

STUDIA PHILOSOPHICA Vol. 66/2007

Was ist Philosophie?

Qu'est-ce que la philosophie?

Redaktion: Anton Hügli
Rédaction: Curzio Chiesa



Schwabe

HARRY LEHMANN

Was ist Philosophie? Zur Koppelung und Entkoppelung von Wissenschaft und Philosophie

History of philosophy can be written as a history of rearguard actions. The origin of this obvious loss of competence lies in what has become the tenuous self-understanding of philosophy as a science. Accordingly, one can assume that the question «What is philosophy?» can rather be answered via an investigation of what has become the problematic relation between science and philosophy. This relationship is unfolded both in its historical dimensions and in terms of the nature of the matter. To start off with, it is shown why philosophy in classical antiquity founded itself as scientific philosophy and why the newly founded natural sciences in modernity could become a decisive context that philosophy could borrow from.

Modern philosophy, in contrast, commences at the moment where this strict coupling with the sciences is questioned. From now on one deals with a halved map of philosophy, on which an analytic and a continental tradition thread are spun. A dilemma grows out of this, a dilemma on which the question «What is philosophy?» permanently feeds. That part of philosophy that considers itself as a science can at best ignore the other part of philosophy which is critical of science, but it cannot grasp the latter as philosophy. In turn, the philosophy that does not understand itself as science cannot acknowledge the forms of thought that conform to science as philosophy in the true sense. This complementary visual impairment in relation to each other should be corrected by a theoretical model which describes philosophy as a social system with a specific social function that can be fulfilled by both the science-conform and science-critical philosophy.

Jede Aussage, die mit den Worten beginnt: «Philosophie ist ...», lässt sich bestreiten. Es sind immer philosophische Schulen, Strömungen oder Positionen zu finden, die jeden noch so vage formulierten Definitionsversuch unterlaufen. Eigentlich müsste man daraus den Schluss ziehen, dass die Philosophie eine normative Disziplin sei, aber auch das könnten die wenigsten Philosophen akzeptieren. Angesichts dieser fatalen Ausgangssituation lässt sich nur ein <zweitbesten Weg> einschlagen. Man setzt ein bestimmtes Grundverständnis von Philosophie voraus – etwa die Prämisse, dass die Philosophie ihre eigene Vergangenheit mitreflektieren muss –, arbeitet diese Position dann

in all ihren Ausschließlichkeitsansprüchen aus und versucht anschließend, den eigenen Standpunkt zu universalisieren. Das heißt zu erklären, weshalb *andere* unter *anderen* Prämissen die Frage «Was ist Philosophie?» *anders* beantworten können, und zu zeigen, dass die eigene Konzeption einem solchen Theorievergleich standhält.

I.

Wenn es einen historischen Parameter gibt, der sich in der Philosophiegeschichte durchhält und über den sich leicht Einigkeit erzielen lässt, dann ist es der schleichende Kompetenzverlust der Philosophie. Philosophiegeschichte kann man als eine Geschichte von Rückzugsgefechten schreiben. Ihren Ursprung haben diese Verlustgeschichten letztendlich in dem brüchig gewordenen Selbstverständnis der Philosophie als einer Wissenschaft. Entsprechend kann man davon ausgehen, dass sich die Frage «Was ist Philosophie?» am ehesten über eine Untersuchung der problematisch gewordenen Relation zwischen Wissenschaft und Philosophie beantworten lässt.

Eine Verknüpfung zwischen Wissenschaft und Philosophie gehört seit der Antike zum philosophischen Selbstverständnis, man kann sogar sagen: diese Allianz war für die Philosophie konstitutiv. Platon bestimmte die Philosophen in Absetzung von den Sophisten als diejenigen, denen es nicht um das rhetorisch überzeugende Scheinwissen geht, sondern die sich wie die Wissenschaftler auch um wahre Erkenntnisse bemühen: «Eine scheinbare Erkenntnis also von allen Dingen, nicht aber die Wahrheit besitzend zeigt sich der Sophist.»¹ Abgestoßen von den Überredungskünsten dieser Rhetoriker und fasziniert von der Exaktheit des Wissens in der Arithmetik, der Harmonielehre, der Astronomie und der Geometrie, kam die Philosophie vor allem durch die Idee in die Welt, dass man vielleicht mit denselben Definitionstechniken wie diese Wissenschaftler alle basalen Fragen des menschlichen Daseins ergründen könnte. So konstituiert sich die Philosophie als eine solche Wissenschaft, welche deren Begründungsansprüche übernimmt und im Sinne einer Letztbegründungswissenschaft sogar noch forciert. Philosophie wird zur obersten Wissenschaft, was besonders anschaulich in Platons Liniengleichnis zum Ausdruck kommt. Hier wird die Philosophie im Unterschied zu den «eigentlich so genannten Wissenschaften» als eine «dialektische Wissenschaft» bezeichnet.² Letztendlich spielt Platon sogar mit dem

¹ Platon: *Sophistes*, 233c.

² Platon: *Politeia*, 511c.

Gedanken, den Namen der <Wissenschaft> ausschließlich für die Philosophie zu reservieren und die herkömmlichen <Wissenschaften> anders zu bezeichnen, da sie diesen obersten Kriterien der Wissenschaftlichkeit nicht vollends genügen können.³

Auch für Aristoteles ist die Philosophie eine Wissenschaft, und zwar eine «auf die ersten Ursachen und Prinzipien gehende, theoretische [Wissenschaft]».⁴ Wichtig für die folgende Diskussion ist vor allem der Totalitätsanspruch, der mit dieser Konzeption verbunden ist. Aristoteles kommt zu dem Schluss, dass «das Merkmal, alles zu verstehen (erkennen), dem zukommen [muss], der am meisten die Wissenschaft vom Allgemeinen hat; denn diese weiß gewissermaßen alles Untergeordnete».⁵ Von dem hier die Rede ist, ist kein anderer als der Philosoph, der ein Wissen von den ersten und damit auch allgemeinsten Ursachen und Prinzipien besitzt, von denen man sich wie von der Spitze einer Wissenspyramide herab in alle darunterliegenden Wissensbereiche hinabreflektieren kann.

Der Startpunkt für alle weiteren Überlegungen ist relativ eindeutig: die Philosophie begründete sich in der Antike selbst als Wissenschaftsavantgarde. Bemerkenswert ist noch, dass bereits Platon eine Differenz zwischen Philosophie und Wissenschaft artikuliert, an der die wissenschaftsskeptische Philosophie der Moderne später anknüpfen kann. Es handelt sich um Platons Schriftkritik aus seinem *Siebenten Brief*, wo ein ganz maßgeblicher Aspekt aller modernen Wissenschaften schon vorab infrage gestellt wird, nämlich ihre intersubjektive Vermittelbarkeit, welche unabhängig von mündlichen Interaktionsverhältnissen funktionieren muss und die nicht der subjektiven Interpretierbarkeit unterliegen darf. Vom höchsten philosophischen Wissen, auf das all seine Bemühungen zielen und das man gewöhnlich als seine «Ideenlehre» bezeichnet, sagt er:

das läßt sich nicht in Worte fassen wie andere Wissenschaften, sondern aus dem Zusammensein in ständiger Bemühung um das Problem und aus dem Zusammenleben entsteht es plötzlich wie ein Licht, das von einem springenden Funken entfacht wird, in der Seele und nährt sich dann weiter.⁶

³ Vgl. *ibid.* 533a.

⁴ Aristoteles: *Metaphysik*, 982b.

⁵ *Ibid.* 982a

⁶ Platon: *Der siebente Brief*, 341c-d, übers. von E. Howald. Schleiermacher übersetzt wörtlicher und spricht von «Lerngegenständen» anstelle von «Wissenschaften», aber von der Sache her ist Howalds Übertragung richtig.

Die Philosophie wird hier als ein Gespräch verstanden, das sich nicht im herkömmlichen Sinne aufschreiben lässt und nach den Maßstäben moderner Wissenschaft auch nicht wissenschaftsfähig ist. Vielmehr bedarf die Philosophie einer spezifischen Darstellungsform, welche diesen Gesprächscharakter nachahmt. Hierin dürfte der eigentliche Grund für die erstaunliche Tatsache liegen, dass diese ersten philosophischen Texte keine wissenschaftlichen Abhandlungen sind, sondern in Dialogform verfasst wurden.

Allein die Tatsache, dass Platon die bis dahin rudimentär entwickelten Wissenschaften überhaupt nicht mehr als Wissenschaften gelten lassen wollte und dass er eine derart interpretationsbedürftige und damit auch unexakte Darstellungsform wie den Dialog zur Vermittlung des philosophischen Wissens favorisierte, macht deutlich, dass der damalige Begriff von Wissenschaft nur beschränkt mit unseren heutigen Wissenschaftsverständnis vergleichbar ist. Genaugenommen gehört das antike Selbstverständnis der Philosophie als einer Wissenschaft noch zur Vorgeschichte der <wissenschaftlichen Philosophie>. Wenn man sich mithin der Frage nach der Relation von Wissenschaft und Philosophie zuwendet, dann benötigt man zunächst ein Geschichtsmodell, das die Ausbildung der modernen neuzeitlichen Wissenschaften plausibel macht, und von diesem Wissenschaftsbegriff aus kann man dann auch rekonstruieren, wie sich die neuzeitliche Philosophie als Wissenschaft definierte. Hierbei konnte man in der Renaissance durchaus auf die wiederentdeckten antiken Philosophen zurückgreifen; was sich aber grundlegend verändert hatte, ist die Wissenschaft, auf die sich diese neuzeitliche Philosophie vermeintlich <erneut> bezieht.

2.

Wie also kam es zur Ausbildung der modernen Naturwissenschaften, an denen sich die neuzeitliche Philosophie orientiert? Was ist die spezifische Differenz zwischen der rudimentären Wissenschaft in der Antike, die auf einen kleinen Kreis von Forschenden beschränkt blieb und deren Wissen kaum einmal gesellschaftlich relevant wurde, und der weltverändernden Kraft jener von Galilei begründeten Naturwissenschaft?

Die soziologische Systemtheorie geht davon aus, dass es einen immanenten Zusammenhang zwischen der Struktur einer Gesellschaft und ihrer Semantik gibt. Die Gesellschaftsstruktur wird als Struktur der sozialen Kommunikation begriffen, man könnte auch sagen, es handelt sich um ihre basale Kommunikationsform. Die Semantik einer Gesellschaft hingegen umfasst

den gesamten Bedeutungshaushalt der verbalen und nonverbalen Zeichen, über die sich die soziale Kommunikation konkret realisiert. Wenn man nun die Semantik einer Gesellschaft daraufhin analysiert, welche Worte, Bedeutungsgehalte und Zeichen in der Kommunikation eine besondere, herausgehobene Funktion erfüllen, dann stößt man auf eine Reihe von Begriffen, die für eine ganze Kommunikationssphäre von zentraler Bedeutung sind, bei denen die Sinnfäden der Kommunikation einen Knotenpunkt bilden. Von den Begriffen des Wahren, Guten und Schönen, aber auch von den Kategorien der Gerechtigkeit, der Macht und des Reichtums gingen und gehen eine Unzahl von Verweisungen aus und bilden ein Bedeutungszentrum mit gesteigerter Anschlussfähigkeit. Es macht nun einen Unterschied ums Ganze, sprich um die gesamte Form der Gesellschaft, in welchem Verhältnis diese Leitbegriffe der Kommunikation zueinander stehen. Sie können nämlich entweder wie im Mittelalter apriorisch miteinander verkoppelt sein, so dass das Wahre auch gut, das Gute auch schön und das Schöne auch wahr ist, oder diese Leitideen können aus ihrer wechselseitigen Verkettung herausbrechen und sich in voneinander unabhängige Leitdifferenzen verwandeln, was den Beginn der Neuzeit markiert.

