

Hans Jörg Sandkühler

Idealismus in praktischer Absicht

Studien zu Kant, Schelling und Hegel



PETER LANG
EDITION

Philosophiegeschichte schreiben

Kein Philosophieren beginnt an einem Nullpunkt und ohne Anschluss an Überliefertes. Wer dies weiß, hat kein Problem mit historischer Arbeit, mit Philosophiegeschichte.

Philosophie hat eine Geschichte – das steht außer Frage. [...] Philosophie hat eine geschichtliche Form, eben die in ihrer Geschichtlichkeit bzw. Zeitlichkeit liegende Form. Eine derartige Bestimmung der Philosophie ist nicht nur selbst in hohem Maße philosophisch, sie schneidet der Philosophie auch von vornherein den Weg zur Einlösung von Geltungsansprüchen ab, die sie z. B. mit den Wissenschaften teilen könnte.¹

Jürgen Mittelstraß nennt zwei »Gründe für ein systematisch begründetes Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte«:

1. Eine wesentliche Eigenschaft philosophischer Rede ist es, daß in ihr Behauptungen formuliert werden, die sich (unter varianten oder invarianten Umständen) als Problemlösungsvorschläge begreifen lassen, und Begründungen für diese Behauptungen angeführt werden, die deren Geltungsanspruch sichern sollen. Ist eine derartige philosophische Rede in Texten niedergelegt, dann handelt es sich dabei im Unterschied etwa zu literarischen Texten um solche Texte, die eine (systematische) Stellungnahme erfordern. Wer hier nur »nacherzählt« oder nur »interpretiert«, hat einen philosophischen Text im Kern mißverstanden, d. h., er verfehlt dessen argumentative Intention. Das Interesse der Philosophie an philosophischen Texten ist insofern immer, rechtverstanden, ein Argumentationsinteresse. Als solches ist es innerhalb der Philosophie gerechtfertigt. 2. Wer philosophiert (und sich dabei im Sinne Kants als ein systematischer Denker versteht), von dem muß ein Eingehen auch auf philosophische Geschichte erwartet werden. Aus wiederum zwei Gründen: (1) Weil es sich bei dieser Geschichte rechtverstanden um eine Argumentationsgeschichte handelt und die Annahme absurd wäre, jemand hätte allein deshalb nichts mehr zu sagen, systematisch nichts mehr beizutragen, weil er seit langem tot und seine Vorstellung nur noch in Texten präsent sei. (2) Weil eine selbst argumentativ geführte Reflexion dessen, was argumentativ in einer langen Geschichte schon vorliegt, den Systematiker vor der möglichen Naivität gewisser Anfänge und Konstruktionen schützt. Historische Forschung in der Philosophie also nicht als literarische Forschung, wie diese im wesentlichen an Kriterien der Authentizität und des

¹ Mittelstraß 1991, 11.

Wirkungszusammenhanges interessiert, sondern als Argumentationsforschung, d. h. an Wahrheit interessiert. Philosophie hat damit eine Reflexionsgeschichte, deren Gegenstände nicht literarische Texte, sondern Analysen und Argumentationen sind.²

In der so charakterisierten Philosophiehistoriografie befasst man sich nicht *second hand* mit Philosophie, sondern diese Philosophiegeschichtsschreibung ist selbst auf originäre Weise Philosophie. Die epistemischen Bedingungen des Philosophierens gelten folglich auch für sie.

1. Entwürfe vorwärts

Den Alltagsverstand prägt eine realistische Intuition: Menschliches Wissen bildet eine objektive Außenwelt ab. Diese spontane Überzeugung begegnet in der Historiografie der Philosophie als die verwandte Auffassung, eine philosophische Theorie sei als ›Ausdruck‹ von etwas anderem zu verstehen – der ›Realität‹, ›ihrer Zeit‹, der ›wirklichen Verhältnisse‹. Hieraus folgt eine Heuristik, die zu ergünden verlangt, wovon eine bestimmte Philosophie ›Ausdruck‹ ist. Es wäre sinnlos zu bestreiten, dass Philosophien in einer Beziehung zu Externem – sagen wir: zur Realität – stehen. Doch einem Externalismus, der das Philosophieren darauf reduziert, Ausdruck einer wie auch immer verstandenen ›Realität‹ zu sein, bleiben die Gründe philosophischen Denkens verschlossen. Gegenüber einer Heuristik des ›Ausdruck-sein-von‹ ist geltend zu machen, dass philosophisches Denken wesentlich eine Bewegung innerhalb der *Wirklichkeit des Wissens* ist.³ Es gibt gute Gründe für die hermeneutische Regel: Man soll Philosophie als das verstehen, was sie ist – als konstruktiven kognitiven Prozess, als epistemische Konstellation⁴, als Produktion von Zeichen- und Interpretationswelten.

