Lebenswelt mehr gibt. Er glaubt aber dennoch, den Terminus Lebenswelt weiter regulativ verwenden zu können, denn aus der Tatsache, daß etwas nicht ist, folge mitnichten, daß es auch nicht sein soll.

Versuchen wir abschließend auch den zweiten Definitionstyp zu charakterisieren, so können wir sagen: Philosophie als Rechtfertigungsdenken setzt jeweils ein bei vorhandenem Wissen, das verschiedene Gestalten haben kann. Auch wenn im Zeitalter der Wissenschaft die philosophische Geltungsfrage sich hinsichtlich des wissenschaftlichen Wissens in besonderer Weise aufdrängt, prinzipiell gilt sie dem „Ganzen möglicher Wissensmodi“¹⁰⁸. Philosophie ist daher, wie Baumgartner in Abhebung vom Philosophieverständnis der Erlanger Schule betont, „nicht nur normative Wissenschaftstheorie, sondern auch Theorie etwa der Religion, der Kunst oder der Geschichte“¹⁰⁹, um nur einige (weiterführende) Beispiele zu nennen.

c) Sachthemendefinition

Die Frage nach der Leistung des philosophischen Rechtfertigungsdenkens kann allgemein dahingehend beantwortet werden, daß sie ein „Rationalitätsdefizit“ im vorhandenen Wissen zu überwinden sucht¹¹⁰. Die konkreten Möglichkeiten solchen Rechtfertigungsdenkens müssen im Zusammenhang mit der sog. Potentialdefinition weiter erörtert werden. Ehe wir darauf eingehen, wenden wir uns jedoch der sog. Sachthemendefinition zu, auf die wir ebenfalls bei der Behandlung der Erkenntnistypusdefinition gestoßen sind. Hinske rekurriert zur Illustration der Sachthemendefinition u.a. auf eine Formulierung Christian Wolffs, Philosophie sei die „Wissenschaft aller möglichen Dinge“, und stellt die Universalität der philosophischen Fragestellung heraus. Philosophie ist diesem (Selbst-)Verständnis zufolge Versuch, das Ganze zu denken. Diese Ganzheit wurde nicht nur in der Vergangenheit verschieden bestimmt, auch in der Gegenwartsphilosophie ist man durchaus nicht einer Meinung, was zu diesem Ganzen der Philosophie gehört und von wo aus der Zugang zu diesem Ganzen genommen werden muß. Wir können unterscheiden zwischen Ganzheitsentwürfen, die von dem traditionellen philosophischen Fächerkanon mehr oder minder ausgehen und solchen, die davon mehr oder minder große Abstriche machen; hinzu kommen dann noch Bestimmungsversuche, die das Ganze der Philosophie im Ausgang von bestimmten philosophiegeschichtlichen Positionen zu gewinnen suchen.

¹⁰⁷ Zimmerli, Arbeitsteilige Philosophie?, 210.

¹⁰⁸ Baumgartner, Wozu noch Philosophie?, 248.

¹⁰⁹ Ebd. 248.

¹¹⁰ Bubner, Philosophie, 11.

Ausgehend von der griechischen Philosophie entwickelt Landmann die sieben philosophischen „Grunddisziplinen“: Metaphysik, Erkenntnislehre, Ethik, Ästhetik, Sprachphilosophie, Geschichtsphilosophie und Anthropologie. Nicht behandelt werden von ihm hingegen die verschiedenen Bindestrich-Philosophien (Natur-, Rechts-, Staats- und Religionsphilosophie) insofern, nach Landmanns Ansicht, die vor dem Bindestrich genannten Disziplinen (Naturwissenschaft, Jurisprudenz, Politikwissenschaft und Theologie bzw. Religionswissenschaft) sich selbst ihrer Grundlagenprobleme annehmen und die jeweils zugehörige Philosophie schlucken.

Landmann diagnostiziert zudem einen wechselnden Prioritätsanspruch der sieben genannten Grunddisziplinen im Verlauf der Philosophiegeschichte.

Bereits im Rahmen der Entwicklung der griechischen Philosophie wurde die Metaphysik, die seit alters her die größte Würde beanspruchte, weil sie sich mit den ersten Gründen befaßte, durch die Ethik verdrängt, und zwar deshalb, weil die Menschen der Ethik stärker bedurften. So wurde die Philosophie im Hellenismus zur *magistra vitae* (Cicero), zur Kunst der Lebensführung. In der Neuzeit kam es dann zu einer prinzipiellen Bestreitung der Metaphysik durch Bewußtseinsanalyse und Erkenntnistheorie. Beanspruchte zunächst die Erkenntnistheorie anstelle der Metaphysik den Rang der philosophischen Fundamentaldisziplin, so erhoben im Verlauf der weiteren Entwicklung auch die Geschichtsphilosophie, die Sprachphilosophie und die philosophische Anthropologie denselben Anspruch. Eine bloß zeitweilige Konjunktur hatte die Ästhetik, nämlich zur Zeit der Renaissance (mit ihrem Widerstand gegen die antike Imitationsästhetik) und im 17./18. Jahrhundert (mit ihrer Theorie vom subjektiven Urteil).

Was das Problem der Zuordnung der verschiedenen Disziplinen angeht, so plädiert Landmann für eine Mehrdimensionalität des Gefüges „der sich aus den Zwängen ihrer eigenen Einlinigkeit emanzipierenden Vernunft“¹¹¹, für die Bestreitung einer Disziplin durch eine andere immer auch zugleich Ergänzung durch neue Gesichtspunkte ist, denn angesichts der Vieldeutigkeit der Welt und unserer begrenzten Deutungsmöglichkeiten blieben „alle Philosophen einseitig“¹¹². Jede Philosophie ist im Sinne Landmanns zwar ernst zu nehmen als bestimmter Ausdruck des Lebens, das bestimmte metaphysische Überzeugungen hat, die nicht weginterpretiert werden können, aber einen einlösbaren Wahrheitsanspruch vermag sie nicht mehr zu erheben.

Die klassische Disziplinengliederung und die Anknüpfung an die griechische Philosophie ist leitend auch in den Darstellungen des Ganzen der Philosophie, die Schaeffler und Maurer geben. Allerdings versuchen sie das Ganze der Philosophie als organische Einheit darzustellen, während Landmann sich mit einer lebensphilosophischen Polyperspektivität begnügt.

Schaeffler geht aus vom Vollzug des Philosophierens, der in der Nominaldefinition der Philosophie beschrieben wird als „liebende Suche nach

¹¹¹ M. Landmann, *Die Philosophie, ihr Auftrag und ihre Gebiete*, Darmstadt o.J., 152.

¹¹² Ebd. 144.

Weisheit'. Darin ist zunächst die Aufgabe impliziert, vermeintliches Wissen von wirklichem Wissen zu unterscheiden. Da aber wahre Erkenntnis sich gegenüber dem Scheinwissen in wechselseitigem Dialog bewähren muß, wird sie zur Dialogkunst (Dialektik) und zur Kunst des Umgangs mit Beweisgründen (Logik). Schaeffler sieht in diesem Charakter der Philosophie, „Wissen vom Wissen“¹¹³ zu sein, die Wurzel aller späteren Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik, Wissenschaftslehre und Methodologie einerseits und die Wurzel der philosophischen Anthropologie andererseits als Lehre von der Seele (in der klassischen Philosophie), vom Vernunftsubjekt (im Idealismus) oder vom Dasein (in der Existenzphilosophie). Die moderne Kultur-, Sozial- und Geschichtsphilosophie begreift er als weitere Ausgestaltung des anthropologischen Ansatzes, während er die moderne Sprachphilosophie (Sprachanalyse und Hermeneutik) als Weiterführung des logischen Ansatzes versteht.

Auch Schaeffler betont, daß sowohl die logische als auch die anthropologische Grundlegung der Philosophie wie deren jeweilige Weiterungen einen Prioritätsanspruch im Verlauf der Philosophiegeschichte geltend machten. Dasselbe gilt für die Transzendentalphilosophie, Ethik und formale Logik bzw. Ontologie, die sich als weitere Sachthemen nach Schaeffler ebenfalls aus dem Charakter der Philosophie als liebende Suche nach Weisheit ableiten lassen.

Die Notwendigkeit der Ethik als philosophischer Disziplin läßt sich daraus ableiten, daß die Philosophie als liebende Suche nach Weisheit eine „vom Menschen notwendig zu fordernde Lebensweise“ darstellt¹¹⁴. Was die Transzendentalphilosophie angeht, so richtet sie sich nach Schaeffler auf den (bei Platon, in der mittelalterlichen Transzendentalienlehre, im Idealismus und bei Heidegger) jeweils verschieden bestimmten Grund der Subjekt-Objekt-Vermittlung als Möglichkeitsbedingung strebenden Unterwegsseins.

Aus der Universalität des formalen und inhaltlichen Ausdrucks, der in der liebenden Suche nach Weisheit impliziert ist, ergibt sich schließlich auch der Anspruch der Logik auf die Universalität ihrer Geltung für jedes Erkennen und der Anspruch der Ontologie, inhaltliche Universalwissenschaft zu sein.

Um die inhaltliche Universalität zu sichern, rekurriert Philosophie entweder auf Universalität eines obersten Begriffs, unter den die Begriffe aller Einzelgegenstände subsumiert werden können oder auf die Universalität eines Realgefüges, dem alle Einzelrealitäten eingegliedert sind. Im ersten Fall wird die Philosophie zur Wissenschaft vom Seienden als solchen, im zweiten Fall versteht sie sich als Wissenschaft vom Universum des Realen, die eingegliedert ist in die Bereiche Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie, und als spezielle Metaphysik der allgemeinen Ontologie als der Wissenschaft vom Universum des Realen gegenübersteht.

Indem aber der Begriff einer speziellen Metaphysik aufkommt, ist die Ansicht, daß das schlechthin Universale Gegenstand der Metaphysik sein könne, schon im Prinzip aufgegeben. Aus der speziellen Metaphysik gehen regionale Philosophien hervor (eine Philosophie der Natur, der Geschichte, der Kunst, des Staates, der Religion usw.), die sich von den Wissenschaften der entsprechenden Spezialbereiche (Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Kunstwissenschaft usw.) durch den Anspruch unterscheiden, nicht nur Erscheinungen zu beschreiben, sondern die Frage nach dem Wesen des Erscheinenden zu stellen.

