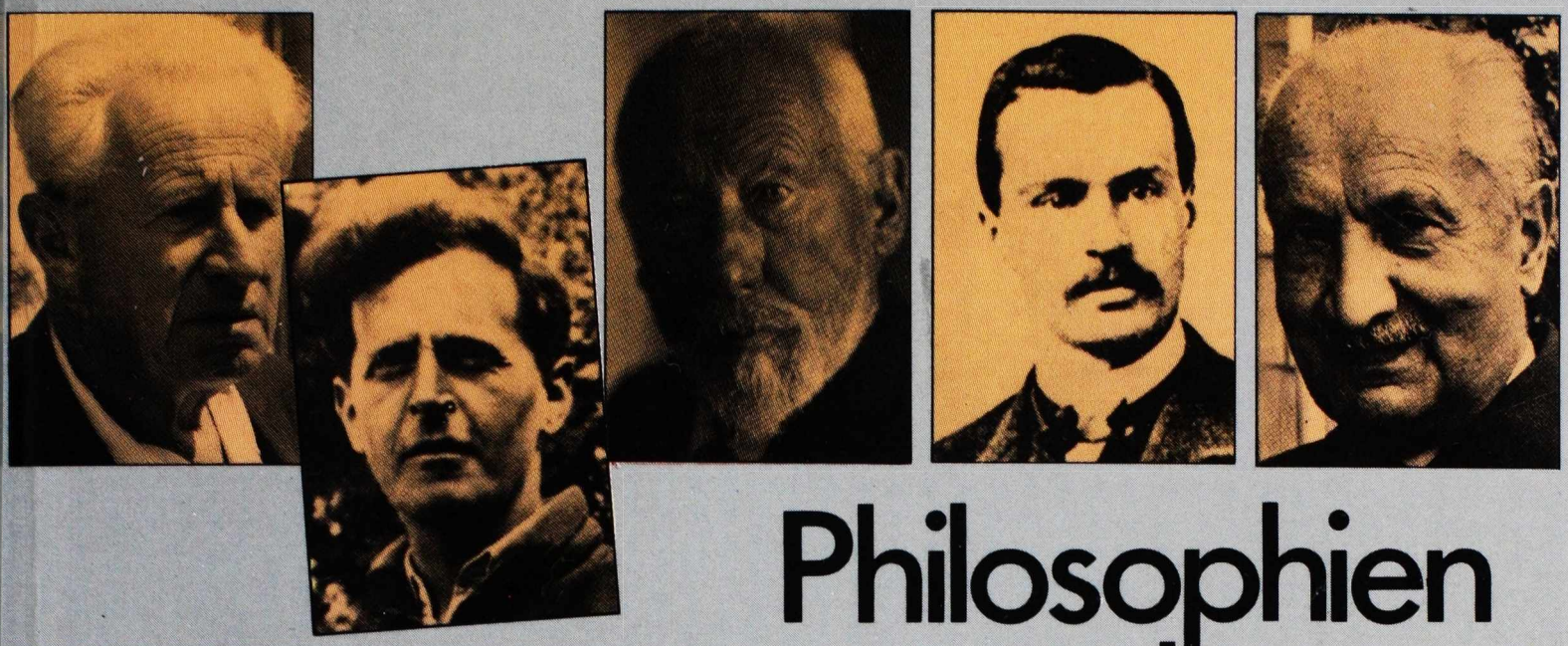

Philosophien im Widerstreit

Jacob Klapwijk

S+G

Herausgeber Prof. Dr. Samuel R. Külling

FUNDAMENTUM

Jacob Klapwijk

Philosophien im Widerstreit

Zur Philosophie von
Dilthey, Heidegger, James, Wittgenstein und Marcuse

Verlag Schulte + Gerth, Asslar
Immanuel-Verlag, Riehen/Schweiz

S+G
FUNDAMENTUM

Dieses Buch erscheint als zweiter Band der Reihe S + G Fundamentum, die der Verlag Schulte + Gerth in Zusammenarbeit mit der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie Basel veröffentlicht.
Herausgeber dieser Reihe ist Professor Dr. Samuel R. Külling, Rektor der FETA.

©1978.1985 Jacob Klapwijk
©der deutschen Ausgabe 1985 Verlag Schulte + Gerth, Asslar,
und Immanuel-Verlag, Riehen/Schweiz
Das Buch wurde von Drs. J.H.M. Didden und Dr. J.-B. Klautke aus dem Niederländischen übersetzt.
Auf dem Titelbild sind von links nach rechts zu sehen:
Herbert Marcuse (1898-1980), Ludwig Wittgenstein (1895-1951),
Wilhelm Dilthey (1833-1911), William James (1842-1910) und
Martin Heidegger (1889-1976)
Bildnachweis: dpa (3), Suhrkamp-Bildarchiv (1)

Best.-Nr. 15051
ISBN 3-87739-051-X
1. Auflage 1985
Umschlaggestaltung: Herybert Kassühlke
Satz: Typostudio Rücker + Schmidt
Druck: Druckhaus Gummersbach
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort 7

Teil I:
Wilhelm Dilthey und die Philosophie des Historismus 11
Was ist Historismus 12
Dilthey und die beschreibende Psychologie 13
Historismus und Hermeneutik 16
Weltanschauungslehre 21
Kritische Anmerkungen zum Historismus 23

Teil II:
Martin Heidegger und die Philosophie der Existenz 27
Das Aufkommen des Irrationalismus 28
Heidegger über Existenz und Essenz 30
Die Existenzialien des Menschen 33
Sein und Zeit 36
Kritische Bemerkungen zum Existentialismus 38

Teil III:
William James und die Philosophie des Pragmatismus 41
Der Pragmatismus von C.S. Peirce 42
Eine operationalistische Bedeutungstheorie 44
Die „riskante" Philosophie von William James 46
Eine operationalistische Wahrheitstheorie 47
Dewey und der pragmatistische Fortschrittsglaube 49
Kritische Bemerkungen zum Pragmatismus 52

Teil IV:
Ludwig Wittgenstein und die analytische Philosophie 55
Der logische Atomismus in der Sicht Russells 56
Wittgensteins Tractatus 62

Der logische Positivismus 66
Die sprachanalytische Philosophie 70
Kritische Bemerkungen zur analytischen Philosophie 74

Teil V:
Herbert Marcuse und die Philosophie des Neomarxismus 79
Von Marx zu Lenin 81
Marcuses Gesellschaftsauffassung 83
Marcuses Menschenbild 86
Marcuses Wissenschaftsauffassung 88
Kritische Anmerkungen zum Neomarxismus 90

Vorwort

In großen Zügen ist der nachfolgende Text derselbe wie der Inhalt von fünf Gastvorlesungen, die der Autor vom 9. bis 14. Januar 1978 an der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie Basel in Riehen/Schweiz gehalten hat. Auf Ersuchen der FETA werden diese nun in einer von mir etwas überarbeiteten Form unter dem Titel „Philosophie im Widerstreit" veröffentlicht.

Einleitend möchte ich zunächst gerne noch einige Bemerkungen über die Absicht machen, mit der diese Abhandlung „Zur Philosophie von Dilthey, Heidegger, James, Wittgenstein und Marcuse" geschrieben wurde. Man sollte nicht mehr von ihr erwarten als das, was sie selbst zu sein beabsichtigt, nämlich eine **erste Orientierung über die moderne Philosophie** des zwanzigsten Jahrhunderts. Deshalb wurde auch nur eine gewissse Anzahl der Hauptrepräsentanten der zeitgenössischen Philosophie ausgewählt; Vertreter anderer Richtungen, wie der Phänomenologie oder des Strukturalismus, werden nicht oder kaum erwähnt. Und von den tatsächlich behandelten Denkrichtungen wird in der Regel lediglich ein Vertreter aufgeführt, wobei außerdem in der Analyse seiner Auffassungen genauere Ausarbeitungen und Nuancen unberücksichtigt bleiben mußten. Kurzum, das Büchlein ist eine erste Einleitung und möchte zu weiterführendem Selbststudium anregen. So sind auch die bibliographischen Hinweise zu verstehen, die jedem Kapitel hinzugefügt wurden.

Auch über den Inhalt der Abhandlung möchte ich mir einige Bemerkungen erlauben. Ich habe versucht, die betreffenden Denker dadurch so gut wie möglich zu ihrem Recht kommen zu lassen, daß ich ihre Auffassungen intern analysierte, ohne ihnen ununterbrochen mit kritischen Fragen ins Wort zu fallen. Bei dieser **sachlichen Analyse** stand mir eine Forderung Edmund Husserls vor Augen: „Während wir auf dem Wege sind, mit dem Führer nicht über Vernunft oder Unvernunft des Weges streiten" (Die Krisis der europäischen

Wissenschaften, S. 440). Übrigens bin ich mir dessen wohl bewußt, daß eine vollkommen objektive und unparteiische Wiedergabe der erwähnten Philosophen, selbst wenn man jener Richtschnur folgt, nicht möglich und vielleicht auch nicht wünschenswert ist.

Dies bringt mich zu einem zweiten Punkt. Ich meinte, gut daran zu tun, in diesem Buch auch meine Leser zu ihrem Recht kommen zu lassen. Ein erstes Recht des Lesers ist meines Erachtens dies, daß er weiß, aus welchem **persönlichen Blickwinkel** der Verfasser die behandelten Denker und Denkrichtungen betrachtet. Aus diesem Grunde habe ich jedes Kapitel mit einer Anzahl kurzer kritischer Anmerkungen beschlossen. Damit habe ich anzugeben versucht, wie ich die heutigen philosophischen Strömungen, die in vieler Hinsicht nachchristliche, humanistische Lebensanschauungen darstellen, aus einer christlichen Lebensüberzeugung meinte würdigen zu müssen. Zugleich habe ich deutlich versucht, daß nicht nur eine christliche, sondern auch anders orientierte Denkrichtungen nur aus einem tieferen „commitment" heraus zu verstehen sind, welches die philosophische Argumentation (oft unbewußt) eingreifend bestimmt.

Dies führt mich zu einem dritten und letzten Punkt. In der kritischen Würdigung habe ich auch versucht, den **philosophischen Gehalt** dieser kleinen Arbeit zu seinem Recht kommen zu lassen. In christlichen Kreisen ist es nicht ungebräuchlich, bestimmte Ideen und Tendenzen in der modernen Philosophie unter unmittelbarer Berufung auf die biblische Offenbarung zu kritisieren. Für diejenigen, für die die Botschaft der Bibel Autorität besitzt, ist eine derartige Handlungsweise meines Erachtens vollkommen legitim. Jedoch kommt man so eher zu einer theologischen als zu einer philosophischen Kritik. Und eine bloße theologische Kritik, die eine philosophische Konzeption ablehnt, ohne auf die angeführten Argumente inhaltlich einzugehen, ist ebenso billig und ebenso herzlos wie das Betragen eines Arztes, der seinem nichtsahnenden Patienten eine ungesunde Lebensweise andichtet, ihn aber hinsichtlich der Frage, was an seiner Lebensweise denn so ungesund sei, vollständig im Ungewissen läßt. Mit anderen Worten, ein christliches Philosophieren sollte nicht nur kritisch, sondern auch solidarisch sein. Und ich kann es nur bedauern, daß dieses Buch angesichts seines einleitenden Charakters dem

Leser lediglich einige Ansätze zu einem solchen kritisch-solidarischen Vorgehen anbieten kann.
Mein Dank gilt dem Herausgeber, Prof. Dr. Samuel R. Külling, und dem Verleger sowie der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie Basel dafür, daß sie die Veröffentlichung dieses Buches ermöglicht haben. Ich danke Drs. Jacques H.M. Didden, ferner Jürgen-Burkhard Klautke und anderen ehemaligen Studenten der FETA für die von ihnen gelieferte Übersetzung.
Für kritischen Kommentar seitens der Leser bin ich gerne und jederzeit empfänglich.

Amsterdam, Freie Universität, im September 1985

Jacob Klapwijk

Teil I:

Wilhelm Dilthey und die Philosophie des Historismus

Der Historismus ist eine der einflußreichsten philosophischen Richtungen unserer Zeit. Er gilt nicht nur als eine eigenständige Strömung im modernen Denken mit Wilhelm Dilthey (1833-1911) als seinem Hauptvertreter, sondern er hat auch eine große Wirkung auf andere Philosophien ausgeübt, wie z.B. auf den Existentialismus, sowie auf andere Wissenschaften, z.B. die Theologie. Der Historismus wirkt sich auch heute stark im praktischen Leben aus. Er ist – wie der historische Religionsphilosoph Ernst Troeltsch einmal sagte – „das geheime Grundgefühl unserer Zeit".

Was ist „Historismus"?

Wie soll man dieses allgemeine Grundgefühl, das in dieser Philosophie zum Ausdruck gebracht worden ist, umschreiben? Am besten könnte man vielleicht sagen: Der Historismus ist diejenige philosophische Sicht, die die früher so hochgehaltene Idee einer unveränderlichen Natur des Menschen ablehnt und die voraussetzt, daß der Mensch und alle typisch menschlichen Lebensäußerungen total geschichtlich bestimmt sind. Dabei ist es gleichgültig, ob es sich um das politische, religiöse oder moralische Leben handelt. Alle diese Kulturbereiche – so lehrt man – sind völlig in den fließenden Strom der Geschichte aufgenommen. Darum müssen sie als fundamental veränderlich und unwiederholbar betrachtet werden.
Der Historismus argumentiert folgendermaßen: Weisen nicht die Lebensbereiche von Kunst und Wissenschaft, Recht und Staat, Moral und Religion tief einschneidende historische Veränderungen auf? In keinem dieser Gebiete begegnen wir überzeitlichen oder allgemein akzeptierten Wahrheiten. Wissenschaftliche Einsichten ändern sich, künstlerische Auffassungen wandeln sich. Auch politische Ideen, sittliche Normen und religiöse Ideale sind fortwährend im Werden begriffen. All dies weist darauf hin, daß das ganze menschliche Leben in die **Realität der Geschichte** eingebettet ist. Der Schlüssel, der den Zugang zu dieser Realität verschaffen soll, kann nichts anderes sein als die **Wissenschaft der Geschichte.** Alle Bereiche der menschlichen Gesellschaft und Kultur sind darum nur über die Historie zugänglich. Mit anderen Worten, die Geschichtswissenschaft

ist die Fundamentalwissenschaft aller übrigen Wissenschaften, die sich mit dem Menschen und seiner Gesellschaft beschäftigen, also der Rechtswissenschaft, Staatswissenschaft, Religionswissenschaft, Theologie, Ethik usw. Die historisch-kritische Methode gilt als die grundlegende Methode in allen Kultur- und Geisteswissenschaften.
Man könnte den Historismus vielleicht am besten als „kulturhistorischen Evolutionismus" charakterisieren. Genau wie die biologische Evolutionstheorie des Darwinismus die damalige Lehre der Unveränderlichkeit der Arten durchbrochen hat, so bringt dieser kulturhistorische Evolutionismus alle in der menschlichen Gesellschaft gefestigten Wahrheiten und Werte ins Wanken. Nichts ist gewiß, auch der Mensch selbst kann nicht als etwas Unveränderliches gesehen werden. Der Mensch ist weder **animal rationale,** wie die Rationalisten lehren, noch **imago Dei** (Bild Gottes), wie die Christen behaupten. Was der Mensch oder die Menschlichkeit ist, wandelt sich in und zusammen mit der Geschichte. „Der Typus Mensch zerschmilzt im Prozeß der Geschichte", erklärt Dilthey.
Es hat sich allmählich gezeigt, daß im Historismus negative Konsequenzen enthalten sind. Wenn jede Epoche und jede Kulturgemeinschaft ihre eigenen Normen und Ideale hervorbringt, dann haben all diese Normen und Auffassungen nur begrenzt Geltung. Sie sind zeitlich und relativ. Kann der Mensch aber so leben? Kann er sich dann noch überzeugt für Ideale einsetzen, von denen er heimlich vermutet, daß sie morgen schon veraltet und übermorgen in Vergessenheit geraten sind? Der Zweifel und die Unsicherheit des modernen Menschen sind großenteils die negativen Folgen des Historismus.
Wie soll man aber diesen relativistischen Schlußfolgerungen vorbeugen? Mit dieser Frage haben die Historisten des 20. Jahrhunderts immer wieder gerungen. Von dieser Frage wurde auch Dilthey umgetrieben, den man den Hauptvertreter des modernen Historismus nennen könnte.