[Der] Begriff des Zeichens ermöglicht die Orientierung in der Welt als Orientierung an ›etwas‹, das zugleich freilässt. [...] Das Zeichen bleibt gegenüber jeder Interpretation ›stehen‹ für andere Interpretationen, durch *andere Personen* und durch ›dieselbe‹ Person zu einer anderen *Zeit*.⁵

² Ebd., 24 f.

³ Vgl. Sandkühler 1991.

⁴ Vgl. zu Konstellationen in der Entwicklung des Deutschen Idealismus Henrich 1991.

⁵ Simon 1994, 12. In *Interpretationswelten* charakterisiert Günter Abel Interpretationen als Vorgänge, »in denen wir etwas *als* ein bestimmtes Etwas phänomenal diskriminieren, Identifikationen und Re-Identifikationen vor nehmen, Prädikate und Kennzeichen applizieren, Zuschreibungen durchführen, Zusammenhänge konstruieren, durch Einteilungen klassifizieren und in Bezug auf so formierte Welten dann über Meinungen, Überzeugungen und auch über ein gerechtfertigtes Wissen verfü-

Im Medium von Zeichen und Interpretation ist das Philosophieren Repräsentation⁶ in der Form der *Präsentation*, des Gegenwärtig-Machens von Welten, die außerhalb des Präsentierens amodal und bedeutungslos sind.

Interessiert die Philosophie als Philosophie, dann ist es keine sinnvolle Aufgabe, sie kausalistisch-soziologisch zu erklären bzw. zu reduzieren. Beim Studium der Philosophie und philosophiegeschichtlicher Quellen ist es notwendig, sich zu vergegenwärtigen, dass weder einzelne Sätze noch ganze Texte *Faksimiles von Realität* sind. Ich erläutere dies in einer Analogie: Die in Philosophien symbolisch repräsentierte *phänomenale Wirklichkeit* – die Wirklichkeit, wie sie Menschen aufgrund ihrer Erkenntnisvermögen erscheinen kann – verhält sich zur ›Realität‹ – zur ›objektiven Außenwelt‹, von der Metaphysiker wie von einer Substanz reden – wie ein Edierter Text zur Handschrift. Handschriften sind gekennzeichnet durch individuelle eigen-sinnige Ordnungen, sie können in eigengearteten Sprachen sprechen und desinteressiert sein an der intersubjektiven Kommunizierbarkeit ihrer Gehalte. Sie enthalten Gestrichenes, Einschübe, Marginalien usf., die nur in komplizierter textkritischer Arbeit zu bewerten bzw. zuzuordnen sind; diese Arbeit ist teils ›Entdeckung von Gegebenem‹, teils ›Erfindung von zu Verstehendem‹. Die Handschrift (Realität) expliziert sich nicht selbst. Erst vom Edierten Text (Welt symbolischer Formen) führt eine Brücke zum bedeutungsleeren, amodalen Ursprung. Die Brückenkonstruktion entsteht aus intentionalen Akten, aus *Entwürfen vorwärts*. Dies ist die uns Menschen mögliche Art, in der Form semiotischer, semantischer, symbolischer Repräsentation zu erkennen. Re-Präsentation hat ihre Funktion darin, dass das Repräsentierte nicht als ein Anwesendes und Selbstexplikatives/Evidentes vorgefunden, sondern als Abwesendes und der Repräsentation Bedürftiges ›vorgestellt‹ bzw. ›ein-gebildet‹ wird. Symbolische Repräsentation kompensiert die Abwesenheit und Sprachlosigkeit der Dinge, wie sie an sich und in ihren Eigenschaften unabhängig von Repräsentationsleistungen sein mögen.