Wovon hängt dies aber ab, ob die Anziehungs- oder die Abstoßungskräfte zwischen diesen Leitideen überwiegen? Von der Struktur der Gesellschaft selbst, lautet hier die komplementäre Antwort; davon, ob die Gesellschaft ihre Primärkommunikation hierarchisch oder heterarchisch, vertikal oder horizontal organisiert. Die christliche Religion vereint in ihrem Gottesbegriff alle positiven Prädikate: Gott ist allmächtig, allwissend, absolut gut und er kann sogar von sich sagen: «Ich bin die Wahrheit». Der christliche Gott wird als Einheit aller Positivwerte gedacht und diese Einheit der positiven Prädikate wurde im Mittelalter automatisch auf seine Stellvertreter auf Erden, auf den Papst bzw. den Kaiser übertragen. Diese Bezugspersonen symbolisierten aber nicht nur den obersten Bezugspunkt aller Kommunikation, sie standen auch real an der Spitze der Gesellschaftspyramide und vereinten bei sich Wissen, Reichtum, Macht und Recht. Unter diesen Kommunikationsverhältnissen hatte z. B. kein Gelehrter das *Recht*, Wissen zu verkünden, das den Lehren der Kirche widersprach, und wenn er es dennoch öffentlich vertrat, hatte er mit allen erdenklichen politischen, ökonomischen und rechtlichen Konsequenzen zu rechnen. Die hierarchische Gesellschaftsstruktur impliziert somit eine starke Dispräferenz für Abweichungen aller Art von dem allseits legitimierten religiösen Weltbild – betreffen sie nun ästhetische, wissenschaftliche, juristische und selbst ökonomische Innovationen. Diese wechselseitige Restabilisierung der Semantik in den realen Herrschafts-

verhältnissen und der hierarchischen Gesellschaftsstruktur in der zentrierten Semantik verbürgte der mittelalterlichen Welt ihre große, über Jahrhunderte währende Stabilität der sozialen Ordnung. Permanent wurden Kriege geführt, neue Herrscher inthronisiert und Grenzen neu gezogen, aber die Ordnung selbst, in der dies alles geschah, blieb bestehen.

Unter diesen abweichungsresistenten Kommunikationsverhältnissen konnte die Philosophie nur eine Dienstleistungsfunktion für die Theologie erfüllen. Sie ebnete den Menschen mit Hilfe von Argumenten einen Weg in den Glauben. Ihre rudimentäre Autonomie, welche sie in der griechischen Demokratie einstmals erlangte, kam ihr in der mittelalterlichen, hierarchisch differenzierten Gesellschaftsformation wieder abhanden. Die Philosophie war *ancilla theologiae*, Magd der Theologie, wie dies im 11. Jahrhundert der Scholastiker Petrus Damiani formuliert. Letztendlich konvergierten alle philosophischen Gedankenexperimente der damaligen Zeit in ein und demselben Abschlussgedanken: in Gott.

Im Europa des 15. Jahrhunderts kam es zu einem gesellschaftsstrukturellen Bruch, zu einer Umstellung der primären Differenzierungsform aller sozialen Kommunikation. Die mittelalterliche hierarchisch von oben nach unten durchorganisierte Gesellschaft kippte in eine neuzeitliche heterarchische Gesellschaft, die in gleichrangig nebeneinander operierende Funktionssysteme gegliedert war. Und wieder lässt sich dies mit einem Entsprechungsverhältnis zwischen Gesellschaftsstruktur und Semantik erklären. Die vordem fest aneinander gekoppelten Leitideen von Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit, Macht und Glauben verwandelten sich in sich selbst legitimierende Leitdifferenzen, oder kurz gesagt: in einen Code. Vor allem die Unterscheidung wahr/falsch konnte sich nun weitgehend unabhängig von religiösen Rücksichtnahmen programmieren. Die sich ausbildenden Naturwissenschaften begannen nur noch ihren Experimenten und ihrer Mathematik zu vertrauen, um zu beurteilen, ob eine Aussage über die Natur wahr ist oder nicht. Alles, was sich nicht mathematisch oder experimentell beweisen ließ, konnte weder wahr noch falsch sein, sondern wurde zum ausgeschlossenen Dritten, also zu etwas, was nicht länger zur Wissenschaft gehört. Der Wahrheitscode definiert einen Sektor der Wissenschaftlichkeit und schneidet ihn aus dem mittelalterlichen semantischen Kosmos heraus, in dem noch alles mit allem zusammenhing. Unter dem bipolaren Mechanismus der Erkenntnisgewinnung beginnt sich in der Renaissance ein autonomes Wissenschaftssystem auszubilden, das auf der einen Seite unter dem wahr/falsch-Code operiert und auf der anderen Seite diese Leitdifferenz über Methoden und Theorien spezifiziert, die sich bereits als wissenschaftliche Erkenntnis-

mittel bewährt haben.⁷ Das Wissenschaftssystem ist ein großer hermeneutischer Zirkel, der ein Wissenskontinuum entfaltet, indem er sich selbst entautologisiert.

Für die Philosophie bedeutete diese Entwicklung ein Zweifaches: Sie wird auf der einen Seite gegenüber der Religion autonom, und sie versteht sich auf der anderen Seite zunehmend als eine Wissenschaft, die in den neuen Naturwissenschaften ihr Vorbild sieht. Man könnte auch sagen, dass die Philosophie ihren Anlehnungskontext wechselt und ihre Letztbegründungsfragen jetzt nicht länger in Bezug auf den Glauben, sondern in Bezug auf diese Wissenschaften beantwortet. Exemplarisch kommt diese Doppelbewegung des philosophischen Denkens bei René Descartes zum Vorschein, weshalb man den Startpunkt des modernen philosophischen Denkens zu Recht auf sein Werk hin datiert. Der antireligiöse Impetus verbirgt sich bereits in seinem methodischen Zweifel: «So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott, die Quelle der Wahrheit, sondern irgendein böser Geist, der zugleich allmächtig und verschlagen ist, habe all seinen Fleiß daran gewandt, mich zu täuschen».⁸ Implizit heißt das, dass Gott als Quelle der Wahrheit zu versiegen scheint und man auf die Wahrheit der offenbarten Religion zumindest in der Philosophie nicht mehr blind vertrauen kann. Anstelle eines religiösen Wahrheitsverständnisses tritt nun ein wissenschaftlicher Wahrheitsbegriff, den Descartes aus der Mathematik und den Naturwissenschaften entlehnt: «Und so glaube ich bereits als allgemeine Regel aufstellen zu dürfen, daß alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich einsehe.»⁹ Zwar diente auch Descartes' Wahrheitsauffassung letztendlich dazu, einen Gottesbeweis zu führen, aber seine wissenschaftliche Methode der Wahrheitssuche kehrte sich mehr und mehr gegen das religiöse Weltbild selbst und sollte es schließlich unterminieren – d. h., es zu einer reinen Glaubenssache machen.

Auch Kant verfolgte das Ziel einer wissenschaftlichen Philosophie; seine Leitfrage in der *Kritik der reinen Vernunft* lautete: «Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?»,¹⁰ und die Antwort war: indem die Metaphysik die revolutionäre Denkungsart der Wissenschaft zu kopieren versucht. Kants

⁷ Vgl. Niklas Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 21994), Kap. 5., insb. Abschnitt V, S. 194-209.

⁸ René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (Hamburg: Felix Meiner, 1960) S. 19.

⁹ Ibid. S. 31.

¹⁰ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 22.

Leitidee ist, «die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wären [...] soviel ihre Analogie [...] mit der Metaphysik gestattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen».¹¹ Unter diesem Methodenideal lässt sich die Existenz Gottes nicht mehr objektiv beweisen, so dass sich in der kritischen Philosophie Kants der gesamte Status des Gottesbegriffes verändert: Gott verwandelt sich aus einer transzendenten Idee, die es zu erkennen gilt, in ein transzendentes Ideal, das man unterstellen muss, um die Vollständigkeit der menschlichen Erkenntnis zu garantieren.

Die Leitidee der neuzeitlichen Philosophie, die Metaphysik aus dem Geiste der Naturwissenschaften neu zu begründen, wird in letzter Konsequenz erst im 20. Jahrhundert zu Ende gedacht, und zwar im *Tractatus* von Ludwig Wittgenstein. Es war rund 250 Jahre später viel offensichtlicher als zu Descartes' Zeiten, was es heißt, dass etwas «wahr ist», weil man es «ganz klar und deutlich einsehen» kann (s. o.). Man muss das jeweilige naturwissenschaftliche Programm mit seinen spezifischen Theorien und Methoden kennen, welche konkret festlegen, wann eine wissenschaftliche Aussage wahr oder falsch ist. Das heißt nichts anderes, als dass sich die Wissenschaft darüber definiert, dass sie unter dem wahr/falsch-Code des Wissenschafts-systems operiert. Wittgensteins Verdienst ist es, dass er erstmals in der Philosophiegeschichte zeigt, wie sich eine im strikten Sinne wissenschaftliche Philosophie überflüssig macht, wenn sie sich beim Wort nimmt. Sein Fazit lautet:

Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewisse Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat.¹²

Wittgensteins *Tractatus* reflektiert das von Descartes formulierte Methodenideal einer intersubjektiven Klarheit noch einmal auf seine antiphilosophischen Konsequenzen hin und stellt damit die Einheit von Philosophie und Wissenschaft von innen her infrage. Sein Fazit ist: Wenn man sich auf den Standpunkt einer streng naturwissenschaftlichen Philosophie stellt, dann kommt man nicht umhin, ihr Ende zu denken.

¹¹ Ibid. B XVf.

¹² Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* (Leipzig: Reclam, 1990) § 6.53.

Wittgenstein hat einen Unmöglichkeitsbeweis hinsichtlich einer streng wissenschaftlichen Philosophie geführt, was aber an der Tatsache nicht viel ändern konnte, dass ein Großteil der Philosophie nach wie vor an einem wissenschaftlichen Selbstbild festhält. So wiederholt sich dann jene Aufklärungsgeschichte stets aufs Neue, es findet sich immer wieder ein enfant terrible, das sich auf der offenen Szene dieses <Wissenschaftsbetriebes> aus dessen Selbstverständnis herausreflektiert. Ein prominentes Beispiel hierfür ist Richard Rorty, der in seinem Buch *Der Spiegel der Natur* die analytische Philosophie derart in Frage stellt. Es geht ihm darum, «die Idee einer <analytischen Philosophie> ihrerseits der Kritik zu unterziehen, ja der Philosophie als solcher, wie sie sich seit Kants Zeiten verstanden hat».¹³ Zwischen Kant, dem Neukantianismus und der Analytischen Philosophie lässt sich eine Verbindungslinie ziehen, die letzten Endes auf der festen Kopplung von wissenschaftlichem und philosophischem Denken beruht. Rorty geht davon aus, dass das alte Selbstverständnis der Philosophie «als <Fundamentalwissenschaft>, die Erkenntnisansprüche <begründet>, im 19. Jahrhundert durch die Schriften der Neukantianer konsolidiert [wurde]»¹⁴ und zeigt, «welche Form der neokantianischen Konsens in der Philosophie des 20. Jahrhunderts annahm und in welche Verwirrung eine Seite dieses Konsenses, die <analytischen Philosophie>, neuerdings geraten ist».¹⁵ Aus diesem Kontext der analytischen Philosophie heraus entwickelt Rorty seine Argumentation gegen die «Kantische Konzeption von der Philosophie als Fundamentalwissenschaft».¹⁶ Diese immanente Kritik der analytischen Philosophie ist letztendlich eine Kritik an der Vorstellung einer Philosophie als einer Wissenschaft überhaupt, wie sie sich in der Neuzeit als dominante Strömung der Philosophie durchgesetzt hat.