Dilthey und die beschreibende Psychologie

Wilhelm Dilthey lebte von 1833 bis 1911. Er war ordentlicher Professor in Berlin. Im Besitz einer unglaublichen Fähigkeit, sich in die

Vergangenheit einzuleben, wurde er schon früh als genialer Historiker bekannt. Er schrieb hervorragende Studien über die europäische Geistesentwicklung und über die Geschichte der Philosophie.
Dilthey war jedoch nicht nur ein Historiker der Philosophie. Gegen Ende seines Lebens und vor allem nach seinem Tode wurde auch die Bedeutung seiner systematischen Philosophie, des Historismus, für das moderne Denken erkannt. Um Diltheys eigene Einsichten kennenzulernen, sollte man besonders den **Aufbau der geschichtlichen Welt** (Band VII) und die **Weltanschauungslehre** (Band VIII seiner Gesammelten Schriften) beachten.
Dilthey war zu Anfang kein Historist, sondern er stand stark unter dem Einfluß des Positivismus. Im Hinblick auf seine Wissenschaftsauffassung nahm er darum auch die Erfahrung als Ausgangspunkt. Was aber ist Erfahrung? Hat man darunter lediglich die sinnliche Erfahrung oder die naturwissenschaftliche Beobachtung zu verstehen, die man von Instrumenten ablesen und dann in Kurven und Statistiken ausdrücken kann? Schon früh zeigte Dilthey, daß die positivistische, naturwissenschaftliche Sicht der Erfahrung zu eng und zu abstrakt war. Er vertrat die Auffassung, daß es andere Wissenschaften, nämlich die Geisteswissenschaften gäbe, die sich mit mindestens ebensoviel Recht auf die Erfahrung stützen könnten.
Dilthey wurde von Jugend an nicht nur vom Posivitismus, sondern auch von der kritischen Philosophie Kants erfaßt. Kant stellte die kritische Frage: Wie ist wissenschaftliche Kenntnis möglich? Genau wie die Positivisten hatte er ein naturwissenschaftliches Wissenschaftsideal und meinte mit seiner Frage eigentlich folgendes: Wie ist naturwissenschaftliche Kenntnis möglich? Erst in der Zeit nach Kant erlebten die modernen Geisteswissenschaften einen Aufschwung. Dilthey selbst war als Historiker auf geisteswissenschaftlichem Gebiet tätig. So erhob sich für ihn die Frage: Wie ist geisteswissenschaftliche Kenntnis möglich? Als Lebensziel stellte er sich die Aufgabe, neben der kantschen Kritik der reinen (naturwissenschaftlichen) Vernunft eine „Kritik der historischen Vernunft“ zu entwerfen.
Nach Diltheys Ansicht sollten also die Geisteswissenschaften ebenfalls ihre Grundlage in der Erfahrung haben, aber nicht in der abstrakten, naturwissenschaftlichen Erfahrung der empirischen Beobachtung und experimentellen Wahrnehmung, sondern in der

konkreten, menschlichen Lebenserfahrung. Welche Wissenschaft könnte aber die volle menschliche Lebenserfahrung fundamentaler erfassen als die Psychologie? Deshalb wurde für den jungen Dilthey die Psychologie zur Grundlage der Geisteswissenschaften.
Hier stellt sich Dilthey jedoch eine ernsthafte Schwierigkeit. Die Psychologie seiner Zeit stand unter der Führung des Positivismus und war völlig an den Naturwissenschaften orientiert. Sie hatte den Erfahrungsbegriff und die Methoden der Naturwissenschaft übernommen. Genau wie die Naturwissenschaft die physischen Erscheinungen kausal erklärt, so wollte diese Psychologie die psychischen Erscheinungen kausal erklären, nämlich mit Hilfe aus der Mechanik entlehnter Gesetze.
Dilthey suchte nach einer anderen Psychologie. Er wollte eine Psychologie, die die Bewußtseinserscheinungen nicht als eine determinierte Reihe von Vorstellungen usw. erklärt, sondern sie von innen heraus beschreibt und als ein zielgerichtetes Streben, d.h. als einen teleologischen Erlebniszusammenhang des menschlichen Bewußtseins analysiert. Kurz, der erklärenden Psychologie stellt er die **beschreibende und zergliedernde Psychologie** gegenüber. Damit korrigierte Dilthey das positivistische Wissenschaftsideal. Die beschreibende Psychologie ist eine Psychologie, die von den ursprünglichen Zusammenhängen des Bewußtseins ausgehen möchte, so wie der Mensch sie innerlich erlebt.
Wer so verfährt, kann nach Ansicht Diltheys eine Fülle derartiger Erlebniszusammenhänge entdecken. Auch die höheren Geisteserscheinungen, wie Wirtschaft, Rechte, Kunst und Religion, verstand er im Grunde als Erlebniszusammenhänge. Es handelt sich seines Erachtens hier um Kulturbereiche, die als menschliche Zwecksysteme gedeutet werden können; sie setzen sich von jeher aus den Erlebnissen der daran beteiligten Menschen zusammen. Jedes Kultursystem ist für ihn nichts anderes als der homogene Zusammenhang von entsprechenden, zielgerichteten Bestrebungen in einer Gemeinschaft von Menschen. So ist etwa die Religion als ein System verwandter religiöser Bestrebungen zu betrachten.
Die geisteswissenschaftliche Psychologie, die die konkreten Erlebnisse der Menschen als die psychischen Basiselemente der Kultur und der Gesellschaft aufdeckt, unterscheidet sich von der naturwis-

senschaftlichen Psychologie, steht aber bestimmt nicht hinter ihr zurück. Die Naturwissenschaft kennt nur die Außenseite der Wirklichkeit. Somit gelangt auch die naturwissenschaftliche Psychologie nur zu äußerer Erkenntnis. Ganz anders verhält es sich mit der geisteswissenschaftlichen Psychologie. Die geistige Wirklichkeit erkennt man direkt durch innerliche, intuitive Wahrnehmung. Das ist der große Vorzug der Geisteswissenschaften. Der Mensch ist nicht imstande, in das Innere der Natur einzudringen, wohl aber in das Innere des Geistes, weil die Wirklichkeit des Geistes der Mensch selbst ist. Der Mensch ist deshalb imstande, diese Wirklichkeit von innen heraus zu beschreiben und zu analysieren. Darin liegt die grundlegende Bedeutung der beschreibenden und zergliedernden Psychologie.

Historismus und Hermeneutik

Das oben Ausgeführte ist eine kurze Darstellung der Überzeugung, die Dilthey vor 1900 vertrat. Man könnte sie eher psychologistisch als historistisch nennen. Die gesamte menschliche und gesellschaftliche Wirklichkeit, auch das ganze Kulturleben, interpretiert er psychologisch von Erlebnissen her. In seinen reiferen Werken, die nach 1900 geschrieben worden sind, bringt Dilthey demgegenüber wichtige Änderungen an, wobei sich herausstellt, daß er in den Bannkreis des Historismus geraten ist. Im folgenden sollen einige dieser Modifizierungen Punkt für Punkt behandelt werden.

1. Die menschlichen Erlebnisse sind strukturell gegliedert und auf einen Gegenstand gerichtet

Für Dilthey ist das gegenständliche Erfassen die erste psychische Aktivität des Menschen. Mit dem gegenständlichen Erfassen verknüpft sich in seinem Bewußtsein das Gefühl und die gefühlsmäßige Wertung der erfaßten Gegenstände. Das Gefühl setzt schließlich die Zielsetzung, d.h. den Willen und das willentliche Handeln in Bewegung. Schon früher unterschied Dilthey diese verschiedenen Akte im menschlichen Bewußtsein. Indem er sie aber jetzt genauer gliedert,

kann er nun auch deutlicher zeigen, daß Erlebnisse ein zielorientiertes Streben beinhalten.

2. Den subjektiven „Erlebnissen" gegenüber gibt es allgemeine, objektive Strukturen

Dilthey unterscheidet jetzt die subjektiv-menschliche Erlebniswelt deutlich von der objektiv-menschlichen Kulturwelt. Das subjektive Streben und Wirken des Menschen mündet in ein objektives Gebilde. Es manifestiert sich in den objektiven „Wirkungszusammenhängen" der Kultur und funktioniert nur innerhalb derselben. Für Dilthey hat diese Unterscheidung zwischen subjektivem Erleben und objektiver Kultur tiefgreifende Bedeutung. Vorher hatte er die geisteswissenschaftliche Psychologie zur Grundwissenschaft gemacht. Ihre Schwäche aber war, daß die psychologischen Erlebnisse des Menschen innerhalb der Zeit und der Geschichte so schnell verfließen. Wie könnte darin ein objektives Fundament für die Wissenschaft liegen? Jetzt zeigt Dilthey jedoch neben dem subjektivem Bewußtseinsstrom feste, objektive Strukturen auf. Das sind die Formen, in denen der einzelne Mensch sich selbst Gestalt gibt, z.B. in einer Gebärde oder durch ein Gedicht. Es sind auch die Formen, in denen die ganze Menschheit sich gestaltet, wenn sie in die großen Zwecksysteme der Kultur hineintritt, z.B. in die Kunst, in die Wissenschaft, in die Religion oder in ein politisches System.

3. Die objektiven Strukturen bringen symbolisch das Leben selbst zum Ausdruck

Dilthey hält die obenerwähnten Geistesstrukturen für Lebensäußerungen, d.h. für Ausdrücke von ursprünglichem Leben und für Objektivierungen von subjektivem Erleben. Das subjektive Erleben offenbart sich durch objektive Ausdrücke: eine Gebärde, ein Gebäude, ein Buch, ein Kunstwerk, ein politisches oder philosophisches System. Das sind alles Ausdrücke, die insgesamt auf das persönliche Leben und Erleben verweisen. Man könnte auch sagen, es sind Symbole, die etwas bedeuten. Innerhalb der Menschenwelt

kommt es immer wieder darauf an, die Bedeutung derartiger Symbole zu verstehen.

4. Leben ist Erleben – Ausdruck – Verstehen

Dilthey betrachtet das Leben des Individuums, aber auch das Zusammenleben der Menschen als wesentliche Einheit und als universalen Zusammenhang. Das Leben kann aber erst in seiner Einheit und Universalität verstanden werden, wenn wir es als einen Sinn- oder Bedeutungszusammenhang verstehen. Das Leben spielt sich im komplexen Zusammenhang von **Erleben, Ausdruck und Verstehen** ab. Dieser Zusammenhang ist ein ursprünglicher, denn der Mensch wird da hineingeboren und lebt darin. Dieser Zusammenhang ist also das Grundgegebene für alle Geisteswissenschaften.

5. Das Leben ist „Lebensverlauf" und deshalb zeitlich und historisch bestimmt

Dilthey betont, daß der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen in der Zeit, also im Kontext der Geschichte, verläuft. Die Ausdrücke und Zwecksysteme der Kultur, worauf sich das Leben bezieht, sind historische Größen, die größtenteils der Vergangenheit angehören. Unser Leben umgibt sich mit Symbolen aus der Vergangenheit. Alle Objektivierungen und Symbolisierungen des Lebens gehören der Geschichte an, entweder der Vergangenheit oder der Gegenwart. Alle Kulturäußerungen sind geschichtlich bestimmt, und in der Geschichte sind auch die auf sie bezogenen subjektiven Erlebnisse, kurz, das ganze Leben, eingeschlossen. Das ist Diltheys **Historismus.**

6. Das Leben kann man nur durch die Objektivierungen verstehen

Man kann die subjektiven Erlebnisse der anderen Menschen nur verstehen durch die Objektivierungen der Kulturgeschichte. Ich kann das kleine Kind nur aus bestimmten Wörtern und Gebärden verstehen. Ich kann den Künstler nur anhand von ihm geschaffener Werke verstehen. Der Mensch kann aber auch sich selbst und den Reichtum

seiner eigenen Möglichkeiten erst auf dem Umweg über das Verstehen von objektiven Lebensäußerungen recht erkennen. Er lernt sich und seine eigene Veranlagung nur durch sein Verhalten, seine Arbeitsleistungen, seine musikalischen Fähigkeiten usw. kennen. Das subjektive Leben ist völlig auf objektivierte Lebensäußerungen angewiesen.

7. Auch das Umgekehrte gilt: Die Objektivierungen lassen sich nur auf dem Weg über das subjektive Erleben verstehen

Alle Objektivierungen können nach Meinung Diltheys nur aus der Tiefe der eigenen subjektiven Erlebnisse verstanden werden. Sie können nur gedeutet werden, insofern sie zum subjektiven Verstehensbereich des Menschen gehören. Wenn ich völlig unmusikalisch bin, dann werde ich nie verstehen, was eine Sonate oder eine Symphonie ist. Mit anderen Worten: Die Objektivierungen appellieren an unsere subjektive Erfahrung. Dilthey verwendet dabei folgende Schlüsselworte: hineinversetzen, nacherleben und verstehen. Wir selbst müssen uns in fremde und frühere Situationen und Umstände hineinversetzen, um auf diese Art und Weise nachzuerleben, was andere Menschen ursprünglich erlebt und zum Ausdruck gebracht haben. Auch der Historiker muß so verfahren. Diese wechselseitige Abhängigkeit von objektiver Struktur und subjektivem Erleben ist für Dilthey ein unvermeidlicher Zirkel.

8. Anstelle einer „beschreibenden und zergliedernden Psychologie" braucht man eine „verstehende Psychologie"

Es ist klar, daß Diltheys neue Einsichten ihn auch zu einer anderen Sicht der Pschologie führen. Die „beschreibende und zergliedernde Psychologie" aus den früheren Jahren, die die individuellen Seelenzusammenhänge analysiert, muß als unzureichend beurteilt werden, wenn es darum geht, die objektiven Strukturen des Kultur- und Geisteslebens zu verstehen. Statt einer deskriptiven Psychologie, die die subjektiven Erlebniszusammenhänge beschreibt, benötigt man eine verstehende Psychologie, die die objektiven Strukturen aufzeigt. Die verstehende Psychologie ist eigentlich eine intuitiv-historische

Psychologie, weil die Objektivierungen aus der ganzen Geschichte emporsteigen: „Was das Leben sei, soll die Geschichte lehren."