¹¹³ R. Schaeffler, Art. ‚Philosophie‘, in: SM (D) 3, Sp. 1164–1194, hier Sp. 1169.

¹¹⁴ Ebd. Sp. 1172.

Die Philosophie als Theorie der allgemeinsten Prinzipien wandelt sich auf diese Weise zu einer Wissenschaft von den je besonderen Wesenheiten je besonderer Arten von Seienden. Dem Vorwurf spekulativer Willkür solcher Wesensbegriffe läßt sich nach Schaeffler wie folgt begegnen: Philosophie lasse die Gegenstandswelt der Wissenschaften durchaus unangetastet, sondern frage gewissermaßen eine Ebene tiefer nach den Bedingungen der Möglichkeit solchen Entgegenstehens von Gegenständen überhaupt.

Maurer geht bei seinen Überlegungen zu einer (hochschulpädagogisch brauchbaren) philosophischen Systematik aus von der alten aristotelischen Grundeinteilung der Philosophie in Metaphysik/Physik, Logik und Ethik. Einen ersten (Ausbildungs-)Bereich überschreibt er mit ‚Historisch-systematische Philosophie‘, worunter vor allem fällt: Erste Philosophie (Metaphysik, Ontologie, Philosophische Theologie, Transzendentalphilosophie, Philosophie der Philosophie) und Naturphilosophie sowie Philosophiegeschichte. Der zweite (Ausbildungs-)Bereich umfaßt Philosophie der Erkenntnis, Wissenschaft und Sprache, näher aufgeteilt in a) Erkenntnistheorie, b) Logik, c) Analytische Sprachphilosophie, d) Wissenschaftstheorie, bei der wiederum zu unterscheiden ist: 1) Allgemeine Wissenschaftstheorie, 2) Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaften, 3) Philosophie der Geistes- und Geschichtswissenschaften, 4) Philosophie der Gesellschafts- und Humanwissenschaften, 5) Wissenschaftsgeschichte. Den dritten (Ausbildungs-)Bereich überschreibt Maurer mit ‚Praktischer Philosophie‘. Hierunter subsumiert er a) Philosophische Anthropologie und Psychologie, b) Sozialphilosophie, c) Politische Philosophie (Rechts- und Staatsphilosophie, politische Theologie, philosophische Ideologienlehre), d) Religionsphilosophie, e) Philosophie der Geschichte, Kultur und Technik, f) Ethik, g) Ästhetik.

Maurer rechtfertigt diesen Systematisierungsvorschlag wie folgt: Das Thema ‚erste Philosophie‘ sei auch heute noch nicht erledigt. Denn wie immer es mit dem vielberedeten Ende der Metaphysik als der Wissenschaft von den ersten Gründen und Ursachen bestellt sein möge, sowie deren Übergang in Transzendentalphilosophie, Geschichtsphilosophie, Seinsdenken, Kritik, Praxis, Sprachanalyse, Systemtheorie oder anderes, die Frage danach, was jeweils die Erste Philosophie eines Ansatzes ausmacht, bleibe nach wie vor sinnvoll und lasse sich „am leichtesten durch den anknüpfenden oder absetzenden Bezug zur Tradition beantworten“¹¹⁵.

Eine Verbindung der aktuellen mit der traditionellen Fragestellung versucht er auch im zweiten Feld. Selbst wenn das Verhältnis philosophischer und wissenschaftlicher Tätigkeit und die Reflexion von Logik, Methode, Genese und Praxis sowie wissenschaftlicher und alltäglicher Sprache im Vordergrund des Interesses der gegenwärtigen theoretischen Philosophie stünden, so behalte doch „die herkömmliche Grundfrage philosophischer Erkenntnistheorie wie Erkenntnis überhaupt möglich sei, ihre Berechtigung“¹¹⁶. Denn sie verbindet die formale analytische Philosophie sowohl mit der „herkömmlichen philosophischen Grundfrage nach dem Vernunftzusammenhang der gesamten Wirklichkeit“¹¹⁷, wie mit dem Ansatz

¹¹⁵ R. K. Maurer, Probleme philosophischer Systematik im Hinblick auf die Studienplanung, in: PhJ 84 (1977) 145–154, hier 148.

¹¹⁶ Ebd. 148.

¹¹⁷ Ebd. 148.

praktischer Philosophie, der die Wechselbeziehung von Praxis und Erkenntnis sowie die Möglichkeit einer vernünftig begründeten Praxis zum Gegenstand habe.

Diese Möglichkeit, die Maurer im dritten Feld thematisiert, entwickelt er anhand der Fragenreihe Was sind wir? Was tun wir? Was können wir tun? Was sollen wir tun? Einer solchen Fragenreihe entspricht die Disziplinenreihe Anthropologie, Sozialphilosophie, Geschichtsphilosophie, Ethik. Denn, pauschal gesprochen, beschreibt die Anthropologie die „kulturell-naturwüchsigen Bedingungen menschlichen Handelns und Denkens“, die „Sozialphilosophie handelt von dem, was wir aus diesen Bedingungen gemacht haben“, die „Geschichtsphilosophie extrapoliert aus dem, was wir tun, das was wir tun können“, und die „Ethik fragt nach dem, was am besten getan würde“¹¹⁸.

Verbindungslinien dieser Hauptdisziplinen praktischer Philosophie zu den Human- und Sozialwissenschaften, zur Geschichts- und Sozialwissenschaft liegen auf der Hand. Einzig die Einordnung der Ästhetik macht nach Maurer Schwierigkeiten. Doch lasse sich deren Zugehörigkeit zur praktischen Philosophie insofern vertreten, als in der Kunst Inhalte, Konflikte und Probleme „weiter als möglich aufgelöst“ werden „in ein spielerisches Verfügen über Formen“¹¹⁹ und dadurch ein falscher philosophischer Ernst im praktischen Bereich überwunden wird.

Ist Schaefflers Entwurf bemüht, den Zusammenhang von prima philosophia und theoretischer Philosophie herauszustellen, so erhält bei Maurer der Zusammenhang von prima philosophia und praktischer Philosophie besonderes Gewicht. Maurer argumentiert hier folgendermaßen: Die praktische Philosophie ist konfrontiert mit der Frage der Begründung moralischer Normen und damit zurückverwiesen auf eine Theorie des Grundes, aus dem begründet werden kann. Damit aber wird der Bereich praktischer Philosophie überschritten, sofern man „nicht axiomatisch davon ausgeht, der Mensch oder die Gesellschaft sei das Maß oder der letzte Horizont aller Dinge“¹²⁰.

Gehen die genannten Ganzheitsentwürfe im großen und ganzen von der philosophischen Tradition aus, so suchen eine Reihe anderer Entwürfe der Situation der „veränderten Welt“ (W. Schulz) in stärkerem Maße Rechnung zu tragen.

So kritisiert Ulmer die überlieferte metaphysische Ontologie mit ihren Grundunterscheidungen von ‚mundus sensibilis‘ und ‚mundus intelligibilis‘ bzw. körperlich und geistig Seiendem, die von einer Höherrangigkeit der Verstandeswelt (Geist) gegenüber der Sinnenwelt (Natur) ausgeht und deren Einheit in der Vorstellung eines höchsten Seienden begründet ist. Da aber die theologische Dimension des philosophischen Denkens mittlerweile fragwürdig geworden sei, habe der philosophische Weltbegriff nicht nur

¹¹⁸ Ebd. 153.

¹¹⁹ Ebd. 154.

¹²⁰ Ebd. 153. — Maurer kritisiert in anderem Zusammenhang vor allem den gegenwärtigen Trend zur ‚Soziologie als prima philosophia‘, sowohl in der Systemtheorie Luhmanns als auch in der marxistischen Gesellschaftstheorie, bei denen an die Stelle der Orientierung an einem Voraussetzungslosen (anhypotheton), konkret der platonischen Idee des Guten als Handlungsmöglichkeit die „Selbstvermittlung“ des „Intersubjekt(s) Gesellschaft“ trete. (R.K. Maurer, Soziologie als prima philosophia?, in: Ist systematische Philosophie möglich? (Hegelstudien, Beiheft 17), Bonn 1977, 487–495, hier 491.)

seine Einheit, sondern auch die Bestimmtheit seiner Gliederung verloren, und es bedürfe einer neuen Bestimmung der Einheit der Welt.

Ulmer unternimmt diese in seiner ‚Philosophie der modernen Lebenswelt‘. Er bestimmt dort Welt als „Inbegriff aller Lebensverhältnisse“¹²¹ und geht in diesem Zusammenhang nicht nur auf Freiheit und Sprache als die wesentlichen Bestimmungen des menschlichen Weltverstehens ein und auf die geschichtliche Bewegtheit der menschlichen Weltstellung, sondern unterscheidet auch vier ursprüngliche Referenzgebiete des Weltwesens Mensch, sog. ‚Weltbahnen‘, nämlich „Selbst, Unseresgleichen, Natur und Göttliches“¹²², die er von spezifischen ‚Wissensbahnen‘ abhebt. Aus diesen strukturellen Bestimmungen von Welt — Ulmer redet von einem ursprünglichen ‚Weltschema‘¹²³ — lassen sich unschwer zentrale Themenbereiche der Philosophie gewinnen. So korrelieren etwa mit der Freiheit des Weltverstehens und der geschichtlichen Bewegtheit der menschlichen Weltstellung die geschichtsphilosophische Thematik, die Sprachlichkeit des Weltverstehens mit der sprachphilosophischen Thematik, die vier Weltbahnen weisen hin auf Subjektivitäts-, Sozial-, Natur- und Religionsphilosophie als zentrale Themen philosophischer Besinnung, in den Wissensbahnen ist die wissenschaftstheoretische, im Weltwesen Mensch die anthropologische Thematik angelegt, einzig der Ort der Ästhetik macht Schwierigkeiten, da Ulmer Kunst unter den Wissensbahnen subsumiert.