Die für metaphysische Realisten ›gegebene‹ ontische Realität ist in der Philosophie eine – entsprechend *Ontologien*, Epistemologien und Methodologien, d. h. entsprechend der Wahl ›epistemologischer Profile‹ (Gaston Bachelard) – zubereitete phänomenale Wirklichkeit_i (mit *Indices* der präferierten Theorierahmen, Interpretationswelten etc.); sie ist zugleich die Wirklichkeit_h lebensweltlichen Handelns. Die phänomenale Wirklichkeit ist kein Ursprung und kein Original, dessen wie immer geartete Kopie in der Sprache des Epistemischen erreicht werden müsste. Aus Ernst Cassirers *Philosophie der Symbolischen Formen* (Erster Teil: Die Sprache) ist viel darüber zu lernen, was Philosophie ist;

gen. Unsere Welten können darum als Interpretationswelten qualifiziert und diese als jene behandelt werden.« (Abel 1993, 14).

⁶ Zum Problem der Repräsentation vgl. Sandkühler 2009.

hier heißt es zum verhandelten Problem: »Der Einwand des Gorgias: ›es redet der Redende, aber nicht Farbe oder Ding‹, gilt in verschärftem Maße, wenn wir die ›objektive‹ Wirklichkeit durch die ›subjektive‹ ersetzen.«⁷ Die Dinge, wie sie an sich selbst sein mögen – zu ihnen gehören Texte, wie sie unabhängig von Interpretationen sein mögen –, zwingen nicht zu einer bestimmten Übersetzung in einer von ihnen veranlassten Sprache; das ›Gegebene‹ erzwingt nicht, dass Philosophie ihr ›Ausdruck‹ ist.

Deshalb ist es nicht sinnvoll, Philosophie im Rahmen einer Metaphysik der Referenz so zu verstehen, als seien ihre Aussagen Repräsentationen im Sinne von ›Abbildern‹. Philosophie ist weit angemessener mit Begriffen wie ›Konstitution‹, ›Konstruktion‹, ›Übersetzung‹ und ›Transformation‹ bezeichnet. Philosophische Sätze und Theorien sind keine sprachlichen Nachbildungen einer *Ursprache der Realität*; sie transformieren nicht ›Dinge‹ in Vorstellungen, sondern *Vorstellungen in Sachverhalte*. Bewusstseinsakte, die ›philosophisch‹ genannt werden, sind wirklichkeitserweiternd; sie erweitern die Wirklichkeit um das Denkmögliche, z. B. um sprachliche Universalien wie ›Sein‹, ›Natur‹ oder ›Menschheit‹. Philosophische Akte sind ein *Ein-Bilden* von Sachverhalten, die anders als symbolisch repräsentiert für das menschliche Denken und Verhalten ohne Bedeutung wären – »Gestaltung nicht sowohl *der* Welt, als vielmehr eine Gestaltung *zur* Welt«.⁸ Die *adaequatio intellectus et rei* bedeutet so die ›Passung der Dinge‹ entsprechend menschlichen Möglichkeiten des Erkennens und Verstehens, Passung ›nach Menschenmaß‹⁹: Die Welt hat für uns die Gestalt, die wir ihr geben.¹⁰ Die Folge ist, dass nicht *die* Welt *die* Gestalt hat, sondern Welten Gestalten.

Hieraus ergibt sich eine hermeneutische Regel für die Philosophiehistoriografie: Man soll die Konstruktionsprinzipien, die impliziten ontologischen und epistemologischen Prämissen¹¹ und die Argumentationslogik einer Theorie diskurs-

⁷ Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, ECW 11, 134.

⁸ Ebd., 9.

⁹ Diese Formulierung nimmt Hilary Putnams Begründung eines ›internen Realismus‹ ohne Relativismus in *Reason, Truth and History* auf: »Objectivity and rationality *humanly speaking* are what we have; they are better than nothing.« Und: »Internalism is not a facile relativism that says ›Anything goes‹.« (Putnam 1981, 54 f.; Hervorh. v. mir. Dt. Putnam 1990, 81 f.).

¹⁰ Ernst Cassirer formuliert dies so: »Die Grundbegriffe jeder Wissenschaft, die Mittel, mit denen sie ihre Fragen stellt und ihre Lösungen formuliert, erscheinen nicht mehr als passive *Abbilder* eines gegebenen Seins, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle *Symbole*.« (Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, ECW 11, 3).