9. Es muß ein Unterschied gemacht werden zwischen einer „erklärenden" und einer „verstehenden" Psychologie

Die erklärende Psychologie folgt nach Meinung Diltheys der naturwissenschaftlichen Methode und hat nur eine beschränkte Geltung. Die neue Psychologie folgt seiner Meinung nach der intuitiv-verstehenden Methode, die in allen Geisteswissenschaften unentbehrlich ist. Dilthey gesteht, daß die Geisteswissenschaften nicht auf der zergliedernden Psychologie des Individuums errichtet werden können und daß der Psychologismus ein Irrtum war. Er übersieht nicht, daß die meisten Historiker die Kunst des psychologischen Zergliederns auch tatsächlich außer acht lassen. Dagegen kann kein einziger Historiker, so meint er, die verstehende Methode leugnen. Der Historiker beschäftigt sich ja mit der Geschichte der Kultur. Kulturäußerungen müssen – so sahen wir – in ihrer wahren Bedeutung verstanden und interpretiert werden. Wer die Welt der Antike studieren möchte, muß sich in die griechische Kunst, Mythologie und Philosophie bzw. in das römische Rechts- und Staatsleben hineinversetzen können.

10. Die Grundlage aller Geisteswissenschaften ist die Hermeneutik

Die Hermeneutik ist die Lehre der Deutung geschriebener Texte. Sie gibt die Regeln für die Exegese an, z.B. für die Exegese der Bibel. Diltheys Hermeneutik steckt sich ein größeres Ziel. Seine Theorie gibt die Regeln für die Deutung aller Objektivierungen des Lebens an, nicht nur von Texten. Ja, das Leben selbst ist ein Buch, das man lesen muß, ein Bedeutungszusammenhang, der interpretiert werden muß. Das Leben bittet darum, von den Geisteswissenschaften und den Geschichtswissenschaften gedeutet zu werden. Die Hermeneutik soll hierzu die Regeln geben. Deshalb ist der Historismus der Horizont, die Hermeneutik aber die Basis seiner ganzen Philosophie. Dies ist also das endgültige Ergebnis von Diltheys „Kritik der historischen Vernunft"!

Weltanschauungslehre

Die große Schwierigkeit der historischen und hermeneutischen Philosphie Diltheys ist, daß sich das Leben mit seinen Objektivierungen innerhalb einer Vielfalt von Kulturen und Geschichtsperioden manifestiert. Dasjenige, was von Bedeutung ist, nämlich die ästhetischen, ethischen, religiösen und anderen Zwecke und Zwecksysteme des Lebens, sind – obwohl nicht so fließend wie die dazugehörigen subjektiven Erfahrungen – doch noch immer mit einer bestimmten Kulturperiode der Geschichte verbunden. Nie wird der Mensch den absoluten Sinn, die letzte Bedeutung oder das Endziel des Lebens erreichen. In Diltheys Historismus ist kein Platz für einen übergeschichtlichen Lebenssinn oder für ein absolutes Ziel der Weltgeschichte. Die Bedeutung, die wir dem Leben beimessen, ändert sich zusammen mit dem Leben, mit dem Strom der Ereignisse. Alles hat nur relativen Wert; es hat nur Bedeutung für Menschen innerhalb einer bestimmten Kulturgemeinschaft.
Wir können höchstens versuchen, von unserer Kulturgemeinschaft her die Bedeutung eines anderen Kulturlebens durch intuitives Einleben nachzuvollziehen. Aber auch dann noch verwenden wir einen anderen Wertmaßstab. Eine absolute Wahrheit oder ein absoluter Lebenssinn läßt sich nicht finden. So kommt Dilthey zu dem Schluß, daß in dem Augenblick, in dem die modernen Menschen zu diesem historisch gereiften Bewußtsein gelangt sind, sie von einer **Anarchie der Werte** bedroht werden. Nirgendwo entdecken sie einen letzten Halt. Sie leben in einer geistigen Leere, im „Schmerz der Leere". Das ist die relativistische Konsequenz, die aus Diltheys Historismus folgt.
Trotzdem muß diesem etwas gegenübergestellt werden. Dilthey glaubt noch – aus nicht näher dargelegten Gründen – an eine letzte, absolute Wahrheit. Der Mensch kann diese absolute Wahrheit aber nicht erfassen, er kann sich ihr lediglich nähern. Man nähert sich der Wahrheit in der Weltanschauung. In der Weltanschauung wird entsprechend der vorher genannten strukturellen Ordnung des psychischen Wirkungszusammenhangs (die Wirklichkeitsauffassung ist Grundlage für die Wertung, und diese ist Unterbau für die Willensbestimmung) ein Weltbild erstellt, dem ein Wert oder ein Sinn beige-

legt wird und anhand dessen man schließlich ein höchstes Gut oder ein Ziel für das Leben festsetzt. Nach Meinung Diltheys gibt es drei **Formen** der Weltanschauung: die Kunst, die Religion und die Philosophie. In der letzteren wird die Weltanschauung am deutlichsten artikuliert. Trotzdem sind auch die philosophischen Weltanschauungen nur approximative Versuche, die geheimnisvolle „Sphinx des Lebens" zu ergründen.
Dilthey unterscheidet drei Haupttypen der philosophischen Weltanschauungen:
– den Naturalismus, der das naturwissenschaftliche Denken betont: er ist z.B. bei Demokrit, Hobbes, den Materialisten und Positivisten zu finden;
– den Freiheitsidealismus, der besonders den Willen und die freie Person betont: Plato, Aristoteles, die Kirchenväter, Kant vertreten ihn;
– den objektiven Idealismus, der das Gefühl hervorhebt und zum Pantheismus tendiert: die meisten Philosophen, wie Heraklit, Parmenides, die Stoa, Spinoza, Hegel, sind hier einzureihen.
Das „historisch erfüllte" Denken kann nach Ansicht Diltheys unmöglich zwischen diesen Typen wählen. Es betrachtet all diese Typen der Weltanschauungen als einseitige Auffassungen des unergründlichen Lebens. Wegen ihrer Einseitigkeiten sind sie alle voll innerer Widersprüche. Aber es ist ausgeschlossen, über diese Einseitigkeiten und Antinomien hinauszukommen. Man kann sich nicht über das Leben und die Geschichte erheben, um von einem absoluten Standpunkt aus das Leben zu überblicken. Das historisch gereifte Denken kann nur zu einer vergleichenden Übersicht der Weltanschauungen gelangen.
Bis jetzt waren die jeweiligen philosophischen Systeme mit einer bestimmten Weltanschauung identifiziert, was immer Einseitigkeit einschloß. Aber die Philosophie, die vom historischen Bewußtsein erfüllt ist, kann keine Weltanschauung mehr sein. Sie weiß ja im voraus, daß jede Weltanschauung einseitig ist und nur einen Teil des Lebens in den Griff bekommen kann. Historistische Philosophie kann nur noch als Weltanschauungs**lehre** fungieren, d.h. als eine Theorie und Typologie der Weltanschauungen (wie das später von Eduard Spranger in seinen **Lebensformen** dargestellt worden ist).

Auch so kann sie das klare Licht der letzten Wahrheit nicht erblikken. Aber sie erkennt es, gebrochen im Prisma der Weltanschauungen. Das muß ihr genügen. Daher endet Diltheys historistische Philosophie in Unsicherheit und Resignation, am Rand des Relativismus.

Kritische Anmerkungen zum Historismus

1. Die **historische** Bedeutung des Historismus liegt darin, daß er den statischen Rationalismus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts durchbrochen hat. Die Aufklärung wollte mittels der Vernunft für immer festlegen, wie Recht und Moral, Staat und Religion, Erziehung und Unterricht usw. aussehen sollten. Der Historismus hat die starre Diktatur der aufgeklärten Vernunft entthront.
2. Die **systematische** Bedeutung des Historismus liegt in seiner dynamischen Wirklichkeitsauffassung. Man hatte bereits entdeckt, daß die Natur (die physische Wirklichkeit) durch und durch veränderlich ist, aufgebaut aus Prozessen der Energieumsetzung. Dank dem Historismus hat sich herausgestellt, daß auch die Kultur (die typisch menschliche Wirklichkeit) bis in die Wurzel dynamisch ist. Seit dem Historismus wissen wir, daß es in der Welt keine unveränderlichen Substanzen, Entitäten usw. gibt: Die ganze Wirklichkeit ist tatsächlich im Werden begriffen.
3. Es muß aber zwischen Wirklichkeit und Gesetz unterschieden werden. Einerseits gibt es eine **Wirklichkeit,** die im Werden begriffen ist, andererseits sind dabei Gesetze unterstellt, von denen man sagen kann, daß sie das Werden und das Funktionieren dieser Wirklichkeit ermöglichen und regulieren. Es kann die Frage gestellt werden: Ändern sich die Gesetze der Natur (wobei diese nicht ohne weiteres den hypothetischen Gesetzesformulierungen der Naturwissenschaft gleichzustellen sind)? Man könnte auch die Frage stellen: Ändern sich die für den Menschen und die Kultur geltenden Gesetze? Aus der Veränderung der Wirklichkeit folgt nicht **ohne weiteres** die Veränderlichkeit der Gesetze.
4. Im Hinblick auf Mensch und Kultur haben Gesetze den Charakter von Normen, d.h. es sind Gesetze, die übertreten werden können.

Weil nun Normen verschieden positiviert, d.h. ausgearbeitet werden können, sollte man zwischen den **Normprinzipien** unterscheiden, die abstrakt sind und allgemeine Geltung haben, z.B. der Norm der Gerechtigkeit, **und den Normpositivierungen,** die konkret und veränderbar sind, z.B. den konkreten Rechtsregeln in einem Lande. Man kann dem Historismus darin zustimmen, daß alle Normpositivierungen, wie die konkreten Rechtsregeln, Schönheitsideale, Sittlichkeitsvorschriften und religiöse Gebote, je nach Kultur und Zeit unterschiedlich sind. Aber dies schließt nicht aus, daß im Hintergrund dieser verschiedenen Normpositivierungen gemeinsame, ja allgemein geltende und unveränderliche Prinzipien des Rechts, der Schönheit, der Güte, der Heiligkeit usw. vorhanden sind.

5. Es gibt viele logisch-philosophische Gründe für die Annahme allgemeiner, unveränderlicher Normprinzipien. Ich führe einige Argumente aus dem menschlichen Einfühlungsvermögen, der Sprache, dem Gewissen und dem Historismus selbst an.

a. Die menschlichen Fähigkeiten zum Einleben und die „verstehende Methode der Geisteswissenschaft" (Dilthey) zeigt, daß der Mensch imstande ist, eine Brücke zu schlagen zwischen seiner Zeit und Kultur und anderen Zeiten und Kulturen. Daß ein moderner Mensch imstande ist, die verfeinerte Kunst der Chinesen oder die monumentale Architektur der Ägypter zu genießen, weist auf ein allgemeingültiges ästhetisches Prinzip hin.

b. Auch die Sprache verrät die Universalität des Normprinzips. Wir wären nicht imstande, im allgemeinen von der „Kunst" der Chinesen und Ägypter, von der „Religion" der primitiven Stämme zu sprechen und sogar noch nicht einmal allgemein von dem „Menschen" oder der „Kultur", wenn sich nicht diese Worte trotz ihrer verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten auf etwas Unveränderliches und Universales bezögen.

c. Auch das menschliche Gewissen weist auf eine universale Gesetzesordnung hin. Der Historismus führt schließlich in die Resignation und in den Relativismus. Er wagt es nicht, über dasjenige zu urteilen, was in fremden Ländern und in der Vergangenheit geschah, weil jede Zeit und jedes Volk seine eigenen Normen schaffe. Das menschliche Gewissen kann aber nicht resignieren. Es wird die Grausamkeit früherer Zeiten verabscheuen und wird, überall in der Welt, gegen Un-

recht und Unterdrückung protestieren. Es bindet also die Menschheit an eine gemeinsame Norm, auch wenn diese unterschiedlich ausgearbeitet und oft umgangen wird.
d. Der Historismus beweist selbst, daß man auf eine Universalität der Norm nicht verzichten kann. Er ist überzeugt von der Veränderlichkeit jeder Norm und Wahrheit. Aber gerade diese Überzeugung verteidigt der Historismus als letzte, unveränderliche Norm und Wahrheit.
Der Gedanke einer universalen Gesetzesordnung führt übrigens nicht notwendigerweise zu einer ontologischen Metaphysik wie Platos Ideenlehre, auch nicht zu einer transzendentalen Philosophie der Werte wie bei den Neukantianern. Der Gedanke einer universalen Gesetzesordnung ist im allgemeinen weder platonisch noch kantisch. Er ist als solcher eine notwendige Vorbedingung der menschlichen Wirklichkeit und Wirklichkeitserfahrung. Die tiefer liegende Frage nach der Basis der gemeinten Gesetzesordnung oder nach der Quelle aller Normativität führt jedoch über die Grenzen von Wissenschaft und Philosophie hinaus. Sie kann meines Erachtens in keiner Philosophie, sondern nur durch den Glauben beantwortet werden (siehe auch Seite 74-78).

Quellennachweis

W. Dilthey.
– Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens (I), Ges. Schriften V, Stuttgart: B.G. Teubner usw., 1968[5].
– Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Ges. Schriften VII, Stuttgart: B.G. Teubner usw., 1961[3].
– Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Ges. Schriften VIII, Stuttgart: B.G. Teubner usw., 1960[2].

Einleitende Sekundärliteratur

– O. Bollnow, Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1955[2].
– P. Kraus, Kritik der endlichen Vernunft: Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968.
– Th. Plantinga, Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey, Toronto usw: Univ. of Toronto Press, 1980.

Teil II:

Martin Heidegger und die Philosophie der Existenz

Einleitend möchte ich bemerken, daß wir im Existentialismus mit einer der markantesten Ausprägungen des modernen Irrationalismus konfrontiert werden. Der Existentialist ist ein Irrationalist, d.h. er hat der rationalistischen Philosophie, die durch Descartes in die abendländische Kulturwelt kam, Lebewohl gesagt. Der Existentialist glaubt nicht länger, daß der Mensch zutiefst vernünftig ist, d.h. daß er sich selbst in vernünftiger Weise bestimmt. Die Frage, wer und wie der Mensch ist, hat der Mensch selbst zu beantworten. Diese autonome Freiheit geht jeder vernünftigen Erwägung voran. Der Mensch ist nicht grundsätzlich (per definitionem) ein vernünftig Denkender: Er ist irrational, oder genauer gesagt, er lebt von einer vorvernünftigen und übervernünftigen Freiheit.