Was sind die Konsequenzen dieser Selbstinfragestellung? Wenn man das Projekt einer wissenschaftlichen Philosophie so radikal zu Ende denkt wie Wittgenstein in seinem Frühwerk, wenn man die philosophische Sprache also über dieselben Kriterien wie eine wissenschaftlichen Fachsprache definiert, dann endet sie im «Schweigen». Der *Tractatus* bestimmt die philosophischen Begriffe von «Sinn», «Gedanken», «Satz» und «Wahrheit» nach dem Vorbild einer Wissenschaftssprache, deren Begriffe über Experimente

¹³ Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987) S. 18.

¹⁴ Ibid. S. 14.

¹⁵ Ibid. S. 183.

¹⁶ Ibid. S. 15.

und einen mathematischen Formelapparat für einen eindeutigen Gebrauch präpariert sind. Unter diesen Voraussetzungen ist die Sprache die Gesamtheit der Sätze, der Gedanke der sinnvolle Satz, der sinnvolle Satz Ausdruck seiner Wahrheitsbedingungen und die Gesamtheit der wahren Sätze die Gesamtheit der Naturwissenschaften.¹⁷ Genaugenommen ist der so definierte «sinnvolle Satz» aber nur der Satz, der speziell für das Wissenschaftssystem Sinn macht. Anschlussfähig sind dort nur Sätze, die entweder wahr oder falsch sein können, aber nichts Drittes meinen. Ob aber ein Satz in diesem Sinne sinnvoll ist, hängt davon ab, ob sich auf der Programmebene des Wissenschaftssystems die entsprechenden Theorien und experimentellen Methoden finden lassen, welche jene Wahrheitsbedingungen genau genug definieren – d. h., dass die Sätze eindeutig, ohne missverständliche Alltagshermeneutik kommuniziert werden können. Der sinnvolle Gedanke und der sinnvolle Satz im *Tractatus* besagen nichts anderes, als dass jede Aussage im Wissenschaftssystem über eine wahr/falsch-Distinktion codiert ist. Der Zweck der Philosophie erfüllt sich dann in einer «logischen Klärung der Gedanken», die im *Tractatus* umfassend und abschließend geleistet wäre.

Wittgensteins Frühwerk wird so zur Schocktherapie, welche die Sprache, die sich selbst auf die Genauigkeitsstandards der Naturwissenschaften festlegt, ein für allemal gegen die Fabrikation von sprachlichem Unsinn immunisiert. In seinem Spätwerk hingegen wird die Philosophie zur Dauertherapie, weil jetzt damit zu rechnen ist, dass sich ein solcher Unsinn permanent regeneriert: «Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache.»¹⁸ Der entscheidende Unterschied zwischen seinem Früh- und seinem Spätwerk ist, dass Wittgenstein sich nicht länger an der wissenschaftlichen Fachsprache, sondern an der Alltagssprache orientiert. Hier lässt sich kein «Ideal der Genauigkeit»¹⁹ wie in den exakten Wissenschaften formulieren, wo jeder «Gegenstand» durch Experimente präpariert und Mathematik modelliert werden kann. Entsprechend kann Wittgenstein für seine *Philosophischen Untersuchungen* festhalten: «Richtig war, daß unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften.»²⁰

¹⁷ Vgl. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit. § 4, § 4.001, § 4.431, § 4.11.

¹⁸ Ibid. § 109.

¹⁹ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984) § 88.

²⁰ Ibid. § 109.

Der *Tractatus* identifiziert sich mit dem Sprachspiel der Naturwissenschaften und kommt damit zu der finalen Einsicht, dass die Philosophie nur noch Sätze der Naturwissenschaften formulieren dürfte, und weil dies nicht ihre Aufgabe ist – zu schweigen hat.²¹ Die *Philosophischen Untersuchungen* orientieren sich am alltäglichen Sprachspiel, vermeiden Fachterminologie und benutzen sogar Metaphern als Mittel der sprachlichen Darstellung. Was beide Werke eint, ist ein Ideal der Klarheit des Denkens und Sprechens, das auf zwei sehr unterschiedlichen Wegen realisiert wird. Hier steht Wittgenstein immer noch in der Traditionslinie der wissenschaftlichen Philosophie, welche bei Descartes ihren markanten Ausgangspunkt nahm und auf der sein eigenes Werk einen vorläufigen Endpunkt markiert. Die Lehre aus dem *Tractatus* ist, dass eine streng wissenschaftliche Philosophie keine Zukunft hat und dass man entweder die Philosophie als solche oder die Idee, dass die Philosophie eine Wissenschaft sei, preisgeben muss – von dieser zweiten Option machte Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* Gebrauch. Der Unterschied zwischen Wittgensteins Frühwerk und seinem Spätwerk besteht vor allem darin, dass sich die Entkoppelung von Wissenschaft und Philosophie das eine Mal implizit und das andere Mal explizit vollzieht.

In Rortys *Der Spiegel der Natur* finden sich beide Argumentationsstrategien zugleich wieder. Rorty unterscheidet nicht nur «normale» von «revolutionären Philosophen», die wie im Wissenschaftssystem für die maßgeblichen Innovationen verantwortlich sind, sondern auf der Seite der Revolutionäre noch einmal zwischen den «systematischen» und den «bildenden Philosophen». ²² Letztere versuchten zu verhindern, «daß unsere Gespräche zu Forschungsprozessen degenerieren, zu einer Tauschbeziehung von Theorien. Bildende Philosophen werden die Philosophie nicht zu einem Ende bringen können, sie können jedoch verhindern, daß sie auf dem sicheren Pfad einer Wissenschaft zu wandeln beginnt.»²³ Rorty trifft eine «Unterscheidung zwischen Gespräch und Wissenschaft»²⁴ und verortet im Anschluss an seine immanente Kritik der wissenschaftsorientierten analytischen Philosophie die

²¹ Natürlich sieht auch Wittgenstein noch «die andere Seite der Naturwissenschaften», aber sie wird nicht von der Philosophie besetzt, sondern sie bleibt für «das Mystische» reserviert. Die Philosophie kontrahiert zur Grenzlinie, die der *Tractatus* zwischen Wissenschaft und Mystik zieht. Ibid. § 6.522.

²² Rorty: *Der Spiegel der Natur*, op. cit. S. 400.

²³ Ibid. S. 403.

²⁴ Ibid. S. 404.

Philosophie auf der Seite des «Gesprächs». Die Funktion dieses «Gesprächs» und damit auch die soziale Funktion der Philosophie – die nicht auf die Erkenntnisfunktion einer Wissenschaft zu verrechnen ist! – kann Rorty letztendlich aber nur negativ bestimmen. Seine «bildende Philosophie» bleibt immer ein reaktives Unternehmen gegenüber dem wissenschaftsförmigen systematischen Philosophieren:

Bildende Philosophie ist nicht nur nichtnormal, sondern wesentlich reaktiv; sie ist nur als Protest gegen das Unternehmen sinnvoll, durch irgendwelche Vorschläge zur universalen Kommensuration und durch das Hypostasieren eines privilegierten Systems von Beschreibungen dem Gespräch eine Ende zu machen.²⁵

Was Rorty nicht besitzt, ist ein eigenes Thema, eine eigene Frage, ein eigener Erfahrungshorizont, eine eigene Theorietechnik oder ein eigener Denkstil, wodurch jenes von ihm selbst gesuchte «Gespräch» angeregt werden könnte. Auch dies ist noch eine Folge davon, dass Rorty die Entkoppelung von Wissenschaft und Philosophie von innen her, also aus dem Selbstverständnishorizont einer wissenschaftlichen Philosophie her betreibt. Damit drängt sich die Frage auf, ob Rortys Philosophie tatsächlich so «bildend» sein könne, wie er behauptet, wenn sie nicht systematisch verfahren will. *Der Spiegel der Natur* sei als Buch «nicht konstruktiv, sondern therapeutisch», heißt es hierzu lapidar.²⁶ Es gibt aber auch einen Strang in der Philosophiegeschichte, der die Trennung von Wissenschaft und Philosophie nicht nur negativ begründet und der sich nicht nur als eine Reaktion auf das dominante Philosophieverständnis der Neuzeit versteht, sondern wo die Philosophie sich über einen eigenen positiven Wert bestimmt.

3.

Bereits drei Jahrzehnte, bevor Wittgenstein die Idee einer wissenschaftlichen Philosophie immanent zu Ende gedacht hatte, stellte Friedrich Nietzsche die Einheit von Wissenschaft und Philosophie «von außen», sprich von einem außerhalb der wissenschaftlichen Philosophie gelegenen Standpunkt her, infrage. Sein Argument zielte auf den Code des ganzen Wissenschaftssystems, auf die stillschweigende Prämisse, dass in der Philosophie – so wie in jeder

²⁵ Ibid. S. 408.

²⁶ Ibid. S. 17.

Wissenschaft – Wahrheit ein positiver und Unwahrheit ein negativer Wert sei: «Gesetzt wir wollen Wahrheit: *warum nicht lieber* Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit? – Das Problem vom Werte der Wahrheit trat vor uns hin – oder waren wir's, die vor das Problem hintraten?»²⁷ Nietzsche zweifelt an dem «Grundglauben der Metaphysiker», von dem er sagt, es sei «*der Glaube an die Gegensätze der Werte*». Und dieser Zweifel bringt ihn dazu, die Wahrheit als einen positiven Wert selbst abzuwerten, und zwar zugunsten des Scheins:

Bei allem Werte, der dem Wahren, dem Wahrhaftigen, dem Selbstlosen zukommen mag: es wäre möglich, daß dem Scheine, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Wert zugeschrieben werden müßte.²⁸

Was Wittgenstein und Nietzsche eint, ist ihr Unmöglichkeitsbeweis einer wissenschaftlichen Philosophie. Wittgenstein zeigt im *Tractatus*, dass mit einem wissenschaftlichen Wahrheitsverständnis die Philosophie ihren Sinn verliert; Nietzsche führt in *Jenseits von Gut und Böse* vor, dass und wie die Philosophie sich gegen das wissenschaftliche Wahrheitsverständnis setzen kann. Die philosophiegeschichtliche Konsequenz beider Werke ist, dass die Philosophie sich mit ihren eigenen Mitteln von den Wissenschaften emanzipiert, dass sie gegenüber dem Wissenschaftssystem autonom wird und die bis dahin kaum je infrage gestellte Zusammengehörigkeit von wissenschaftlichem und philosophischem Denken auflöst. Sobald die Philosophie diese Trennung an sich selbst vollzieht und reflektiert, überschreitet sie die Epochenschwelle zur philosophischen Moderne – so wie sich im gleichen Zeitraum auch eine spezifisch ästhetische Moderne ausgebildet hat.