¹¹ Vgl. hierzu Pasternack/Mehrtens 1991 und Pasternack 1990.

analytisch und rational rekonstruieren. Und man soll die Karten, mit denen man bei seinen Interpretationen spielt, auf den Tisch legen, d. h. das gewählte – realistische, materialistische, naturalistische, idealistische – epistemologische Profil nennen, in dessen Rahmen rekonstruiert und interpretiert wird.

2. Entwürfe rückwärts

Philosophien von nicht mehr Lebenden bilden die Geschichte der Philosophie. Da man auch in der Philosophie (i) die faktische Bedeutung von Tradition und Überlieferung kennt und (ii) das Rad nicht immer neu zu erfinden braucht, ist man in der Regel an dieser Geschichte interessiert. Für die Philosophiehistoriografie stellt sich dasselbe Problem wie für die Philosophie: Ihr Gegenstand ist nicht einfach da, nicht gegeben, sondern aufgegeben. Die intendierten Gegenstände der Historiografie sind – so W. James in anderem Kontext – »nicht Dinge, die schon geworden sind, sondern Dinge, die noch im Werden (*in the making*) begriffen sind«. ¹² Als Historiker sind wir »schöpferisch in unserem Erkennen ebenso wie in unserem Handeln. Wir erweitern sowohl die Subjekte als auch die Prädikate der Wirklichkeit«. ¹³ Auch die vergangenen »Dinge« sind im Werden. Sie werden das, als was die in Rekonstruktion und Interpretation erscheinen sollen. Was war, wiederholt sich nicht von selbst und nicht wie es selbst. Historiografie, auch der Philosophie und der Wissenschaften, ist Rekonstruktion in der Form der *Konstruktion* dessen, was gewesen sein *soll*. Vergangene Philosophien sprechen nicht von sich aus die Nachgeborenen an, sondern sie werden von diesen evoziert oder weiterhin dem Vergessensein überlassen. Was wir evozieren und wie wir evozieren, geschieht nicht nach dem Maß des Gewesenen, sondern nach dem Maß derer, die es unter bestimmten Voraussetzungen und mit bestimmtem Interesse zurückrufen. Die Welt, in der sich Philosophiehistoriker bewegen, ist eine *Vico-Welt*: Wir können sie erkennen, weil wir sie machen.

In *Unsere Gier nach Geschichten* ¹⁴ schreibt Max Frisch über Erfahrung, Geschichte und Geschichten:

Ich weiß nie, wie es war. Ich weiß es anders. Nicht als Geschichte, eher als Zukunft. Als Möglichkeit [...] Die Wahrheit ist keine Geschichte, sie hat nicht Anfang und Ende, sie ist einfach da oder nicht, sie ist ein Riß durch die Welt unseres Wahns, eine Erfahrung, aber keine Geschichte. Alle Geschichten sind erfunden, Spiele der Einbildung, Entwürfe der Erfahrung. Bilder,

¹² James 1914, 125, 135, 142 ff., 158, 169.

¹³ James 1977, 163.

¹⁴ In: *Weltwoche*, 4. 11. 1960.

wahr nur als Bilder. Jeder Mensch, nicht nur der Dichter, erfindet seine Geschichten – nur daß er sie, im Gegensatz zum Dichter, für sein Leben hält – anders bekommen wir unsere Erlebnismuster, unsere Ich-Erfahrung, nicht zu Gesicht. Was ich meine: Erfahrung ist ein Einfall, nicht ein Ergebnis aus Vorfällen [...] Die Erfahrung ist ein Einfall, der Einfall ist das wirkliche Ereignis, Vergangenheit eine Erfindung, die nicht zugibt, eine Erfindung zu sein, ein Entwurf rückwärts.