Das Aufkommen des Irrationalismus

Für das Aufkommen dieses Irrationalismus sind viele Ursachen anzuführen. Die Lebensphilosophie lehrte schon im neunzehnten Jahrhundert durch Friedrich Nietzsche, daß das menschliche Denken nicht sich selbst bestimmt. Das Denken ist vielmehr ein Instrument des Willens. Es ist eine Waffe im Kampf um das Dasein. Losgelöst von dieser Lebensbezogenheit entartet jede Beweisführung in steriles Gerede.
Sigmund Freuds Tiefenpsychologie argumentiert ähnlich. Freud erklärte, daß das menschliche Denken auf unterbewußten und unbewußten Kräften und Verlangen schwimmt. Das Denken wird von Trieben und Instinkten vorwärtsgetrieben, deren der Mensch sich kaum bewußt ist.
Dann propagiert der Marxismus, daß die Auffassungen beim Menschen von der sozialen Schicht abhängen, der man angehört. Die soziologische Basis bestimmt den ideologischen Überbau. Die Struktur des menschlichen Denkens hängt vom Standort innerhalb des gesellschaftlichen Prozesses ab.
In diesem Zusammenhang darf auch der Historismus nicht vergessen werden. Wilhelm Dilthey und Ernst Troeltsch zeigen, daß das Erkennen und die Vernunft des Menschen historisch bestimmt und deshalb veränderlich sind. Weil das Denken sich mit der Zeit ändert,

kann es niemals eine letzte objektive und absolute Wahrheit erreichen.
Alle diese Strömungen – die Lebensphilosophie, die Tiefenpsychologie, der Marxismus und der Historismus – leisteten in gewissem Sinn schon der Idee des vernünftig denkenden **Menschen** Widerstand. Sie widersetzten sich mehr oder weniger auch der Vorstellung einer vernünftig geordneten **Welt.** Sie bereiteten die irrationalistische Auffassung vor, daß die Welt unvernünftig, zufällig und chaotisch sei. Deshalb kann der Existentialist beispielsweise sagen, daß in der Welt kein Sinn zu entdecken ist. Sicherlich kann kein Sinn, wie in der Philosophie des Rationalismus, von der sogenannten autonomen Vernunft, d.h. vom Menschen in der Position eines objektiven, überparteiischen Zuschauers des Weltgeschehens, erfaßt werden. Im Grunde gibt es die Welt als ein zusammenhängendes Ganzes, als kosmische Ordnung nicht. Es gibt nur noch einzelne Situationen, immer wieder andere Situationen, in denen der Mensch verweilt. Diese Situationen entziehen sich jeglicher rationalen Berechnung. Der Mensch kann sie nicht denkerisch erfassen. Sie sind zufällig, kontingent und deshalb auch absurd.
Falls man in dieser absurden Welt überhaupt von einem Sinn sprechen will, so wäre er ausschließlich in der schöpferischen Freiheit des Menschen zu suchen, die dieser Welt aktiv einen Sinn gibt. In übervernünftiger Freiheit kann der Mensch seiner Welt, d.h. seiner Umwelt oder Situation, einen Sinn verleihen. Aber dann hat er auf seine Rolle als distanzierter Zuschauer zu verzichten. Nur wenn er in freier Verantwortung sich selbst aufs Spiel setzt, sich also engagiert, kann er die konkrete Situation sinnvoll gestalten.
Fassen wir das Gesagte zusammen: Grundgedanke der mit Descartes einsetzenden rationalistischen Philosophie war die Idee der freien, autonomen Vernunft in einer vernünftig geordneten Welt. Grundgedanke des modernen Irrationalismus ist demgegenüber die Idee des freien, autonomen Menschen innerhalb einer kontingenten Situation. Damit hat sich auch die philosophische Fragestellung fundamental verändert. Das Grundproblem der rationalistischen Philosophie bestand immer wieder darin zu bestimmen, wie die Freiheit des Menschen in einer rational geordneten oder logisch determinierten Welt behauptet werden kann: Hat die Freiheit in einer völlig deter-

minierten, wissenschaftlich beherrschten und vielleicht auch technisch beherrschbaren Welt Raum? Wird der Mensch nicht zum Opfer des Systems? Demgegenüber besteht das Grundproblem des Irrationalismus in der Frage, ob und in wieweit die Freiheit des Menschen in einer sinnlosen Situation aufrechterhalten werden kann. Was heißt Freiheit innerhalb des größten Chaos? Kann der Mensch noch für „die Sinngebung des Sinnlosen" (Th. Lessing) kämpfen oder wird er nicht selbst ein Opfer der Sinnlosigkeit?

Heidegger über Existenz und Essenz

Bis jetzt waren unsere Ausführungen noch etwas schematisch und abstrakt. Die Probleme des Irrationalismus, namentlich die des Existentialismus können erst bei der Besprechung der verschiedenen Denker (M. Heidegger, K. Jaspers, J.-P. Satre usw.) konkretisiert werden. Martin Heidegger war einer der ersten, der das obengenannte Thema des freien Menschen in einer kontingenten Situation thematisierte.
Heidegger lebte von 1889 bis 1976. Anfänglich wurde er bei den Jesuiten ausgebildet. Danach studierte er bei Heinrich Rickert und promovierte bei Edmund Husserl, dessen Assistent er auch einige Jahre lang war. Historismus (Dilthey) und Phänomenologie (Husserl) haben sein Denken außerordentlich stark beeinflußt. Er übernahm den Lehrstuhl von Husserl an der Universität von Freiburg i.Br. Sein Hauptwerk erschien im Jahr 1927: **Sein und Zeit.** Das, was Heidegger von Husserl entlehnte, war die Methode der Phänomenologie. Sie läßt sich seit Husserl allgemein als diejenige philosophisch-wissenschaftliche Methode umschreiben, die die Erscheinung (das Phänomen) so zeigen möchte, wie sie aus sich selbst heraus dem Menschen erscheint. Die phänomenologische Methode beschreibt also das Objekt nicht als eine an sich seiende oder isolierte Größe, sondern so, wie es sich in seiner Beziehung zum wahrnehmenden Subjekt zeigt.
In Abweichung von Husserl möchte Heidegger die Phänomenologie jedoch nicht auf das **Wesen** der seienden Dinge beziehen, sondern auf das **Sein** des Seienden. Dieser Unterschied soll näher ausgeführt

werden. In der mittelalterlichen Philosophie pflegte man zwischen der Essenz (dem Wesen) und der Existenz (dem Sein) der Dinge zu unterscheiden. Die Unterscheidung ist sinnvoll. Man kann sich das Wesen von etwas vorstellen, ohne daß man weiß, ob es wirklich existiert. So könnte ich mir ein Metall mit dem spezifischen Gewicht von 0,7 vorstellen, also ein Metall, das auf Wasser schwimmen kann, während ich doch nicht weiß, ob es so ein Metall wirklich gibt. Umgekehrt ist es auch möglich, daß man um das Bestehen von „Etwas" weiß, ohne daß man sagen kann, wie es in seinem Wesen ist. Zum Beispiel merkt man, daß sich etwas in einem dunklen Keller regt, aber man weiß nicht, was es ist. Deshalb sollte man stets zwischen dem Wesen eines Dinges (der Essenz) und der Tatsache, daß ein Ding ist (der Existenz) unterscheiden. Wesen und Sein, Essenz und Existenz, sind also nicht identisch. Die Essenz eines Dinges beinhaltet die kennzeichnenden Eigenschaften eines Dinges, während die Existenz das Vorhandensein, das Bestehen eines Dinges bezeichnet.
Nun hat sich nach Meinung Heideggers bis jetzt die Philosophie einseitig auf das „Was" der Dinge konzentriert. Sie strebte nach Erkenntnis über die wesentliche Beschaffenheit der Welt und des Menschen. Sie wollte das **Wesen** des Seienden bestimmen. Daß es das Seiende gibt, wurde als etwas Selbstverständliches angesehen. Heidegger aber problematisierte das. Für ihn besteht das Grundproblem des Philosophie gerade in der Frage nach dem **Sein** des Seienden.
Nun können wir ungefähr verstehen, was Heidegger mit Phänomenologie meint: Die Phänomenologie hat nicht die Frage nach dem Wesen der Dinge zu stellen (Husserls „Wesensschau"), sie soll die Frage nach dem Sein des Seienden stellen. Diese Frage ist – so Heidegger – die schwierige und ungewöhnliche Frage nach einem Phänomen, das zwar erscheint und sich anmeldet, sich aber nicht offen zeigt. Im Gegenteil, weitgehend verbirgt das Sein sich. Gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, dem Seienden, ist das Sein in erster Linie verborgen. Obwohl das Sein immer zum Seienden gehört, bleibt es unserem Blick zunächst verborgen, gerade weil es der Grund des Erscheinens ist, d.h. weil es das Seiende erscheinen **läßt.**
In **Sein und Zeit** stellt Heidegger diese Seinsfrage an den Anfang. Darauf will er die Seinsfrage auf das Seiende, dessen Sein sich im Prinzip vor uns völlig aufschließen kann, zuspitzen: den Menschen,

das **menschliche Seiende.** Der Mensch unterscheidet sich nämlich von dem nicht-menschlichen Seienden dadurch, daß sein Sein ihm mehr oder weniger offensteht. Dies hatte schon Dilthey in seiner geisteswissenschaftlichen Psychologie bemerkt (siehe 1.2). Der Mensch weiß von seinem eigenen, individuellen Sein, er besitzt individuelles Seinsverständnis. Man kann auch sagen, er steht in einem gewissen Verhältnis zu seinem Sein. Der Mensch ist nicht ohne weiteres, sondern er weiß, daß er ist. Ja, er hat eine tiefverwurzelte Ahnung, daß es ihm als Mensch um sein Sein geht.
Dieses konkrete, individuelle Sein des Menschen nennt Heidegger in exklusivem Sinn **Existenz.** Im Gegensatz zu den mittelalterlichen Philosophen geht Heidegger davon aus, daß nur der Mensch „existiert". Diese Voraussetzung ist für die ganze Existenzphilosophie charakteristisch! Von allen Dingen kann man sagen, daß sie sind. Aber das Sein des Menschen stellt sich als etwas Besonderes heraus. Für dieses typisch menschliche Sein wird jetzt das Wort „existieren" reserviert.
Ich muß noch einen Schritt weitergehen. Oben unterschied ich zwischen dem Sein (dem Vorhandensein) und dem Wesen (den zentralen Eigenschaften) von „Etwas". Beim Menschen trifft jedoch diese Unterscheidung nicht zu. Denn im Grunde hat der Mensch kein Wesen. Er hat keine festen, wesentlichen Eigenschaften, wie die Dinge. Das Wesentliche des Menschen läßt sich nicht aus bestimmten, nachweisbaren Eigenschaften ableiten. Man kann nicht sagen, **was** der Mensch ist. Das Wesentliche des Menschen ist lediglich, **daß** er ist. Das Wesentliche ist, daß er existiert, indem er sich einzigartig zu sich selbst verhält, indem er sein Sein offen, d.h. in Freiheit und Verantwortung gestaltet oder (denn das ist auch möglich!), indem er sein Sein und seine existentielle Freiheit verdrängt und vergißt. Im letzteren Fall haben wir es mit dem uneigentlichen Menschen zu tun. Aber auch der uneigentliche Mensch ist und bleibt trotzdem Mensch. Auch im Verdrängen seiner Freiheit verhält der Mensch sich zu seinem Sein. Er ist auch dann für sein (uneigentliches) Sein verantwortlich.

Die Existenzialien des Menschen

Sein und Zeit ist ein tiefschürfender Versuch, die Strukturen des menschlichen Seins („Existenzialien") aufzudecken. Heidegger tut dies, indem er das menschliche Dasein als Da-sein interpretiert, als In-der-Welt-sein. Damit meint er: Der Mensch ist intentional auf die Welt bezogen. Mensch und Welt sind nicht voneinander zu trennen. Im Seinsverständnis des Menschen liegt zugleich das Sein der Welt und der Dinge in dieser Welt beschlossen.
Heideggers Phänomenologie, wie **Sein und Zeit** sie präsentiert, ist eigentlich eine theoretische Explikation des menschlichen Seinsverständnisses. Aber weil man das Sein des Menschen nicht von der Welt trennen kann, wird gleichzeitig mit dem Aufdecken des menschlichen Seins das Sein der Welt expliziert. Die Existenz ist gleichsam die lichtspendende Quelle, die bei genauerem Betrachten auch Licht über das Phänomen der Welt vermittelt.
Mit der Auffassung des Menschen als „In-der-Welt-sein" will Heidegger nicht sagen, daß der Mensch sich in einem bestimmten Raum befindet, etwa wie ein Vogel in einem Käfig. Ein Vogel bleibt ein Vogel, auch dann, wenn er sich nicht in einem Käfig befindet. Aber ein Mensch wäre kein Mensch ohne seine Welt, seine Umwelt. Das „In-der-Welt-sein" gibt deswegen einen **ursprünglichen** Zusammenhang. Damit meint Heidegger ein unmittelbares Bezogensein auf Dinge und Mitmenschen. Das Dasein äußert sich einerseits als ein **Besorgen** der Dinge, die es umgeben, und andererseits als eine **Fürsorge** für Mitmenschen.
Betrachtet man das menschliche Dasein aus dieser Perspektive, sind die Dinge auch nicht einfach vorhandene Gegenstände, sondern sie sind vom Menschen geschaffen oder auf den Menschen ausgerichtet. Ein Hammer ist für den Menschen nicht einfach ein Ding, sondern ein Werkzeug. Eine Pistole ist nicht ein Stück Eisen, sondern ein Schießzeug. Eine Straßenbahn ist nicht ein Beförderungsmittel, sondern ein Fahrzeug etc. Mit dem Wörtlein „Zeug" will Heidegger ausdrücken, daß die Dinge der Welt in Beziehung zum Menschen stehen. Sie sind das **Zuhandene,** d.h. sie stehen dem Menschen zur Verfügung, zur Hand. Nur wenn wir uns von diesem ursprünglichen Bezogensein auf die Dinge lösen, entsteht aus dem Zuhandenen das