Ähnlich wie Ulmer distanziert sich auch Schulz von der überkommenen Metaphysik. Deren Versuch einer Gesamtdeutung der Welt, die diese als in sich gültige Ordnung darstellt, könne gegenwärtig nur als die „Privatphilosophie eines einzelnen“ verstanden werden, „an der die Zeit interesselos vorübergeht“¹²⁴, heißt es gleich zu Beginn seines großangelegten Werkes ‚Philosophie in der veränderten Welt‘. Schulz intendiert hierin eine „an den Problemen der Gegenwart orientierte *Perspektivengeschichte*“¹²⁵, die mit fünf Leitbestimmungen operiert, nämlich Verwissenschaftlichung, Verinnerlichung, Vergeistigung und Verleiblichung, Vergeschichtlichung und schließlich Verantwortung. Obwohl diese Leitbegriffe bestimmten Gebietsgliederungen der Philosophie entsprechen, sind sie, wie Schulz sagt, „mit diesen keineswegs deckungsgleich“¹²⁶. Er weist in diesem Zusammenhang ausdrücklich darauf hin, daß eine eindeutige Gliederung nach Disziplinen heute fragwürdig geworden sei. Immerhin bestehen von den fünf Leitbestimmungen gewisse Korrelationen zur Wissenschaftstheorie, die heute an die Stelle der Erkenntnistheorie getreten ist, zur (theologisch orientierten) klassischen Metaphysik, die Schulz unter dem Stichwort ‚Philosophie der Subjektivität‘ abhandelt und als deren Fortsetzung er die Exi-

¹²¹ K. Ulmer, Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972, 108.

¹²² Ebd. 109.

¹²³ Ebd. 100.

¹²⁴ W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 7 f.

¹²⁵ Ebd. 8.

¹²⁶ Ebd. 8.

stanzphilosophie ansieht, zur philosophischen Anthropologie mit ihrer Zentralfrage nach dem Verhältnis von Geist und Leib, zur Geschichtsphilosophie, die bei Schulz an die Stelle der Kosmologie getreten ist, und schließlich zur Ethik. Hinzu kommt die allgemeine Ontologie, der Schulz, wie Schaeffler in seiner Besprechung sagt, „im ‚Nachwort‘ wenigstens eine Stelle offengehalten“¹²⁷ habe, insofern es Schulz hier darum gehe, „Strukturen eines zeitgemäßen Wirklichkeitsbegriffs“¹²⁸ zu entwickeln.

Operiert Ulmer mit einem ‚strukturontologischen Weltbegriff‘, so liegt Schulzes Entwurf ein dialektischer Wirklichkeitsbegriff zugrunde. Im Gegenzug zu einem Verständnis von Wirklichkeit als gegenständlicher Realität, die uns gegenübertritt, bestimmt er nämlich Wirklichkeit als „Geschehenszusammenhang, in den wir immer schon verflochten sind“¹²⁹. Er spricht von einem Wirklichkeitszusammenhang, „zu dem auch mein ‚subjektives‘ Sein gehöre, meine Bedürfnisse und Interessen, der aber vor allem nichts Abgeschlossenes und Fixes sei, sondern eben ein Geschehen, das folgender Dialektik unterliege: „Wir vermitteln es, das heißt wir sind darin tätig, und wir werden doch zugleich von diesem Geschehen — sehr oft gegen unseren Willen — bestimmt“¹³⁰.

Liegt bei Ulmer der Schwerpunkt darauf, „die Einheit der Weltgehalte“ neu zu denken, nach dem der Philosophie infolge der Auflösung der philosophischen Theologie nicht mehr die Aufgabe gestellt ist, „andere Weltgehalte als die höchsten anzusetzen, sondern sich überhaupt von der Vorstellung eines höchsten Seienden und eines letzten Grundes freizumachen und das Bestehen der allgemeinsten Struktur nicht mehr darauf zu gründen“¹³¹, so liegt bei Schulz der Schwerpunkt auf dem Handeln. Wenn nämlich Wirklichkeit als fixes und fertiges Sein verstanden wird, dann ist damit Handeln im letzten verunmöglicht, wird sie hingegen als Geschehenszusammenhang verstanden, dann ist darin die Aufgabe verantwortlicher Gestaltung dieses Geschehens eingeschlossen. So gesehen ist für Schulz „die Frage nach der Wirklichkeit gar keine rein theoretische, sondern eine praktische, oder genauer: eine ethische Frage“¹³². Dieser Wirklichkeitskonzeption entsprechend wendet er sich sowohl gegen die These, „daß wir überhaupt nicht in das geschichtliche Geschehen eingreifen können, weil dieses sich als superstrukturiert darstellt und über unsere Köpfe hinweggeht“, als auch gegen den Glauben, „daß wir in unserem Handeln Herren des Geschehens wären“. Vielmehr sind Macht und Ohnmacht Grundcharaktere unseres Tuns, was im letzten in der dialektischen Struktur der Wirklichkeit gründet, derzufolge „wir das Geschehen ebenso vermitteln, wie wir durch es vermittelt werden“¹³³.

Spricht Schulz von Leitbegriffen bzw. Leitbestimmungen, so operiert Fahrenbach bei seiner systematischen Orientierung über die „Problemlage der Philosophie“ mit Schlüsselthemen, weil er der Überzeugung ist, Philosophie sei heute nicht mehr „im Ausgang von einem vorweg festlegbaren

¹²⁷ R. Schaeffler, Rez. zu W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, in: PhR 20 (1974) 178—195, hier 179.

¹²⁸ Schulz 10.

¹²⁹ W. Schulz, Was ist Wirklichkeit?, in: ZW 64 (1975) 98—110, hier 110.

¹³⁰ Ebd. 110.

¹³¹ Ulmer, Lebenswelt, 174.

¹³² Schulz, Was ist Wirklichkeit?, 110.

¹³³ Ebd. 110.

oder schon festgelegten genuinen ‚Sachbereich‘ zu bestimmen“, sondern stets nur „im Hinblick auf die Möglichkeit bestimmter Problemstellungen im theoretischen und praktischen Bereich“¹³⁴. Konkret arbeitet er drei Schlüsselthemen heraus, die die gegenwärtige Problemlage der Philosophie bestimmen, nämlich Sprache, Praxis und Zukunft.

Bei dem Sprachthema gibt Fahrenbach zu bedenken, gleichgültig wie man die Stellung der Sprachphilosophie im Ganzen der Philosophie einschätze, ob als Spezialdisziplin oder als Grunddisziplin, an der Notwendigkeit, „die Sprache als ein sozialanthropologisch, erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch und ideologiekritisch zentrales Phänomen“ zu erörtern, komme man nicht vorbei¹³⁵. Von noch größerer Wichtigkeit sei freilich das Praxisthema wegen der „Dringlichkeit der in der gegenwärtigen Welt gestellten praktischen Probleme, die über die Sicherung der globalen Existenzbedingungen der Menschheit (Frieden, Ernährung, Umweltschutz) hinaus vor allem die Kritik und Veränderung der gesellschaftlich-politischen Lebensverhältnisse im Sinne ihrer humaneren Gestaltung betreffen“¹³⁶. Da es heute kein belangvolles Denken mehr gebe, das die Zukunftsdimension der Geschichte außer acht läßt und „einfach vom Gegebenen, Gewesenen oder vermeintlich Ewigen her denkt“¹³⁷, zeichnet Fahrenbach schließlich das Zukunftsthema als eigenen Bereich neben dem mit ihm in vieler Hinsicht verbundenen Praxisthema aus.

Die systematische Zuordnung dieser drei Themen nach den Gesichtspunkten der primär theoretischen oder praktischen Intention und Relevanz sowie nach der kritischen Unterscheidung eines Schul- und Weltbegriffs der Philosophie ergibt für die Sprachreflexion „eine Schlüsselstellung . . . im jeweils ersten Aspekt, während der Schwerpunkt des Praxis- und Zukunftsthemas in den zweiten fällt“¹³⁸.

Wie Ulmer und Schulz bei ihren Entwürfen an Heidegger bzw. Hegel anknüpfen, so versteht Fahrenbach seinen Entwurf in Weiterführung der berühmten vier Fragen der Kantischen Logikvorlesung: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Dabei muß sich die dritte Frage die meisten Modifikationen gegenüber ihrer ursprünglichen Kantischen Konkretisierung gefallen lassen, denn die Hoffnung wird von Fahrenbach mit anderen prospektiven Akten in Verbindung gebracht und zudem ihres ‚Jenseitsbezugs‘ entkleidet, während die vierte Frage exakt den Skopus des Fahrenbachschen Entwurfs angibt, insofern für ihn „Anthropologie kein Teilgebiet der Philosophie“ darstellt sondern „die höchste Bestimmung des philosophischen Erkenntnisinteresses“¹³⁹.

Abschließend sei noch auf die Entwürfe von Henrich und Markis hingewiesen, die das Sachthema der Philosophie im Ausgang von bestimmten philosophiegeschichtlichen Positionen zu gewinnen suchen.

Will man den inneren Zusammenhang des neueren Denkens verstehen bzw. die moderne Philosophie als Ganzes in den Blick bekommen, so drängt sich nach Henrich ein Begriff auf, der die „Perspektive“ und das „Problem“ der modernen Philosophie bestimmt, der Begriff der Selbst-

¹³⁴ Fahrenbach, Problemlage, 54.

¹³⁵ Ebd. 49.

¹³⁶ Ebd. 50.

¹³⁷ Ebd. 51.

¹³⁸ Ebd. 63 f.