Bei der historiografischen philosophischen Repräsentation erweist sich die Problemlage, die für die Normalrelation Philosophie $\leftrightarrow$ Wirklichkeit charakteristisch ist, als noch schwieriger. Das, was wir ›Verstehen‹ (eines Früheren, Anderen) zu nennen gewohnt sind, ist *Vergegenwärtigung*. Clifford Geertz gibt in *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* etwas zu bedenken, dessen Bedeutung für die Philosophiehistoriografie ins Auge springt, sobald man ›ethnologisch‹ durch ›philosophiehistoriografisch‹ ersetzt:

Wenn ethnologisches Verstehen nicht [...] einer außerordentlichen Sensibilität, einer beinahe übernatürlichen Fähigkeit entspringt, zu denken, zu fühlen und die Dinge wahrzunehmen wie ein Eingeborener [...], wie ist dann ethnologisches Wissen darüber, wie Eingeborene denken, fühlen und wahrnehmen, überhaupt möglich?« »Das Problem«, fährt Geertz fort, ist »ein erkenntnistheoretisches. Wenn wir auf der strengen Forderung beharren, die Dinge aus der Perspektive des Eingeborenen zu betrachten [...], wie stellt sich dann unsere Position dar, wenn wir nicht länger eine einzigartige psychologische Nähe oder eine Art transkultureller Identifikation mit unserem Gegenstand beanspruchen können? Was wird aus dem *Verstehen*, wenn das *Einfühlen* entfällt?«¹⁵

Durch ›Vergegenwärtigung‹ wird in der Philosophiehistoriografie die ›Quelle‹, der ›Ursprung‹, das ›Original‹, überwältigt. Dies gilt nicht zuletzt für Übersetzungen: Der im Deutschen gelesene Text David Humes ist nicht der Text, den Hume verfasst hat. Auf die damit verbundene Gefahr hat Hieronymus in einem seiner Briefe *Ad Pammachium* (›*De optimo genere interpretandi*‹) bezüglich Hilarius von Poitiers hingewiesen: Dieser habe als Übersetzer »*quasi captivos sensus in suam linguam, victoris iure transposuit*«, den in Haft genommen Sinn mit dem Recht des Siegers in seine Sprache übersetzt.¹⁶

¹⁵ Geertz 1995, 290.

¹⁶ Hieronymus, *Epistulae*, 3, 57. »Sufficit in praesenti nominasse Hilarium Confessorem, qui Homilias in Iob, et in Psalmos tractatus plurimos in Latinum vertit e Graeco, nec assedit litterae dormitanti, et putida rusticorum interpretatione se torsit: sed quasi captivos sensus in suam linguam, victoris iure transposuit.«

Vergegenwärtigung des Früheren ist eine Folge der Evidenzen und Überzeugungen der Späteren. Das Geschichtliche, das jemand evoziert, gehört zu genau der Vergangenheit, zu der *er* fähig ist. Die Evidenzen, die kulturellen Selbstverständlichkeiten, die eine Mentalität prägen und die einem philosophischen Denken eigene Subjektivität tragen konnten, sind unwiderbringlich verloren. Wir gehören – so ein methodologisch fruchtbares Argument Lucien Brauns – einer Vergangenheit in genau der Weise an, in der sie uns entgeht.¹⁷ Vielleicht hat F.W.J. Schelling etwas Ähnliches ansprechen wollen, als er im Erstdruck seiner *Weltalter* sagte: »Doch vor allem in uns selbst müssen wir die Vergangenheit zurückrufen, um zu finden, wovon alles ausgegangen und was zuerst den Anfang gemacht. Denn je menschlicher wir alles nehmen, desto mehr können wir hoffen, uns der wirklichen Geschichte zu nähern.«¹⁸

Die Historiografie des philosophischen Denkens steht nicht vor *Tatsachen*, wie Empirizisten sie sich vorstellen, sondern sie hat es mit so etwas wie Wittgensteinschen *Sachverhalten* zu tun.¹⁹ Sie bedarf der Selbstaufklärung über die Bedingungen der Möglichkeit, Geschichte zu schreiben: Das Schreiben folgt Regeln von Sprachen, begründet Sachverhalte in Zeichenkontexten, leistet Bedeutungszuschreibungen in den semantischen Rahmen von Weltbildern und Denkstilen, in symbolischen Konfigurationen des Weltverstehens, und dies auf der Grundlage von Paradigmata, die als *Überzeugungen* den inneren Zusammenhalt von Welterklärungen stiften. Ein Befund, den Cassirer im Rückgriff auf Heinrich Rickert festhält, ist für die Methodologie der Historiografie wichtig:

[W]as unsere Kenntnis der Tatsachen zu befestigen und zu erweitern schien, das entfernt uns vielmehr immer weiter von dem eigentlichen Kern des ›Tatsächlichen‹. Das begriffliche Verständnis der Wirklichkeit kommt der Vernichtung ihres charakteristischen Grundgehalts gleich.²⁰

Wir gewinnen aber in den symbolischen Formen desto mehr an phänomenaler Welt, die uns gleicht und in der wir heimisch sein können. Was wir gewinnen, hängt wesentlich von Überzeugungen, gewählten epistemologischen Profilen und Denkstilen ab, die zu Denkgewohnheiten geworden sind.