Vorhandene: die objektiv vorhandenen Gegenstände. Doch eine derartige Einstellung zur Welt ist unnormal gegenüber der ursprünglichen existentiellen Erlebniswelt.
Im existentiellen Erlebnis sind oder werden die vorhandenen Dinge das Zuhandene. In gleicher Weise sind auch die Menschen nicht als vorhandene Objekte, als Arbeitskräfte usw. zu betrachten. Im existentiellen Erleben werden sie zu unseren Mitmenschen.
Das Dasein bezieht sich in seiner Grundstruktur nicht nur auf die Dinge und auf die Mitmenschen, sondern in seiner Verantwortung auch den Dingen und Menschen gegenüber vor allem **auf das eigene Sein.** Das Sein des Daseins, die Existenz, ist das Verflochtensein von faktischem Sein und möglichem Sein, man kann auch sagen, das Verwobensein von „geworfenem" Sein und „entwerfendem" Sein. Was ist damit gemeint?
Geworfenheit bedeutet: Ich habe selbst nicht um mich gebeten. Ich bin in die Welt hineingeworfen, ähnlich wie ein Kaninchen seine Jungen wirft. Daß ich da bin, daß ich so und so aussehe, daß ich so und so alt bin, daß ich Mann oder Frau, stark oder schwach bin usw., ist einfach eine Tatsache.
Trotzdem ist mein Sein nicht **reine** Tatsächlichkeit, mein Sein ist auch Möglichkeit. Der Mensch ist „geworfene Möglichkeit". Für die Tatsache meines Daseins bin ich nicht verantwortlich, aber für die Möglichkeiten, die sich darin verstecken, bin ich durchaus verantwortlich. Mensch-sein bedeutet Seinsverständnis haben, es bedeutet Verstehen seines Seins. Und dem Verstehen des eigenen Seins kommt eine tiefe Bedeutung zu. Damit ist so etwas wie das Verstehen eines Faches oder eines Handwerks gemeint. Es handelt sich hier nicht nur um Kenntnis, sondern vor allem auch um ein Beherrschen des Faches. Seinsverständnis bedeutet ein Beherrschen des eigenen Seins. Es bedeutet: Das eigene Selbst in Freiheit gestalten, das Selbst **entwerfen.** Aufgrund der einfachen Tatsache meiner Geworfenheit bin ich radikal für mich selbst verantwortlich. Kurz, ich bin ein geworfener Entwerfer meines Selbst.
Dies alles wird mir erst dann recht deutlich, wenn mich die Angst überfällt. Angst ist von Furcht (oder Bangigkeit) zu unterscheiden. Ich fürchte mich vor etwas Bestimmten, vor einer konkreten Drohung, z.B. vor dem Zahnarzt oder vor dem bösen Nachbarn. Dage-

gen hat **Angst** kein bestimmtes Objekt. Wenn ich Angst habe – dann habe ich vor dem „Nichts" Angst, d.h. ich habe vor einer Sache Angst, die es nicht gibt. Das Etwas, das es nicht gibt, bin ich selbst, es ist mein eigenes Sein. Mein eigenes Sein gibt es nicht, so wie es ein Ding gibt. Mensch-sein heißt soviel wie Noch-nicht-sein, unbestimmte Möglichkeit. Die Angst deckt mir dieses „Nicht-sein" auf. Die Angst enthüllt mir, daß ich bloß als Möglichkeit da bin, und daß ich in der völligen Einsamkeit für die Verwirklichung dieser Möglichkeit die Verantwortung trage. Dies ist die kontinuierliche Sorge, die mit dem Mensch-sein gegeben ist.
„Angst" ist also positiv zu bewerten. Sie ist eine existentielle Grundstimmung, die dem Menschen klarmacht, daß er frei und für sich selbst verantwortlich ist. Übrigens gehört zu den existentiellen Grundstimmungen nicht nur die Angst, sondern auch das Gewissen und das Schuldgefühl, die den Menschen mit seinen eigenen Seinsmöglichkeiten und seiner Sorge konfrontieren.
Die ursprüngliche Frage lautete: Was ist das Sein des Seienden? Näher zugespitzt: Was ist das Sein des menschlichen Seienden? Heideggers Antwort lautet darauf jetzt: die **Sorge.** Im Besorgen der Dinge und in der Fürsorge für die Mitmenschen geht es dem Menschen schließlich um die Sorge, d.h. um die angsthervorrufende Verantwortlichkeit für sein Selbst. Also ist die Sorge das Sein des daseinsmäßigen Seienden.
Die echteste, aber auch die rücksichtsloseste Möglichkeit ist die Möglichkeit zu sterben. Man könnte sagen: Ein Ding kann nicht sterben, sogar ein Tier stirbt im eigentlichen Sinn nicht, sondern es verendet. Ein Mensch jedoch stirbt. Ich muß sterben. Und dieses Sterben bestimmt mein ganzes Leben. Wäre ich nämlich unsterblich, so würde meine Lebensweise ganz anders sein, ich würde mein Dasein ganz anders einrichten. Wenn ich unsterblich wäre, wäre ich kein Mensch. Der Tod ist also eine typisch menschliche Möglichkeit. Das menschliche Sein ist also letztlich ein Hinleben auf diese letzte, bittere Möglichkeit, die Möglichkeit des Sterbens. Das Sein des Menschen ist deshalb ein **Sein zum Tode.**
Nicht jeder akzeptiert das. In der modernen, vertechnisierten Welt gibt es viele **uneigentliche** Menschen. Der uneigentliche Mensch ist derjenige Mensch, der sein Sein als Existenz (als mögliches Sein) so-

viel wie möglich vergißt. Der Massenmensch im technologischen Zeitalter verdrängt seine Möglichkeiten. Er will auch nicht an den Tod denken. Er verdrängt seine Freiheit und seine Verantwortung. Er verbirgt sich hinter dem „Man": „Man sagt...", „man denkt so und so" usw. Durch all dieses Gerede vom „Man" (den es nicht gibt!) ist der uneigentliche Mensch sich selbst und deshalb auch seinem Mitmenschen gegenüber entfremdet. Er ist auf der Flucht vor seiner eigenen persönlichen Verantwortung, der er jedoch nie entrinnen kann. Das ist die Tragik des Massenmenschen im 20. Jahrhundert. Dieser Mensch hat sich in sich selbst abgeschlossen, gleichsam so, als wäre er ein Ding.

Sein und Zeit

Heidegger sieht jedoch das eigentliche menschliche Existieren als offene Existenz, die nach drei Seiten hin orientiert ist. Die Existenz ist zuerst und vor allem auf die Zukunft ausgerichtet. Das Wort „Zukunft" hat man buchstäblich aufzufassen. „Gerichtet-sein auf die Zukunft" heißt: Gerichtet-sein auf die Möglichkeiten, die auf die Existenz zu-kommen. Die Existenz richtet sich auch auf die Vergangenheit. Die Vergangenheit, d.h. die nicht zu umgehende und nicht zu verleugnende kontingent-tatsächliche Seite des Lebens, muß akzeptiert werden. Die Last der Vergangenheit ist die Last der eigenen Geworfenheit, die man hinzunehmen hat. Die Existenz ist schließlich auch auf die Gegenwart ausgerichtet. Die Existenz soll ja ihre Möglichkeiten in der konkreten Situation „ver-gegenwärtigen". Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart sind also Zeitdimensionen, die total mit dem Mensch-sein des Menschen verknüpft sind. Das heißt, ohne den Menschen gäbe es auch keine Zeit! Heidegger nennt diese Zeitdimensionen „Ek-stasen", weil sich der Mensch innerhalb seines Gerichtet-seins auf Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart als nicht in sich selbst beschlossen zeigt! Er tritt aus sich heraus, er ist außer sich. Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart treffen sich so in dem Menschen als dem vergegenwärtigenden (Gegenwart!), geworfenen (Vergangenheit!) Entwerfer (Zukunft!). Mit anderen Worten: Der Mensch ist der Brennpunkt von Gegenwart, Vergangenheit und Zu-

kunft. Ich könnte auch sagen: Die Zeit entspringt dem Menschsein des Menschen. Was Zeit ist, kann deshalb erst vom existierenden Menschen her verstanden werden. Die Zeit ist also ebensowenig wie die Welt ein räumliches Kontinuum, in dem der Mensch sich zufällig befindet. Was Welt ist und auch was Zeit ist, offenbart sich erst von der Existenz her. Die eigentliche und ursprüngliche Zeit ist nicht „vorhandene", chronometrische Zeit, d.h. sie ist keine Uhr- oder Sonnenzeit, die regelmäßig abläuft, gleichgültig, ob Menschen sich nun an ihr beteiligen oder nicht. Die Zeit ist etwas Menschliches.
Zeit bedeutet also, daß der Mensch durch das Hinnehmen des eigenen Geworfen-seins die auf ihn zukommenden Möglichkeiten vergegenwärtigt. Und darum kann Heidegger, der Existenzphilosoph, behaupten, daß Zeit gerade das ist, worum sich das ganze Leben dreht. Darum ist es auch begreiflich, daß Heidegger Zeit als den **Sinn des Seins** des Menschen umschreibt. In der Zeit liegt das ganze Geheimnis des Menschen als eines geworfenen Entwerfers. Ja, die Zeit **ist** das Geheimnis des Menschen, sie **ist** der Sinn seiner Existenz.
Der Titel von Heideggers Hauptwerk lautet: **Sein und Zeit.** Damals war das ein aufsehenerregender Titel für alle Philosophen, die bis jetzt daran gewöhnt waren, „Zeit" mit Werden und „Sein" mit Ewigkeit zu assoziieren. Heidegger ist, wie ich bereits erwähnte, durch den Historismus (von Dilthey) hindurchgegangen. Er will nun konsequent sein und das Sein, auch das des Menschen, nicht mehr auf etwas Überzeitliches oder Ewiges beziehen, wie das Dilthey und Troeltsch noch versuchten. Der Sinn des Seins ist nicht überzeitlich oder absolut. Der Sinn des Seins – wenigstens des menschlichen Seins – ist die Zeitlichkeit: eine Zeitlichkeit, die Heidegger noch radikaler als der Historismus ganz individuell auffaßt: Jeder Mensch hat seine eigene Zeit und lebt seine eigene Geschichte.
In seinen späteren Jahren hat sich die philosophische Problemstellung stark verschoben. Man spricht von der „Kehre" in Heideggers Denken. Er versucht nicht länger, aus der Analyse der individuellen menschlichen Existenz heraus zum Geheimnis von Sein und Zeit durchzudringen. Er versucht gerade umgekehrt, vom umgreifenden Sein (oft auf archaische Art geschrieben: „Seyn") und seiner Zeitgeschichte her der menschlichen Existenz einen Standort zu verleihen. Eine Darlegung der später entwickelten Gedanken Heideggers und

deren Zusammenhang mit seinen früheren Gedanken muß ich hier leider auf sich beruhen lassen.

Kritische Bemerkungen zum Existentialismus

1. Der große Wert der Philosophen der Existenz oder des Existentialismus liegt vor allem darin, daß diese Philosophie die einzigartige Stellung des Menschen innerhalb einer versachlichten und technisierten Welt wieder ans Licht gebracht hat. Gleichgültig, wie man das Verhältnis des Menschen zur übrigen lebendigen und nicht-lebendigen Natur sieht, die Tatsache ist deutlich, daß es einen unendlichen Abstand und einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem nicht-menschlichen Sein und der menschlichen Existenz gibt. Ferner ist von Bedeutung, daß der Existentialismus – im Gegensatz zum früheren Rationalismus – dieses Einzigartige des Mensch-seins nicht, oder nicht in erster Linie, in der menschlichen Vernunft gesucht hat. Das Eigentümliche des Menschen, das sollte man dem Existentialismus einräumen, hat seine Wurzeln vor allem in der menschlichen **Verantwortung und Freiheit.**

2. **Verantwortung** heißt: Es kann eine Antwort vom Menschen gefordert werden. Der Mensch soll eine Antwort geben, aber wem? Wer zieht letzten Endes den Menschen zur Rechenschaft und macht ihn haftbar? Zur Beantwortung dieser „existentiellen" Frage ist der Mensch meiner Meinung nach gezwungen, eine überrationale oder vorrationale Entscheidung zu treffen. Hier trennen sich darum auch die Wege der Philosophie. Der humanistische oder atheistische Existentialismus behauptet, daß der Mensch schließlich bloß für sich selbst verantwortlich und für sich selbst besorgt ist. Christen, auch die sogenannten „christlichen Existentialisten", betonen, daß der Mensch vor allem Gott eine Antwort schuldet.

3. Es gibt tatsächlich christliche Existentialisten, als Nachfolger z.B. von S. Kierkegaard. Dennoch stehen m.E. der christliche und der existentialistische Gedanke der **Freiheit** in einem Spannungsverhältnis zueinander. Im Existentialismus meint Freiheit subjektive Eigenmächtigkeit des eigenen Menschen: Freiheit wird als souveräne Selbstbestimmung (Autonomie) gesehen, gleichgültig wie

sie sich gestaltet. Christliche Freiheit überschreitet diesen Subjektivismus und schließt frei-willige Hingabe des Menschen an die Sache Gottes und seine Welt ein, weil nur ER souverän ist. Auch Kierkegaard spürte etwas von dieser Spannung, aber er hat die dauernde Kollision zwischen dem existentiell-souveränen Menschen und dem „absoluten Paradox" seiner Übergabe an Christus als charakteristisch für das wahre, nicht-bürgerliche Christentum verteidigt.

4. Nicht nur der Gedanke des souveränen Menschen, sondern auch der Gedanke der **kontingenten Situation** ist am Existentialismus zu kritisieren. Die biblische Schöpfungslehre durchkreuzt die Vorstellung einer kontingenten Situation oder einer absurden Welt. Weil die Welt nicht in sich sinnlos, sondern eine Schöpfung Gottes ist, und weil der Mensch in Gottes Schöpfung eine Verwalterstelle bekommen hat (Gen. 1,28), erstreckt sich die Sorge und Verantwortung des Menschen auch immer auf seine natürliche und gesellschaftliche Umgebung. Der französische Existentialist Jean-Paul Sartre mag darin recht haben, daß der christliche Glaube an Gott oft als Alibi diente oder dient, um der eigenen Verantwortung gegenüber der Welt oder der Gesellschaft gerade zu entfliehen. Dennoch ist diese Anklage kein stichhaltiges Argument gegen die christliche Weltanschauung, denn auch der existentialistische Gedanke der subjektiven Freiheit bzw. der sinnlosen Welt kann dem Menschen ein derartiges Alibi verschaffen.

5. Der Existentialismus ist eine Philosophie, dessen phänomenologischer Grundgedanke sich innerlich widerspricht. Die existentialistische Phänomenologie will das konkrete, individuelle Sein des einzelnen Menschen existentiell erhellen. Warum aber sollte bei dieser Voraussetzung die individuell vollzogene Existenzerhellung im Sinne Heideggers von einem „Sein zum Tode" Vorzug vor anders gearteten individuellen Selbstanalysen haben, z.B. vor dem der christlichen Selbsterfahrung? Könnte man die christliche Selbsterfahrung nicht auf eine ebenso authentische Weise deuten, nämlich als ein „Sein zum Leben"? Anders gesagt, der Existentialismus impliziert stets mehr als eine individuelle Analyse einer konkret-individuellen Erlebniswelt. Er beansprucht obendrein, die allgemeinen Grundstrukturen und „Existenzialien" des Menschen **als solche** aufzu-

decken, d.h. er beansprucht allgemeine Gültigkeit. Verleugnet er dadurch aber nicht den individuellen Ausgangspunkt?

Quellennachweis

M. Heidegger,
– Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer, 1976.
– Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Einleitende Sekundärliteratur

– K. Löwith, Heidegger – Denker in dürftiger Zeit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960².
– W. Marx, Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961.
– O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen: Neske, 1963.
– O. Pöggeler (Hg.), Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Köln usw.: Kiepenheuer & Witsch, 1969.

Teil III:

William James und die Philosophie des Pragmatismus

Die Philosophie des Pragmatismus ist eine populäre, in vielen Ländern verbreitete Theorie und Lebenshaltung, sie stammt aber ursprünglich aus Amerika. Als Vorläufer dieses amerikanischen Pragmatismus gilt der Logiker Peirce. Seine Anschauungen wurden in weiteren Kreisen zuerst durch die Sprachgewandtheit und durch die scharfe Feder seines Schülers William James bekannt. Dieser ist deshalb auch der eigentliche Gestalter und Verbreiter des Pragmatismus geworden. Auch in Europa wurde James vor allem durch seine vorzügliche religionspsychologische Studie über **Varieties of Religious Experience** bekannt. In den Vereinigten Staaten wurde er von John Dewey, einem großen Eiferer für pädagogische Neuerungen, in seiner Bedeutung erreicht, wenn nicht sogar noch übertroffen. Im folgenden möchte ich die Aufmerksamkeit vor allem auf den Pragmatismus von William James lenken. Doch muß ich auch einige Zeit bei den beiden anderen genannten Denkern, Peirce und Dewey, verweilen.

