

Herbert Schnädelbach

Das Gespräch der Philosophie

Abschiedsvorlesung

18. Juli 2002

Humboldt-Universität zu Berlin
Philosophische Fakultät I
Institut für Philosophie

Die digitalen Ausgaben der *Öffentlichen Vorlesungen* sind abrufbar über den Dokumenten- und Publikationsserver der Humboldt-Universität unter: <http://edoc.hu-berlin.de>

Herausgeber:
Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Jürgen Mlynek

Copyright: Alle Rechte liegen beim Verfasser
Berlin 2003

Redaktion:
Birgit Eggert
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
D-10099 Berlin

Herstellung:
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
D-10099 Berlin

Heft 116

ISSN 1618-4858
ISBN 3-86004-152-5
Gedruckt auf 100 % chlorfrei gebleichtem Papier

Wer die Philosophie der Moderne einmal etwas eingehender mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen vergleicht, wird mindestens auf die drei folgenden Merkwürdigkeiten stoßen: auf eine besondere Bindung an die *Philosophiegeschichte*, auf eine erstaunliche Kapazität des *Vergessens und Erinnerns* und gleichwohl auf eine bemerkenswerte *Konstanz einiger weniger Themen*, die sich seit den Anfängen des Philosophierens durchgehalten hat. – In fast allen Wissenschaften ist die Wissenschaftsgeschichte ein ergänzendes Beiwerk, das nur wenige interessiert, und in der Tat kann man sehr wohl Physik, Historie oder Volkswirtschaftslehre ohne Geschichte der Physik, der Geschichtsschreibung oder der ökonomischen Lehrmeinungen betreiben; nicht so in der Philosophie, denn um Kant zu variieren: Philosophie ohne Philosophiegeschichte ist leer, und Philosophiegeschichte ohne Philosophie ist blind. Das aber bedarf der Erklärung. – Ebenso rätselhaft ist das Maß der Diskontinuität in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, dem wohl in keinem anderen Gebiet auch nur annähernd etwas entspricht; dabei überwiegt das Vergessen das Wiedererinnern bei weitem, und diese Schere hat sich seit dem 19. Jahrhundert immer weiter geöffnet. Vom „sicheren Gang“ der Wissenschaft ist auch nach Kant wenig zu vermelden, und dass nur der die Wissenschaft voranbringen könne, der kennt, was die schon weiß (Weizsäcker), hat in der Philosophie noch nie gestimmt. Man kann einfach nicht behaupten, dass unsere „großen“ Philosophen – Hegel und Heidegger einmal ausgenommen – philosophiehistorisch besonders gebildet gewesen seien, ja es ist mit Nietzsche die Vermutung erlaubt, dass hier das Unhistorische eine besondere Produktivkraft war. Unsere Bibliotheken sind voll von den mehrbändigen Lebenswerken von einstmal berühmten Denkern, die heute fast niemand dem Namen nach mehr kennt; man möchte schwermütig werden: Diese vielen dicken Bücher – für wen sind die eigentlich geschrieben worden? Sie hatten sich einmal auf die Suche nach Lesern gemacht und sind heute nur noch gut genug dafür, dass Jüngere sie wiederentdecken und dann darüber promovieren. Die Zeit der Renaissancen um 1900 mit ihren zahlreichen Neo-Positionen – Neukantianismus, -thomismus, -fichteanismus, -hegelianismus, -marxismus etc. etc. – sind lange

vorbei; sie wurde abgelöst durch eine Periode der vermeintlich „großen“ Kontroversen, die aber nicht groß genug waren, um ihnen ein längeres Erinnern zu sichern. Aus einiger Nähe habe ich miterlebt den Positivismus-Streit, die endlose Debatte über die wissenschaftlichen Erklärungen, den Kuhn-Feyerabendischen Aufstand in der Wissenschaftstheorie, den Krieg zwischen der Transzendentalpragmatik und dem Kritischen Rationalismus, die Aufregung über die Postmoderne, die Provokation der radikalen Vernunftkritik, um nur das Wichtigste zu nennen. Dass all das heute vergessen zu sein scheint, liegt auch daran, dass philosophische Kontroversen in der Regel gar nicht entschieden werden; fast immer beginnen sie dramatisch und mit klaren Fronten, die aber im Wechselspiel der Argumente nach und nach abbröckeln, um dann in den Sand überzugehen, in dem sich der Streit von gestern verläuft. Von den Streitpunkten, die durch innere Differenzierung langsam gegenstandslos wurden, wenden sich die Streithähne einfach ab, und sie suchen sich Neues, was ihre Rauflust befriedigt. – Und dann die auffällige Beständigkeit der philosophischen Themen, die nicht nur Anfängern, sondern auch Laien auffällt: Seit zweieinhalb tausend Jahren reden die Philosophen über dasselbe: über Wahrheit und Erkenntnis, Gerechtigkeit und das Gute, das Schöne, über den Menschen, Gott und die Welt; dass sie immer noch davon reden, scheint zu zeigen, dass dabei bis heute noch nicht viel Überzeugendes und Haltbares herausgekommen ist. Warum wird hier nicht endlich einmal etwas „abgehakt“ und wie in anderen Wissenschaften in den Schatz des gesicherten Wissens aufgenommen, auf dem man aufbauen kann? So etwas scheint es hier überhaupt nicht zu geben. Wer von hier auf die *philosophia perennis* oder das „erhabene Geistergespräch“ der „großen Denker“ schließt, macht nur die Not zur Tugend; wir glauben doch auch nicht, dass Aristoteles, Newton und Einstein immer noch und in alle Ewigkeit miteinander diskutieren, und dann auch noch immer über dasselbe.

In dieser Vorlesung, mit der ich mich von meiner Berliner Lehrtätigkeit verabschiede, möchte ich eine Erklärung für diese drei Phänomene versuchen, und zwar im Bereich der Tatsache, dass die Philosophie ein *Gespräch* ist. Das ist uns seit Platon vertraut,

aber ich behaupte, sie ist *kein Dialog*. Schon Sokrates führt meist keine echten Dialoge, sondern in ironischer Verstellung als Nichtwisser und als Hebamme verkleidet drängt er seine Opfer auf den gynäkologischen Stuhl und lässt sie da gebären; die Wehen sind endlos, und das Ergebnis ist in der Regel eine Fehlgeburt. In den späten Dialogen verzichtet er auch noch auf dieses Szenario und belässt dem Gegenüber nicht mehr als ein „Gewiß doch“, „Du sagst es“, „Eben“ oder „Wie anders?“. Echte Dialoge sind selten in der philosophischen Literatur; meist sind sie vom Verfasser genau inszeniert wie bei Berkeley, Hume, Diderot oder Moses Mendelssohn. Um alle Fäden in der Hand zu behalten, führt man sie besser gleich ausschließlich mit sich selbst wie Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*. (Das hatte Herbert Marcuse missverstanden, als er „Wittgensteins immer wiederkehrenden Gebrauch des Imperativs“ in Verbindung „mit dem intimen oder herablassenden Gebrauch“ – z. B. in „Überlege dir folgenden Fall ...“ – auf den Leser und damit auf sich selbst bezog und sich dabei unangenehm berührt fühlte!). Häufiger trifft man in der Philosophie auf Kontroversen wie bei den Einwänden und Erwiderungen zu Descartes’ Meditationen, und auch auf Streitgespräche wie das zwischen Heidegger und Cassirer in Davos, aber sobald davon etwas in die Öffentlichkeit dringt, ist es mit der einfachen Dialogsituation auch schon vorbei. Sofort erheben sich weitere Stimmen *pro* und *contra*, kommentierend und beurteilend; sie mischen sich ein, eröffnen Nebenkriegsschauplätze und versuchen, die Kontroverse jeweils in ihre eigenen Bahnen zu lenken. So geht der Dialog in das Gespräch über, das auch im Alltag meist einem *Stimmengewirr* gleicht, in dem alle durcheinander reden und fast niemand zuhört. Der philosophische Dialog lässt sich wohl in die Mauern einer platonischen Akademie oder zwischen zwei Buchdeckel einschließen, aber nicht das Gespräch der Philosophie. Wie es tatsächlich verläuft, kann man auf philosophischen Kongressen oder auf dem Buchmarkt studieren: Da hissen in Kolloquien und Sektionen philosophische Einzelkämpfer ihre Flagge in der Hoffnung, dass jemand kommt und salutiert; unablässig werden Aufsätze und Bücher geschrieben und veröffentlicht, aber wer soll das alles lesen? So gleicht das Gespräch der Philosophie weniger einer Doktorsdis-