Der Soziologe der Wissenschaftsgeschichte Ludvik Fleck hat das, was in den Wissenschaften *Beobachtung von Tatsachen* heißt, ein Sehen-Können genannt.²¹ In ›Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemei-

¹⁷ Vgl. Braun 1990, 356-379.

¹⁸ Schelling, *Die Weltalter*, WA, 10.

¹⁹ In Wittgensteins *Tractatus* (1.13) ist in einem engeren Sinne die Rede von Tatsachen im ›logischen Raum‹, die die Welt sind.

²⁰ Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ECW 6, 242.

²¹ Fleck 1983, 167. Vgl. dort Anm. 5.

nen« betonte er 1935 zum einen die »Abhängigkeit der Anschauungen und Beobachtungen von der Epoche«: »ohne diese Abhängigkeit ist eine Entwicklung des Erkennens nicht möglich«; zum anderen richtete er die Aufmerksamkeit auf *Denkstile*: »Es gibt eine Gemeinschaft von Menschen mit gemeinsamem Denkstil. Dieser Denkstil entwickelt sich und ist in jeder Etappe mit seiner Geschichte verbunden. Er schafft eine gewisse bestimmte Bereitschaft, er verleiht sie den Mitgliedern der Gemeinschaft auf soziologischen Wegen und er diktiert, was und wie diese Mitglieder sehen. [Die Soziologie], die verschiedene Denkstile vergleicht [...], stellt fest, dass [...] auf dem Weg des sozialen, stilisierenden Kreisens der Gedanken ein beweisbarer [...] Gedanke [entsteht], der sich im Stilsystem unterbringen läßt. Die weitere Entwicklung verändert ihn in einen – im Rahmen des Stils – selbstverständlichen Gedanken, in eine spezifische, unmittelbar erkennbare Gestalt, in einen ›Gegenstand‹, demgegenüber sich die Mitglieder des Kollektivs wie gegenüber einer außerhalb existierenden, von ihnen unabhängigen Tatsache verhalten müssen. So sieht die Evolution dessen aus, was wir ›wirklich‹ nennen.«²²

Zum Denkstil gehören mit Überzeugungen verbundene epistemische und emotive Einstellungen zur Proposition, d. h. zur Behauptung, etwas sei auf eine bestimmte Weise, – propositionale Einstellungen des Glaubens und Wünschens. Doch selbst Theorien, die propositionale Einstellungen berücksichtigen, fragen in der Regel nicht nach Herkunft, Status, Funktion und Wandel der Überzeugungen. Genau dies ist aber notwendig, weil die Einstellungen zu Aussagen – und durch sie die Aussagen selbst – in Überzeugungen eingebettet sind. Überzeugungen sind individuelle oder kollektive *Denk-Bilder*, in denen sich Selbstverständnisse, Einstellungen, Wertungen und Präferenzen ausdrücken. Sie sind Wissenskulturen prägende *Denk-Muster*, die das Maß für die Spannweite der Welterkenntnis sind. Sie sind spontane Evidenzen des individuell habitualisierten *common sense* mit der Funktion, dem Denken und Verhalten Halt zu bieten.

3. Die ›heimische Gesamttheorie‹

Die intern-realistischen Thesen, die ich hier formuliere, sind kontraintuitiv. Wenn das Philosophieren nicht in einer kausalen Determinations- und Referenzbeziehung zu verursachenden externen Entitäten steht, dann eröffnen sich Indeterminiertheitsräume für einen *Pluralismus* der kognitiven Weltbeziehungen, der Emotionen, der Kenntnisse, der Bedeutungen der Dinge und der Wert-Einstellungen: Es gibt *Welten* (Weltversionen). Ein Risiko mit schwer abschätzbaren Folgen?