Der Pragmatismus von C.S. Peirce

Charles Sanders Peirce (1839-1914) schrieb 1877/8 zwei Artikel, die nicht nur für seine eigene Denkarbeit, sondern auch für die weitere Entwicklung des Pragmatismus von grundsätzlicher Bedeutung waren. Diese Artikel tragen folgende Titel: „The Fixation of Belief" und „How to Make Our Ideas Clear".
Im ersten Artikel „The Fixation of Belief" legt Peirce dar, daß alle Erkenntnisprozesse im menschlichen Bewußtsein aus der Spannung zwischen Zweifel (**doubt**) und fester Überzeugung (**belief**) entstehen. Der Mensch hat ein wesentliches Bedürfnis nach Überzeugung, d.h. nach einem festen Bestand an Gedanken und Gewohnheiten. Mit dieser Ueberzeugung stellt er sich – so Peirce – auf die ihn umgebende Erfahrungswelt ein. Ein Zweifel entsteht dann, wenn neue Erfahrungen auf den Menschen eindringen, die er nicht einzuordnen vermag, die er also nicht in das akzeptierte Lebensmuster eingliedern kann. Zweifel desorientiert den Menschen und macht ihn ziellos. Der Mensch ist so gezwungen, durch Reorganisieren seiner Erkenntnis den Zweifel zu überwinden. Er ist auf der Suche nach einer

neuen, festen Denk- und Lebenshaltung. Er strebt nach „Fixierung der Überzeugung".
In der Philosophie von Peirce hat der Zweifel deshalb im Prinzip eine außerordentlich positive Funktion! Zweifel stimuliert das Denkvermögen zu Aktion und Prüfung. Zweifel ist mit dem Reizen eines Nervs zu vergleichen, wodurch eine Reflexbewegung hervorgerufen wird. Zweifel führt zum Nachdenken über ein konkretes Problem. Hat man das Problem gelöst, so festigt sich die Überzeugung. Wenn die Erkenntnisbildung nicht mehr angeregt wird, kommt sie zu einem Stillstand, und zwar solange, bis neue Erfahrungstatsachen einen neuen Zweifel hervorrufen und zu erneutem Prüfen nötigen.
Ein Zweifel kann verschieden überwunden werden. Er kann erstens überwunden werden, indem man in die Isolation flieht und sich vor dem aufgetretenen Problem verschließt, zweitens, indem man an eine höhere Macht appelliert und seine ursprüngliche Meinung kraft der Autorität einer Partei oder Kirche zu untermauern sucht, und drittens, indem man sich gegenüber den beunruhigenden neuen Tatsachen an ein axiomatisches Prinzip oder an eine aprioristische Philosophie klammert. Diese Methoden von Isolation, Autorität und Apriorismus stimmen in einem Punkt überein: Der Mensch benutzt sie, um die schwierigen Erfahrungstatsachen zu verdrängen. So etwas gelingt jedoch immer nur teilweise, da die Erfahrung sich nicht für immer verdrängen läßt.
Es gibt aber noch eine letzte Methode: die wissenschaftliche Methode. Erst diese überwindet den Zweifel völlig, weil sie auf die aufgetretenen Probleme eingeht. Es ist die Methode, die ihre Anschauungen und Lösungen fortwährend mit den Erfahrungstatsachen vergleicht und zielbewußt in Übereinstimmung bringt. Wahrheit ist für Peirce deswegen nur in Korrespondenz von Denken und Sein, d.h. in der Übereinstimmung des Denkens mit der faktischen Realität zu erreichen. Peirce vertritt also noch eine tradionelle Wahrheitsauffassung, nach der Wahrheit die Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit ist.
Zusammenfassend können wir folgendes feststellen: Das Traditionelle an Peirces Erörterungen besteht darin, daß er Wahrheit noch immer als Übereinstimmung von Denken mit der Realität begreift. Neu ist jedoch daran – und hier erfährt man den Irrationalismus –,

daß er das Denken als praktisches Instrument sieht. Das Denken möchte dem zweifelnden, desorientierten Menschen eine feste Überzeugung und Lebensgewohnheit zurückgeben. Die eigentliche und einzige Funktion des Denkens ist also eine praktische. Peirce möchte beim Menschen eine Lebenseinstellung erzeugen, die ihm in der Praxis des Alltags nützlich ist.

Eine operationalistische Bedeutungstheorie

Das menschliche Denken besteht nun aber aus Begriffen und Vorstellungen, deren Bedeutung oft sehr unsicher und verworren ist. Nachdem Peirce im ersten Artikel die praktische Tendenz des Denkens dargelegt hat, kommt er im zweiten Artikel auf das Thema „How to Make Our Ideas Clear?" zu sprechen.
Peirce gibt darauf die folgende Antwort: Wegen des praktischen Charakters des Denkens kann die genaue Bedeutung einer bestimmten Vorstellung oder eines bestimmten Begriffs nur so festgelegt werden, daß man nachprüft, welche praktische Handlungsweise eine bestimmte Vorstellung im Bewußtsein des Menschen hervorruft. Ich gebe einige Beispiele. Was meinen wir mit der Aussage: „Dieser Gegenstand ist hart?" Oder was versteht man unter dem Begriff „Härte"?Damit meinen wir nicht eine geheimnisvolle, schwierig zu definierende Eigenschaft! Wir wollen einfach damit sagen, daß dieser Gegenstand nicht ohne weiteres angekratzt oder beschädigt werden kann, wenn wir ihn mit anderen Gegenständen in Berührung bringen. Unter „Härte" verstehen wir also einen bestimmten praktischen Effekt, den gewisse Gegenstände augenscheinlich für uns haben.
Ein anderes Beispiel: Was verstehen wir unter „Elektrizität"? „Elektrizität" ist keine mysteriöse Kraft, mit der manche Dinge beseelt oder geladen sind. Nein, mit Elektrizität meinen wir lediglich die Gesamtheit aller denkbaren elektrischen Erscheinungen, d.h. die uns bekannten praktischen Wirkungen auf Magnete, Lampen, elektrifizierte Personen usw.
Peirce hat eine allgemeine Regel für die Bedeutung formuliert, die wir einer Vorstellung beimessen sollen. Er lehrt: Beobachte, welche praktischen Wirkungen du dem Objekt deiner Vorstellung zuzuer-

kennen pflegst. Alle Vorstellungen dieser praktischen Wirkungen bilden zusammengenommen die Vorstellung des Objekts selbst.
Peirce verweist auf den bedeutenden Physiker G.R. Kirchhoff, der einmal gesagt haben soll: „Wir wissen zwar, was der Effekt von Kraft ist, aber was Kraft selbst ist, ist uns nicht bekannt." Für Peirce ist eine solche Aussage nur ein Spiel mit Worten, weil die Vorstellung, die wir von Kraft haben, keine andere Funktion hat als die, daß wir uns eine praktische Haltung gegenüber dem Phänomen Kraft aneignen bzw. gegenüber den konkreten Effekten des Phänomens, die zu erwarten und zu berechnen sind.
Den Pragmatismus von Peirce könnte man zusammenfassend als „operationalistische Bedeutungstheorie" bezeichnen. Die Bedeutung eines Dinges steckt nicht im verborgenen metaphysischen Wesen des Dinges, sondern sie erschöpft sich völlig in den diesem Ding zuerkannten Operationen (Effekten).
Peirce hat deshalb seine pragmatische Bedeutungstheorie als kritische Waffe gegen die vielen metaphysischen Spekulationen in der traditionellen Philosophie und Theologie betrachtet. Als Beispiel wählt er die römisch-katholische Transsubstantiationslehre. Das Wesen von Brot und Wein wird – so lehrt die römisch-katholische Kirche – während der Eucharistie wirklich in Fleisch und Blut des Herrn Jesus umgewandelt, obwohl sich die äußerlichen Beschaffenheiten („Akzidentia") von Brot und Wein (Geschmack, Farbe usw.) nicht ändern. Eine solche Vorstellung hat für Peirce als theoretisch-wissenschaftliche Aussage absolut keine Bedeutung. Denn das, was Brot und Wein charakterisiert, steckt gerade in den erwähnten Wirkungen. Brot und Wein sind gerade deshalb Brot und Wein für uns, weil sie diesen Geschmack, diese Farbe usw. besitzen. Also ist es ein Schlag ins Wasser, zu behaupten, Geschmack und Farbe seien gleich geblieben, aber das Wesen (die „Substanz") habe sich geändert. Peirces Ausgangspunkt bleibt unverändert: Die Bedeutung einer bestimmten Vorstellung (d.h. von Brot und Wein) bezieht sich nur auf die Gesamtheit aller praktischen Wirkungen, die das Vorgestellte für uns besitzt.

Die „riskante" Philosophie von William James

Diese Bedeutungstheorie von Peirce wurde schon bald von William James (1842-1910) übernommen, der Professor an der Harvard University war. James hat diese pragmatische Bedeutungstheorie jedoch erweitert und zu einer pragmatischen Wahrheitstheorie umgebildet. Das tat er übrigens nicht gerade mit Zustimmung von Peirce, der seitdem seine eigene Theorie „Pragmatizismus" nannte. Dieses Wort hielt er für so abstoßend, daß er nicht „den Händen von Kidnappern anheimfallen" würde. Der Unterschied zwischen Peirce und James war auch tatsächlich nicht unbedeutend!
Peirce ging noch, wie wir schon sahen (S. 43f.), von der traditionellen, objektiven Auffassung von Wahrheit aus. Wahrheit war für ihn die Übereinstimmung des Denkens mit der empirischen Realität. Peirce war übrigens der Überzeugung, daß keine einzige wissenschaftliche Äußerung oder Theorie jemals im Verlauf der Geschichte diese Wahrheit vollkommen beanspruchen könnte. Vollkommene Wahrheit war für ihn ein Ideal. Wahrheit sah er als den idealen, universellen Konvergenzpunkt aller wissenschaftlichen Ansichten aufleuchten, d.h. als jene umfassende Theorie, in der alle wissenschaftlichen Versuche schließlich zusammentreffen würden. Diese objektive, universal geltende, obwohl nie ganz erreichbare Theorie würde seines Erachtens mit der Wirklichkeit übereinstimmen, d.h. sie würde erst die objektive, allgemeingültige Wahrheit sein.
Diese rationalistische Wahrheitsauffassung lehnt James als einseitig ab. Schon 1880 bemerkt er, daß die Philosophie neben und über objektiven und allgemeingültigen Aussagen andere Aussagen wagen sollte, nämlich solche, die Erwartung erwecken und tiefere Kräfte im Menschen mobilisieren, vor allem die Kraft des Glaubens. Er begründet das damit, daß der Glaube **an** etwas gerade zur Wahrheit **von** etwas führen kann, oder anders gesagt: Im Hinblick auf die Wahrheit ist der Glaube ein konstituierender Faktor. Der Glaube kann also eine Aussage wahrmachen.
Zur Veranschaulichung folgendes: Jemand rutscht während des Bergsteigens in den Schweizer Alpen aus. Er kann sich gerade noch an einem Felsvorsprung festklammern. Es gibt für ihn nur Rettung

durch einen Riesensprung. Ein anderer Mensch sieht es und schreit: „Du wirst es schaffen, springe nur!" Stimmt eine solche Äußerung? Das kann man **in abstracto** nicht sagen. Eine solche Äußerung wird nur dann Wahrheit, wenn der Betreffende sie glaubt. Sie wird aber unwahr, wenn der Beteiligte diesen Glauben nicht aufzubringen vermag.
Das menschliche Leben ist nach Ansicht von James voll von solchen subjektiven, riskanten Äußerungen. Was hat man von einer Aussage offizieller Autoritäten zu halten wie: „Die Wirtschaftslage wird sich im nächsten Jahr wieder verbessern!" Nach William James sind auch und namentlich philosophische Äußerungen riskant im Sinne von gewagt. Sie stehen nicht objektiv und unumstößlich fest, sondern sie richten sich auf Glauben. Sie müssen inspirieren und aktivieren, um auf diese Weise bestätigt zu werden. Kurz: Eine inspirierende Äußerung ist wahr, weil und insofern man dadurch, daß man an sie glaubt, sie verifiziert (buchstäblich: wahr-macht).

Eine operationalistische Wahrheitstheorie

Diese Einsichten arbeitete James in **Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking** (1907) aus. Peirce hatte zuvor behauptet: Die **Bedeutung** einer bestimmten Aussage oder eines bestimmten Gedankens steckt völlig in deren oder dessen praktischer Wirkung. In diesem Buch benutzt James die operationalistische Bedeutungstheorie von Peirce und biegt sie in eine operationalistische Wahrheitstheorie um. Er erklärt: Die **Wahrheit** einer Behauptung oder einer Theorie steckt völlig in ihrer praktischen Wirkung. Wenn eine bestimmte Behauptung wirkt, so liegt darin nicht nur ihre Bedeutung, sondern auch ihre Wahrheit. Indem sie wirkt, wird sie zur Wahrheit. Wenn sie nicht wirkt, so ist sie unwahr.
Spricht also jemand sich selbst oder seinem Nachbarn Mut zu, indem er ihm sagt: „Du wirst dich aus dieser heiklen Situation retten", so ist diese Theorie wahr, wenn sie tatsächlich wirkt. Theorien werden auf diese Weise zu Instrumenten, um die Wirklichkeit zu ändern und zu verbessern. Wahr sind diejenigen Theorien, die nützlich und erfolg-

reich sind. James interessierte sich letztlich nur für den „cash-value", d.h. den Barwert, der Meinung eines Menschen.
Die einzige Frage ist: „Was hat man eigentlich von solch einer Meinung?" Diese instrumentalistische Wahrheitstheorie unterscheidet sich damit grundsätzlich von der Korrespondenztheorie eines Peirce. James weicht jedoch noch in einem weiteren Punkt von Peirce ab. Er stellt die Forderung nach Wissenschaftlichkeit des Denkens nicht mehr ins Zentrum. Für Peirce lag die Bedeutung einer Vorstellung in den praktischen Wirkungen, die wissenschaftlich geprüft werden können, oder anders gesagt, die empirisch feststellbar und experimentell kontrolliert sind (S. 43f.). Für James liegen die Bedeutung **und** die Wahrheit einer Vorstellung in ihren praktischen Wirkungen, gleichgültig wie diese auch aussehen oder „verifiziert" werden können. Indem Peirce von der wissenschaftlichen Methode ausging, orientierte er sich an dem objektiven Inhalt oder an der allgemein anerkannten Bedeutung der Begriffe und Vorstellungen. James ist weniger rationalistisch. Er interessiert sich auch für die verschiedenen subjektiven und stark persönlichen Wirkungen, die eine bestimmte Einsicht bei einem Menschen auslöst.
Das berühmte Buch von William James **Varieties of Religious Experience** sollte man in dieser Perspektive lesen. Es ist eine atemberaubende Darlegung derartiger höchst persönlicher, mystisch-religiöser Vorstellungen und Erlebnisse und deren Wirkungen auf die Menschen. Wenn jemand sich in seiner Lebenspraxis mit dem Gedanken tröstet, daß es eine Seelenwanderung oder einen Gott gibt, dann ist ein solcher Glaube für den Beteiligten nützlich und somit wahr, auch wenn weder der Glaube an eine Seelenwanderung noch der Glaube an einen Gott objektiv-wissenschaftlich verifizierbar ist.
James bekennt sich auch selbst zu solchen persönlichen Wahrheiten und Glaubensvorstellungen. Diese hängen mit seinem pluralistischen Wirklichkeitsverständnis zusammen. Die Wirklichkeit ist seinem Irrationalismus gemäß vielschichtig, stets neu, unabgeschlossen, situativ. Sie läßt sich nie als Kosmos, d.h. als ein geordnetes Ganzes zusammenfassen. James hält darum den Monotheismus für eine unbefriedigende „Hintergrunderklärung". Wegen seines Pluralismus fühlt er sich noch am ehesten vom Polytheismus, dem Glauben an viele Götter, angezogen.