Auch von Nietzsches Werk aus lässt sich eine Traditionslinie bis in die Gegenwart ziehen. Autoren wie Heidegger oder Foucault folgen seiner Argumentationsfigur und lösen die Philosophie von ihrem wissenschaftlichen Selbstbild ab, indem sie auf einen anderen Wert als auf den der wissenschaftlichen Erkenntnis setzen. So heißt es bei Heidegger: «Die Philosophen sind <die> Denker. So heißen sie, weil sich das Denken eigentlich in der Philosophie abspielt.»²⁹ Skandalträchtig wird diese Aussage, weil die Wis-

²⁷ Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, in KSA, Bd. 5, hg. von G. Colli, M. Montinari, S. 15.

²⁸ Ibid. S. 16f.

²⁹ Martin Heidegger: *Was heißt Denken?* (Stuttgart: Reclam, 1992) S. 4.

senschaft nur in einem <uneigentlichen> Sinne für sich beanspruchen könne zu <denken>. Heidegger erläutert mit Hilfe der Differenz von Denken und Nichtdenken die Unterscheidung zwischen Philosophie und Wissenschaft. Die philosophische Abhandlung, in der Heidegger die Frage «Was heißt Denken?» diskutiert, greift er als eine nichtwissenschaftliche Rede:

Es ist nämlich wahr, daß das bisher Gesagte und die ganze folgende Erörterung mit Wissenschaft nichts zu tun hat, gerade dann, wenn die Erörterung ein Denken sein dürfte. Der Grund dieses Sachverhalts liegt darin, daß die Wissenschaft ihrerseits nicht denkt und nicht denken kann und zwar zu ihrem Glück und das heißt hier zur Sicherung ihres eigenen festgelegten Ganges. Die Wissenschaft denkt nicht.³⁰

Was für Nietzsche «ein für alles Leben höherer und grundsätzlicher Wert» (s. o.) ist, in dessen Namen er sich von der Wahrheitssuche der Wissenschaften distanziert, ist für Heidegger eine besondere Existenzform, die er als «Offenheit des Daseins» oder als «Eigentlichsein» beschreibt. Insofern es sich hierbei um keine vorhandene Wirklichkeit, sondern um eine Möglichkeit handelt, die dem gewöhnlichen Leben verschlossen bleibt und entsprechend erst durch die philosophische Rede freigelegt, erfahrbar und verständlich gemacht werden muss, lässt sich dieses Wissen auch von keiner Fachsprache transportieren. Vielmehr soll es die philosophische Sprache bzw. der philosophische Theoriestil dem Leser ermöglichen, sich in diese Möglichkeit hineinzudenken. In diesem Sinne «denkt» die Wissenschaft für Heidegger nicht.

Auch Michel Foucault stellt sich in eine Reihe mit jenen Philosophen, «die in unserer Geschichte immer wieder versucht haben, diesen Willen zur Wahrheit umzubiegen und ihn gegen die Wahrheit zu wenden, gerade dort, wo die Wahrheit es unternimmt, das Verbot zu rechtfertigen und den Wahnsinn zu definieren».³¹ In der Nachfolge Nietzsches vertritt er die Auffassung: «man muß unseren Willen zur Wahrheit in Frage stellen».³² Auch dieses Philosophieverständnis richtet sich explizit gegen den Wissenschaftscode, gegen die Direktive, jede wissenschaftliche Aussage unter die Alternative von wahr und falsch zu stellen. Die Frage ist nur, welches Motiv steht hinter dieser philosophischen Wissenschaftsfeindlichkeit! Offensichtlich wird der

³⁰ Ibid. S. 8.

³¹ Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 92003) S. 17.

³² Ibid. S. 33.

«Wert der Wahrheit» selbst noch einmal gewertet und zwar in einer außer-epistemischen, nicht auf Erkenntnisgewinne ausgerichteten Funktion. Hatte Nietzsche kritisiert, dass der Schein und nicht das Streben nach Wahrheit eine lebenssteigernde Wirkung hat und deswegen zu bevorzugen sei, so sieht Foucault im Wahrheitsstreben einen Disziplinierungsmechanismus, den es im Namen eines Freiheitsideals zu entlarven gilt. Die Wahrheit wird benutzt, «Verbote zu rechtfertigen und den Wahnsinn zu definieren» oder kurz gesagt, der wahrheitskritische Impuls seiner Philosophie lautet: Die Wahrheit steht im Dienste von Herrschaft und Gewalt.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Philosophie des Mittelalters erfüllte eine Hilfsfunktion für die Theologie. Die Philosophie der Neuzeit wurde gegenüber der Religion autonom, was unter anderem auch bedeutet, dass sie nach ihren eigenen Methoden einen Gottesbeweis führt. Vor allem aber fand sie in den Naturwissenschaften ihren neuen Anlehnungskontext und realisierte sich dementsprechend als eine Wissenschaft. Die Philosophie der Moderne setzt in dem Moment ein, wo diese strikte Koppelung an die Wissenschaften aufgelöst wird. Man kann auch sagen: Die neuzeitliche Philosophie endet, als sie daran zu zweifeln beginnt, dass ihr primärer Anlehnungskontext wie bislang die Wissenschaft ist.

4.

Die Frage «Was ist Philosophie?» lässt sich nur beantworten, wenn man weiß, was die Philosophie einstmals war – und was aus ihr geworden ist. Dies war die Ausgangsthese, von der wir uns bisher leiten ließen. Sie wäre falsch, wenn Kants epochemachende Idee, dass die Philosophie «den sicheren Gang einer Wissenschaft»³³ einschlagen könne, sich als richtig erweisen würde. Keine Wissenschaft muss sich auf ihre eigene Wissenschaftsgeschichte besinnen, um zu neuen Erkenntnissen zu kommen. Der Begriff der Wissenschaft ist für die Wissenschaft nicht konstitutiv. Vielmehr gibt es eine Praxis, in der diese Frage immer schon beantwortet ist; und sollte an den Forschungsrändern tatsächlich einmal eine Unbestimmtheit auftreten und z. B. ein bahnbrechender Aufsatz wegen seiner scheinbaren «Unwissenschaftlichkeit» in einem Fachjournal nicht publiziert werden, dann kommuniziert man dies als einen Verfahrensfehler und korrigiert ihn. Was man in einem solchen Fall aber nicht tut, ist, den Wissenschaftsbegriff zu diskutieren

³³ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XV.

und den Versuch zu unternehmen, die Grenze von Wissenschaft und Nichtwissenschaft neu zu definieren. Kurz gesagt: man beginnt nicht zu «philosophieren», wenn es zu solchen Fehlurteilen im Wissenschaftssystem kommt. Auch dies spricht für die Entkoppelungsthese, denn es waren nicht nur die Philosophen, welche das wissenschaftliche Selbstbild ihrer Disziplin argumentativ zersetzten, sondern auch im Selbstverständnis der Wissenschaften schlug sich die Erfahrung nieder, dass ihre eigene Forschung unabhängig von philosophischen Überlegungen funktioniert und vor allem auch funktionieren muss. Die feste Koppelung zwischen Wissenschaft und Philosophie wurde somit von beiden Seiten her aufgelöst, nur dass sich dieser Vorgang im Wissenschaftssystem geräuschlos vollzog und höchstens als allgemeiner Kompetenzverlust der Philosophie bei der Lösung wissenschaftlicher Probleme mitgesehen und mitkommuniziert wurde.

Selbst die harmlos anmutende Prämisse, dass die Philosophie sich auf ihre eigene Geschichte besinnen muss, um ihren eigenen Begriff zu bestimmen, enthält mithin eine Vorentscheidung. Der Ansatz ist nur stimmig, wenn es tatsächlich zur Trennung zwischen Wissenschaft und Philosophie kam – was die zurückliegende Rekonstruktion der Philosophiegeschichte zu beweisen versucht. Letztendlich stößt man hier auf einen Bifurkationspunkt des philosophischen Denkens, an dem sich die Frage, ob die Philosophie eine Wissenschaft ist oder nicht, sowohl mit ja als auch mit nein beantworten lässt. Zudem ist dieser Gegensatz nicht nur das Produkt eines Gedankenexperiments, sondern spiegelt sich ganz real in zwei gegensätzlichen Strömungen der Gegenwartsphilosophie wider. Gewöhnlich macht man hier den idealtypischen Unterschied zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie. Wenn man die Frage nach der Philosophie aber nicht ideologisch beantworten will, dann muss man beide Philosophiepole im Blick behalten. Das aber bedeutet, dass damit die Bodenlosigkeit der eigenen Ausgangsthese sichtbar wird.

Was man mit einer solchen Metareflexion gewinnt, ist eine Antinomie: Wenn die Philosophie keine Wissenschaft ist, dann ist es möglich, sich an ihrer eigenen Geschichte zu orientieren. Man kann anhand diverser Autoren zeigen, dass es sich bei dem Projekt einer wissenschaftlichen Philosophie nur um ein historisches Projekt gehandelt hat, das in der Neuzeit begann und in der Moderne an ihr Ende kam. So betrachtet etwa Rorty ganz ohne jeden Vorbehalt «die Geschichte der erkenntnistheoretisch orientierten Philosophie als eine Episode der europäischen Kulturgeschichte».³⁴ Wenn man

³⁴ Rorty: *Der Spiegel der Natur*, op. cit. S. 422.

aber davon ausgeht, dass die Philosophie nach wie vor eine Wissenschaft ist, dann spielen historische Überlegungen und Argumente für ihre Selbstbeschreibung keine Rolle.

Was folgt aus dieser Aporie, aus der man sich mit einem einfachen Argument nicht herausreflektieren kann? Welche Auswirkungen hat diese relativierende Betrachtung auf die Beweiskraft der historischen Zitate, die für eine Entkoppelung sprechen sollen? Auf der einen Seite bleibt die Einsicht, dass man die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Philosophie nicht apodiktisch entscheiden kann, auf der anderen Seite focusiert man damit ein Problem, das substanziell für die Beantwortung der Frage «Was ist Philosophie?» ist. Das Argument funktioniert eher indirekt und besteht darin, dass man die Argumentationslasten zusammenträgt, welche die Gegenthese zu tragen hat. Wie kann die Philosophie, die mit einem wissenschaftlichen Selbstverständnis auftritt, mit Autoren wie Wittgenstein, Nietzsche, Heidegger, Foucault und Rorty umgehen, die sich dezidiert gegen deren Wahrheits-, Erkenntnis und Wissenschaftsansprüche stellen? Wenn man sie als unwissenschaftliche Philosophien zurückweist oder kritisiert, verfehlt man offenkundig das Problem – was sich von Lesern beobachten lässt. Marginalisiert man diese Autoren, dann schreibt man indirekt an einer eigenen Philosophiegeschichte, die für eine wissenschaftliche Philosophie eigentlich ohne Bedeutung bleiben müsste. Auch wenn sich gute Indizien finden lassen, dass die moderne Philosophie ihre Kompetenz als eine Wissenschaft verloren hat, so sind diese Gründe – eben weil es eine nichtwissenschaftliche philosophische Argumentation ist – nicht hinreichend, sondern beleuchten nur den blinden Fleck ihrer Gegenthese. Die autonome Philosophie muss auf solche zweitbesten Gründe setzen, der Nachweis von Reflexionsdefiziten wird für sie zur entscheidenden Plausibilitätsressource im Argument. Es gibt zwar keine Letztbegründung für die Strategie, sich an der Geschichte der Philosophie zu orientieren und den Begriff der Philosophie entsprechend von dem der Wissenschaften zu unterscheiden, aber eine Selbstbegründung, welche die Theorie als freitragende Konstruktion transparent und mit anderen Theorien vergleichbar macht.