putation oder einer Podiumsveranstaltung, als dem „geistigen Tierreich“, wie es Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* beschreibt: „... das Bewußtsein, das eine Sache auftut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die Andern, wie die Fliegen zu frisch aufgestellter Milch, herbeieilen und sich dabei geschäftig wissen wollen; und sie an ihm, daß es ihm ebenso nicht um die Sache als Gegenstand, sondern als um die *seinige* zu tun ist.“² Hegel geißelt dies als „Betrug“, sofern jeder, der „eine Sache auftut“, d.h. ein neues Thema „rein um der Sache willen“ anschlägt, darüber hinwegtäuscht, dass er hier „die“ Sache zu *seiner* Sache gemacht hat, was er und die „Fliegen“ sich dann gegenseitig vorwerfen können. Ob mit oder ohne Betrug – die Hegelsche Milchschale ist ein recht gutes Bild für das, was im Gespräch der Philosophie tatsächlich geschieht. Man sollte dies nicht bedauern: Die meisten Philosophen haben einen Hang zum Monolog und träumen davon, dass alle ihnen zuhören; da ist es nicht verkehrt, dass andere dazwischenreden. Es ist wie bei Hannah Arendts Unterscheidung zwischen Handeln und Herstellen: Wäre das Philosophieren eine *poiesis* des richtigen Bewusstseins, über das die Redenden angeblich schon verfügen, wären alle Übrigen zum Schweigen verurteilt; so aber reden alle durcheinander und erzeugen wie beim Handeln ein Geflecht philosophischer Angelegenheiten, von dem niemand im vorhinein weiß, wie es ausfällt und wo es endet. Hier wie da ist das Chaos der Preis unserer Freiheit.

Das Gespräch der Philosophie ist aber auch *kein Diskurs*, wenn man mit diesem Wort das verbindet, was der französische Poststrukturalismus damit meint. Wenn Foucault zu Beginn seiner Pariser Antrittsvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* mit der Anonymität des Diskurses kokettiert und hofft, der möge ihm das Anfangen abnehmen und einfach weiterrauschen, so übertreibt er. Noch mehr übertreibt Lyotard, wenn man seine Ideen auf das Gespräch der Philosophie anwendet: Philosophische Sätze geschehen nicht einfach. Wenn sich auch erst in ihrer weiteren Verkettung herausstellt, was an ihnen dran ist und was aus ihnen wird, so werden sie doch von Sprechern in die Welt gesetzt, und das ist mehr als ein bloßes Geschehen. Dass es keinen letzten philosophischen Satz gibt, mag ja sein, weil dies wieder nur eine

bestreitbare philosophische Feststellung wäre, aber in vielen Fällen ist das auf einen philosophischen Satz folgende Schweigen nicht als „auch eine Antwort“ und damit wieder als ein Satz zu verstehen, sondern wie ein Echo, das beim Ruf in den Wald einfach ausbleibt. Das Gespräch der Philosophie ist nicht Subjekt seiner selbst, kein autopoietisches System, in dem sich die Philosophierenden dann als Subsysteme positionieren. Und auch *wir* sind nicht *ein* Gespräch, wie Hölderlin sagte, und erst recht nicht *das* Gespräch, sondern wir sind *im* Gespräch; niemand von uns hat es begonnen, und keiner kann es beenden. Die Diskurstheoretiker haben darin Recht, dass nicht *wir* das Gespräch der Philosophie führen; wir führen unablässig *Gespräche*, aber *das* Gespräch führt *uns*, und zwar in eine Richtung, über die niemand allein bestimmen kann, weil die sich als Resultante aus unserem Tun und Lassen erst ergibt. Das wird so lange der Fall sein, wie wir im Gespräch bleiben und keinem gestatten, es an sich zu reißen. Die Dezentrierung des philosophischen Sprechers kann jedoch nicht bedeuten, dass allein das Gespräch spricht.

Im Gespräch der Philosophie kann man einen Kernbereich und Randgebiete unterscheiden. Sein genuiner Ort ist das Spannungsfeld zwischen der 1. und der 2. Person, zwischen ‚ich‘ und ‚du‘ – oder ‚Sie‘, um Herbert Marcuse nicht zu ärgern – aber auch zwischen ‚wir‘ und ‚ihr‘, wobei wichtig ist, dass die Rollen von Sprecher und Hörer wechseln können. Die dritte Dimension ist ein Gesprächsgegenstand, ein gemeinsames Thema, die „Sache“, und wir wissen seit Platon, dass dies den Unterschied zwischen Rhetorik und Dialektik oder zwischen erfolgsorientiertem und sachorientiertem Miteinander-Reden ausmacht. Was jeweils „Sache“ ist, mag wenig klar und sogar umstritten sein, aber ohne zumindest die Fiktion einer sachlichen Gemeinsamkeit ist jedes Gespräch gleich wieder zu Ende.

Darum stehen hier die am Rande, die nur *reden* und *nicht zuhören*. Einige unter ihnen hängen nur ihren eigenen Gedanken nach, ohne sich durch andere Gedanken irritieren zu lassen; ihr ständiger Monolog lässt sich nicht unterbrechen. Andere *beschreiben* unablässig irgendwelche philosophischen Tatbe-

stände, um sie „sehen lassen“, und lehnen es ab, darüber zu *diskutieren*, ob es so etwas überhaupt gibt und was es damit auf sich hat. Eine dritte Gruppe vermutet die Wahrheit in bestimmten Texten, die nur der Hermeneutik, Tiefen- oder Ultrahermeneutik bedürfe, um ans Licht zu kommen; auf sie trifft zu, was Nietzsche von allen deutschen Philosophen vermutete, dass sie nämlich Nachfahren protestantischer Pfarrhäuser sind. Für alle drei randständigen Typen – die „*Mono-logen*“, *Phänomenologen* und *Krypto-Theologen*, mit denen niemand Bestimmtes gemeint ist – ist kennzeichnend, dass sie es merkwürdig finden, dass es in der Philosophie auf das bessere Argument ankommen solle; das hatte nach eigenem Zeugnis auch Adorno während seiner Oxforder Zeit gewundert. „Sagen, was ist“ – dieses Ziel verband Adorno mit den Phänomenologen, auch wenn es ihm um die „Ontologie des falschen Zustands“³ ging. Die Hoffnung, dass die Philosophie auf diesem Wege zur „strengen Wissenschaft“ werden könne, hat Adorno freilich niemals mit Husserl geteilt; sie wurde gründlich enttäuscht, denn die Phänomenologen sind sich in der Sache nicht einiger als die argumentierenden Philosophen.

Die andere Randgruppe, mit der ich wieder niemanden Bestimmtes meine, besteht aus den Philosophen, die selbst gar nichts sagen oder vertreten, sondern nur *beobachten*, wie andere etwas sagen und vertreten. Sie verbleiben in der Perspektive der 3. Person, ohne in der Sache jemals ‚ich‘ zu sagen. Untereinander reden sie schon miteinander, aber nur über das Beobachtete; das finden sie dann so oder so – interessant oder uninteressant, in sich stimmig oder nicht – aber eben *nicht wahr oder falsch*, denn dazu müsste man sich in das Gespräch der Philosophie einmischen und selber etwas sagen oder vertreten. Sicher gehört das Gespräch *über* das Gespräch auch in der Philosophie zum Gespräch, aber das Gespräch der Philosophie stirbt ab, wenn man versucht, es durch das Metagespräch zu ersetzen. In diesem Sinne habe ich mich immer gegen die Philosophie als Geisteswissenschaft gewehrt. Dabei handelt es sich in Wahrheit um einen Rückzug in die Beobachterperspektive, der in vielen Disziplinen eine Garantie der Wissenschaftlichkeit sein mag, in unserem Fach jedoch zu einer falschen Wissenschaftlichkeit führt: zur

Philologisierung der Philosophie, in der Beurteilungen und Stellungnahmen zur Sache als unwissenschaftlich, ja als peinlich gelten. Dieser *Morbus hermeneuticus*⁴ ist philosophisch nicht so unschuldig, wie er sich gibt, denn er folgt entweder der *hermeneutischen Ontologie*, derzufolge Wahrheit selbst ein Textgeschehen sein soll, oder einem schrankenlosen *Relativismus*, für den es naiv und lächerlich ist, in der Philosophie mit besseren oder schlechteren Argumenten oder gar mit Erkenntnissen zu rechnen. Nur ist es schwer, mit Relativisten über den Relativismus zu diskutieren, denn der ist in der Beobachterperspektive ganz unvermeidlich. Nichts in unserer Welt ist absolut, alles steht in irgendwelchen Relationen zueinander und ist in vielerlei Hinsicht relativ. Wer hingegen ‚ich‘ oder ‚wir‘ sagt, kann Relativitäten zugestehen, aber selbst dazu muss er den Relativismus verlassen und erst einmal einen Pflock einschlagen. Man kann nicht etwas behaupten und vertreten wollen und im selben Atemzug das Gesagte durch Relativierung wieder zurücknehmen; dann hat man gar nichts behauptet und vertreten. Wer das für Dogmatismus hält, sitzt in der Regel einer Verwechslung zwischen Relativismus und *Fallibilismus* auf, wobei sich der Relativist in der Regel als ein verkappter Absolutist zeigt, der immer Recht haben möchte: Wer nichts behauptet und nichts vertritt, kann auch nicht irren und ist immer „fein raus“; *etwas* zu behaupten und zu vertreten, ist hingegen immer mit dem Risiko des Irrtums verbunden, aber das ist doch kein Grund, *nichts* zu behaupten und zu vertreten.