Dewey und der pragmatistische Fortschrittsglaube

Wir haben noch etwas über John Dewey (1859-1952) hinzuzufügen. Dewey war Professor für Philosophie und Pädagogik an der Universität von Chicago und an der Columbia Universität. Möglicherweise hat er in den Vereinigten Staaten die größte Bedeutung für die Praxis gehabt, vor allem wegen seiner radikalen Ideen und Experimente auf dem Gebiet der Erziehung und der Schulreform. Hier ist Dewey zu erwähnen, weil er die Lehre von James maßgeblich korrigierte.
Ich beginne mit der Feststellung, daß Dewey der pragmatistischen Wahrheitsauffassung von James völlig zustimmt. Wahrheit soll auch nach der Meinung von Dewey als etwas Nützliches und Erfolgreiches aufgefaßt werden. In einem Punkt unterscheidet er sich aber von James. Er verwirft dessen Subjektivismus. In Übereinstimmung mit Peirce fordert Dewey wieder die objektiv-wissenschaftliche Kontrollierbarkeit. Für Dewey ist eine Ansicht, eine Hypothese usw. dann wahr, wenn sie sich **in wissenschaftlicher Hinsicht** als nützlich und erfolgreich erweist.
Weiterhin ist es für Dewey charakteristisch, daß er diese pragmatistische Wahrheitsauffassung mit einem naturalistischen, an Darwin orientierten Menschenbild verbindet. Der Mensch ist seines Erachtens ein mit dem Tier oder der Pflanze vergleichbarer Organismus. Der Mensch beginnt zu denken, sobald sich in seinem Leben etwas Merkwürdiges und Unbegreifliches ereignet, so daß er beunruhigt wird. Der Zweifel, von dem vorher bei Peirce die Rede war, ist eigentlich nichts anderes als eine Störung im allgemeinen Wachstumsprozeß und im Lebensrhythmus. Eine solche Störung ist eine Problemsituation, ein „challenge" (eine Herausforderung), das auf ein „response" (eine Antwort, Reaktion) des menschlichen Intellekts wartet.
Das Ziel jedes Erkenntnisprozesses sowie der ganzen Wissenschaft ist also auch bei Dewey von Natur aus praktisch. Denken heißt siegen über Wachstumshemmungen. Es geht um Anpassung an die konkrete Situation, wie dies auch jeder pflanzliche oder tierische Organismus auf seine Art und Weise tut.
Anpassung, „adaptation", ist für Dewey ein Schlüsselwort mit spezifischem Inhalt. Anpassung ist nicht passives Reagieren auf die Um-

stände. Besonders die menschliche Anpassung ist nach seiner Ansicht immer ein aktives Reagieren. Dewey erinnert die Menschen gerne an die Parole von Francis Bacon: „Wissen ist Macht." Erkenntnis ist nicht nur das Lernen, wie man sich in die Umstände fügt, sondern auch das Lernen, wie man in die Umstände eingreift. Anpassung an die Situation ist dazu notwendig – um die Situation beherrschen zu können, d.h. um die Situation an sich selbst anpassen zu können. Bei einer Hochwasserkatastrophe paßt der Mensch sich an. Aber wie! Nicht nur dadurch, daß er in höhere Gebiete flieht, sondern auch, indem er Deiche baut und den Wasserstand reguliert. Hieraus ergeben sich neue Problemsituationen, z.B. ein Deichbruch. Das Denken steht also nie still, denn immer tauchen neue Hindernisse auf, an denen es zu wachsen hat.
Im menschlichen und namentlich im wissenschaftlichen Denken sind immer neue Anpassungen notwendig. Die gesamte Kenntnis und Beherrschung der Natur ist nach Dewey hervorgegangen aus dem kontinuierlichen Prozeß von „adaptation" und „readaptation" kraft der „scientific intelligence". Der gesamte Bereich der mathematischen Naturwissenschaften ist die Frucht davon.
Erkenntnis und Beherrschung der Naturprozesse sind dem Menschen weitgehend gelungen. Erkenntnis und Beherrschung der sittlichen und gesellschaftlichen Prozesse, wie sie sich in unserer Welt abspielen, müssen dagegen erst in Gang gebracht werden. Die naturwissenschaftliche Forschung hat riesige Fortschritte gemacht! Die sozialwissenschaftliche Forschung steckt demgegenüber noch in den Kinderschuhen. Aber auch in sittlicher und gesellschaftlicher Hinsicht müssen alle Störungen und Frustrationen durch wissenschaftliche Forschung ausfindig gemacht und gelöst werden. Die Entwicklung muß sich hier in gleicher Art und Weise wie bei der Naturforschung vollziehen.
Die empirische Naturforschung konnte sich erst entwickeln, als sie es wagte, sich dem starren Griff des griechisch-metaphysischen Weltbildes zu entreißen, und anfing, sich zielbewußt und methodisch mit den konkreten Situationen der Erfahrung und des Experiments zu beschäftigen. Die menschliche Gesellschaft wird aber noch zum größten Teil von einer Metaphysik absoluter sittlicher Normen und vom Glauben an eine ideale Welt oder eine ideale Gesellschafts-

struktur tyrannisiert und frustriert. Auch hier muß die Forschung jegliche Starre ablegen und sich auf die konkreten Lebenssituationen einstellen. Jede Situation ist wieder anders. Die schöpferische Intelligenz muß in der Problemsituation nach Lösungen (kreativen Lösungen!) suchen und soll nicht mit einem Standardmodell des vollkommenen Menschen oder der vollendeten Gesellschaft arbeiten. Kreative Lösungen führen keine Vollkommenheit herbei. Sie beabsichtigen und bringen aber Verbesserung und Fortschritt. Sie führen von „adaptation" zu „readaptation". Das Ziel ist immer wieder „growth" (Wachstum), d.h. Evolution einer dynamischen, expansiven, sich frei entfaltenden Gesellschaft. Deweys Philosophie ist kein Perfektionismus, kein Glaube an die Vollkommenheit. Im Gegenteil, Dewey nennt sie selbst „Meliorismus", d.h. einen Glauben an Verbesserung (melior = besser). Deweys Meliorismus bedeutet ein grenzenloses Vertrauen auf Verbesserung und Fortschritt dieser Welt.

Der Pragmatismus von Peirce, James und besonders auch von Dewey ist amerikanisch-optimistisch. Der Pragmatismus hat noch ein uneingeschränktes Vertrauen zum souveränen Menschen, d.h. zu dem Menschen, der die Vernunft als ein praktisches Instrument gebraucht, um zufällige oder chaotische Situationen immer mehr zu kontrollieren, um auf diese Weise die physische und soziale Welt immer mehr beherrschen zu können. Der Pragmatismus ist eine Geistesströmung, die trotz der Krise in der westlichen Kultur noch immer mit einer gewissen Erwartung auf das blickt, was Präsident Lyndon Johnson damals „the great society" zu nennen pflegte. Die kontinental-europäische Philosophie ist meistens eine Philosophie des Zweifels, des Untergangs, des Pessimismus (Historismus, Existentialismus, Neomarxismus). Die Philosophie des amerikanischen Pragmatismus dagegen ist eine Philosophie des Selbstvertrauens und des Fortschritts. Ich bin der Überzeugung, daß der amerikanische Pragmatismus vor allem wegen dieses optimistischen Fortschrittsglaubens in Europa nie recht gedeihen konnte. Aber auch in den Vereinigten Staaten hat er in den letzten Jahrzehnten durch die Rassengegensätze, den Vietnamkrieg und die heutigen wirtschaftlichen, politischen und moralischen Krisen viel von seinem Elan verloren.

Kritische Bemerkungen zum Pragmatismus

1. In den verschiedenen Hauptrichtungen der modernen Philosophie könnte man den Pragmatismus, ebenso wie die Lebensphilosophie und den Existentialismus, als eine Form des Irrationalismus betrachten. Auch er befaßt sich mit dem irrationalistischen Thema vom souveränen Menschen in der kontingenten Situation (vgl. S. 28ff.). Deshalb hat der Pragmatismus auch erheblich zur Auflösung des traditionellen westlichen Rationalismus mit seinem Glauben an die objektive Rationalität des Menschen und an die Vernunftmäßigkeit der Welt beigetragen.
2. Die Natur des Antirationalismus im Existentialismus, in der Lebensphilosophie (u.a. von Henri Bergson, der hier übrigens nicht behandelt wird) und im Pragmatismus ist einigermaßen verschieden. Der Existentialist beurteilt den westlichen Glauben an Vernunft und Wissenschaft als eine Fluchthaltung des uneigentlichen Menschen; der Lebensphilosoph betrachtet diesen Glauben als eine Überwucherung der Intuition von seiten des technisch-wissenschaftlichen Intellekts, während der Pragmatist ihn als eine gesetzwidrige Isolierung und Verabsolutierung des Denkens gegenüber der Lebenspraxis versteht. Trotzdem steht der Pragmatismus und namentlich der deweysche Pragmatismus dem früheren Rationalismus noch am nächsten. Der wissenschaftliche Intellekt ist zwar nur ein praktisches Instrument des souveränen Menschen zur Beherrschung der kontingenten Situation, aber Deweys Vertrauen auf ihn ist grenzenlos.
3. Der Pragmatismus hat mit Recht gezeigt, daß das theoretische Denken nicht vom praktischen Handeln isoliert werden darf. Theorie und Praxis sollen zueinander in einer positiven Beziehung stehen. Die Wissenschaft darf nicht der Luxus einer Elite sein. Sie entsteht aus der Lebenspraxis und muß ihr auch dienstbar sein. Der Mensch ist nicht für die Wissenschaft da, sondern die Wissenschaft für den Menschen.
4. Gegenüber dem Pragmatismus müssen wir aber daran festhalten, daß das Denken des Menschen kein willenloses Werkzeug des praktischen Lebens ist, wie z.B. der Tierinstinkt. Es ist nicht lediglich ein Instrument der Anpassung im „struggle for life" (Kampf ums Dasein). Das Denken, auch das wissenschaftliche Denken, ist nicht eine

biologische Funktion des Menschen. Es besitzt eine eigene Natur und folgt eigenen, logischen Gesetzen. Das Denken darf nicht von dem praktischen Leben isoliert und aus dem gesamten menschlichen Erfahrungshorizont herausgerissen werden; trotzdem hat das menschliche Denken eine eigene Funktion, es ist eine selbständige und verantwortungsvolle Aktivität neben anderen Aktivitäten menschlicher Verantwortung. Es zeigt seine spezifische Verantwortung im gewissenhaften Wählen zwischen Schein und Wahrheit (vgl. auch Seite 74-78).

5. Aus diesem Grund ist auch das pragmatistische Wahrheitsverständnis nicht zu akzeptieren. Der Pragmatismus bindet das Denken an die Pseudonorm der Anpassung, des Wachstums und des praktischen Erfolges. Das Denken ist aber an eine eigene Norm, die Wahrheitsnorm, gebunden. Irrtümer bleiben Irrtümer, auch wenn sie gedeihen wie Unkraut und auch wenn praktischer Erfolg gewährleistet ist: Man denke z.B. an den gewaltigen Aufschwung des Nationalsozialismus in den dreißiger Jahren. Umgekehrt bleibt Wahrheit Wahrheit, auch dann, wenn sie vergessen oder in den Staub getreten wird. Das Ziel der Wissenschaft ist also nicht unbedingt eine fortschreitende Anpassung an die Gesellschaft; die Wissenschaft kann auch eine radikale Kritik der Gesellschaft zur Folge haben (vgl. S. 90-93).

Quellennachweis

C.S. Peirce,
– „The Fixation of Belief" und „How to Make our Ideas Clear", in: Pragmatism and Pragmaticism, Collected Papers of Charles Sander Peirce V, S. 223-271, Cambridge (Mass.) usw.: Harvard University Press, 1960.

W. James,
– Pragmatism, Cambridge (Mass.) usw.: Harvard University Press, 1975.
– Essays in Radical Empiricism, Cambridge (Mass.) usw.: Harvard University Press, 1976.
– The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy, Cambridge (Mass.) usw.: Harvard University Press, 1979.

J. Dewey,
– Reconstruction in Philosophie, Boston: Beacon, 1967[11].

Einleitende Sekundärliteratur

– Bernard P. Brennan, William James, New Haven usw.: College & University Press Publishers, 1968.
– Charles Morris, The Pragmatic Movement in American Philosophy, New York, George Braziller, 1970.
– Israel Scheffer, Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey, London: Routledge & Kegan Paul, 1974.

Teil IV:

Ludwig Wittgenstein und die analytische Philosophie

Die analytische Philosophie ist eine der einflußreichsten rationalistischen Strömungen im Geistesklima unseres 20. Jahrhunderts. Sie ist vor allem in England und in Nordamerika verbreitet, so daß man sie manchmal einfach als „Angelsächsische Philosophie" bezeichnet. Das soll aber nicht heißen, daß sie nicht auch auf dem europäischen Kontinent großen Einfluß hatte. Im Gegenteil, ihr Einfluß nimmt auch hier noch immer zu.
Die Entwicklung, die die analytische Philosophie in diesem Jahrhundert durchgemacht hat, kann man in drei Phasen oder Richtungen einteilen: den logischen Atomismus, den logischen Positivismus und die sprachanalytische Philosophie. Ich werde diese drei Phasen nacheinander behandeln.
Wie wir noch sehen werden, sind verschiedene Denker in den Phasen von Bedeutung. Es gab jedoch einen Denker, der alle Stadien der Entwicklung prägte, nämlich der aus Österreich stammende Philosoph Ludwig Wittgenstein. Bei der Behandlung der analytischen Philosophie möchte ich vor allem auf ihn aufmerksam machen.