Wohin führt nun die These, dass die Philosophie die Wissenschaft als ihren angestammten Anlehnungskontext verloren hat? Lässt sie sich auch theoretisch erhärten? Gefragt wäre ein Modell, an dem die strukturellen Differenzen zwischen Wissenschaft und Philosophie ablesbar werden, an dem sich zeigt, wie und warum die zeitgenössische Philosophie grundsätzlich anders als eine Wissenschaft funktioniert.

5.

Die systemtheoretische Soziologie geht davon aus, dass die Wissenschaften aufgrund der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft in der Neuzeit ein autonomes soziales System ausgebildet haben. Wie jedes Kommunikationssystem besitzt auch das Wissenschaftssystem einen Code, eine Unterscheidung mit einem Positiv- und einem Negativwert, der bei jeder Operation im System mitläuft und präsent ist. In der Wissenschaft steht jedes Experiment und jede Theorie unter der Fragealternative, ob sie wahr sind oder falsch. Eine solche binäre Codierung der Kommunikation bringt ein Abschlussproblem hervor, das mit dieser Binarisierung aller systeminternen Sprechhandlungen noch keineswegs aufgelöst ist. Das Problem lautet, ob die Unterscheidung zwischen wahr und falsch anzunehmen oder abzulehnen ist, affirmiert oder negiert werden soll. Für die Wissenschaft gilt die Vorschrift, dass das Unterscheiden zwischen \langle wahr \rangle und \langle falsch \rangle generell \langle wahr \rangle ist.

Das mag paradox klingen, aber diese Paradoxie hat ihren objektiven Grund. Besagtes Abschlussproblem besteht darin, dass in einem operativ geschlossenen Funktionssystem eine Leitdifferenz mit Hilfe einer systemimmanenten Operation affirmiert werden muss. Für die Wissenschaft stehen aber Werte wie \langle Gerechtigkeit \rangle , \langle Profitabilität \rangle oder \langle Schönheit \rangle nicht mehr zur Verfügung, weil sie nach Maßgabe der funktionalen Ausdifferenzierung für das Rechtssystem, das Wirtschaftssystem und das Kunstsystem reserviert sind und für das Wissenschaftssystem gerade keinen universellen Wert beanspruchen können. Gerade weil die Entflechtung der Werte zu den konstitutiven Bedingungen von Funktionssystemen gehört, können keine systemfremden anderen Werte diese Aufgabe erfüllen. Deshalb lässt sich das Abschlussproblem in einem Funktionssystem nur durch eine paradoxe Selbstanwendung des eigenen Codes auflösen. Im Wissenschaftssystem führt dies zu der spezifischen Weisung, dass die Unterscheidung zwischen wahr und falsch auf ihrer positiven Seite in sich selbst wieder eintritt. Der Code der Wissenschaften ist damit doppelt bestimmt, und zwar erstens über den Unterschied zwischen ihrem Positiv- von ihrem Negativwert und zweitens über den Wiedereintritt – über ein so genanntes re-entry – dieser Unterscheidung auf ihrer positiven Seite: \downarrow wahr | falsch \square

Damit ist der Satz vom ausgeschlossenen Dritten verbindlich in die Wissenschaftskommunikation eingebaut: Wissenschaftliche Aussagen sind entweder wahr *oder* falsch, aber nichts Drittes. Das ausgeschlossene Dritte ist eine Kommunikation, die weder wahr noch falsch sein kann; sie fällt in die Umwelt des Systems und wird a priori aus dem Wissenschaftssystem als eine

unwissenschaftliche Behauptung ausgeschlossen. Man denke etwa an die Parapsychologie, die sich mit seelischen Erscheinungen beschäftigt, für die keine Theorien und Methoden auffindbar sind, mit denen sich entscheiden ließe, dass es diese Phänomene gibt.

Aufgrund dieser universellen Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten ist das gesamte Wissenschaftssystem auf Widerspruchsfreiheit hin programmiert. Das heißt, dass Unstimmigkeiten und Anomalien in der Wissenschaft stets ein Anlass für weitere Forschung sind und nur temporär, aber nicht substanziell ein Loch im Wissensnetz hinterlassen. Vor allem neue Fakten und neue experimentelle Daten müssen theoretisch so aufgearbeitet werden, dass die neuen Theorien das alte Wissen nicht einfach annullieren, sondern nur deren Geltungsbereich neu begrenzen. Die Gesetze der klassischen Mechanik werden durch die Relativitätstheorie oder die Quantenmechanik nicht etwa falsch, sondern ihr Wahrheitsanspruch wird auf vergleichsweise geringe Geschwindigkeiten und Energien relativiert. Wissenschaftliches Wissen ist mithin systematisches Wissen, es ist von Anfang an auf Vernetzung hin angelegt und untersteht einem Einheitsideal.

Die Form der Codierung impliziert in der Wissenschaft somit den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Diese Logik der Widerspruchsfreiheit bewirkt, dass wissenschaftliches Wissen auf Systematizität hin angelegt ist und entsprechend ein zusammenhängendes Wissenskontinuum ausbildet. Aufgrund dieser Tatsache wächst die Sphäre des Wissens beständig an und es kommt zu einer permanenten Wissensakkumulation. Das re-entry der wahr/falsch-Codierung bewirkt also letztendlich den Erkenntnisfortschritt, und der Preis hierfür ist, dass nur das, was entweder wahr oder falsch sein kann, im Wissenschaftssystem auch wahrgenommen wird, alle anderen Phänomene fallen in die unsichtbare Umwelt dieses Systems.

Auf diesen blinden Fleck des Wissenschaftssystems richtet sich das genuine Erkenntnisinteresse der Philosophie. Was die Wissenschaft von vornherein nicht leisten kann und seit langem auch nicht mehr leisten will, ist, am alten metaphysischen Projekt festzuhalten und die Welt in irgendeiner Weise als Ganzes zu beschreiben. Es gibt in der Moderne keine Wissenschaft mehr, die sich auf Totalitätsreflexionen verpflichten lässt. Vielmehr löst die Wissenschaft ihr Komplexitätsproblem durch fortschreitende Spezialisierung und interdisziplinäre Forschung an den sich überlappenden Disziplingrenzen. Das Wissenschaftssystem bündelt die unzähligen Blindpunkte ihrer Einzeldisziplinen zum blinden Fleck.

Die Philosophie hingegen ist so frei, mehr oder weniger explizit an ihrer Tradition festzuhalten und nach wie vor <aufs Ganze> zu blicken. Der Ge-

genstand dieser Totalitätsreflexion hat sich in der Moderne allerdings radikal verändert. Aristoteles ging es wie eingangs gesagt darum, «alles zu verstehen», und er traute dies dem Philosophen zu, weil er «am meisten die Wissenschaft vom Allgemeinen hat; denn diese weiß gewissermaßen alles Untergeordnete».³⁵ Das Wissen sollte in einer Erklärungs- und Wissenspyramide organisiert werden, wo sich ausgehend von einem ersten Prinzip die Welt bis in ihre letzten Phänomene durchdeklinieren lässt. Für eine hierarchisch differenzierte Gesellschaft war dies durchaus ein adäquates Erkenntnismodell, zumal das Weltwissen von der Antike bis ins Mittelalter hinein noch einen überschaubaren und stabilen Umfang besaß.

Diese Voraussetzungen haben sich in der Moderne radikal verändert. Es gehört zu den unausweichlichen Folgen funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung, dass die Gesellschaft aufgrund der freigesetzten Eigenevolution ihrer Teilsysteme in einen Modus der permanenten Selbstveränderung und Dauerevolution geraten ist. Die Welt in ihrem unveränderlichen absoluten Sein beschreiben zu wollen, dieser alte Anspruch der Philosophie wird damit absurd. Hegel hatte nicht das Ende der Geschichte gedacht, sondern seine Systemphilosophie markiert vielmehr das Ende einer Welt, die man sich noch als einen ontologisch oder teleologisch begrenzten Möglichkeitsraum vorstellen konnte. Die Frage «Was ist Philosophie?» spitzt sich in der Moderne noch einmal zu, weil man von nun an in einer Welt mit radikal offener Zukunft lebt. Für Totalitätsreflexionen gibt es aber auch in dieser dynamisierten Gesellschaft Bedarf, aber nicht länger als «vollständige Beschreibung», sondern im Sinne einer adäquaten Komplexitätsreduktion.

Um diese Behauptung verständlich zu machen, muss man sich noch einmal die geläufigen Ressentiments gegenüber dem Systembegriff und das mit ihm assoziierte philosophische Totalitätsdenken vergegenwärtigen. Etwas als Ganzes denken, heißt, es als einen Zusammenhang seiner Teile zu begreifen. In griechischer Übersetzung heißt Zusammenhang nichts anderes als «System». Die Aversionen richten sich nicht gegen diesen schwachen Systembegriff, sondern gegen den alten Systemgedanken einer Wissenspyramide, wie er von Aristoteles bis Hegel in einer analytischen und in einer dialektischen Variante vertreten wurde. Das systematische Denken steht sofort unter Metaphysikverdacht oder noch schlimmer, man hält das Unternehmen «Philosophie» für totalitär – als ob der Gedanke des Ganzen automatisch darauf zielte, die ganze Welt zu beherrschen.

³⁵ Aristoteles: *Metaphysik*, 982a

Bei Deleuze und Guattari heißt es zu diesem tiefsitzenden Vorurteil treffend: «Jedenfalls haben wir niemals ein Problem mit dem Tod der Metaphysik oder der Überwindung der Philosophie gehabt: das ist nutzloses, peinliches Gewäsch. Man spricht vom Scheitern der Systeme heute, während sich doch nur der Systembegriff geändert hat.»³⁶ Wie aber hat sich der Systembegriff verändert? Die antike Welt war noch in einer Weise übersichtlich und ihr Erkenntnishorizont über Generationen hinweg stabil, so dass sich «der Spiegel der Natur» als das epistemische Modell mit dem größten sozialen Orientierungswert durchsetzen konnte. Diese Spiegelmetapher funktionierte über Jahrtausende hinweg aber nur, weil das Problem der Komplexität noch keine Rolle spielte. Die alte Welt wurde nicht als komplex erfahren, und so war es scheinbar nur eine Frage der Zeit und des Arbeitsaufwandes, sie vollständig zu beschreiben. Unter diesen Vorzeichen konnte man davon ausgehen, dass die Welt auch als Ganzes von der Philosophie als oberster Wissenschaft beschrieben werden kann. Die Ordnung der Welt lässt sich unter diesen Voraussetzungen in die Ordnung eines hierarchisch gegliederten Beschreibungssystems bringen.

Diese ursprüngliche Einheit von Welt und Weltbeschreibung zerbricht in dem Moment, wo die Gesellschaft im Zeitmaß eines menschlichen Lebens zu evolutionieren beginnt und unter permanenten Veränderungsdruck gerät. Jetzt wird offensichtlich, dass eine Weltbeschreibung nur noch als Komplexitätsreduktion zu haben ist. Insofern markiert Hegels Systemphilosophie die Grenze zwischen Neuzeit und Moderne, weil er auf der einen Seite die Dynamik der neuzeitlichen Welt registriert und auf der anderen Seite am alten Systemgedanken festhält. Seine Idee war, die Gesamtheit aller dynamischen Prozesse in der Welt teleologisch zu interpretieren, so dass sich die Welt in ihrem geschichtsphilosophischen Fluchtpunkt noch einmal als Totalität beschreiben ließ.