Die Philosophie hat sich in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher ihres Gesprächscharakters besonnen. Das philologische Philosophieverständnis der großen Klassiker-Monographien, die einem noch bis in die 60er Jahre genau dann zu einer Professur verhalfen, wenn sie keinen eigenen Gedanken enthielten, ist inzwischen Vergangenheit. Aber auch die monologischen Großtheorien, die mehrbändigen Lebenswerke sind aus der Mode gekommen; der Weg ging vom System zum Diskussionsbeitrag, vom *Opus magnum* zum *paper*, und das ist ein Grund, warum ich selbst wohl das eigentlich fällige dicke Buch über Rationalität nicht mehr schreiben werde. Die moderne Philosophie hat ihre

jeweilige Identität nicht mehr in Personen, sondern in *Themen*, zu denen freilich auch historische gehören und gehören müssen; sie organisiert sich in problembezogenen Arbeits- und Gesprächszusammenhängen, und dazu haben vor allem die großen Förderinstitutionen beigetragen, die die Bearbeitung von Sachfragen fördern, aber eben nicht die gesammelten Werke von Individuen. Auch der Traum der Philosophie, sie könnte unter cartesianischen Bedingungen als kritische Philosophie die alte *prima philosophia* beerben und „als ein Tribunal der reinen Vernunft, das über alle anderen kulturellen Ansprüche zu Gericht sitzt“⁵, das Fundament von Rationalität und Kultur schlechthin bereitstellen und sichern, ist ausgeträumt; darin müssen wir Rorty zustimmen. Ob daraus seine Entgegensetzung zwischen „systematischer“ und „bildender“ Philosophie⁶ bzw. zwischen Philosophie als „Fach“ im Sinne eines „professionellen Forschungsgebietes“ oder als „Stimme“ im kulturellen Gespräch⁷ wirklich folgt, darf man bezweifeln, aber richtig ist: Hat die Philosophie ihr Selbstverständnis als oberste Platzanweiserin von Vernunft, Wissenschaft und Moral überhaupt aufgegeben, wird sie von ihrem hohen Ross absteigen und sich „unters Volk mischen“ müssen; *hier*, im irritierenden Durcheinander des Redens und Hörens der faktisch Interessierten, muss sie ihre Stimme erheben, wenn sie überhaupt noch Gehör finden will. An dieser Stelle ist Rorty zu widersprechen: Man wird auf die Philosophen nur dann hören, wenn sie etwas *Eigenes* zu sagen haben und nicht etwas, was ohnehin schon in den Feuilletons steht. Das ist aber nur möglich, wenn die Philosophen auch systematisch und professionell ihre speziellen Themengebiete bearbeiten; die Spannung zwischen Esoterik und Exoterik⁸ ist gerade dann unauflösbar, wenn man mit Rorty die Philosophie auffordert, sich am Orte des kulturellen bildenden Gesprächs einzufinden und dort mitzureden. Dies wird ihr genau dann um so besser gelingen, je deutlicher sie schon in ihrem internen Bereich das gesprächsweise Philosophieren pflegt.

Darum sind auch Philosophie als Gespräch und Philosophie als Wissenschaft keine einfachen Gegensätze. Zum einen treten schon im Alltag Gespräche niemals bloß auf der Stelle; in der

Regel wird dabei etwas klar, und wir haben etwas gelernt. Wenn es somit schon in außerphilosophischen Gesprächen Fortschritte gibt – warum sollte dies nicht auch in der Philosophie der Fall sein? Damit wäre zumindest *ein* Kriterium der Wissenschaftlichkeit erfüllt, das des Zuwachses an Wissen. Natürlich ist dies immer wieder für die Philosophie bezweifelt worden, aber zu Unrecht: Es gibt eine ganze Menge gesicherten Wissens in der Philosophie, und das betrifft vor allem eine lange Reihe von Fehlern, die wir nicht erneut machen, und von Aporien, in die wir uns nicht immer und wieder verrennen müssen. Überhaupt neigen Philosophen dazu, mit ihrer Uneinigkeit zu kokettieren, aber auch in Sachfragen können wir uns tatsächlich besser einigen als die Vertreter anderer anerkannter Wissenschaften. Andererseits sind auch hier die Zeiten, in denen sich die Wissenschaftlichkeit am systematischen Aufbau von Fundament, Gebäude und Dach orientierte, fast überall vorbei; nicht mehr das Modell der propositional definierten Systemwissenschaft, sondern das der prozedural definierten Forschungswissenschaft bestimmt das Bild⁹, und das kommt dem Gespräch der Philosophie viel näher als viele philosophische Skeptiker ahnen. Und was die Wissenschaftlichkeit betrifft, so habe ich von Geert Keil gelernt, dass sie in einer Familie von ähnlichen Kriterien besteht, die die verschiedenen Disziplinen in verschiedener Auswahl und Strenge erfüllen, und dass dies auch für die Philosophie gilt¹⁰.

Wenn aber zur Forschungswissenschaft auch das Gespräch gehört, so fällt doch das Gespräch der Philosophie nicht einfach mit Forschungswissenschaft zusammen; es gibt Forschung in der Philosophie und muss es geben – z.B. in der *Zeitschrift für philosophische Forschung* – aber sie erschöpft sich nicht darin. Wäre dies der Fall, dann müssten die eingangs erwähnten Besonderheiten unseres Faches – die besondere Bedeutung der Philosophiegeschichte, das vielfältige Vergessen und Erinnern und die große Konstanz der Themen – geradezu zu einem Todesurteil über die Philosophie führen: Was ist von einer Forschung zu halten, die sich ständig auf Überholtes zurückwendet, ihre Ergebnisse nicht zuverlässig tradiert und zudem ständig über dasselbe redet? Dies stellt sich freilich ganz anders dar, wenn man

die Philosophie primär als Gespräch begreift. Jetzt wird verständlich, warum sie ständig in die *Vergangenheit* zurückgreift: Da ihr vor allem an der Attraktivität ihrer Gesprächspartner gelegen sein muss, ist es eine Frage der Klugheit, sie nicht nur in der Gegenwart zu suchen, und wer unter unseren Zeitgenossen wäre attraktiver als Platon, Aristoteles, Kant, Hegel oder Nietzsche? Für mich ist es nach wie vor ein Rätsel, warum Platon nicht veraltet, obwohl wir keine seiner Lehren vertreten: Wie kommt es, dass wir ihn doch immer wieder befragen und dabei auch noch das Fragen lernen, d.h. auf Fragen stoßen, auf die wir selbst nicht gekommen wären? Die Unerschöpflichkeit unserer „Klassiker“ besteht nicht in der Unabschließbarkeit der objektivierenden Klassiker-Forschung, sondern in der des sachbezogenen Gesprächs mit ihnen im Wechselspiel von Frage und Antwort. Hier brauchen wir dann auch die Geisteswissenschaften, d.h. die historische und hermeneutische Forschung, die dafür zu sorgen hat, dass wir es bei Platon oder Kant nicht nur mit unseren Projektionen, sondern mit einem genuinen Gegenüber zu tun haben; erst durch die Erfahrung ihrer Fremdheit treten sie uns als Befragbare und Frag-würdige gegenüber.