²² Fleck 1983, 75 f.

Aus dem Welten-Pluralismus scheint in der Historiografie der Philosophie *Relativismus* folgen zu müssen. Doch dies trifft nicht zu. Es folgt nicht mehr als Relationalität: Wir interpretieren »*relativ* zu unseren eigenen Worten und relativ zu unserer heimischen Gesamtheorie, die hinter ihnen steht.«²³ Historiografische Rekonstruktionen und Interpretationen sind relativ zu Sprachen, Bedeutungssystemen, Theorien, Überzeugungen usw., deren *Inkommensurabilität* keine zwangsläufige Folge ist. In den jeweiligen Welten (Versionen) sind die Namen und die Bedeutungen kohärent und holistisch organisiert; einzelne epistemische und sprachliche Akte sind verknüpft im Netzwerk einer Wissenskultur. »Kontext-Relativität« meint, dass Sätze, Theorien usw. formuliert werden *in Hinsicht auf*. »Unabhängig von Begriffsschemata existieren keine »Gegenstände«. Wir spalten die Welt in Gegenstände auf, indem wir dieses oder jenes Beschreibungsschema einführen. Da die Gegenstände *und* die Zeichen gleichermaßen *interne* Elemente des Beschreibungsschemas sind, ist es möglich, anzugeben, was wem entspricht.«²⁴

Es scheint auf den ersten Blick unproblematisch, zwei entsprechende hermeneutische Regeln und epistemisch-ethische Normen aufzustellen: (i) Man soll konkurrierende Beschreibungsschemata nicht *a priori* für falsch erklären. (ii) Man soll über die heimische Gesamtheorie, die der jeweils präferierten Historiografie zugrundeliegt, Rechenschaft ablegen. Doch der Schein trügt. Zwei Dimensionen des Philosophierens sind schwer durchschaubar: *Evidenzen* und *Überzeugungen*. Lässt die Teilhabe an den Selbstverständlichkeiten einer narrativen Kultur und die Verpflichtung auf ein »epistemologisches Profil« selbstaufklärende Kritik zu?²⁵

Zwei sprachphilosophische Hinweise eröffnen Wege zur Problematik der propositionalen Einstellungen. Cassirer betont, dass Wahrnehmungs- oder Urteilsakte immer zugleich durch »Affekt- und Willensakte, durch Akte der inneren *Stellungnahme*« geprägt werden.²⁶ Und Wittgenstein stellt fest:

Der Unterschied des Begriffs »wissen« vom Begriff »sicher sein« ist gar nicht von großer Wichtigkeit, außer da, wo »Ich weiß« heißen soll: Ich *kann* mich nicht irren. [...] »Ich weiß...« scheint einen Tatbestand zu beschreiben, der das Gewußte als Tatsache verbürgt. Man vergißt eben immer den Ausdruck »Ich glaubte, ich wüßte es.«²⁷

²³ Quine 1975, 74.

²⁴ Putnam 1990, 77 f., 82.

²⁵ Vgl. zu Evidenzen und Überzeugungen ausführlich Sandkühler 2009.

²⁶ Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, ECW 11, 277.

²⁷ Wittgenstein 1989, 120 f.

Zwischen den Zeilen der Texte, um deren Interpretation und Verstehen es dem Philosophiehistoriker geht, und in seinen Interpretationen den vergessenen Ausdruck ›Ich glaube‹ zu entdecken – dies ist die hermeneutische Herausforderung, der man sich stellen muss, will man die Regel befolgen, über die ›heimische Gesamttheorie‹ Rechenschaft abzulegen.