¹³⁹ Ebd. 72.

erhaltung¹⁴⁰. Am Anfang der Moderne wurden Staatsphilosophie und Anthropologie ebenso wie Ontologie und Ethik von diesem Begriff der Selbsterhaltung her begründet. Henrich erwähnt die stoische Tradition, die schon deutlich gemacht habe, daß nur unter der Voraussetzung der Vertrautheit mit sich selbst sich sinnvoll von Selbsterhaltung reden lasse. War dieser Gedanke der Selbstbeziehung in der christlichen Metaphysik aristotelischer Provenienz in eine Nebenrolle gedrängt, so wurde er für die Gründer der Moderne wichtig. Denn „von den Stoikern konnten sie lernen, daß die Vertrautheit mit sich anderes ist als Bestimmtheit durch ein Ziel“¹⁴¹. Im Laufe des 16. Jahrhunderts begannen die an den stoischen Begriffen orientierten Leitvorstellungen sich durchzusetzen, in dem Sinne, daß „Selbsterhaltung und Steigerung der Macht zu sein und sich selbst gegenwärtig zu sein . . . zum Modell der Grundbegriffe der Philosophie“¹⁴² wurden.

Im 19. Jahrhundert lehrte dann Schopenhauer, daß ein blinder, zielloser Drang allem Wirklichen innewohne. Darwin führte die Entstehung der Arten auf den Kampf um Selbstbehauptung zurück. Die stoische Bindung der Selbsterhaltung an eine ursprüngliche Weltvernunft wurde aufgegeben, und zwar in gleicher Weise wie bei Schopenhauer und Darwin auch bei Nietzsche, Marx und Freud. Aber auch Hegels System kann verstanden werden als Versuch, „auf der Grundlage des Paradigmas von der Selbsterhaltung eine neue Einheit von Vernunft und Wirklichkeit zu konstruieren“¹⁴³.

Wenn auch das moderne Prinzip der Selbsterhaltung nur im Zusammenhang mit dem Selbstbewußtsein zu denken ist, so bieten sich doch vielerlei Möglichkeiten zu seiner Entfaltung zwischen Hobbes, Spinoza, Hegel und Freud, ohne daß einsichtig wäre, wie die Einheit des Ausgangs zu fassen ist, von dem sich Selbsterhaltung und Selbstvertrautheit herleiten. Das führt nach Henrich nun auf das Grundproblem der modernen Philosophie, die „überall dort, wo sie Bedeutung und Tiefe erreichte“, immer zweierlei geleistet hat. Einmal hat sie die „Möglichkeiten auf sich selbst gestellten Menschseins gegen überkommene Bindungen geltend gemacht“, zum andern hat sie mit dem Begriff eines „unverfügbar Gründenden“ operiert, „der die Energie der Selbstbehauptung legitimiert oder zumindest doch ihr sich nicht entgegenstellt“¹⁴⁴. Sie war mit einem Wort immer „Theorie der Autonomie und Erkenntnis der Ursprünge autonomen Denkens“¹⁴⁵. Aus der Notwendigkeit, beides zugleich zu sein, resultiert ihr Dilemma.

¹⁴⁰ D. Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: H. Ebeling, Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt 1976, 97–121, hier 102.

¹⁴¹ Ebd. 107.

¹⁴² Ebd. 107.

¹⁴³ Ebd. 108.

¹⁴⁴ Ebd. 114 f.

¹⁴⁵ Ebd. 120.

Henrich spricht in diesem Zusammenhang von den „Aporien der modernen Philosophie zwischen Baconismus und mystischer Spekulation“¹⁴⁶ und unterscheidet mindestens vier Weisen der modernen Grunderfahrung. Neben der emphatischen Darstellung der Möglichkeiten des freigesetzten Menschen in der französischen Revolutionsphilosophie bei Comte und Marx, die er unter Baconismus subsumiert, nennt er die metaphysischen Entwürfe eines Leibniz und Hegel, die um den Nachweis bemüht sind, „daß ein von äußeren Autoritäten freigewordenes Selbst in einem ihm homogenen Ganzen ursprünglich legitimiert ist“¹⁴⁷, weiterhin die Skepsis, die auf der Einsicht basiert, daß der Geist zwar sich selbst, aber nicht seine Bedingungen einsichtig findet und schließlich den modernen Materialismus (Hobbes, Marx, Darwin, Freud, Nietzsche), der mit der Skepsis die Erfahrung der Fremdheit der Bedingungen des Bewußtseins teilt und mit der Metaphysik die Überzeugung, daß diese Bedingungen der Erkenntnis zugänglich sind; daher vertritt letzterer die These, „daß Subjektivität und Vernunft selbst nur den Status von Mitteln und Funktionen haben, die der Reproduktion eines sich selbst erhaltenden, gegen Bewußtsein aber gleichgültigen Prozesses dienen“¹⁴⁸.

Auch der Rekurs auf Weisheitstraditionen des Ostens, die auf indischem Boden entstanden sind, führt nach Henrich nicht weiter. Denn wenn auch vielleicht nirgends sonst Weisen der Verwandlung des Bewußtseins im Durchgang durch die Entfremdung von sich und der Welt so zwingend erschlossen worden sind wie hier, die „Rückvermittlung des Bewußtseins mit seinem Ursprung“ kann in diesen Traditionen „nur als seine Suspension, nicht aber als ein anderes Verhältnis seiner zu sich selbst“ gedacht werden¹⁴⁹. Folglich bleibt als entscheidende Aufgabe für eine Philosophie der Zukunft, weiter an der Auflösung dieser Grundaporie der Moderne zu arbeiten, um der „Selbstbehauptung eines begriffenen Lebens“ willen¹⁵⁰.

Markis hingegen macht die Sachthematik der Philosophie an dem Konstitutionsproblem der *prima philosophia* fest und sieht infolgedessen „die Tradition und Gegenwart der Philosophie durch den Streit“ von „vier Parteien bestimmt“¹⁵¹, über die bis heute eine „fundamentale ‚Paradigmen-debatte‘“¹⁵² geführt wird. Es sind dies im einzelnen:

- 1) Die dogmatische erste Philosophie des Common Sense — genannt werden neben Aristoteles auch Moore und die Vertreter der Ordinary Language wie Strawson, Austin, Ryle und Wittgenstein II.
- 2) Die selbstkritische *philosophia prima*, für die „jede Form von ‚Transzendentalphilosophie‘“ steht¹⁵³; neben Kant nennt Markis als „andere Vertreter des Kritizismus“¹⁵⁴ Platon, Descartes, Husserl, Heidegger I.
- 3) Die dogmatische Metakritik, worunter Markis „jede Form von szientistischer Philosophiekritik“ faßt, „die durch die Erhebung einer bestimmten Form von Wissenschaft zur letzten Norm beide ersten Arten von Philosophie explizit zu kritisieren versucht oder eine solche Kritik implizit

¹⁴⁶ Ebd. 120.

¹⁴⁷ Ebd. 117.

¹⁴⁸ Ebd. 117.

¹⁴⁹ Ebd. 120.

¹⁵⁰ Ebd. 121.

¹⁵¹ *D. Markis*, *Protophilosophie*, Frankfurt 1980, 52.

¹⁵² Ebd. 27.

¹⁵³ Ebd. 16.

¹⁵⁴ Ebd. 20.

enthält“¹⁵⁵; hierfür werden nicht nur Quines Naturalismus angeführt, sondern auch Epikur, Hume, Dewey und sogar Nietzsche.

4) Die dialektische Metakritik, „die die genannten Philosophiearten und Sprachebenen des gesunden Menschenverstandes der Transzendentalphilosophie und der szientistischen insgesamt zum Objekt ihrer Kritik macht“¹⁵⁶. Hierunter subsumiert Markis Protagoras, Sextus, Hegel, Marx, Adorno, Heidegger II.

Markis betont, daß das Konstitutionsproblem der ersten Philosophie, das durch die vier Pole des Streitschemas bezeichnet wird, den traditionellen Einteilungen der Philosophie in Logik, Physik und Ethik bzw. in theoretische, praktische und poetische Philosophie immer schon vorausliegt, gleichgültig wo man den Grund sucht, in einer kosmologisch gesicherten und abgeschlossenen Erfahrung oder in einer transzendental sich begründenden Vernunft, oder in dem zufällig sich bildenden System der Erfahrung oder der sich selbst konstituierenden Menschengattung¹⁵⁷.

Was Markis anstrebt, ist eine „metaphilosophische Komparatistik“¹⁵⁸ im Sinne einer philosophischen „Universaltheorie“¹⁵⁹. Für diese beruft er sich auf die Hegelsche Einsicht, daß es keine eindeutige Entscheidung geben könne zugunsten nur einer Position, z.B. der Popularphilosophie, des szientistischen Empirismus oder der Transzendentalphilosophie, sondern alle drei Positionen seien „Stellungen des Gedankens zur Objektivität“¹⁶⁰. Es komme darauf an, von einer Metaposition her ihren Wert für die Konstitution der Erfahrung zu ermitteln. Darin liege kein billiger Eklektizismus, vielmehr handle es sich hierbei um die „dialektische Vermittlung von Positionen, die bei ihrer Verabsolutierung unwahr werden, bei ihrer dialektischen Erhebung zum Moment eines weiteren theoretischen Rahmens ihr relatives Recht behalten“¹⁶¹.

Wenn wir zur Illustration der Sachthemendefinition weiter ausgeholt und acht recht verschiedene Bestimmungen des Sachthemas der Philosophie vorgestellt haben, dann nicht nur deshalb, weil die Zahl der Sachthemendefinitionen, wie Hinske mit Recht sagt, Legion ist; es war auch notwendig, um das Pluralismusproblem in der deutschen Gegenwartsphilosophie zu illustrieren, das sich vielleicht am deutlichsten in den verschiedenen Bestimmungen des Sachthemas der Philosophie zeigt.

Bei aller Divergenz in der Bestimmung dieses Sachthemas drängt sich im Zusammenhang des dritten Definitionstyps freilich ein Thema auf, das von Maurer explizit ausgesprochen wurde, das aber auch bei den anderen dargestellten Entwürfen unter den Stichworten philosophische Grunddisziplin

¹⁵⁵ Ebd. 16 f.

¹⁵⁶ Ebd. 17.

¹⁵⁷ Vgl. ebd. 56.

¹⁵⁸ Ebd. 257.

¹⁵⁹ Ebd. 267.

¹⁶⁰ Ebd. 267.

¹⁶¹ Ebd. 267.