Die moderne Welt aber ist unreduzierbar komplex geworden und lässt sich entsprechend nur noch als Komplexitätsreduktion beschreiben. Deshalb treten Realität und Realitätsbild, Gesellschaft und Gesellschaftsbeschreibung auseinander und können nicht mehr in Form eines hierarchisch gegliederten Darstellungssystems zur Deckung gebracht werden. Aber aus dem Faktum, dass es keine vollständigen Beschreibungen mehr gibt, folgt nicht, dass diese Beschreibungen keinen inneren Zusammenhang aufweisen dürften. Vielmehr

³⁶ Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Was ist Philosophie?* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000) S. 14.

tritt das Problem in den Vordergrund, ob eine Beschreibung zu einem bestimmten Zweck besser oder schlechter konstruiert ist.

Jede Gesellschaft besitzt ein Bild von sich selbst, ein Selbstverständnis bzw. eine Selbstbeschreibung, die normativ wirksam ist, insofern sie den Freiraum für politische Entscheidungen begrenzt. Im Zuge der eigenen Evolution werden diese vereinfachenden Spiegelbilder blind, sie beschreiben mit Begriffskonstellationen von gestern die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse von heute und invisibilisieren die Probleme, die aus den sozialen Transformationsprozessen erwachsen. Solche Probleme sind in erster Linie Orientierungsprobleme, die entstehen, weil die gebräuchlichen normativen Differenzen mit der Zeit schief zur Situation stehen, die sie beschreiben und bewerten sollen. Die gesellschaftliche Funktion des Philosophiesystems liegt in seinem besonderen Beitrag, in der Gesellschaft eine problemscharfe Beschreibung der Gesellschaft zu entwerfen.³⁷

Diese Konstruktion geschieht nach wie vor im Medium des Begriffs und in Form von Theorien, aber die philosophische Theoriebildung kann im Zeitalter der Moderne nicht mehr mit dem gleichen Wahrheitsverständnis und der gleichen Systemlogik wie in den Wissenschaften (bzw. der wissenschaftlichen Philosophie der Neuzeit) realisiert werden. Die in einer Gesellschaft normativ wirksamen Grundbegriffe und Leitideen – etwa die Vorstellungen von Freiheit und Gerechtigkeit, Identität und Unterschied, Einheit und Pluralität – werden in der historisch konkreten Kommunikation je anders aneinander bestimmt und vor allem auch je anders gewichtet. Sie treten in eine je andere historische Konstellation und bilden so etwas wie eine Grammatik möglicher Selbstbeschreibungen in der Gesellschaft aus. Auf der Ebene dieser allgemeinsten Verständigungskategorien experimentiert die Philosophie und versucht diese Begriffe aneinander und in Bezug auf reale Erfahrungsgehalte den veränderten Weltverhältnissen anzupassen. So ließe sich auch die von Deleuze und Guattari vorgeschlagene Philosophiedefinition auslegen: «Im strengeren Sinne ist die Philosophie die Disziplin, die in der *Erschaffung* der Begriffe besteht.»³⁸ Der neu geschaffene philosophische Begriff zielt auf eine Veränderung der Selbstbeschreibungsgrammatik und damit indirekt auf eine neue Selbstbeschreibung in der modernen Gesellschaft. Der philosophische Begriff ist der Kristallisationspunkt, an dem die Sprache der Gesellschaft wieder Problemschärfe gewinnt.

³⁷ Harry Lehmann: *Die flüchtige Wahrheit der Kunst. Ästhetik nach Luhmann* (München: Wilhelm Fink, 2006) S. 63-85.

³⁸ Deleuze, Guattari: *Was ist Philosophie?*, op. cit. S. 9.

Die Philosophie besitzt in der modernen Gesellschaft eine welterschließende Funktion, kann sie aber nur erfüllen, weil sie den wahr/falsch-Code im strengen Sinne des Wortes «unwissenschaftlich» gebraucht. Der Code affirmiert sich nicht selbst, sondern er setzt sich vorsätzlich außer Kraft. Das strikte Unterscheiden von wahr und falsch ist nicht wahr, sondern falsch. Die Philosophie löst mithin ihr Abschlussproblem in entgegengesetzter Weise wie das Wissenschaftssystem auf; sie nimmt ihren Wahrheitscode nicht an, sondern sie lehnt ihn vorsätzlich ab. Die Unterscheidung von wahr und falsch vollzieht keinen Wiedereintritt auf der Positivseite, sondern sie tritt auf der Negativseite dieser Unterscheidung wieder aus. Dieses re-exit des Philosophiecodes $\square \text{ wahr} \mid \text{ falsch} \uparrow$ fungiert als ein Symbol der Diskontinuität mit allen im System vorhandenen Methoden, Theorien und Programmen, welche allesamt nicht hinreichend sind, die Welt in ihrer Andersheit neu zu beschreiben. Insofern bildet die Philosophie auch kein Wissenskontinuum wie eine Wissenschaft aus, sondern die philosophischen Theorien sind Totalitätsbeschreibungen, die singulär zueinander stehen. So wie es in der Kunst unvergleichbare Werke gibt, so besteht die Philosophie aus einer Vielzahl von singulären Weltstichtkonstrukten.

Damit ist natürlich auch der Satz vom ausgeschlossenen Dritten außer Kraft gesetzt. Wir haben es jetzt vielmehr mit einer generalisierten Weisung für die gesamte philosophische Kommunikation zu tun, ein aus den bisherigen Weltentwürfen ausgeschlossenes Drittes in die Beschreibung der Gesellschaft einzuschließen. All jene Phänomene, Begriffsbildungen, Theorieentscheidungen, Methoden und Logiken, für die es im Philosophiesystem keinerlei hinreichende Gründe und Kriterien gibt, dass sie wichtig, relevant oder zielführend sind, die also auf der Programmebene des Philosophiesystems keinen Sinn machen, können für die Philosophie interessant sein – wenn sich mit ihrer Hilfe die Grammatik der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung umschreiben lässt. Die Differenz zwischen Wissenschaft und Philosophie hat etwas mit der grundsätzlich unterschiedlichen Art und Weise zu tun, in der sich die Wissenschaft und die Philosophie auf ihre Außenseite, auf das, was sie nicht sind, beziehen. Im Prinzip könnte man sagen: Die Wissenschaft grenzt sich gegen jede nichtwissenschaftliche Kommunikation ab, die Philosophie greift auf nichtphilosophische Kommunikation aus.

Es ist dennoch nicht zu übersehen, dass die Philosophie sich in ihrem normalen Erscheinungsbild wie eine Wissenschaft ausnimmt, was vor allem etwas damit zu tun hat, dass ihr angestammter Ort die Universität ist, an der sich die Wissenschaften versammeln. Wenn man immer wieder den Eindruck bekommt, dass die Philosophie wissenschaftsförmig organisiert ist,

so hat das vor allem etwas damit zu tun, dass sie sich wie die Wissenschaften auch innerhalb eines Funktionssystems reproduziert. Charakteristika wie Anschlussfähigkeit, Wiederholbarkeit, Kontrollierbarkeit und Vernetzbarkeit der ‹Forschungsergebnisse› gehören aber zum Betriebsmodus beider Systeme – ohne dass dies schon spezifisch etwas mit Wissenschaft zu tun hätte. Ganz gleich, ob man nun in der analytischen oder in der kontinentalen Tradition steht, man befindet sich zunächst einmal innerhalb eines bestimmten Diskurses, wo ganz spezifische Regeln gelten, was als ein Argument gilt und was nicht. Es ist diese interne Systematizität beider Systeme, welche die theoretische Unterscheidbarkeit von Wissenschaft und Philosophie so schwierig gestaltet bzw. dass sowohl die normale Wissenschaft als auch die normale Philosophie systemspezifische Programme besitzen und auch der Großteil der philosophischen Debatten im Philosophiesystem akademisch organisiert sind und entsprechend auch systemkonform funktionieren. Wie jede andere Geisteswissenschaft auch lebt die Philosophie von Publikationen, die zitiert und diskutiert werden; man schreibt Forschungsanträge, veranstaltet Kongresse, und es bilden sich hochspezialisierte Fachdiskurse aus. Die Differenz zwischen Wissenschaft und Philosophie kommt aber erst in den Blick, wo es um die Erfindung von neuen Theorien geht. Hier zeigt sich, dass die Philosophie gegensystemisch operieren kann, weltoffen ist, normative Beschreibungen liefert, dass ihr Wissen historisch und modal verfasst ist und dass sie den Satz vom ausgeschlossenen Dritten außer Kraft setzt, weil sie den eigenen Code über ein re-exit definiert.

6.

Blickt man mit stereoskopischem Blick auf die zweigeteilte Landkarte der Philosophie, dann steht man vor folgendem Dilemma: Die Philosophie, die sich als Wissenschaft begreift, kann die wissenschaftskritische Philosophie höchstens ignorieren, aber nicht *als* Philosophie begreifen. Die Philosophie, die sich nicht als Wissenschaft versteht, kann das wissenschaftskonforme Denken nicht als Philosophie im eigentliche Sinne gelten lassen. Diese komplementären Sehschwäche kann das hier entwickelte Theoriemodell korrigieren. Wenn es ein vom Wissenschaftssystem unterschiedenes Philosophiesystem gibt, das die philosophische Kommunikation auf eine ganz spezifische Weise miteinander vernetzt, dann besitzt dieses Funktionssystem auch eine soziale Funktion, die sich weder durch Kunst, Wissenschaft, Lebensberatung oder Zukunftsforschung ersetzen lässt. Wie ließe sie sich bestimmen?

Die Funktion des Wissenschaftssystems ist es, sicheres Wissen zu produzieren. Die Philosophie zielt auf ein historisches Wissen, das an sich unsicher ist. Vielmehr geht es ihr darum, die Konstruktion neuer problem-scharfer Selbstbeschreibungen in der Gesellschaft zu ermöglichen, und diese Aufgabe erfüllt sie, indem sie Schlüsselbegriffe der Selbstbeschreibungs-grammatik neu formatiert. Die Frage nach der gesellschaftlichen Funk-tion überbrückt bereits virtuell die Kluft zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie. Wie also ließe sich in Bezug auf diese Funktionsbestimmung die Einheit von analytischer und kontinentaler Phi-losophie denken?³⁹

Für die analytische Philosophie ist nicht nur eine formale, sondern auch eine inhaltliche Anbindung an die Naturwissenschaften charakteristisch, so dass man sagen kann, dass sie dieses Wissen auf sein Weltbildpotential hin untersucht. Eine solche Spezialisierung macht Sinn, insofern das Selbstbild einer modernen Gesellschaft durch neues Wissen, das ihr Wissenschafts-system permanent produziert, automatisch an Problemschärfe und Prägnanz verliert. Die Forschungsergebnisse von Evolutionstheorie, Relativitätstheorie, Quantenmechanik, der Neurowissenschaften oder der Gentechnologie erweitern und verändern nicht nur unsere Vorstellungen von der Welt, sondern sie lösen auch schwer kalkulierbare Begriffsverschiebungen in ihrem Beschreibungsmuster aus. Die Weltbilder werden von dieser wissenschafts-förmigen Philosophie nicht als solche neu entworfen, vielmehr werden Schlüsselbegriffe wie etwa der der Freiheit in Bezug auf die neuesten neuro-wissenschaftlichen Forschungsergebnissen analysiert. Dass die Diskurse der analytischen Philosophie wissenschaftsförmig geführt werden, ist kein Wesensmerkmal der Philosophie, sondern es handelt sich vielmehr um einen spezifischen Philosophiestil, der sich neben vielen anderen Stilen im auto-nom gewordenen Philosophiesystem benutzen lässt. Die kopernikanische Revolution in der Philosophie ist zwar gescheitert, überlebt aber als Stil.