So ist es im Gespräch der Philosophie eine Frage der Klugheit, das historisch gewordene Denken präsent zu erhalten. Dies gilt auch für die nichtdiskutierenden und die beobachtenden Philosophen. Die Mono-logen pflegen die Darlegung ihrer Gedanken mit dem zu bereichern, was sie mit Zustimmung irgendwo gelesen haben. Die Phänomenologen sind da zurückhaltender, weil sie anders als die Hermeneutiker auf die „Sache selbst“ lieber unmittelbar und nicht erst auf dem Umweg über Texte ausgreifen, aber die Bestätigung ihrer Funde durch den Fund eines Großen der Vergangenheit nehmen auch sie gern entgegen. Die Krypto-Theologen hingegen fühlen sich um so stärker von Texten angezogen, je unzugänglicher und schwieriger sie sind, und dies sind halt meist historische Texte; die Verborgenheit ihres Schriftsinnes ist für sie ein besonderes Indiz einer verborgenen Wahrheit, die es ihnen zu entreißen gilt. Und genau dies macht diese Texte auch für die Philosophen der Beobachterperspektive interessant; da sie ihr Metier als Literaturwissenschaft ‚philosophisch‘ ge-

nannter Texte verstehen, verspricht die analysierende und kommentierende Beschäftigung mit ihnen genau dann eine besondere intellektuelle Befriedigung, wenn sie besonders schwierig sind, und das sind philosophische Texte nun einmal.

Der Gesprächscharakter der Philosophie macht auch das irritierende und in den beiden letzten Jahrhunderten ständig anwachsende Ausmaß des *Vergessens und Wiedererinnerns* verständlich, das sie von jeder seriösen Forschungswissenschaft unterscheidet. Vergleicht man die moderne Philosophie in ihrem Kernbereich einmal mit der Mathematik oder der Theoretischen Physik, so wird deutlich: Hier dient das Gespräch nicht der Forschung, sondern *umgekehrt*; das philosophische Gespräch lenkt die Forschung, und so ist es nicht nur bildend, wie Rorty meint, sondern auch ein *forschendes* Gespräch, denn es ist durchaus auf Ergebnisse aus. Aber diese Ergebnisse bleiben *im* Gespräch und ihm dort und seinen Wendungen ausgeliefert. Im Unterschied zur Forschung kann man Gespräche kaum planen, ja nicht einmal moderieren, wie die meisten Podiumsdiskussionen, die diesen Namen verdienen, zur Genüge zeigen. Da niemand das Gespräch der Philosophie zu führen vermag, entwickelt es sich oder stagniert; manchmal scheint es durch einen plötzlichen Themenwechsel einfach abzusterben, um dann später das einst Fallengelassene unvermittelt wieder aufzugreifen. Das Unstetige der Philosophie lässt sich aber nicht zureichend aus der Dominanz des Gesprächs über die Forschung erklären; es bleibt doch zu fragen, warum das Gespräch der Philosophie selbst so unstetig verläuft.

Den Grund hierfür sehe ich in der Tatsache, dass die Philosophie eine Kultur der *Nachdenklichkeit* ist. Sie ist das *Gespräch* der Nachdenklichen, d.h. derer, die nicht nur denken, sondern ihren Gedanken nach- oder hinterherdenken, um sie zu klären, zu verbessern und auf die Probe zu stellen. Die Anlässe für dieses Nachdenklichwerden stammen in der Regel nicht aus dem Denken selbst, sondern aus dem Bereich vorphilosophischer Erfahrungen mit Problemsituationen, die uns zum Nachdenken nötigen. Unser Stammvater Sokrates hat uns dies vorgelebt; auf ihn

führen wir das kritische Nachdenken über unsere Gedanken im Gespräch zurück, das wir Aufklärung nennen. Philosophie als Aufklärung ist eine gedankliche Reaktion auf den Verlust lebensweltlicher Selbstverständlichkeiten, auf Verunsicherungen und Erschütterungen des Gewohnten, die die nachdenklichen Nachfahren des Sokrates nicht bloß spüren wie viele Zeitgenossen, sondern zu analysieren und zu bewältigen versuchen. So ist es die sich historisch wandelnde Aufdringlichkeit der philosophischen Gesprächsthemen, die jenes diachrone Chaos des philosophischen Gesprächs erzeugt; davon hängt dann auch die sich wandelnde Attraktivität der jeweiligen Gesprächspartner ab, und so ist es nicht erstaunlich, dass hier das Vergessen und Erinnern keinen rationalen oder gar planbaren Mustern folgt. Zeigten Antike und Mittelalter immerhin noch ein gewisses Maß an Kontinuität in den verschiedenen Traditionen, so sind in der Philosophiegeschichte der Neuzeit die Vielfalt und die Sprunghaftigkeit im Bereich der Gesprächsthemen und Denkstile ständig angewachsen. Dies ist auch die Konsequenz einer fortschreitenden Individualisierung und Personalisierung der jeweiligen Beiträge, aber die verstärkt nur die thematischen Diskontinuitäten des Gesprächs der Philosophie in der Moderne; beides zusammengekommen müssen wir wohl als einen Reflex der anwachsenden kulturellen Dissoziation im Zuge der Modernisierung verstehen.

Worüber wird hier gesprochen? Wenn man sich von den Moden und Konjunkturschwankungen auf dem philosophischen Markt nicht irritieren lässt und einmal längere Zyklen überblickt, stößt man gleichwohl auf eine bemerkenswerte *Konstanz der Themen* des Gesprächs der Philosophie; häufig haben da nur die Etiketten gewechselt. Folgen wir Kant, so ist das nicht erstaunlich: „Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: Die *Physik*, die *Ethik*, und die *Logik*. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzu zu tun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können.“¹¹ Dass es hier nichts zu verbessern gibt, zeigen unsere Studien- und Prüfungsordnungen, die im Grundriss immer

noch jener alten Einteilung folgen, und an kleineren Instituten definiert sie sogar die Mindestausstattung für einen kompletten Studiengang. Bei seiner „Deduktion“ der klassischen Trias unterscheidet Kant zwischen formaler und materialer Vernunftkenntnis. Der formalen Vernunftkenntnis ordnet er die Logik zu, und er teilt die materiale ein nach der Art der Gesetze, denen die Gegenstände dieser Erkenntnis jeweils unterworfen sind: Die Differenz zwischen den Gesetzen der Natur und der Freiheit begründet nach Kant die zwischen Physik und Ethik. Im Unterschied zu den Griechen rechnet Kant bei Physik und Ethik jeweils mit einem empirischen, auf Gründen der Erfahrung fußenden, und mit einem „reinen“ Teil, der ausschließlich auf Prinzipien a priori gründet, und der ‚Metaphysik‘ heißt. (Dass es in der Logik keinen empirischen Teil gibt, sind wir auch heute noch geneigt zu glauben.) Kants Philosophieverständnis umfasst somit den ganzen Bereich der Vernunftkenntnis, in den auch die empirischen Teile der Physik und der Ethik – Kant nennt als Beispiel die „praktische Anthropologie“ – hineinfallen; so spricht er hier von „empirischer“ Philosophie und stellt sie der „reinen“, d.h. Metaphysik der Natur und der Sitten gegenüber.

Sehen wir nun auf die beiden letzten Jahrhunderte zurück, so scheint Kants Einteilung der Philosophie inzwischen *gegenstandslos* geworden zu sein und damit auch nicht zur Erklärung der Konstanz der philosophischen Gesprächsthemen zu taugen. Kants Ausdruck ‚empirische Philosophie‘ hat sich nicht durchgesetzt. Er steht in der Tradition, in der mindestens seit Aristoteles jedes begriffliche und begründete Wissen in einem Atemzuge als Wissenschaft und als Philosophie bezeichnet wurde. Bald nach Kant tritt beides auseinander, und die empirischen Forschungswissenschaftler lehnen es ab, ihr Tun als Philosophie zu bezeichnen; dies überlassen sie von jetzt an den „reinen“ Philosophen, also den Metaphysikern. Dass ‚Metaphysik‘ in der Folgezeit so schnell zu einem abfälligen Ausdruck, ja zu einem Schimpfwort geriet, war sicher auch Teil der Revanche der empirischen Forscher für den Hochmut, den der Deutsche Idealismus ihnen gegenüber an den Tag gelegt hatte; tatsächlich markiert dieser begriffsgeschichtliche Übergang das Ende der

Philosophie als Wissenschaft im traditionellen Sinn des Wortes. Die sich ständig vervielfachenden naturwissenschaftlichen Disziplinen, die längst nicht mehr wie noch bei Kant durch den Titel ‚empirische Physik‘ zusammengehalten werden, und die Sozialwissenschaften, die das Erbe der kantischen ‚empirischen Ethik‘ antraten, weigern sich, mit Philosophie überhaupt in Zusammenhang gebracht zu werden. Dass es eine Metaphysik der Natur geben könne, hält nach Einstein und Heisenberg niemand mehr für möglich, und gegen die Existenz einer Metaphysik der Sitten spricht das Scheitern aller Versuche einer Moralbegründung aus bloßer Vernunft, von dem Julian Nida-Rümelin vor kurzem eindrucksvoll berichtete¹².