(Landmann, Schaeffler), Weltschema (Ulmer), Strukturen eines zeitgemäßen Wirklichkeitsbegriffs (Schulz), Grundstruktur der modernen Philosophie (Henrich), höchste Bestimmung des philosophischen Erkenntnisinteresses (Fahrenbach) sowie Protophilosophie (Markis) thematisch wurde — nämlich das Thema einer wie auch immer gefaßten ersten Philosophie.

Dieses unerledigte Metaphysikproblem wird von Specht aufgenommen. Er spricht von einer notwendigen Metaphysikfunktion der Philosophie (neben einer Kritik- und Stabilisierungsfunktion derselben) und macht diese fest an sogenannten ‚tiefen Theorien‘. Hierunter versteht er eine Schicht von Grundüberzeugungen, die nicht notwendig satzhaft ausformuliert sein müssen und nicht im eigentlichen Sinne rational entscheidbar sind, wohl aber aufgrund einer in der Gegenwartsphilosophie leider zu wenig thematisierten Assensgrammatik vertretbar sind. Sie liegen als Elemente einer impliziten Metaphysik nicht nur philosophischen und wissenschaftlichen Entwürfen sondern auch der lebensweltlichen Praxis zugrunde. Specht weitet das Metaphysikproblem aus über die explizite Metaphysik einer Philosophie nach dem Schulbegriff hinaus auf Formen impliziter Metaphysik einer Philosophie nach dem Weltbegriff und erläutert seine These an einer Reihe historischer und aktueller Beispiele. Hierbei greift er ausdrücklich auch auf Theorien mit ausgesprochener Metaphysikdistanz zurück. So schreibt er:

„Die Philosophie David Humes wirkt mehr oder weniger unplausibel, wenn nicht im Hintergrund einer weisen Natur auf irgendeine nicht anthropomorphe Weise das Überleben der menschlichen Art am Herzen liegt. Die Philosophie John Lockes leuchtet völlig ein, sobald man eine Weltordnung unterstellt, in der jeder von Gott das bekommt, was er braucht, um sich auf anständige Weise weiterzuhelfen. Sogar zur kantischen Philosophie gehören eindrucksvolle tiefe Theorien, zum Beispiel über Würde und Aufgaben der menschlichen Vernunft.“¹⁶²

Aber auch für moderne Entwürfe ist es nicht möglich, „sich von metaphysischen Positionen freizuhalten. Wenn Marxismus eine metaphysische Position ist, dann auch der Antimarxismus, wenn Determinismus, dann Indeterminismus, wenn Theismus, dann Atheismus. Selbst der Agnostizist, der das Bestehen auf weltanschaulichen Entscheidungen dieser Art für verblendet hält, rekurriert auf tiefe Theorien über die menschliche Vernunft. Die Überzeugungen, daß man autonom zu sein hat und daß man einen gesellschaftlich realisierbaren Anspruch auf Freiheit, Glück und Selbstverwirklichung besitzt, setzen tiefe Theorien über den Menschen und seine Geschichte voraus“¹⁶³.

Jede Distanzierung von einer bestimmten Position, so Spechts Resümee, setzt die Identifizierung mit einer anderen Position voraus, wobei für die

¹⁶² R. Specht, Die Metaphysikfunktion der Philosophie, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 163—180, hier 167.

¹⁶³ Ebd. 167.

verschiedenen Positionen gilt, daß sie, wenn auch vielleicht nicht explizit, so doch zumindest implizit einen „theoretischen und praktischen Totalitätsanspruch“¹⁶⁴ erheben. Während die oben dargestellten Entwürfe vor allem die theoretische Seite dieses Totalitätsanspruchs deutlich machten, kommt bei Specht auch die praktische Seite zur Sprache. Mit der metaphysischen Tiefenschicht von Grundüberzeugungen gehen nämlich immer auch fundamentale Wünsche einher. Specht nennt als Beispiele: „Glück in der Schau, Naturbeherrschung, Leidminimierung, gleiche Bedürfnisbefriedigung“¹⁶⁵.

So sehr man an einem solchen (theoretischen und praktischen) Totalitätsanspruch festhalten muß, es handelt sich immer nur um einen Anspruch, um eine Intention aufs Ganze. Denn „die Philosophie ist *nicht im Besitz* . . . der einen und ganzen Wahrheit, der Sinn-Totalität . . . sie kann alles *immer nur intendieren*“¹⁶⁶.

d) Potentialdefinition

Damit sind wir bereits zu einem weiteren Definitionstyp übergegangen, der sogenannten Potentialdefinition von Philosophie, die ihre klassische Ausprägung in der griechischen Nominaldefinition von Philosophie als ‚liebende Suche nach Weisheit‘ gefunden hat. Der Mensch steht nach griechischem Verständnis in der Mitte zwischen dem Gott und dem Toren. Durch seine ‚philia‘ unterscheidet er sich vom Toren, der seinen Mangel nicht kennt und deshalb auch nicht nach seiner Überwindung streben kann, aber auch vom Weisen bzw. einem göttlichen Verstand, dem nichts mangelt und der deshalb auch nicht nach der Überwindung eines Mangels zu streben braucht. Der Maßstab, an dem sich die Unzulänglichkeit philosophischen Denkens erweist, ist kein anderer als die Wahrheit selbst. Freilich ist diese Unzulänglichkeit auch das eigentlich weitertreibende Moment. Die Wahrheit ist dem Philosophierenden „gerade in der Form der Nichtgegebenheit ‚näher‘ als jedes Objekt, nach dem er fragen kann . . . Gerade in ihrer Verborgeneheit ist sie Möglichkeitsgrund jeden Suchens und Findens“¹⁶⁷.

Dieses traditionelle zetetische Selbstverständnis von Philosophie stößt heute auf beträchtliche Widerstände. So beschließt Wuchterl seine Ausführungen über die Methoden der Gegenwartsphilosophie mit folgender Darstellung eines pragmatischen Philosophieverständnisses: Charakterisierte früher ein Philosoph sein Tun „ohne Erröten als Suche nach Wahrheit“, so müsse man diesen Ausdruck auf dem Hintergrund des pragmatischen Wis-

¹⁶⁴ R. Spaemann, Der Streit der Philosophen, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 91–106, hier 96.

¹⁶⁵ Specht 165.

¹⁶⁶ U. Schmidhäuser, Philosophie als Intention und als kommunikativer Prozeß, in: Wozu heute Philosophie?, Bad Heilbrunn 1976, 65–88, hier 80.

¹⁶⁷ Schaeffler, Art. ‚Philosophie‘, Sp. 1168.

senschaftsbetriebs der Gegenwart in Anführungszeichen setzen. Denn die meisten jungen Wissenschaftler unserer Tage verstünden gar nicht mehr „jene Mühe um Wahrheit und Ewigkeit, um Letztbegründung und Objektivität, die für die meisten Älteren *schlechterdings* leitend und maßgebend war“. Der „Verzicht auf letzte Wahrheit“ sei „zur Selbstverständlichkeit geworden“¹⁶⁸. Noch einen Schritt weiter geht Spinner, der diesen Verzicht mit seinem Konzept eines prinzipiellen Pluralismus theoretisch zu untermauern sucht. Er wendet sich gegen den mit dem Rechtfertigungsdenken notwendig einhergehenden theoretischen Monismus, demzufolge es nur eine Wahrheit und eine Theorie oder bestenfalls eine Vielzahl von miteinander konsistenten Theorien geben könne. Er sieht darin einen Dogmatismus, gleichgültig, „welche — gegebene oder geschaffene ‚Instanz‘ als epistemologische Autorität inthronisiert wird (und was komplementär als rechtfertigungsbedürftiger ‚Rest‘ der Erkenntnis anzusehen ist): die Offenbarung, fixiert in ‚heiligen Schriften‘ (Theologie), die klaren und distinkten Ideen (klassischer Rationalismus: Descartes), die Erfahrung, die Beobachtung oder die Sinnesdaten (klassischer Empirismus: Bacon, Locke, Hume); die Protokollsätze (Neopositivismus des ‚Wiener Kreises‘), die Alltagssprache (der späte Wittgenstein) oder die Beobachtungssprache (der späte Carnap)“¹⁶⁹.

Auf die Erfahrung der Konkurrenz monistisch-dogmatischer Ansprüche antwortet Spinner mit seiner „Botschaft des theoretischen Pluralismus“¹⁷⁰. Für diesen kann es „kein ‚letztes Wort‘, keine ‚letzten Entscheidungen‘ oder Einsichten, weder voraussetzungsloses noch endgültiges Wissen, keinen alternativlosen Anfang und kein definitives, unüberholbares Ende im menschlichen Erkenntnisprozeß geben“¹⁷¹. Er steht hiermit durchaus in der Tradition des kritischen Rationalismus. Denn mit der Wende zu einem rechtfertigungsfreien Denken ist auch für Spinner die Überzeugung leitend, „daß alle unsere Erkenntnis Menschenwerk, durch und durch menschlich-allzumenschlich ist, imprägniert mit unseren Wünschen, Hoffnungen und Ängsten, mit unseren Irrtümern und fixen Ideen, vor allem aber voll von menschlichen Fehlern aller Art, wodurch die Wahrheit — entgegen der Manifestationstheorie der Wahrheit . . . zu einer höchst verborgenen, nie mit Sicherheit erkennbaren Angelegenheit wird“¹⁷².

Allerdings geht er noch weiter als der kritische Rationalismus. Während dieser sich der Möglichkeit der Selbstaufhebung durch das Bekenntnis entzieht, seine fallibilistische Wahrheitstheorie und die dahinterstehende Anthropologie endlichen, fehlbaren und kritikbedürftigen menschlichen Lebens trage den Charakter einer nicht weiter begründbaren aber alle wei-

¹⁶⁸ K. Wuchterl, *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, Bern—Stuttgart 1977, 329.

¹⁶⁹ H. Spinner, *Pluralismus als Erkenntnismodell*, Frankfurt 1974, 31.

¹⁷⁰ Ebd. 12.

¹⁷¹ Ebd. 12 f.