Die kontinentale Philosophie bezieht ihre Anregungen hingegen nicht direkt aus dem Wissenschaftssystem. Sie testet nicht im Detail, ob und wie

³⁹ Auf dem *Fünften Kongress der Gesellschaft für Analytische Philosophie 2003* wurde dieser Lagerstreit exemplarisch ausgetragen. Für das kontinentale Phi-losophieverständnis siehe Holm Tetens: *Streit der Philosophen – und trotzdem Wissenschaft?*, in *Philosophie und/als Wissenschaft – Hauptvorträge und Kol-loquiumsbeiträge zu Gap. 5*, hg. von Christian Nimtz, Ansgar Beckermann (Pa-derborn: mentis, 2005) S. 97-110; für das analytische Philosophieverständnis siehe hingegen Wolfgang Spohn: *Ist Philosophie eine Wissenschaft?*, in *ibid.* S. 81-96.

die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse das gesellschaftliche Selbstverständnis verändern könnten. Vielmehr geht sie von einem normativ gehaltvollen Gesichtspunkt aus und versucht von diesem her ein Gegenbild zur vorherrschenden Gesellschaftsbeschreibung zu entwerfen. Marx ließ sich in diesem Sinne von Einsichten in die Ökonomie des Kapitalismus leiten, Nietzsche spielte den Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen für die Gattung Mensch durch, Adorno zog aus der Dialektik der Aufklärung Konsequenzen für die moderne Kunst. Die kontinentale Philosophie arbeitet nicht am einzelnen Schlüsselbegriff, sondern denkt immer schon in einer Konstellation von Grundbegriffen, welche die Selbstbeschreibungsgrammatik als ganze konfiguriert.

Es lässt sich somit nicht nur philosophiegeschichtlich belegen, dass es zu einer Entkoppelung von Wissenschaft und Philosophie gekommen ist, sondern diese Differenz lässt sich auch theoretisch erhärten, sprich auf eine jeweils verschiedene Funktionsweise und Funktionsbestimmung der entsprechenden Sozialsysteme bringen. Die Tatsache, dass ein Großteil der Philosophie sich nach wie vor als Wissenschaft versteht, führt in diesem Theoriemodell nicht zwangsläufig dazu, ihr den Philosophiestatus abzuspochen, sondern es bietet sich die Option an, deren Selbstbild anders zu interpretieren.

Streng genommen zeigt die zurückliegende Argumentation aber nur, dass die Philosophie keine Naturwissenschaft ist. Ein naheliegender Einwand richtet sich entsprechend auf den Wissenschaftsbegriff, mit dem hier gearbeitet wird. Müsste man die Grenzlinie zwischen Wissenschaft und Philosophie nicht viel eher zu den Literatur-, Kultur- oder Theaterwissenschaften ziehen als sie ständig an den mathematischen Naturwissenschaften zu messen? Zunächst einmal muss man sich an die Diskussionslage erinnern: Das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Philosophie wurde sowohl in der Antike als auch in der Neuzeit in Bezug auf Mathematik und Physik diskutiert. Die Geisteswissenschaften bilden sich erst im 19. Jahrhundert aus und orientieren sich, wie es der Name sagt, am Geistbegriff der idealistischen Philosophie. Dies ursprüngliche Anbindung an die Philosophie wird aber sehr schnell von einem naturwissenschaftlichen Methodenideal ersetzt: «Die logische Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften [...] ist ganz vom Vorbild der Naturwissenschaften beherrscht»,⁴⁰ heißt es bei Hans-Georg Gadamer. Seine Intention in *Wahrheit und Methode* ist es, das verschüttete

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in GW, Bd. 1 (Tübingen: Mohr, 1990) S. 9.

philosophische Potential der Geisteswissenschaften erneut freizulegen, und nicht etwa den Wissenschaftsstatus der Philosophie neu zu begründen. Diese Ressource ist für Gadamer das «Verstehen», das immer schon Sinnüberschüsse in sich birgt, die man für die weitere Kommunikation blockieren oder entfesseln kann. Die Geisteswissenschaften können offensichtlich beide Strategien verfolgen, so dass es hier zur Ausbildung eines empirischen und eines hermeneutischen Theoriestils kommen konnte. Letztendlich bleibt aber auch bei Gadamer die Differenz zwischen Geisteswissenschaften und Philosophie bestehen. Seine philosophische Hermeneutik vermag es allenfalls, den Abstand zwischen beiden Disziplinen zu verkleinern: «So rücken die Geisteswissenschaften mit Erfahrungsweisen zusammen, die außerhalb der Wissenschaft liegen: mit der Erfahrung der Philosophie, mit der Erfahrung der Kunst und mit der Erfahrung der Geschichte.»⁴¹

7.

Die Relation zwischen Wissenschaft und Philosophie ist eine historische, die sich im Rahmen eines Ausdifferenzierungsmodells rekonstruieren lässt. Von ihrem Ursprung her hat sich die Philosophie in der Antike als Wissenschaft definiert – aber in gleicher Weise war sie auch Theologie, Lebenskunst und Politikberatung. In Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Dominanz und Prägekraft dieser Bereiche konnte im Mittelalter die Theologie und in der Neuzeit die Naturwissenschaft zum Anlehnungskontext der Philosophie werden, sprich zu jenem Kontext, in dem man sich auf absolut plausible Leitideen berufen konnte. In der Moderne wird offensichtlich, dass es Anlehnungskontexte im eigentlichen Sinne des Wortes – als Kontexte, die selbst nicht weiter hinterfragt werden brauchen und der Philosophie als eine außerphilosophische Begründungsressource dienen – überhaupt nicht mehr gibt. Weder die Theologie noch die Wissenschaft liefern erste oder letzte Prinzipien, von denen sich die Welt als ganze beschreiben lässt.

Das gilt übrigens auch für die Kunst, dem dritten großen Anlehnungskontext nach Religion und Wissenschaft, der genau in dem Moment aktuell wurde, als man am wissenschaftlichen Weltbild der Neuzeit grundsätzlich zu zweifeln begann, also zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Exemplarisch hierfür steht die Philosophie von Schelling:

⁴¹ Ibid. S. 1f.

Das Kunstwerk reflektiert mir, was sonst durch nichts reflektiert wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat; was also der Philosoph schon im ersten Akt des Bewusstseins sich trennen lässt, wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus ihrem Produkten zurückgestrahlt.⁴²

Der große gesellschaftsstrukturelle Bruch, der sich in der Neuzeit vollzog, aber erst in der Moderne als solcher reflektiert wird, führte schließlich nicht nur zur Entkoppelung der Philosophie von der Religion, sondern auch von der Wissenschaft und der Kunst. Das heißt nicht, dass die Philosophie sich auf diese Kontexte nicht weiterhin produktiv zu beziehen vermag, aber diese Bezüge funktionieren nicht mehr wie ein Anlehnungskontext, der alle Argumente auf ein gesamtgesellschaftlich evidenten Fundament stellt. Die Bezüge der Philosophie zur Wissenschaft, Religion und Kunst sind mögliche, aber keine notwendigen Bezüge mehr. Der Begriff der Entkoppelung verinnerlicht diese historische Selbsterfahrung der Philosophie, indem er auch die Philosophiegeschichte als eine Geschichte von relativ stabilen Koppelungen interpretiert, die aber eigentlich immer schon das waren, was sie heute sind: eine kontingente Relation.

Die Folge dieser Entkoppelungsgeschichte ist, dass die Philosophie sich über die traditionellen Anlehnungskontexte nicht mehr begründen kann, sie muss vielmehr davon ausgehen, dass sie wesensmäßig keine Wissenschaft, keine Theologie, keine Lebensberatung und keine Kunst ist. Nachdem alle letzten Gründe in fremden Kontexten keinen Halt mehr versprechen, kann sie ihren Begriff einzig und allein noch in einer Funktion finden, die von keiner anderen Disziplin als von ihr selbst erfüllt werden kann. Die Idee war, dass die Philosophie ihren Eigenwert in der Umschreibung der gesellschaftlich relevanten Selbstbeschreibungsgrammatik findet. Diese These ist nicht mehr rekonstruktiv, sondern konstruktiv, sie analysiert nicht nur, was die Philosophie einmal war, sondern auch, was aus ihr geworden ist. Beweisen im wissenschaftlichen Sinne lässt sie sich nicht, man kann aber zeigen, was dieser Philosophiebegriff leistet und welche Konsequenzen er hat.

Gesetzt also, die Umschreibung der Selbstbeschreibungsgrammatik wäre die spezifische Funktion des autonomen Philosophiesystems: Wie sähe ein solches Selbstbeschreibungsproblem heute aus? Selbstbeschreibungsprobleme sind Trägheitsprobleme einer Gesellschaft, die evolutioniert und permanent gezwungen ist, sich ein neues Bild von sich selbst zu entwerfen.

⁴² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentalen Idealismus* (Hamburg: Felix Meiner, 1992) S. 296.

Dass die Moderne sich verändert, gehört letztendlich zu ihrem Begriff. Die Möglichkeiten einer Beschreibung sind stark limitiert; sie hängen von Werten und Kommunikationsstrukturen ab, welche zu ihrer Zeit in Gebrauch sind und vorausgesetzt werden, damit Gesellschaft im Sinne eines umfassenden Kommunikationszusammenhanges überhaupt stattfinden kann. Mit wissenschaftlicher Forschung, mit Theologie oder Kunst kommt man dieser konstitutiven Blindheit der Moderne nicht bei – vielmehr eröffnet sich hier das Feld für Philosophie.

Der philosophische Gedanke entsteht immer an den Bruchstellen von alter und neuer Gesellschaftsbeschreibung. Das Nichtfunktionieren der alten Beschreibung ist aber keineswegs evident, sondern muss als eine solche Dysfunktionalität zuerst einmal sichtbar und begreifbar gemacht werden. Die Philosophie muss auf der einen Seite die neuralgischen Phänomene einsammeln und benennen, und sie muss auf der anderen Seite zeigen, dass diese Probleme in der Tiefengrammatik der sozialen Kommunikation verwurzelt sind. Die neue Beschreibung wird entsprechend nicht einfach erfunden, sondern geht, mehr oder weniger direkt oder indirekt, aus einer solchen Kritik der alten Beschreibung hervor.