Dass man das Wort ‚Philosophie‘ somit überhaupt nicht mehr mit der Idee der Wissenschaft in Zusammenhang bringen sollte, hat Wittgenstein im *Tractatus* so ausgesprochen:

„4.11 Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften).

4.111 Die Philosophie ist keine der Naturwissenschaften. (Das Wort »Philosophie« muß etwas bedeuten, was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht.)

4.112 Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen. Das Resultat der Philosophie sind nicht »philosophische Sätze«, sondern das Klarwerden von Sätzen. Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.“

Ich denke, dass diese Sätze auch heute noch zutreffen. Die Philosophie hat keinen aparten Gegenstandsbereich mehr, über den sie als das, was Wittgenstein „Naturwissenschaft“ nennt, wahre oder falsche Sätze formulieren könnte. Die Philosophie als Geisteswissenschaft ist kein Gegenmodell, sondern geradezu eine

Bestätigung des Gesagten; hier ist die Wissenschaftlichkeit erkaufte um den Preis der babylonischen Gefangenschaft der Philosophen bei den historisch-philologischen Disziplinen und in der Beobachterperspektive, die eigenständige philosophische Sätze ausschließt. Die Philosophie als Praxis der Erläuterung mit dem Ziel des Klarwerdens der Gedanken – das ist ja nichts anderes als das sokratische Konzept von Philosophie als *Aufklärung*, das nach dem nachidealistischen Abschied von der aristotelischen Tradition der Philosophie als *Wissenschaft* nun um so deutlicher als Kultur der Nachdenklichkeit hervortritt. Die immer stärkere Dominanz des Gesprächs gegenüber der Forschung in der Philosophie samt ihren irritierenden Konsequenzen wird von hier aus verständlich. Dass die aufklärende Tätigkeit der Erläuterung Wissenschaftlichkeit im kriterialen Sinne nicht ausschließt, wurde schon gesagt, so dass es sehr wohl sinnvoll bleibt, auch weiterhin von wissenschaftlicher Philosophie zu sprechen. Im Übrigen werden wir uns als Philosophierende auch nicht, wie Wittgenstein im *Tractatus* fordert, auf *explikative* Aufgaben beschränken. Auch *normative* und sogar bestimmte *deskriptive* Fragen gehören zu unserem Repertoire und vervollständigen auf diese Weise den Bereich der Philosophie als Aufklärung; keinesfalls jedoch wird sie dadurch in die Bahnen dessen zurückgelenkt, was Kant als „Vernunftkenntnis“ oder sogar als „Metaphysik als Wissenschaft“ vor Augen stand.

Und gleichwohl ist die alte Trias ‚Logik – Physik – Ethik‘ weiterhin aktuell und stiftet die erstaunliche Kontinuität der philosophischen Gesprächsthemen unterhalb der bewegten Oberfläche. Ontologisch konnte sie auch Kant nicht mehr begründen, sondern nur nach Maßgabe der Gesetze, denen die Gegenstände jeweils unterworfen sind, die aber ihm zufolge eine nichtempirische Begründung in einer „reinen“ Philosophie erfordern. Wenn es aber zutrifft, dass es keine Metaphysik der Natur und der Sitten gibt, scheiden Physik und Ethik als aparte philosophische Disziplinen aus, und nur die Logik bleibt zurück. Dies erklärt, warum sich die Philosophie im Neukantianismus und in der frühen Analytischen Philosophie primär als angewandte Logik und Methodologie verstand. Das Wort ‚Logik‘ kann hier aber nicht

mehr wie in der Stoa und bei Hegel eine Wissenschaft vom *lógos* bezeichnen, und Kants Auskunft, die Logik beschäftige „sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst, und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte“¹³, klingt viel zu psychologisch, als dass sie nach Frege und Husserl bestehen könnte. Im Übrigen bleibt dabei rätselhaft, wie aus den „allgemeinen und notwendigen Gesetze(n) des Denkens“, die Kant für etwas *a priori* Konstatierbares hält, ein „Kanon für den Verstand, oder die Vernunft“¹⁴, also ein Korpus von Vorschriften folgen soll; aus der Beschreibung, wie wir faktisch denken, folgt nicht, wie wir denken sollen. So lässt uns Kant auch in der Philosophie der Logik im Stich.

Woraus bezieht die alte Einteilung ‚Logik – Physik – Ethik‘ dann ihre anhaltende Überzeugungskraft? Selbst hier hilft uns Kant weiter, wenn wir die zitierten Passagen einmal mit den berühmten Fragen vergleichen, auf die sich ihm zufolge „das Feld der Philosophie... bringen“ lässt: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?“¹⁵. Dann wird deutlich, dass schon bei Kant die Gliederung der Philosophie letztlich nicht den Grenzen zwischen irgendwelchen metaphysischen oder empirischen Gegenstandsfeldern folgt, sondern den Grundfragen kritischer Philosophie überhaupt, die solche Objektbereiche ja erst erschließen soll. Die kritische Antwort auf „Was kann ich wissen?“ dient Kant ebenso als Basis seiner Metaphysik der Natur, wie die kritische Antwort auf „Was soll ich tun?“ zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten hinführt. Die religiöse Frage „Was darf ich hoffen?“ ist ihm zufolge erst nach der ethischen Antwort beantwortbar, und die anthropologische Frage stellt nach der Vervollständigung des Systems die Beziehung zwischen der Philosophie nach dem Schulbegriff zur Philosophie nach dem Weltbegriff her¹⁶ – ist also in keiner Weise grundlegend. Alle vier Fragen Kants bestätigen somit den *Primat* der Kritik vor jeglichem Bezug auf Objekte oder objektive Strukturen; ich verstehe sie als die *Basisformeln philosophischer Nachdenklichkeit*. Es wäre ein Hegelsches Missverständnis, diesen Primat zeitlich zu verstehen, so als müsste erst kritisiert werden, ehe man sich auf die Welt einlässt; das käme in der Tat auf

den „weisen Scholasticus“ hinaus, der erst dann ins Wasser gehen möchte, wenn er schwimmen kann.¹⁷ Tatsächlich handelt es sich hier um einen *sachlichen* Primat, d.h. um eine Vergewisserung von Behauptbarkeiten in einer Situation der Skepsis; wer nicht zweifelt, muss Kants Fragen nicht stellen.

Sehen wir von der Frage „Was darf ich hoffen?“ einmal ab, weil sie nach dem Ende der Utopien nur mehr als eine religiöse und damit persönliche Frage verstehbar ist, die nicht mehr wie bei Kant in einem inneren Zusammenhang mit der Ethik steht, und entlassen wir die anthropologische Frage mit Kant aus ihrer Begründungsfunktion, so bleiben „Was kann ich wissen?“ und „Was soll ich tun?“ als die beiden Grundfragen kritischen Philosophierens übrig. Wir sind heute geneigt, sie in der grammatischen Form der 1. Person *Plural* zu stellen, weil wir den Vorwurf des methodischen Solipsismus fürchten und davon überzeugt sind, dass wir nur gemeinsam mit anderen etwas wissen und uns im Handeln orientieren können; aber irgendein Kollektivismus ist damit nicht gemeint, sondern die Einsicht, dass wir nur im Felde eines ‚Wir‘ ‚ich‘ sagen können, und dass das ‚Wir‘ umgekehrt aus ‚ich‘-Sagern bestehen muss. Dass das recht verstandene ‚ich‘-Sagen das Gespräch der Philosophie nicht verhindert, sondern erst ermöglicht, – wenn es sich nämlich an ein ‚Du‘ wendet im Medium eines vorausgesetzten ‚Wir‘ – kann man schon bei Descartes lernen, der seine ‚ich‘-Exerzitien der *Meditationen* Einwänden aussetzt und auf sie erwidert. Die Frage „Was können wir wissen?“ untersucht nachdenklich und kritisch unseren theoretischen Weltbezug: Wie ist das möglich und unter welchen Bedingungen steht das, was die Alten ‚Physik‘ nannten – das Wissen von der Welt der erkennbaren Dinge und Ereignisse. Die Frage „Was sollen wir tun?“ zielt auf unseren praktischen Weltbezug und damit auf das, was seit Aristoteles ‚Ethik‘ heißt – das Wissen von der Welt der Handlungen und der von uns zu verantwortenden Handlungsfolgen. So vielfältig die Themen und Fragen im Gespräch der Philosophie auch sein mögen, immer ist der kritische Rekurs auf die Grundstrukturen unseres *theoretischen und praktischen Weltumgangs* eine notwendige Bedingung dafür, dass wir Lösungen und Antworten finden,

die Bestand haben – so lange mindestens, bis sich die Problemlage verändert und Neues erfordert.