¹⁷² Ebd. 43 f.

teren Schritte tragenden Dezision, vertritt Spinner das Konzept eines totalen Pluralismus, der auch noch die Möglichkeit seiner Aufhebung „im Zuge der Anwendung seines Prinzips auf ihn selbst“¹⁷³ zuläßt. Damit wird aber auch die eigene Destruktionsleistung gegenüber den Monismen und Dogmatismen zur Disposition gestellt und eine substantielle Philosophie überhaupt preisgegeben.

Was übrigbleibt, ist ein Theorienpluralismus, der nach dem Prinzip verfährt: Je mehr Ideen, desto besser¹⁷⁴ und mit Feyerabends Programm einer ‚Revolution in Permanenz‘ übereinkommt. Gerade Feyerabends „frohgemute, ja mutwillige Konstatierung anarchischer Theorienpluralität“ und deren Einschätzung als des „Werthafte(n) schlechthin“¹⁷⁵ macht auf eine prinzipielle Grenze des Fallibilismus der Popper-Schule aufmerksam. Spätestens dann, wenn, wie bei Feyerabend, alle Unterscheidungsmerkmale zwischen verschiedenen Denk- und Theorieformen, die einen Anspruch auf Wahrheit enthalten, radikal entfallen und nur noch die anarchistische Philosophie des „Anything goes“ (Mach, was du willst)¹⁷⁶ übrigbleibt, fragt sich, ob hier nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird. Denn bei aller berechtigten Betonung der Endlichkeit jeder Art von menschlichem Wissen und bei aller berechtigten Betonung des Moments freier Selbstverwirklichung des Individuums im Vollzug des Erkennens, bleibt es doch für die philosophische Aussage, wie für jede Aussage, in Geltung, daß die Freiheit im Behaupten niemals bloß sich selbst positiv manifestieren will, sondern „den Bereich des bloß subjektiven Geltendmachens in Richtung auf objektive Gültigkeit überschreitet“¹⁷⁷. Das Primäre der Aussage, so betont auch Kohler, ist zunächst das Sehenlassen oder Aufzeigen dessen, was ist. Weil die Aussage jedoch stets nur etwas als etwas erschließt, enthält sie immer schon die Möglichkeit des Irrtums, freilich reziprok auch die der Wahrheit¹⁷⁸.

An der ‚paradoxen Relation‘ (H. J. Schmidt) von umfassendem Wahrheitsanspruch und der jeweils begrenzten Möglichkeit der Einlösung durch den einzelnen Philosophierenden führt zwar kein Weg vorbei, doch ist damit der Ausweg eines Verzichts auf einen Wahrheitsanspruch überhaupt noch nicht notwendig. Vielmehr gilt es an der konstitutiven Bezogenheit der endlichen Vernunft auf die Wahrheit festzuhalten, auch wenn es eine *veritas semper maior* (Schaeffler) ist. Philosophie, so formuliert Adorno einmal, sei zu definieren als eine „Bewegung des Geistes, deren eigene In-

¹⁷³ A. Schwan, Philosophie der Gegenwart vor dem Problem des Pluralismus, in: ders., Grundwerte der Demokratie, München 1978, 88–144, hier 101.

¹⁷⁴ Spinner 90.

¹⁷⁵ Schwan 106.

¹⁷⁶ Feyerabend zitiert nach Schwan 105. — Zur Kritik an Feyerabend vgl. H. Schmädlebach, Against Feyerabend, in: Versuchungen, Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends, Frankfurt 1980, 299–314.

¹⁷⁷ R. Lauth, Theorie des philosophischen Arguments, Berlin 1979, 45.

¹⁷⁸ Vgl. G. Kohler, Esoterik und Wahrheitsinteresse, in: Esoterik und Exoterik der Philosophie (Anm. 103), 315–340, hier 322.

tention Wahrheit ist, ohne daß sie wähte, nun in einem ihrer einzelnen Sätze oder in irgendeiner Gestalt der Unmittelbarkeit, diese Wahrheit als ein bereits Fertiges zu haben“¹⁷⁹. Denn, so fügt Adorno an einer anderen Stelle hinzu, „die Wahrheit ist nicht etwas Festes, was man in der Hand hält und dann getrost nach Hause tragen kann“, wie Mephistopheles als der Repräsentant des verdinglichten Denkens dies fordert, sondern Wahrheit ist „immer und ohne Ausnahme etwas außerordentlich Zerbrechliches“¹⁸⁰.

e) Programmdefinition

Aus der konstitutiven Bezogenheit des Menschen auf solche Wahrheit ergeben sich existentiell-ethische Konsequenzen, die neben einer allgemeinen Funktionsbestimmung von Philosophie Gegenstand eines weiteren Definitionstyps von Philosophie sind, nämlich der sogenannten Programmdefinition. Denn man kann Philosophie von einem bestimmten Sachprogramm her definieren, weswegen zu jeder Sachthemendefinition auch eine entsprechende Programmdefinition gehört, man kann sie aber auch von einem bestimmten Lebensprogramm her definieren. Im letzteren Fall geht es nicht um die Philosophie als Lehre, sondern als Lebensform (Schaeffler). Der letztgenannte Gesichtspunkt spielt in der platonischen Philosophie eine wichtige Rolle, weswegen Hinske auch diesen Definitionstyp vor allem an platonischen Beispielen erläutert. Philosophie erscheint bei Platon als ‚Umwendung der ganzen Seele‘, aber auch als ‚Einübung ins Sterben‘ und gleichzeitig als ‚Verähnlichung mit Gott‘, was sich mit Volkmann-Schluck so verdeutlichen läßt: „Philosophieren als erkennendes Streben . . . nach dem den Sinnen ungreifbaren Wesen ist Entsinnlichung . . . daher ein Sterben der Sinne, denen die Seele sich entzieht“, gleichzeitig aber „eine Angleichung an das unwandelbar Unvergängliche, an das Göttliche, da das Erkennen die Wesensart dessen annimmt, was es erkennt“¹⁸¹.

Wichtig an diesem platonischen Modell von Philosophie ist das negative Moment: denn entscheidend für den Philosophierenden ist es, „seine Situation in der sinnlich vorgegebenen Welt zu durchbrechen, eine völlige *Umstellung* zu vollziehen und sich in eine radikal neuartige Situation zu versetzen“¹⁸². Es ist die Situation „des obliquen Blicks, der sich nicht geradewegs auf die Sachen richtet, sondern auf die Bedingungen, von denen abhängt, wie wir blicken und als was wir aus diesem Grund die Sachen zu sehen bekommen“¹⁸³. Freilich kann Philosophie neben der Forderung der Unnaivität gegenüber der Erscheinung umgekehrt auch die Forderung der

¹⁷⁹ T.W. Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 1, Frankfurt 1973, 88.

¹⁸⁰ Ebd. 84.

¹⁸¹ K.H. Volkmann-Schluck, Einführung in das philosophische Denken, Frankfurt 1965, 30.

¹⁸² I. Kern, Idee und Methode der Philosophie, Berlin 1975, 13.

¹⁸³ H. Lübke, Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 127–147, hier 136.

Naivität beinhalten in dem Sinne, „daß man nicht der Welt einfach das abkauft, was sie sagt, sondern . . . auf dem beharrt, bei dem stehenbleibt, was man nun einmal gesehen hat“¹⁸⁴ bzw. daß man sich das ursprüngliche Warumfragen nicht durch wissenschaftliche Frageverbote ausreden läßt¹⁸⁵.

All dies bewirkt zweifellos eine Erschütterung der Selbstverständlichkeiten und tradierten Meinungen des Alltags. Die Philosophie ist in diesem Sinne „Orientierungskrisenproduzent, Verunsicherungsagentur“¹⁸⁶ aus einem radikalen Wahrheitsinteresse heraus, das letztlich von der Idee des richtigen Lebens geleitet ist¹⁸⁷. Auch diese Einsicht ist bereits bei Plato zu finden, der von einer Einheit von Ideentheorie und Handlungstheorie ausging, dem es nie allein um Deskription der Wahrheit ging, sondern der diese immer auch als präskriptive Größe begriff¹⁸⁸.

Damit fällt auch ein Licht auf das neuerdings wieder viel behandelte Esoterik-Exoterik-Problem, das wir mit der weiter oben erwähnten Geschichte von der thrakischen Magd bereits berührt haben. So sehr die Lebensform des Philosophen ein Moment der Esoterik beinhaltet, Plato vertritt nicht das Ideal des entrückten Weisen, der am Licht seiner Wahrheit genug hat, sondern dieser Weise steht nach platonischem Verständnis in Verantwortung gegenüber der exoterischen Öffentlichkeit. „Fragen (methodisches Nichtwissen bzw. Wissenwollen), Prüfen, Ableiten, Widerlegen, von vorn Anfangen (im Fragen usw.), Aussagen (Darstellen)“ — das alles sind „philosophische Versuche vermittelter und verhältnismäßiger Wahrheit“, die aus dem Bestreben herrühren, „die exoterische Öffentlichkeit als wahrheitsfähige an die Esoterik der Wahrheit selbst zurückzubinden“¹⁸⁹.

f) Methodendefinition

Das Vermittlungsproblem der Wahrheit weist so zurück auf das Problem der philosophischen Methode, das Gegenstand eines weiteren Definitionstyps ist, nämlich der sogenannten Methodendefinition. Parallel zum Streit um die Inhalte der Philosophie gibt es natürlich auch einen Streit um deren Methoden.

Nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern auch in der Gegenwartphilosophie stößt man auf eine Fülle von methodischen Ansätzen. So unterscheidet Wuchterl sieben historische Paradigmen philosophischen Vorgehens, nämlich die Revolution des Sokrates, das theologische Paradig-

¹⁸⁴ Adorno, Terminologie, 86.

¹⁸⁵ Vgl. R. Spaemann, Philosophie als institutionalisierte Naivität, in: PhJ 81 (1974) 139–142.

¹⁸⁶ Kohler, Esoterik, 329.

¹⁸⁷ Vgl. Adorno, Terminologie, 132.

¹⁸⁸ Vgl. R. Marten, Esoterik und Exoterik oder die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit, demonstriert an Plato und Aristoteles, in: Esoterik und Exoterik der Phil. (Anm. 103), 13–31, hier 22.