4. Überzeugungen haben, glauben, dass ›p‹, und Wahrheitsansprüche

Mit der Einsicht in die Kontextualität unserer Erkenntnisse und Sätze wird die Frage nach Gründen für (historiografische) Gewissheit unabweisbar. Propositionen *sollen* Entitäten bezeichnen; wir erwarten, wünschen und hoffen, dass sie dazu geeignet sind. Seit der Analyse Franz Brentanos zur Intentionalität von Bewusstseinsakten und zur ›intentionalen Inexistenz‹ von Erkenntnisobjekten sowie seit Edmund Husserls Einsicht, ›Sein‹ könne man nur »als Correlatum von Bewußtsein vor Augen haben, als bewußtseinsmäßig ›Gemeintes‹: als Wahrgenommenes, Erinneretes, Erwartetes, bildlich Vorgestelltes, Phantasiertes, Identifiziertes, Unterschiedenes, Geglaubtes, Vermutetes, Gewertetes usw.«²⁸, sind Bemühungen um die Aufklärung der Überzeugungen kein hoffnungsloses Unternehmen. Jedem ›Wissen, dass p‹ gehen Einstellungen voraus. Der in der Philosophie normale Satztypus ›wissen, dass p‹ wird in aller Regel als ›Es ist wahr, dass p‹ verstanden. Es kommt darauf an, das im ›Es ist wahr‹ latente ›Ich glaube, es ist wahr‹ manifest zu machen:

Ein Subjekt S ›glaubt, dass p‹; ›p‹ ist eine Proposition, der gegenüber S eine Einstellung der Anerkennung, dass ›p‹ wahr ist, vertritt. S ist überzeugt, dass ›p‹.

Knowledge entails belief, so that I cannot know that such and such is the case unless I believe that such and such is the case.²⁹

In der Einstellung zur Proposition drücken wir aus, dass wir keine evidenzielle Gewissheit über behauptete Dinge, Sachverhalte etc. haben. Gleichwohl wird in jedem ›Es ist wahr, dass p‹ spontan unterstellt, dass unsere Überzeugungen gerechtfertigt sind. Was sind die Gründe für unsere jeweiligen historiografischen Überzeugungen, ›dass p‹? Wie rechtfertigen wir sie? Sollen die von Historiografen der Philosophie vorgeschlagenen Wege für Dritte gangbar sein, muss eine Selbstaufklärung über Überzeugungen stattfinden. Nur so können privaten Sätze zu öffentlichen Sätzen werden.

Wichtig ist deshalb der Prozess, den das Philosophieren als *Kritik* permanent gegen sich selbst anstrengt. Zu dem, wozu Philosophen im Prozess der Kritik

²⁸ Husserl 1965, 20 f.

²⁹ Luper-Foy 1993, 234.

plädieren müssen, gehört die Aufklärung über ihre Möglichkeiten und Grenzen, und dies nicht zuletzt aus Anlass des Nietzscheschen Satzes, der wie wenige andere den epistemischen und epistemologischen Schock der neueren Moderne signalisiert:

Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben*.³⁰

Auch wenn man Nietzsche in seinen Folgerungen nicht zustimmt, sollte man das Problem ernst nehmen, mit dem er das Philosophieren konfrontiert. Man wird sich dann der folgenden Frage nicht entziehen: Ist Philosophie nicht gerade dadurch ausgezeichnet und als Wissenskultur für Menschen attraktiv, dass sie *Grenzen der Erkenntnis*³¹ und *Wahrheiten im Plural* zu denken erlaubt? Das Philosophieren kann dem Dogma einer vom Sein selbst garantierten ›objektiven Wahrheit‹ den Widerstand von Zweifel und Kritik entgegensetzen. Das Ergebnis der Kritik wird dann lauten: Wahrheiten sind relational und kontextuell, d. h. sie sind Relata in Kontexten, welche die Signatur dessen tragen, der sie ausspricht. Am normativen Konzept ›Wahrheit‹ festzuhalten ist durchaus kein Anachronismus. Aber man muss sich mit bescheideneren Ansprüchen auf Wahrheit begnügen, als im Idealismus Hegels begründet zu sein schien. Ob Kant oder Schelling oder Hegel – was sie für ›die Wahrheit‹ hielten, war *eine*, war *ihre* Wahrheit.

Bescheidene Ansprüchen auf Wahrheit vorausgesetzt, ist Philosophie so etwas wie »eine Art von Regieführung der Vernunft in ihrem Bemühen um Orientierung an den Grenzen des Erkennbaren«. Sie ist »Reflexion auf die Grundlagen der Erkenntnis, woraus folgt, dass in ihr die letzte Instanz für jede Kritik von überzogenen Erkenntnisansprüchen gelegen ist.«³²

³⁰ Nietzsche, KSA, 9, 3 (19), 52. Auch bei Nietzsche liegt der Akzent auf ›die Wahrheit‹.

³¹ Vgl. Bayertz et al. 2007b.

³² Henrich 2006, 13.