So wird von Kant her verständlich, warum sich im synchronen und diachronen Chaos des philosophischen Gesprächs die großen einfachen Fragen nach der Wahrheit, dem Guten, Gerechten und dann auch nach dem Menschen so beharrlich durchgehalten haben und immer noch durchhalten; sie betreffen uns im Nachdenken darüber, wie wir uns als Menschen in der natürlichen und sozialen Welt zurechtfinden können, d.h. sie sind wesentlich *Orientierungsfragen*, die sich unter veränderten Lebensbedingungen anders stellen, aber ohne sich im Kern zu verändern. – Und was ist mit der *Logik*? Den Streit darüber, ob sie nach Aristoteles nur ein Organon, oder gemäß der Stoa selbst ein Teil der Philosophie ist, können wir auf sich beruhen lassen, wenn wir die Kantischen Fragen um die folgende ergänzen: „Was können wir verstehen?“. Damit rücken wir neben den theoretischen und praktischen den *dritten* Weltbezug ins Feld der Aufmerksamkeit: den der *Kommunikation*. In der Philosophie der Logik machen wir uns auf diese Weise unabhängig von ontologischen, psychologischen oder „reinen“ Vernunfttatsachen und begreifen die Logik als die Lehre von den formalen Bedingungen der Behauptbarkeit und Verständlichkeit von Behauptungen, soweit dies auf Widerspruchsfreiheit und Konsistenz beruht. Die materialen Bedingungen der Verständlichkeit von Behauptungen hingegen sind das Thema der philosophischen Bedeutungstheorie, dem Kant kaum Aufmerksamkeit schenkte, und das noch von Russell wesentlich für eine psychologische Angelegenheit gehalten wurde. Es bedurfte der im 19. Jahrhundert immer stärker werdenden *sinnkritischen* Skepsis gegenüber dem Funktionieren von Sprache überhaupt – insbesondere der philosophischen Bildungssprache – um der Bedeutungstheorie die fundamentale Bedeutung für das Gespräch der Philosophie zu verschaffen, die ihr im 20. Jahrhundert beigemessen wurde.

Ich möchte meine Abschiedsvorlesung nicht beenden, ohne noch ein Wort zu sagen zur *Situation der Analytischen Philosophie*, die ich seit dem Beginn in meiner Lehre stets präsent zu halten

versuchte. Es hat sich wohl inzwischen herumgesprochen, dass die Behauptung, der *linguistic turn* reduziere alles auf Sprache und führe zum linguistischen Idealismus, in dem die Wirklichkeit nicht mehr vorkomme, entweder auf Unkenntnis oder auf tendenziöser Verdrehung von Tatsachen beruht. Das Ende der Analytische Philosophie ist immer wieder beschworen worden, und die Rede von einer „postanalytischen“ Philosophie macht die Runde. Sie *ist* am Ende, wenn man darunter die Idee des logischen Atomismus, d.h. der Reduzierbarkeit aller Aussagen auf einfache, verifizierbare oder falsifizierbare Atomsätze versteht. Auch die Konzeption der Analytischen Philosophie als analytischer Anwendung eines rein logischen und formalsemantischen Instrumentariums auf die inhaltlichen Aussagen über die Welt ist nicht länger haltbar. Mit beidem hat Quine schon vor über einem halben Jahrhundert abgerechnet – durch seine Kritik an den beiden Dogmen des Empirismus, der Davidson noch eine weitere Dogmenkritik hinzufügte. An die Stelle der Analytischen Philosophie scheint definitiv ein neuer *Holismus* getreten zu sein – eine Philosophie, die unser Wissen über die Sprache und über die Welt sowie Philosophie und Wissenschaft als Ganzheiten begreift. Der Ausdruck ‚Analytische Philosophie‘ aber gewinnt eine ganz *andere* Bedeutung, wenn man von Kants Bestimmung der *analytischen* Urteile als *Erläuterungsurteile* ausgeht; dann versteht man auch, warum nach Wittgenstein ein philosophisches Buch wesentlich aus Erläuterungen besteht. Das Prädikat ‚analytisch‘ ist dann *pragmatisch* zu verstehen: als Kennzeichnung einer Praxis der Erläuterung, die sich kritisch der Möglichkeiten möglicher Verständigung zu versichern sucht. Diese Praxis reagiert auf die moderne sinnkritische Skepsis, der Wittgenstein schon im *Tractatus* durch erläuterndes Aufzeigen der Grenzen sinnvollen Sprechens begegnen wollte. Vieles hat sich seitdem in der Analytischen Tradition verändert, aber dass den *erkenntniskritischen* Erwägungen systematisch *sinnkritische* Untersuchungen unserer Redepraxis *vorausgeschickt* werden müssen, ist eine Einsicht, die einen *Aufklärungsfortschritt über Kant hinaus* bedeutet; ihm kann man nur durch sprachanalytisches Philosophieren im Sinne einer *grammatischen* Erläuterung insbesondere unserer philosophischen Redemittel gerecht wer-

den. Dies *bleibt* aktuell und sollte nicht wieder verloren gehen, und ich wünsche mir zum Abschied, dass dies an diesem Institut auch nicht geschieht; sonst wünsche ich ihm und allen, die an ihm tätig sind, für die Zukunft Glück, Harmonie und gutes Gelingen.

Das Gespräch geht weiter !

Anmerkungen

- 1 Vgl. Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin 1967, 187 f.
- 2 G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, 300.
- 3 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1966, 20.
- 4 Vgl. Herbert Schnädelbach: *Morbus hermeneuticus* – Thesen über eine philosophische Krankheit, in: H. S.: Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt/Main 1987, 263 ff.
- 5 Richard Rorty: Der Spiegel der Natur, Frankfurt/Main 1981, 14.
- 6 Ebd. 22.
- 7 423.
- 8 Vgl. Ekkehard Martens / Herbert Schnädelbach (Hg.): Philosophie. Ein Grundkurs, 3. Aufl, Reinbek 1994, 28 ff.
- 9 Vgl. H. S.: Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt/Main 1983, 89 ff.
- 10 Vgl. Geert Keil: Ist die Philosophie eine Wissenschaft?, in: Dietz/Hastedt et. al. (Hg.): Sich im Denken orientieren, Frankfurt/Main 1996, 32 ff.
- 11 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA III.
- 12 Julian Nida-Rümelin: Praktische Vernunft. Antrittsvorlesung als Honorarprofessor am Institut für Philosophie der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin vom 11. 6. 2002.
- 13 Kant a. a. O., BA III.
- 14 BA IV.
- 15 Kant: Logik (Jäsche), A 25.
- 16 A 24.
- 17 Vgl. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Werke in 20 Bänden (Theorie Werkausgabe), Band20 ,33 3f.

Herbert Schnädelbach

1936 geboren in Altenburg.

1955 Abitur in Landau/Pfalz.

1955–1965 Studium in Frankfurt/Main (Philosophie, Soziologie, Geschichte, Germanistik).

1965 Promotion bei Adorno mit einer Arbeit über Hegels Freiheitsbegriff.

1966–69 Stipendiat der DFG.

1970 Habilitation und Privatdozent an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main.

1971 Professor und Dekan des Fachbereichs 07 Philosophie ebd.

1978 Professor für Philosophie, insbes. Sozialphilosophie an der Universität Hamburg.

1988–90 Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland.

1992 Berufung auf eine Professur für Philosophie, insbes. Theoretische Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin (Vertretung bis zum Dienstantritt 1993).