¹⁸⁹ Ebd. 24.

ma des Mittelalters, die cartesische Revolution, die kopernikanische Wende Kants, das sozialkritische Paradigma des orthodoxen Marxismus, Wittgensteins sprachanalytische Revolution und das Paradigma des Pragmatismus, aus denen sich der Methodenpluralismus der Gegenwart herausgebildet habe. Diesen sieht er durch drei Blöcke repräsentiert, und zwar die analytischen Methoden im weiteren Sinn, die hermeneutischen Methoden im weiteren Sinn und die integrierenden Methoden.

Bei den analytischen Methoden ergeben sich Unterschiede je nachdem, wie sprachliche Elemente für das philosophische Argumentieren eingesetzt werden. Wenn dies in idealisierter Form geschieht, erhält man das Paradigma der formalen Wissenschaftstheorie; wird hingegen die Umgangssprache in ihrer ursprünglichen Form zur letzten Instanz erklärt, so stößt man auf das sprachanalytische Paradigma¹⁹⁰. Den linearen Denkmethode der Analytiker stellt Wuchterl die mehrdimensionalen Methoden der Hermeneutik gegenüber, worunter er nicht nur die Lehre vom Verstehen subsumiert (Hermeneutik im engeren Sinn), sondern auch die dialektische und die phänomenologische Methode. Um eine Vermittlung zwischen beiden Methodenkomplexen sind schließlich die integrierenden Methoden bemüht. Darunter faßt Wuchterl systemtheoretische Methoden, konstruktivistische Methoden und Methoden transzendentalen Pragmatismus. Die systemtheoretischen Methoden vermitteln zwischen formaler Wissenschaftstheorie und . . . Hermeneutik, genauer zwischen einer aus der Kybernetik stammenden Begrifflichkeit und dem Sprechen von Sinn (Hermeneutik), . . . Sinnkonstitution (Phänomenologie) und . . . Totalität (Dialektik)¹⁹¹.

In den Methoden der Transzendentalpragmatik geht es um eine Vermittlung sprachanalytischer Ansätze mit dem Konzept einer transzendentalen Hermeneutik. Konstruktivistische Methoden schließlich integrieren „formalsprachliche *und* sprachanalytische Elemente mit der Hermeneutik“¹⁹².

Allerdings ändern auch diese integrierenden Methoden nichts an dem Methodenpluralismus der Gegenwartsphilosophie: „Transzendente Pragmatiker stehen den Konstruktivisten oder Systemtheoretikern genauso fremd gegenüber wie einst die Sprachanalytiker den Dialektikern gegenüberstanden“¹⁹³. Es gibt also nach wie vor „zahlreiche sich ausschließende Weisen der Annäherung an philosophische Probleme“¹⁹⁴. Der Streit der Philosophen auch auf methodologischer Ebene ist nicht aus der Welt geschafft. Er läßt sich sicher auch nicht beheben durch einen „Methodenanarchismus“ à la Feyerabend, „in dem jedes an wissenschaftliche Strenge orientierte Denken verdächtigt wird und durch eine Unzahl freier Phanta-

¹⁹⁰ Wuchterl, Methoden, 17.

¹⁹¹ Ebd. 232.

¹⁹² Ebd. 232.

¹⁹³ Ebd. 233.

¹⁹⁴ Ebd. 233.

sien ersetzt werden soll“¹⁹⁵, ebensowenig wie durch einen Methodenmonismus, wie er neuerdings vor allem in der Erlanger Schule vertreten wird. Gegen deren Idee des sogenannten methodischen Denkens hat Kern mit Recht eingewandt, daß es philosophisch nicht angehe, ein bestimmtes methodisches Vorgehen von vornherein zur universalen Methode allen vernünftigen Denkens und Forschens zu deklarieren. Zwar erfülle solches methodische Denken eine Forderung, die für die Wissenschaft von großer Bedeutung sei, sie ermögliche nämlich ein wissenschaftliches Reden, „das von Anfang an intersubjektiv streng normiert für alle ‚Sachfähigen‘ prinzipiell immer voll verständlich ist“. Trotzdem müsse mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß es „wissenschaftlich Erforschbares“ gebe, „das *aus sich selbst* dieser Forderung prinzipiell nicht entsprechen kann“, so daß sich in diesem Falle besagtes Vorgehen als nicht sachgemäß erweisen würde. Indem vor einer Klärung der Frage, was Vernunft ist, allem Denken eine gewisse Methode vorgeschrieben wird, werde „unverantwortet (dogmatisch) darüber präjudiziert, was Vernunft ist bzw. was vernünftig erforscht werden kann“¹⁹⁶.

Kann der Dissens der Philosophen auch durch einen Methodenmonismus nicht in einen definitiven Konsens überführt werden, so führt er doch zwangsläufig auf einen kontinuierlichen Diskurs¹⁹⁷. Denn es gehört zur Aufgabe der Philosophie, „im Andersdenken anderer eine Herausforderung zu sehen und den Versuch zu machen, dieses Andersdenken zu rekonstruieren bzw. im eigenen Systemrahmen zu begründen“¹⁹⁸. Das Eigentümliche des Prozesses der Philosophie kann darin gesehen werden, daß jeder Philosoph den Versuch machen muß, alle alternativen Positionen zu rekonstruieren um der „Transzendierung der eigenen Partikularität“¹⁹⁹ willen. In solcher Rekonstruktion liegt denn auch der monologische Charakter des philosophischen Diskurses, handelt es sich doch um den Versuch, „das jeweils vom Dialogpartner Gesagte . . . in die eigene Denkweise zu transponieren und so neu zu denken, entweder indem man eine Interpretation vorschlägt, unter welcher man bereit wäre, der These des Partners zuzustimmen, oder indem man den Grund der Nichtübereinstimmung zu denken sucht“²⁰⁰. Was bei Hinske nur angedeutet, aber nicht ausgeführt ist, das Methodenproblem der Philosophie, läuft also angesichts des unaufhebbaren Pluralismus der Philosophien auf eine Zuordnung von Dialog und Monolog bzw. Selbstdenken und Diskurs hinaus.

Daß darüber hinaus eine Reihe formaler methodischer Anforderungen an philosophisches Arbeiten gestellt werden muß und man nicht einfach ei-

¹⁹⁵ Ebd. 6.

¹⁹⁶ Kern, Idee, 384.

¹⁹⁷ R. Spaemann, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, 1–19, hier 3.

¹⁹⁸ Ders., Der Streit der Philosophen, 97.

¹⁹⁹ Ebd. 102.

²⁰⁰ Ebd. 94.

ner methodischen Anarchie das Wort reden kann, auch wenn eine methodische Eindeutigkeit im Sinn der exakten Wissenschaften nicht erreichbar ist, liegt auf der Hand. Willms hat fünf solcher Kriterien philosophischer Arbeit aufgestellt:

1) Philosophische Arbeit muß Übersicht anzielen, denn ihre Notwendigkeit ergibt sich gerade aus der Unübersichtlichkeit der Wirklichkeit, die das philosophierende Individuum zu begreifen sucht.

2) Die Intersubjektivität der Philosophie erfordert, daß sie ihr Wissen in argumentativen Zusammenhängen einsichtig macht. Philosophisches Wissen ist wegen seines Allgemeinheitscharakters zwar nicht zwingend zu machen im Sinn absoluter Notwendigkeit, wohl aber zielt es auf Plausibilität, wobei Plausibilität nichts anderes bedeutet als die „Verbindlichkeit von Wissen, das in Freiheit erarbeitet, erworben, angenommen ist“²⁰¹.

3) Der Wirklichkeitsbezug der Philosophie erfordert Konkretheit. Das heißt: „Jeder allgemeine Begriff, der zur Sprache kommt, muß demonstrierbar sein *an* und *aus* wirklichen Verhältnissen“²⁰². Auch bei esoterisch scheinenden Gegenständen muß ein Transfer möglich sein zu dem, was jeden angeht.

4) Philosophische Arbeit zielt auf Vollständigkeit in dem Sinne, daß nichts ausgelassen werden soll. Freilich impliziert eine solche Forderung nicht notwendig den klassischen Systemgedanken, gleichgültig ob man ihn nun architektonisch veranschaulicht (nach Art eines abgeschlossenen Hauses) oder bibliothekarisch (nach Art einer vollständigen Sammlung aller Buchtitel), auch ein Schlüsselgedanke, ein Prinzip, ein Standpunkt kann systematisch sein, einen Ariadnefaden abgeben. Systematisches Vorgehen hieße dann, „den entsprechenden Wirklichkeitsbereich ausnahmslos . . . gemäß dem Prinzip, dem Faden der Fragestellung abzusuchen“²⁰³.

5) Philosophische Arbeit unterliegt dem Gesetz der Strenge im Gegensatz zu subjektiver Beliebigkeit. Das zu betonen ist wichtig, weil sie ihren Ausgang nimmt von „Freiheit im . . . Sinne . . . individueller Spontaneität“. Insofern von der abstrakten Freiheit des einzelnen aus gesehen zunächst alles möglich ist, ist Strenge als „die Kontrolle subjektiven Denkens im Sinne der allgemeinen Kriterien und der Fixierung auf das Ziel der objektiven Wahrheit“²⁰⁴ erforderlich.

g) Impulsdefinition

Mit dem Freiheitsthema ist bereits der Übergang zu einem letzten Definitionstyp von Philosophie, der sogenannten Impulsdefinition, gegeben.

²⁰¹ Willms, Denken, 93.

²⁰² Ebd. 95.

²⁰³ Ebd. 98.

²⁰⁴ Ebd. 99.