Die praktisch dominierende Selbstbeschreibung der Gesellschaft ist immer noch «postmodern». Es gibt eine Fülle von Indizien in der Alltagskommunikation bzw. eine ganze Reihe von «negativen Erfahrungen», die vermuten lassen, dass diese Beschreibung an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit gestoßen ist. Vor allem die Rede von der «postmodernen Beliebigkeit» bringt das Unbehagen an diesem Selbstverständnis auf den Punkt. Aber wieso war die Postmoderne einst die Lösung und wird nun zum Problem? Dieser Epochenbegriff bezeichnet selbst eine neue Beschreibung gegenüber dem geschichtsphilosophischen Modell, das bis in die 70er Jahre hinein die Diskurse strukturierte. Werke wie *Sein und Zeit*, die *Dialektik der Aufklärung*, *Wahrheit und Methode* oder die *Ästhetische Theorie* nahmen Letztbegründungsargumente in Anspruch, von denen aus sich die Welt als Ganze noch einmal beschreiben und bewerten ließ – ohne mitzureflectieren, dass es sich um eine Konstruktion gehandelt hat.⁴³ Die philosophische Postmoderne entsteht aus einer Kritik solcher Werke, aus der Einsicht, dass selbst diese aufgeklärtesten Philosophiekonzepte der Moderne noch auf quasi-metaphysischen Prämissen beruhen. Ihr methodologisches Leitmotiv heißt:

⁴³ Eine solche Parallelisierung der Einwände gegenüber Hermeneutik und Kritischer Theorie findet sich bei Rüdiger Bubner: *Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik*, in *Neue Hefte für Philosophie* 5 (1973) S. 38-73.

«Dekonstruktion». Mit seiner Hilfe lässt sich der Nachweis erbringen, dass jede normative Unterscheidung eine Setzung ist – und sich dekonstruieren lässt. Letztendlich hat Derrida hier das Prinzip aller Poesie auf den Begriff gebraucht und philosophisch generalisiert: Ein Satz geht in seinem propositionalem Gehalt nicht auf, sondern besitzt einen performativen Verweisungsüberschuss, an dem sich sinnwidrig zur Normalkommunikation anknüpfen lässt. Das gilt natürlich nicht für die Fachsprachen der Wissenschaft, die sich von der Alltagssprache eben dadurch unterscheiden, dass ihr performativer Überschuss über Zusatzvorkehrungen kontrolliert werden kann. Empirische Daten und theoretische Definitionen schränken dessen Anschlussfähigkeit auf einen vernachlässigbaren Rest ein und blockieren systematisch jeden Verweis aus der wissenschaftsinternen Kommunikation hinaus. Wenn man die Dekonstruktion als Prinzip der Weltinterpretation generalisiert, wie dies für die Postmoderne charakteristisch ist, dann kann man diesen Punkt nicht akzeptieren und wird die Naturwissenschaften tendenziell als eine Art von Kunst oder Mythos interpretieren. Paul Feyerabend hat diesen Gedanken in seiner «Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie»⁴⁴ voll ausgereizt, wenn er behauptet: «Es gibt also keinen klar formulierbaren Unterschied zwischen Mythen und wissenschaftlichen Theorien. Die Wissenschaft ist eine der vielen Lebensformen, die die Menschen entwickelt haben, und nicht unbedingt die beste.»⁴⁵

Durchmustert man hingegen mit jener dekonstruktiven <Theorietechnik> die Philosophiegeschichte, dann lässt sich bis in die Texte der avanciertesten Metaphysikskeptiker, wie es Adorno und Heidegger waren, eine *Différance* in ihren Begründungsansprüchen aufspüren. Ihre historische Evidenz gewann die Dekonstruktion vor allem aus der Tatsache, dass sie das philosophische Ideal intellektueller Redlichkeit auf die Spitze treibt und auf ihre Weise die Dialektik der Aufklärung fortschreiben kann. Verallgemeinert man diesen <Aufklärungsfortschritt>, wie dies kulturgeschichtlich in der Postmoderne geschehen ist, dann kommt man dazu, Pluralität als Positivwert zu setzen. An diesem Vorurteil ist die Selbstbeschreibungsgrammatik der Postmoderne verankert; hier hat ihre charakteristische Präferenz für Ambivalenz und Differenz ihren letzten Grund.⁴⁶

⁴⁴ Paul Feyerabend: *Wider den Methodenzwang* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ³1991).

⁴⁵ Ibid. S. 385.

⁴⁶ Harry Lehmann: *Neutralisierte Indifferenz – Das zentrale Bezugsproblem der aktuellen Kunstphilosophie*, in *Limina. Zur Indifferenz in zeitgenössischer Kunst und Musik*, hg. von Patrik Frank (Saarbrücken: Pfau, 2007) S. 99-123.

Normalerweise würde man denken, dass Begriffe wie Pluralität, Differenz, Ambivalenz rein deskriptive Kategorien sind. Wenn man aber ihre Weltbildfunktion analysiert, dann zeigt sich, dass ihnen selbst ein normierender Wert zukommt. Normative Neutralität ist der unwahrscheinlichste Fall schlechthin in einem geschichtlich vermittelten Beschreibungskontext, nur braucht man sich normalerweise um diese Wertedifferenzen nicht zu kümmern, so wie man kein grammatikalisches Wissen von seiner Muttersprache benötigt, um sie zu sprechen. Man könnte es eine Grunderfahrung des Philosophierens nennen, dass ihre abstraktesten Grundbegriffe im Kontext einer gesellschaftlichen Selbstbeschreibung normativ wirksam sind und in historischen Umbruchzeiten ihren Wert verlieren oder gar vertauschen können. Ein solcher Fall liegt vor, wenn man sich den Pluralitätsbegriff anschaut. Mag *«Pluralität»* eine produktive Antwort auf die Einheitsansprüche der Nachkriegsphilosophien gewesen sein, so hat sich doch heute der gesamtgesellschaftliche Problemhorizont längst soweit verschoben, dass seine negative Seite mehr und mehr sichtbar wird. Pluralität mag in dem einen Kontext eine bestimmte Form von Freiheit symbolisieren, in der Gegenwart legitimiert sie soziale Indifferenz und bewirkt somit ihr Gegenteil. Sie rechtfertigt eine Form von Unfreiheit, die vollkommen quer zu den bislang aktuellen Distinktionen von Freiheit und Unfreiheit steht, nämlich, dass eine Gesellschaft, die unter hohem Entscheidungsdruck steht, aus Gründen ihres inadäquaten Selbstbildes keine Entscheidungen treffen kann. Auf diesen blinden Fleck kann die Philosophie heute ihre Theoriereflektoren richten, wobei es hier nie bloß um einzelne Begriffe, sondern um ganze Begriffskonstellationen geht, deren Relationsgefüge die Selbstbeschreibungsgrammatik einer Zeit definiert.

Sicherlich kann man andere Abstoßungspunkte für eine zeitgenössische Philosophie finden als den Pluralitätsbegriff, man wird aber kaum umhinkommen, das Verhältnis von Einheit und Differenz bzw. Identität und Unterschied neu zu bestimmen. Die selbstgewisse Kritik an den Einheitsdenkern und Identitätsphilosophen läuft ins Leere. Die diskussionslose Präferenz für das Differenzdenken und das fraglose Interesse für das Abweichende, Andere und den Unterschied, von denen die Grammatik der Gegenwartsdiskurse geprägt ist, signalisieren nicht länger Problembewusstsein, sondern Naivität. Das Bezugsproblem der Philosophie wäre heute darin zu sehen, wie man sich in Möglichkeitsräumen orientiert und in komplexen, unübersichtlichen Entscheidungssituationen zu nachvollziehbaren Entscheidungen gelangt.

Betrachtet man die postmoderne Selbstbeschreibung der Gesellschaft als *das* Bezugsproblem der Gegenwartsphilosophie, dann ergeben sich An-

schlüsse zu soziologischen Theorien, die eine ähnliche Problembeschreibung zum Ausgangspunkt nehmen. Entsprechend ist es nicht verwunderlich, dass man nach einem Epochenbegriff sucht, welcher den der Postmoderne ersetzt. Das aussichtsreichste Nachfolgekonzept dürfte hierbei der von Ulrich Beck geprägte Begriff der «reflexiven Modernisierung» sein.⁴⁷ Was die Reflexive Moderne von der Postmoderne unterscheidet, ist, dass hier die von der Gesellschaft erzeugten Nebenfolgen systematisch in die Gesellschaft zurück-reflektiert werden und damit als Folgelasten erscheinen – die alles andere als nebensächlich sind.

Die Philosophie kann in Bezug auf diese Gesellschaftstheorie sich die Frage stellen, welche grundbegrifflichen Blockaden einer solchen Umschreibung entgegenstehen. Ihr Interesse gilt eher den Nebenfolgen des Denkens und der Kommunikation, sprich den Möglichkeitsräumen, die sich in einer Gesellschaft aufgrund ihre Selbstbeschreibungsgrammatik eröffnen und verschließen. Die Philosophie formuliert keine direkten normativen Aussagen, aber sie zeigt, wofür man sich entscheidet, wenn man sich (für ein bestimmtes soziales Sprachspiel) entscheidet. Einer solchen Philosophie wird es auf der einen Seite darum gehen, dass sich die zur Orientierung nötige Weltkomplexität in einer Komplexion von Grundbegriffen niederschlägt, und auf der anderen Seite wird sie versuchen, diese Begriffsverhältnisse so selbst-durchsichtig wie möglich zu gestalten. Oder kurz: Das Theorieideal dieser Philosophie heißt: transparente Komplexität. Der postmodernen Philosophie geht es um die Rettung der Sprache und der Phänomene gegenüber den Identitätszumutungen von sozialer Realität und Theorie. Sie vermutet in allen Haarrissen des Nichtidentischen ein Freiheitsversprechen, misstraut dem identifizierenden Begriff und der definitiven Theorie und versucht, dieser Idee entsprechend, sich auf nichts festzulegen und sich der Beobachtung zu entziehen. Der Gedanke sucht sofort den Fluchtweg, sobald er das Gedankengebäude betritt, das er baut. Heutzutage dürften sich Freiheit und Unfreiheit aufgrund eines vollkommen anderen Problembewusstseins ganz anders definieren, womit auch ein eher stringenter als kontingenter Philosophiestil anschlussfähig wird: eine Philosophie, die sich beobachtbar machen will und als freitragende Theoriekonstruktion realisiert.

Freitragend ist die Philosophie vor allem deswegen, weil sie auf Letztbegründungspfeiler in ihrer Argumentation verzichtet und ihre Theorie-

⁴⁷ Vgl. Ulrich Beck: *Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne*, in ders., A. Giddens, S. Lash: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996) S. 19-112.

brücken – von der alten in die neue Selbstbeschreibung der Gesellschaft – an den Ufern der Lebenswelt, der Wissenschaften und der gesellschaftlichen Realität verankert. Wenn solche Theorien gut konstruiert sind, dann liegen sie an den Eigenwerten der Gesellschaft auf, also vor allem an allgemeinverbindlichen Werten wie Freiheit, Gleichheit und Demokratie. Die Relation zu diesen lebensweltlichen Werten garantiert, dass die philosophischen Theorien keine Theoriekonstrukte bleiben, sondern praktisch normativ werden. Sie machen die Implikationen basaler Begriffskonstellationen sichtbar und zeigen, für welche Welt man sich entscheidet, wenn man sich für ein bestimmtes Weltbild entscheidet. Das heißt: Die Philosophie formuliert keine Normen, sondern kategorische Konjunktive.⁴⁸ So öffnen sich die Fenster in den philosophischen Ideenhimmel zu jeder Zeit wieder neu, aber jeweils an einem anderen Ort und nur für einen geschichtlichen Augenblick.

⁴⁸ Lehmann: *Die flüchtige Wahrheit der Kunst*, op. cit. S. 280 u. 295.