2002 Emeritierung.

Ausgewählte Veröffentlichungen

- Erkenntnistheorie zur Einführung, Hamburg 2002.
- Descartes im Diskurs der Neuzeit, Frankfurt/Main 2000 (Hrsg. gem. mit Wilhelm Friedrich Niebel und Angelica Horn).
- Hegels Philosophie. Ein Kommentar zu den Hauptschriften, 3 Bde., Frankfurt/Main 2000 (Hrsg.).
- Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Frankfurt/Main (Band 2 von Hegels Philosophie) 2000.
- Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt/Main 2000 (Hrsg. gem. mit Geert Keil).
- Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3, Frankfurt/Main 2000.
- Hegel zur Einführung, Hamburg 1999.
- Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt/Main 1992.
- Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt/Main 1987.
- Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek 1985 (Hrsg. gem. m. Ekkehard Martens), Neuauflagen in 2 Bänden 1991 und 1994.
- Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt/Main 1984 (Hrsg.).
- Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt/Main 1983. In engl. Sprache Cambridge 1984.
- Probleme der Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung, Teil I/II (Lehrbrief der Fernuniversität Hagen GHS), Hagen 1980.
- Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt/Main 1977.
- Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München 1974.
- Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus, Frankfurt/Main 1971.
- Hegels Theorie der subjektiven Freiheit, Frankfurt/Main (Diss.) 1966.

In der Reihe **Öffentliche Vorlesungen** sind erschienen:

- | | | | | | |
|----|--|----|--|----|---|
| 1 | <i>Volker Gerhardt</i>
Zur philosophischen Tradition der Humboldt-Universität | 14 | <i>Ludolf Herbst</i>
Der Marshallplan als Herrschaftsinstrument?
Überlegungen zur Struktur amerikanischer Nachkriegspolitik | 26 | <i>Ludmila Thomas</i>
Rußland im Jahre 1900
Die Gesellschaft vor der Revolution |
| 2 | <i>Hasso Hofmann</i>
Die versprochene Menschenwürde | 15 | <i>Gert-Joachim Glaeßner</i>
Demokratie nach dem Ende des Kommunismus | 27 | <i>Wolfgang Reisig</i>
Verteiltes Rechnen: Im wesentlichen das Herkömmliche oder etwas grundlegend Neues? |
| 3 | <i>Heinrich August Winkler</i>
Von Weimar zu Hitler
Die Arbeiterbewegung und das Scheitern der ersten deutschen Demokratie | 16 | <i>Arndt Sorge</i>
Arbeit, Organisation und Arbeitsbeziehungen in Ostdeutschland | 28 | <i>Ernst Osterkamp</i>
Die Seele des historischen Subjekts
Historische Portraituren in Friedrich Schillers „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung“ |
| 4 | <i>Michael Borgolte</i>
„Totale Geschichte“ des Mittelalters?
Das Beispiel der Stiftungen | 17 | <i>Achim Leube</i>
Semnonen, Burgunden, Alamannen
Archäologische Beiträge zur germanischen Frühgeschichte des 1. bis 5. Jahrhunderts | 29 | <i>Rüdiger Steinlein</i>
Märchen als poetische Erziehungsform
Zum kinderliterarischen Status der Grimmschen „Kinder- und Hausmärchen“ |
| 5 | <i>Wilfried Nippel</i>
Max Weber und die Althistorie seiner Zeit | 18 | <i>Klaus-Peter Johné</i>
Von der Kolonienwirtschaft zum Kolonat
Ein römisches Abhängigkeitsverhältnis im Spiegel der Forschung | 30 | <i>Hartmut Boockmann</i>
Bürgerkirchen im späteren Mittelalter |
| 6 | <i>Heinz Schilling</i>
Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin – ein religionssoziologisch-entwicklungsgeschichtlicher Vergleich | 19 | <i>Volker Gerhardt</i>
Die Politik und das Leben | 31 | <i>Michael Kloepfer</i>
Verfassungsgebung als Zukunftsbewältigung aus Vergangenheitserfahrung
Zur Verfassungsgebung im vereinten Deutschland |
| 7 | <i>Hartmut Harnisch</i>
Adel und Großgrundbesitz im ostelbischen Preußen 1800–1914 | 20 | <i>Clemens Wurm</i>
Großbritannien, Frankreich und die westeuropäische Integration | 32 | <i>Dietrich Benner</i>
Über die Aufgaben der Pädagogik nach dem Ende der DDR |
| 8 | <i>Fritz Jost</i>
Selbststeuerung des Justizsystems durch richterliche Ordnungen | 21 | <i>Jürgen Kunze</i>
Verbiefeldstrukturen | 33 | <i>Heinz-Elmar Tenorth</i>
„Reformpädagogik“
Erneuter Versuch, ein erstaunliches Phänomen zu verstehen |
| 9 | <i>Erwin J. Haeblerle</i>
Berlin und die internationale Sexualwissenschaft
Magnus Hirschfeld-Kolloquium, Einführungsvortrag | 22 | <i>Winfried Schich</i>
Die Havel als Wasserstraße im Mittelalter: Brücken, Dämme, Mühlen, Flutrinnen | 34 | <i>Jürgen K. Schriewer</i>
Welt-System und Interrelations-Gefüge
Die Internationalisierung der Pädagogik als Problem Vergleichender Erziehungswissenschaft |
| 10 | <i>Herbert Schnädelbach</i>
Hegels Lehre von der Wahrheit | 23 | <i>Herfried Münkler</i>
Zivilgesellschaft und Bürgertugend
Bedürfen demokratisch verfaßte Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung? | 35 | <i>Friedrich Maier</i>
„Das Staatsschiff“ auf der Fahrt von Griechenland über Rom nach Europa
Zu einer Metapher als Bildungsgegenstand in Text und Bild |
| 11 | <i>Felix Herzog</i>
Über die Grenzen der Wirksamkeit des Strafrechts
Eine Hommage an Wilhelm von Humboldt | 24 | <i>Hildegard Maria Nickel</i>
Geschlechterverhältnis in der Wende
Individualisierung versus Solidarisierung? | 36 | <i>Michael Daxner</i>
Alma Mater Restituta oder Eine Universität für die Hauptstadt |
| 12 | <i>Hans-Peter Müller</i>
Soziale Differenzierung und Individualität
Georg Simmels Gesellschafts- und Zeitdiagnose | 25 | <i>Christine Windbichler</i>
Arbeitsrechtler und andere Laien in der Baugrube des Gesellschaftsrechts
Rechtsanwendung und Rechtsfortbildung | | |
| 13 | <i>Thomas Raiser</i>
Aufgaben der Rechtssoziologie als Zweig der Rechtswissenschaft | | | | |