Konkret geht es hier um die Frage: Was veranlaßt den Menschen dazu, nach ‚allem Möglichen‘ zu fragen, was führt ihn zu der Frage: Wie soll ich leben? Gewiß gibt es so etwas wie eine naturwüchsige Ausgangslage der Philosophie: „Veranlagung, Erziehung, Glaubensüberzeugungen, zufällige Begegnungen mit bestimmten Lehrern, bestimmten Büchern und Interessenrichtungen“²⁰⁵ spielen hier eine Rolle. Doch reichen solche mehr äußeren Gründe gewiß nicht aus. Denn die Umstände bzw. Verhältnisse können die philosophische Arbeit zwar begünstigen, behindern oder gar verhindern, hervorbringen können sie sie nicht. „Das philosophische Individuum ist nie das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“²⁰⁶. Wenn man alle Bestimmungen der philosophischen Arbeit zusammennähme, würde sich „aus deren . . . Widersprüchlichkeit ein Muster ergeben, das künstlich herzustellen oder dessen Produktion gesellschaftlich organisieren zu wollen, als ganz und gar unmöglich erscheinen muß“²⁰⁷. Aufgrund der widersprüchlichen Elemente, die in die Philosophie eingehen, ist deren Auftreten also unwahrscheinlich und verdankt sich einzig der Arbeit des philosophischen Individuums, konkret dessen Kombination unwahrscheinlicher Anlagen, Erfahrungen, Lernprozesse und Entfaltungschancen. Ist so „die Existenz freilebender Individuen . . . die absolute Voraussetzung der Philosophie“, so liegt darin auch ihre Gefährdung, insofern der philosophische Zugriff immer individuell gefärbt ist und die Aufgabe für das philosophierende Individuum gerade in der „Rücknahme des bloß Individuellen“ besteht²⁰⁸.

Positiv ist die Haltung, die auch heute noch zum Philosophieren motiviert, nach Adorno auf ein „Ungenügen an der Welt, so wie sie uns mittelbar gegeben ist“, zurückzuführen. Denn man könne eigentlich nur philosophieren, „wenn man das Absolute will, und zwar in dem doppelten Sinn, daß man es verwirklicht wissen will und daß man es erkennen will, wobei der Wille es zu erkennen zutiefst gebunden ist an den Willen es zu verwirklichen“²⁰⁹.

Im gleichen Sinn bestimmt Baumgartner Philosophie als negative Dynamik einer Suche nach dem Unbedingten zu jedem Bedingten. Er verweist in diesem Zusammenhang auf Fichtes Theorie des endlichen Wissens mit ihrer Spannung vom Nicht-Ich und Ich bzw. Hegels Theorie der Erfahrung mit ihrer Spannung vom Ansich und Fürsich. Philosophie gehe es um die „Erkenntnis und Realisation der Selbstidentität des Menschen als endlicher Vernunft“ als der „höchsten Zwecke der Menschheit“²¹⁰.

²⁰⁵ Spaemann, *Der Streit der Philosophen*, 93.

²⁰⁶ Willms, *Denken*, 57.

²⁰⁷ Ebd. 58.

²⁰⁸ Ebd. 58.

²⁰⁹ Adorno, *Terminologie*, 199 f.

²¹⁰ Baumgartner, *Wozu noch Philosophie?*, 244.

4. Rückblick und Ausblick: Leben mit der Infragestellung

Damit kehren wir zu den Relevanzüberlegungen zurück, von denen wir ausgegangen waren. Ein rundes Ergebnis auf die zeitgenössischen Anfragen an die Philosophie ist bei unserer Bestandsaufnahme der Bemühungen der deutschen Gegenwartsphilosophie nicht herausgekommen und war auch nicht zu erwarten. Dennoch wurde soviel deutlich: Philosophie als Arbeit am Begriff, als ‚Rationalitätsdefizitkompensation‘ (Marquard), als Bemühung um eine ‚reflektierte Gesamtorientierung‘ (Schmidt) scheint in einer Zeit der Orientierungskrisen schwer entbehrlich. Gewiß kann man ihr mangelnde Effizienz vorwerfen. Doch hängt dies letztlich nochmals mit der Struktur von Philosophie als Versuch einer jeweils subjektiven Aneignung des Ganzen zusammen. Daher muß jeder Philosoph gewissermaßen wieder von vorn anfangen. Arbeitsteilung im strengen Sinne gibt es nicht. Das Infragestellen von allem und jedem und vor allem des als normalerweise problemlos vorausgesetzten harten Kerns unseres Denkens bedingt zwangsläufig ein gewisses Auf-der-Stelle-Treten der Philosophie²¹¹. Zudem gelingt die Überschreitung des individuell-biographischen Ausgangspunkts nicht in allen Fällen. Philosophie ist daher tatsächlich nicht frei von Eitelkeiten und Skurrilitäten. Daß sie quer steht zu dem funktionalistischen Credo unserer Zeit, liegt auf der Hand; daß die Versuchung groß ist, sie in Wissenschaft oder gesellschaftlicher Praxis aufgehen zu lassen, ebenso. Hinzu kommt, daß viele Philosophen mit ihren Bemühungen gerade darin partikulär bleiben, daß sie vor lauter Sich-Versenken in die philosophische Tradition oder vor lauter Beschäftigung mit wissenschaftstheoretischen oder sprachphilosophischen Detailfragen das größere Ganze auch in dem Sinn aus den Augen verlieren, daß ihnen diese Situation nicht einmal in aller Schärfe bewußt wird.

Spätestens die Stellenkürzungen der letzten Jahre haben deutlich gemacht, daß die Situation der Philosophie als akademische Disziplin prekär ist. Auch das bereitwillige Räumen angeblich nicht mehr zu haltender Bastionen der philosophischen Tradition bringt auf die Dauer keinen Geländegewinn, denn das damit verbundene Eingeständnis der Inkompetenz provoziert um so intensiver die Frage: Cui bono?

Zwischen unkritischem Beschwören der Tradition und resignativem oder progressivem Verzicht auf dieselbe wandelt die Gegenwartsphilosophie auf schmalem Grat. Die Tatsache einer neuen Kooperation zwischen verschiedenen Richtungen allein bringt noch keinen entscheidenden Fortschritt in der Bewertung der Philosophie extra muros. Auch daß die immer neuen Totenlieder auf die Philosophie nicht zwingend sind, weil sie mit einem fragwürdigen Begriff von Epochalität arbeiten, führt nicht entscheidend weiter. Die Möglichkeiten einer philosophischen Offensive, konkret der Erschließung neuer philosophischer Arbeitsfelder, wird man im Blick

²¹¹ Vgl. *Spaemann*, *Der Streit der Philosophen*, 102.

auf den durchschnittlichen philosophischen Betrieb eher zurückhaltend beurteilen müssen.

Was bleibt, ist die Besinnung auf den harten Kern philosophischen Denkens. Oelmüller hat zur Legitimation kultureller Tradition ganz allgemein damit argumentiert, es sei notwendig, darauf zurückzugreifen, wolle man nicht hinter bereits erreichte Fortschritte zurückfallen²¹². Die Frage, ob sich die Gesellschaft eine philosophische ‚Reflexionskultur‘ (Lübbe) bzw. ‚Argumentationskultur‘ (Gethmann) leisten kann, wäre ähnlich zu beantworten.

Daß die philosophische Tradition ein beträchtliches Reflexions- und Argumentationspotential bereitstellt, auf das nur um den Preis des Rückfalls hinter bereits erreichte Fortschritte verzichtet werden kann, ließe sich gerade in Auseinandersetzung mit modernen Pseudophilosophien und Ideologien deutlich machen. Daß daher die Philosophie einen Ort an der Universität haben muß, ergibt sich nicht nur aus der Tatsache, daß solche Argumentations- und Reflexionskultur der Pflege und Weiterentwicklung bedarf, auch die Gesellschaft bedarf einer wissenschaftskritischen Institution, die Teil der Scientific community ist und diese nicht bloß von außen kritisiert.

Freilich scheint auch damit noch nicht die letzte „Auffanglinie“ erreicht. Die Philosophie mag Antworten auf die Orientierungskrise der Gegenwart bereitstellen. Sofern man aber überhaupt nicht mehr an die Möglichkeit einer Orientierung im Ganzen glaubt, sondern sich mit punktueller Daseinsbewältigung begnügt, die nur, wenn auch auf einer höheren wissenschaftssynthetischen Ebene, die jeweiligen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Standards reproduziert, ist es mit der Philosophie nicht nur als Lehre, sondern auch als Tätigkeit vorbei. Denn Philosophie lebt ja von einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit des Ganzen. Sie ist nicht so naiv zu glauben, des Ganzen einfach mächtig zu sein — insofern ist Adornos Kritik der Ursprungsphilosophie berechtigt —, aber sie geht auch nicht so weit, solche Suche überhaupt für sinnlos zu halten und sich mit letztlich beliebiger Partikularität zu begnügen, so pluralistisch die einzelnen Antworten auf die Frage nach dem Ganzen auch ausfallen mögen. Wenn sie statt dessen auf die diskursiv anzueignende Komplementarität philosophischer Einsicht setzt und an der jeweils größeren Wahrheit des Ganzen festhält, dann geschieht das gewiß auf Hoffnung hin.

Diese Hoffnung ist heute vielfältig gebrochen. Der philosophische Defätismus, von dem Willms sprach, scheint einstweilen im Vormarsch, eine Ermüdung und Erschöpfung der Philosophie scheint angesichts der sogenannten letzten Fragen, die nun einmal ihre Fragen sind, unverkennbar. Doch ist dies kein lediglich philosophieinternes Phänomen, sondern betrifft das zeitgenössische Lebensgefühl als Ganzes.

²¹² Vgl. W. Oelmüller, Auf Traditionen angewiesen, in: LM 15 (1976) 70–73.

Insofern besteht tatsächlich ein Zusammenhang zwischen der Frage nach dem Sinn von Philosophie und der Frage nach dem Sinn des Lebens, worauf etwa Schmidt hingewiesen hat. Die Krise der Philosophie hat teil an der allgemeinen Sinnkrise. Auf der anderen Seite bleibt die Philosophie das, was sie immer war, nämlich „thematisch unbegrenztes und prinzipiell unabschließbares geltungsorientiertes Nachdenken“²¹³. Es gibt keine Alternative zu ihr. Sie ist mit der Struktur von Denken notwendig gegeben. Dieser Einsicht kann sich auch ein Skeptiker wie Marquard nicht entziehen. Auch er hält es mit der Devise: „Philosophie ist, wenn man trotzdem denkt“²¹⁴.

²¹³ Schmidt, Philosophie, 137.

²¹⁴ Marquard, Skeptische Betrachtungen, 90.