- 37 *Konrad H. Jarausch*
Die Vertreibung der jüdischen Studenten und Professoren von der Berliner Universität unter dem NS-Regime
- 38 *Detlef Krauß*
Schuld im Strafrecht
Zurechnung der Tat oder Abrechnung mit dem Täter?
- 39 *Herbert Kitschelt*
Rationale Verfassungswahl?
Zum Design von Regierungssystemen in neuen Konkurrenzdemokratien
- 40 *Werner Röcke*
Liebe und Melancholie
Formen sozialer Kommunikation in der ‚Historie von Florio und Blanscheffur‘
- 41 *Hubert Markl*
Wohin geht die Biologie?
- 42 *Hans Bertram*
Die Stadt, das Individuum und das Verschwinden der Familie
- 43 *Dieter Segert*
Diktatur und Demokratie in Osteuropa im 20. Jahrhundert
- 44 *Klaus R. Scherpe*
Beschreiben, nicht Erzählen!
Beispiele zu einer ästhetischen Opposition: Von Döblin und Musil bis zu Darstellungen des Holocaust
- 45 *Bernd Wegener*
Soziale Gerechtigkeitsforschung: Normativ oder deskriptiv?
- 46 *Horst Wenzel*
Hören und Sehen – Schrift und Bild
Zur mittelalterlichen Vorgeschiede audiovisueller Medien
- 47 *Hans-Peter Schwintowski*
Verteilungsdefizite durch Recht auf globalisierten Märkten
Grundstrukturen einer Nutzentheorie des Rechts
- 48 *Helmut Wiesenthal*
Die Krise holistischer Politikansätze und das Projekt der gesteuerten Systemtransformation
- 49 *Rainer Dietrich*
Wahrscheinlich regelhaft. Gedanken zur Natur der inneren Sprachverarbeitung
- 50 *Bernd Henningsen*
Der Norden: Eine Erfindung
Das europäische Projekt einer regionalen Identität
- 51 *Michael C. Burda*
Ist das Maß halb leer, halb voll oder einfach voll?
Die volkswirtschaftlichen Perspektiven der neuen Bundesländer
- 52 *Volker Neumann*
Menschenwürde und Existenzminimum
- 53 *Wolfgang Iser*
Das Großbritannien-Zentrum in kulturwissenschaftlicher Sicht
Vortrag anlässlich der Eröffnung des Großbritannien-Zentrums an der Humboldt-Universität zu Berlin
- 54 *Ulrich Battis*
Demokratie als Bauherrin
- 55 *Johannes Hager*
Grundrechte im Privatrecht
- 56 *Johannes Christes*
Cicero und der römische Humanismus
- 57 *Wolfgang Hardtwig*
Vom Elitebewußtsein zur Massenbewegung – Frühformen des Nationalismus in Deutschland 1500 – 1840
- 58 *Elard Klewitz*
Sachunterricht zwischen Wissenschaftsorientierung und Kindbezug
- 59 *Renate Valtin*
Die Welt mit den Augen der Kinder betrachten
Der Beitrag der Entwicklungstheorie Piagets zur Grundschulpädagogik
- 60 *Gerhard Werle*
Ohne Wahrheit keine Versöhnung!
Der südafrikanische Rechtsstaat und die Apartheid-Vergangenheit
- 61 *Bernhard Schlink*
Rechtsstaat und revolutionäre Gerechtigkeit. Vergangenheit als Zumutung?
(Zwei Vorlesungen)
- 62 *Wiltrud Gieseke*
Erfahrungen als behindernde und fördernde Momente im Lernprozeß Erwachsener
- 63 *Alexander Demandt*
Ranke unter den Weltweisen
Wolfgang Hardtwig
Die Geschichtserfahrung der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichtsschreibung: Leopold von Ranke
(Zwei Vorträge anlässlich der 200. Wiederkehr des Geburtstages Leopold von Rankes)
- 64 *Axel Flessner*
Deutsche Juristenausbildung
Die kleine Reform und die europäische Perspektive
- 65 *Peter Brockmeier*
Seul dans mon lit glacé – Samuel Becketts Erzählungen vom Unbehagen in der Kultur
- 66 *Hartmut Böhme*
Das Licht als Medium der Kunst
Über Erfahrungsarmut und ästhetisches Gegenlicht in der technischen Zivilisation
- 67 *Siegling Ellger-Rüttgardt*
Berliner Rehabilitationspädagogik: Eine pädagogische Disziplin auf der Suche nach neuer Identität
- 68 *Christoph G. Paulus*
Rechtsgeschichtliche und rechtsvergleichende Betrachtungen im Zusammenhang mit der Beweisvereitelung
- 69 *Eberhard Schwark*
Wirtschaftsordnung und Sozialstaatsprinzip
- 70 *Rosemarie Will*
Eigentumstransformation unter dem Grundgesetz
- 71 *Achim Leschinsky*
Freie Schulwahl und staatliche Steuerung
Neue Regelungen des Übergangs an weiterführende Schulen
- 72 *Harry Dettenborn*
Hang und Zwang zur sozial-kognitiven Komplexitätsreduzierung: Ein Aspekt moralischer Urteilsprozesse bei Kindern und Jugendlichen
- 73 *Inge Frohburg*
Blickrichtung Psychotherapie: Potenzen – Realitäten – Folgerungen
- 74 *Johann Adrian*
Patentrecht im Spannungsfeld von Innovationsschutz und Allgemeininteresse

- 75 *Monika Doherty*
Verständigung trotz allem. Probleme aus und mit der Wissenschaft vom Übersetzen
- 76 *Jürgen van Buer*
Pädagogische Freiheit, pädagogische Freiräume und berufliche Situation von Lehrern an Wirtschaftsschulen in den neuen Bundesländern
- 77 *Flora Veit-Wild*
Karneval und Kakerlaken
Postkolonialismus in der afrikanischen Literatur
- 78 *Jürgen Diederich*
Was lernt man, wenn man nicht lernt? Etwas Didaktik „jenseits von Gut und Böse“ (Nietzsche)
- 79 *Wolf Krötko*
Was ist ‚wirklich‘?
Der notwendige Beitrag der Theologie zum Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit
- 80 *Matthias Jerusalem*
Die Entwicklung von Selbstkonzepten und ihre Bedeutung für Motivationsprozesse im Lern- und Leistungsbereich
- 81 *Dieter Klein*
Globalisierung und Fragen an die Sozialwissenschaften: Richtungsbestimmter Handlungsdruck oder Anstoß zu einschneidendem Wandel?
- 82 *Barbara Kunzmann-Müller*
Typologisch relevante Variation in der Slavia
- 83 *Michael Parmentier*
Sehen Sehen
Ein bildungstheoretischer Versuch über Chardins ‚L'enfant au tonon‘
- 84 *Engelbert Plassmann*
Bibliotheksgeschichte und Verfassungsgeschichte
- 85 *Ruth Tesmar*
Das dritte Auge
Imagination und Einsicht
- 86 *Ortfried Schäßfer*
Perspektiven erwachsenenpädagogischer Organisationsforschung
- 87 *Kurt-Victor Selge, Reimer Hansen, Christof Gestrich*
Philipp Melanchthon 1497 – 1997
- 88 *Karla Horstmann-Hegel*
Integrativer Sachunterricht – Möglichkeiten und Grenzen
- 89 *Karin Hirdina*
Belichten. Beleuchten. Erhellen
Licht in den zwanziger Jahren
- 90 *Marion Bergk*
Schreibinteraktionen: Verändertes Sprachlernen in der Grundschule
- 91 *Christina von Braun*
Architektur der Denkräume
James E. Young
Daniel Libeskind's Jewish Museum in Berlin: The Uncanny Art of Memorial Architecture
Daniel Libeskind
Beyond the Wall
Vorträge anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Daniel Libeskind
- 92 *Christina von Braun*
Warum Gender-Studies?
- 93 *Ernst Vogt, Axel Horstmann*
August Boeckh (1785 – 1867). Leben und Werk
Zwei Vorträge
- 94 *Engelbert Plassmann*
Eine „Reichsbibliothek“?
- 95 *Renate Reschke*
Die Asymmetrie des Ästhetischen
Asymmetrie als Denkfigur historisch-ästhetischer Dimension
- 96 *Günter de Bruyn*
Altersbetrachtungen über den alten Fontane
Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde
- 97 *Detlef Krauß*
Gift im Strafrecht
- 98 *Wolfgang Thierse, Renate Reschke, Achim Trebeß, Claudia Salchow*
Das Wolfgang-Heise-Archiv. Plädoyers für seine Zukunft
Vorträge
- 99 *Elke Lehnert, Annette Vogt, Ulla Ruschhaupt, Marianne Kriszto*
Frauen an der Humboldt-Universität 1908 – 1998
Vier Vorträge
- 100 *Bernhard Schlink*
Evaluierte Freiheit?
Zu den Bemühungen um eine Verbesserung der wissenschaftlichen Lehre
- 101 *Heinz Ohme*
Das Kosovo und die Serbische Orthodoxe Kirche
- 102 *Gerhard A. Ritter*
Der Berliner Reichstag in der politischen Kultur der Kaiserzeit
Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde mit einer Laudatio von Wolfgang Hardtwig
- 103 *Cornelius Frömmel*
Das Flair der unendlichen Vielfalt
- 104 *Verena Olejniczak Lobsien*
„Is this the promised end?“ Die Apokalypse des King Lear, oder: Fängt Literatur mit dem Ende an?
- 105 *Ingolf Pernice*
Kompetenzabgrenzung im Europäischen Verfassungsverbund
- 106 *Gerd Irrlitz*
Das Bild des Weges in der Philosophie
- 107 *Helmut Schmidt*
Die Selbstbehauptung Europas im neuen Jahrhundert. Mit einer Replik von Horst Teltschik
- 108 *Peter Diepold*
Internet und Pädagogik
Rückblick und Ausblick
- 109 *Artur-Axel Wandtke*
Copyright und virtueller Markt oder Das Verschwinden des Urhebers im Nebel der Postmoderne?
- 110 *Jürgen Mittelstraß*
Konstruktion und Deutung
Über Wissenschaft in einer Leonardo- und Leibniz-Welt
- 111 *Göran Persson*
European Challenges. A Swedish Perspective. Mit einer Replik von Janusz Reiter
- 112 *Hasso Hofmann*
Vom Wesen der Verfassung
- 113 *Stefanie von Schurbein*
Kampf um Subjektivität
Nation, Religion und Geschlecht in zwei dänischen Romanen um 1850

- 114 *Ferenc Mádl*
**Europäischer Integrations-
prozess. Ungarische Erwar-
tungen. Mit einer Replik von
Dietrich von Kyaw**
- 115 *Ernst Maug*
**Konzerne im Kontext der
Kapitalmärkte**
- 116 *Herbert Schnädelbach*
Das Gespräch der Philosophie
- 117 *Axel Flessner*
**Juristische Methode und
europäisches Privatrecht**