Der logische Atomismus in der Sicht Russells

Die erste Phase der analytischen Philosophie wird, wie oben erwähnt, mit dem Ausdruck „logischer Atomismus" gekennzeichnet. Der logische Atomismus ist eine philosophische Auffassung, die vor allem in England in der Zeit kurz vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg Geltung erhielt. Mit dieser Richtung sind die Namen von Russell und dessen Schüler Wittgenstein verbunden. Schon vor dem Krieg gab es zwischen ihnen intensiven Kontakt. Es scheint, als habe der Schüler den Lehrer zum logischen Atomismus hingezogen. Aufgrund einer jahrelangen Trennung, die durch den Krieg verursacht war – Wittgenstein leistete seinen Wehrdienst bei der österreichischen Armee – gingen sie in ihren Gedanken etwas unterschiedliche Wege. Deshalb werde ich Russell und Wittgenstein gesondert besprechen und zuerst einiges über Russell bemerken.
Bertrand Russell (1872-1970) war Dozent in Cambridge. Darüber hinaus engagierte er sich stark in politischen und gesellschaftlichen Angelegenheiten. Er war in vieler Hinsicht umstritten. Am bekann-

testen wurde er durch das große Standardwerk der modernen Logik **Principia Mathematica,** das er zusammen mit Whitehead verfaßte. Im folgenden beschränken wir uns auf seine philosophischen Auffassungen und übergehen seine Beiträge zur Logik.

Russell war zu Beginn Anhänger des britischen Philosophen F.H. Bradley, eines neu-hegelianischen Idealisten, der zu Anfang dieses Jahrhunderts eine Autorität in England war. Bradley sah die gesamte Wirklichkeit als eine organische Ganzheit. Sowohl das erkennende Subjekt wie auch die erkennbaren Gegenstände, sowohl die natürliche wie auch die geistige Realität sind seiner Meinung nach Erscheinungsformen der einen, absoluten Wirklichkeit, die der Mensch intuitiv-philosophisch zu erfassen vermag. Für Bradley war das Absolute daher nicht etwas Abstraktes, sondern die wirklichste Wirklichkeit: das „Konkret-Allgemeine". Alle Dinge – subjektiv und objektiv – verstand er als innere Beziehungen der Idee.

Doch schon bald wandte Russell sich gegen Bradleys monistischen Idealismus. Diesem Idealismus, der die ganze Wirklichkeit in Abhängigkeitsrelationen des Absoluten auflöste, stellte er einen ausgeprägten Realismus entgegen. Hierzu schloß er sich einem anderen Denker in Cambridge an, nämlich G.E. Moore. Dieser Realismus von Moore, Russell und seinen Anhängern wird als englischer „Neurealismus" bezeichnet. Russell vertritt nun die Auffassung, daß es an sich bestehende, besondere **und** universale Wirklichkeiten gibt. Das Bestehen dieser Wirklichkeiten ist **nicht** abhängig vom menschlichen Bewußtsein oder von einem göttlichen oder universalen Geist. Es gibt an sich bestehende, individuelle, empirische Tatsachen und auch an sich bestehende, universale, metaphysische Wirklichkeiten. Zahlen und logische Relationen – also Dinge, mit denen sich Russell als Mathematiker und Logiker befaßte – sind seiner Meinung nach solche universalen Realitäten.

Folglich ist Russells Wirklichkeitslehre nicht länger monistisch, sondern pluralistisch. Er möchte von einer Vielfalt besonderer und universaler Wirklichkeiten ausgehen. Diese Wirklichkeiten können sich zwar in irgendeiner Weise aufeinander beziehen, aber diese Beziehungen sind rein äußerlich. Keinesfalls ist die Welt zu betrachten als das sogenannte interne Bezugssystem, das Bradley „absolute Idee" nannte.

Nachdem Russell zuerst Idealist im Sinne Bradleys war, dann meta-

physischer Realist im Sinne Moores, wird er später Skeptiker. Einerseits zweifelt er am unabhängigen Bestehen von Universalien, andererseits meint er, daß man nicht nur von „sense-data", d.h. von sinnlichen Gegebenheiten, ausgehen kann. Mit anderen Worten, Russell hält fortwährend an der selbständigen Existenz nicht nur von Partikularien (d.h. von besonderen, im Sinn von sinnlich wahrnehmbaren Dingen) fest, sondern auch an dem Vorhandensein von Universalien (d.h. von universalen Gegebenheiten). Über das „Wie" (die Art und Weise) ihrer Existenz äußert er sich aber nicht.
Ich erwähne dies alles, weil sich aus Russells metaphysischem und später skeptizistischem Pluralismus der logische Atomismus entwikkelt hat. Als Skeptiker fragte sich Russell nämlich: „Inwieweit verschaffen mir meine Erkenntnisse eine zuverlässige Einsicht in die Wirklichkeit? Ist Erkenntnis mehr als eine subjektive Illusion? Inwieweit stimmen Erkenntnis und Wirklichkeit tatsächlich überein?" Die Antwort, die Russells logischer Atomismus gibt, lautet folgendermaßen: Es gibt bestimmte Sätze, die mit der Realität oder Sachlagen in der Realität übereinstimmen. Das sind die Sätze, die anfangen mit sogenannten logischen Eigennamen, wie „dies" und „das". Das Subjekt eines Satzes kann ein logischer Eigenname sein, es kann aber auch ein beschreibender Ausdruck sein, wie z.B. „die Katze des Nachbarn". Der Realitätsgehalt eines solchen deskriptiven Satzes ist jedoch fragwürdig, weil ich nie ohne weiteres sicher bin, ob das, was mittels eines beschreibenden Ausdrucks angedeutet wird, auch tatsächlich existiert. (Ist das Angedeutete wirklich eine Katze? Gehört sie eigentlich dem Nachbarn? Leben die Katze oder der Nachbar im Augenblick noch? Wann ist jemand ein Nachbar? usw.) Mit einem Satz aber, der von „dies" und „das" ausgeht, verhält es sich nach Meinung Russells völlig anders. Sobald ich einen Satz formuliere, in dem das Objekt, über das ich eine Aussage mache, ohne irgendwelche Umschreibung nur mit einem logischen Eigennamen angedeutet wird, muß ich das betreffende Objekt unmittelbar vor mir haben, so daß ich mit dem Finger darauf weisen und sagen kann: „dies" oder „das". Man kann auch sagen: „Dies" und „das" sind Demonstrativpronomen: Sie demonstrieren etwas in der Realität, sie weisen sowieso auf einzelne Gegenstände hin. Diese so angewiesenen Partikularien sind mit anderen Worten unmittelbar gegeben.

Neben diesen Partikularien sind auch Universalien, d.h. universale Eigenschaften und universale Relationen, dem Menschen unmittelbar bekannt. (Die Frage, wie das möglich ist, läßt Russell offen!) Ich weiß, was die Eigenschaft „rot" ist. Ich weiß, was die Relation „größer – als" ist. Also ist es für Russell sinnvoll, elementare Sätze auf der Basis der genannten Partikularien und Universalien zu bilden, indem man z.B. sagt: „Dies ist rot", oder „Dies ist größer als das." Sinnvoll sind solche elementaren Sätze, weil sie durch die logischen Eigennamen „dies" und „das" unmittelbar auf bestimmte empirische Realitäten hinweisen.

Wegen dieses unmittelbaren Bezugs auf empirische Tatsachen sind solche „Dies-und-das"-Sätze auch leicht prüfbar und vertrauenswürdig. Man kann sich auf jeden Fall mehr auf sie verlassen als auf komplizierte beschreibende Sätze wie: „Die Katze des Nachbarn, die hundert Fische aß, zeigte nach einiger Zeit Symptome einer gewaltigen Darmstörung." Die Umgangssprache ist überfüllt mit derartig komplizierten Äußerungen. Weil diese so komplex sind, sind sie weitgehend unkontrollierbar und unzuverlässig.

Wie können wir diese Unsicherheit überwinden? Russell antwortet: Komplexe, d.h. zusammengesetzte Aussagen, sind nur annehmbar, soweit sie als „logical constructions" zu betrachten sind, d.h. soweit sie **logisch** aus den vorhergenannten Elementarsätzen aufgebaut werden können. Man kann umgekehrt auch sagen: Komplexe Aussagen müssen sich (durch „logical reduction") auf einfache Sätze zurückführen lassen. Russells Absicht ist deutlich: Wenn eine zusammengesetzte Aussage als eine bloße Kombination von Elementarsätzen logisch durchsichtig gemacht werden kann, so hat sie teil an deren Zuverlässigkeit. Einfache Aussagen sind „logische Atome", aus denen zusammengesetzte Behauptungen als „logische Moleküle" aufgebaut werden können. Wenn die atomaren Sätze empirisch wahr sind, so sind es auch die daraus zusammengesetzten molekularen Sätze.

Auf einen Punkt soll noch hingewiesen werden: Russell erweckt den Eindruck, daß sein Ausgangspunkt völlig rational und antimetaphysisch ist, da dieser nur auf elementaren Aussagen über elementare, positive Fakten zu beruhen scheint. An dieser Stelle zeigt sich der Zusammenhang seines Denkens mit dem positivistischen Rationalis-

mus des 19. Jahrhunderts. In Wirklichkeit geht dieser moderne Positivismus, geschweige denn der alte Positivismus, von einer unbewiesenen, **methaphysischen** Voraussetzung aus, nach der es für sich allein existierende Tatsachen gibt, über die man isoliert Aussagen machen kann. Nehmen wir einen Augenblick an, daß die Wirklichkeit ein großes Gewebe innerer Beziehungen ist (die alternative metaphysische Voraussetzung Bradleys), so wäre die Reduktion der Erkenntnis zu einer Serie von Elementarsätzen über elementare Tatsachen einfach unmöglich. Deshalb kann man sagen: Der logische Atomismus gründet sich auf die Hypothese einer pluralistischen Wirklichkeitsauffassung, auf die metaphysische Idee, daß die Welt keine Ganzheit ist, sondern eine Vielfalt von einzelnen Tatsachen, zwischen denen es nur externe Beziehungen gibt.
Man kann Russells Atomismus nicht nur als eine Fortsetzung des früheren Positivismus, sondern auch noch als eine Fortsetzung des englischen Empirismus aus dem 18. Jahrhundert ansehen. Zu jener Zeit unterschied David Hume in seiner Philosophie der Erfahrung zwischen einfachen und zusammengesetzten **Vorstellungen** (ideas). Die einfache Vorstellung war seiner Meinung nach ein unmittelbares Abbild eines empirischen Sinneseindrucks (impression) im Bewußtsein. Die zusammengesetzte Vorstellung war aus einfachen Sinneseindrücken zusammengesetzt und daher nur indirekt auf das mit den Sinnen Erfaßbare bezogen. Zusammengesetzte Vorstellungen konnten in diesem Empirismus also nur wahr und zuverlässig sein, weil und insofern sie aus einfachen Vorstellungen aufgebaut waren. Eine Ausnahme räumte Hume – zumindest in späteren Jahren – der Mathematik ein. Mathematische Erkenntnisse seien nicht empirisch, nicht mittelbar oder unmittelbar auf Erfahrungseindrücke bezogen, sondern sie bestimmten seines Erachtens die inneren Beziehungen zwischen den Vorstellungen im Bewußtsein.
Ähnliches finden wir bei Russell. Erstens gibt es Elementarsätze, die unmittelbar auf empirische Gegebenheiten bezogen sind. Zweitens gibt es zusammengesetzte Aussagen, die aus elementaren Sätzen aufgebaut sind – ähnlich wie Moleküle aus Atomen. Schließlich gibt es die Sätze der Mathematik und der Logik. Diese sind Aussagen ohne empirische Grundlage. Die Sätze der Mathematik und der Logik bestimmen lediglich die gegenseitigen Beziehungen zwischen

jenen elementaren und zusammengesetzten Aussagen. Sie geben die Regeln für die Reduktion von molekularen zu atomaren Aussagen an oder umgekehrt die Regeln für die Konstruktion einer molekularen Sprache.
So wie man Humes Philosophie „psychologischen Atomismus" nennen könnte, so nennt Russell seine eigene Auffassung „logischen Atomismus". Humes Philosophie handelte von elementaren und komplexen Vorstellungen im menschlichen Bewußtsein, die Philosophie Russells dagegen beschäftigte sich mit elementaren und komplexen Aussagen oder Sätzen in der menschlichen Sprache. Russells Vorgehen ist logisch. Die moderne mathematische Logik kann mit Vorstellungen nichts anfangen, sondern ausschließlich mit Behauptungen, Aussagen, Sätzen in ihren gegenseitigen formalen Beziehungen. Russell gebraucht die moderne Logik als Regelsystem für den Aufbau der molekularen Sprache.
Ich deutete bereits an, daß für Russell die alltägliche Umgangssprache keinen logisch durchsichtigen Zusammenhang aufweist. Das ist der Grund, warum sie seiner Meinung nach zu allerlei Irrtümern Anlaß gibt. Russell will deshalb eine neue Sprache. Er möchte die atomaren Aussagen zu einer logischen Kunstsprache verbunden sehen, die auf den Grundlagen seiner **Principia Mathematica** aufgebaut ist. Eine solche wissenschaftliche Kunstsprache müßte mit Sätzen, wie sie in der Naturwissenschaft üblich sind, die Welt exakt und vollständig beschreiben und dabei ihren Ausgangspunkt in elementaren Behauptungen über elementare Wahrnehmungen nehmen.
Hier wird klar, daß Russell eine zweite **metaphysische** Voraussetzung in den logischen Atomismus hineingeschmuggelt hat. Seine Philosophie geht nämlich davon aus, daß Sprache und Wirklichkeit zwei miteinander korrespondierende Größen sind. Er setzt sogar voraus, daß man von „Isomorphie" sprechen kann, d.h. von einer Gleichförmigkeit zwischen dem Bau der gemeinten Kunstsprache und der Struktur der Wirklichkeit. Kenntnisse dieser Sprache wären zugleich Kenntnisse der Welt. Man kann auch sagen: Die gemeinte Sprache und die Welt sind seiner Meinung nach zwei parallele Systeme mit Querverbindungen an jenen Stellen, wo elementare Aussagen unmittelbar auf elementare Tatsachen hinweisen.

Wittgensteins Tractatus

Der logische Atomismus, den Russell seit 1912 entwickelte, enthält ohne Zweifel sehr viele Gedanken, denen auch Wittgenstein anhing und die dieser in den Jahren nach dem 1. Weltkrieg veröffentlichte. Ludwig Wittgenstein (1895-1951) war Österreicher jüdischer Abstammung. Er studierte in Berlin Technik und anschließend in Cambridge mathematische Logik bei Russell, dessen Mitarbeiter er schon bald wurde. Während des 1. Weltkrieges, in dem er Soldat in der österreichischen Armee war, entwarf er sein Hauptwerk. Es erschien im Jahre 1921 auf Deutsch, 1922 in englischer Übersetzung, unter dem Titel **Tractatus Logico-Philosophicus.**

Wittgenstein hatte einen völlig anderen Charakter als Russell. Während letzterer fortwährend an die Öffentlichkeit trat und ein ausgesprochener Atheist war, hatte Wittgenstein als Soldat an der Ostfront eine tief-mystische Erfahrung gemacht (er soll damals viel in Tolstoi gelesen haben). Sein Leben – er lebte in äußerster Einfachheit und Zurückgezogenheit – wurde dadurch nachhaltig geprägt.

Was den logischen Atomismus betrifft, stimmt Wittgenstein mit Russell weitgehend überein. Auch er hat das Ziel einer Idealsprache, die aus atomaren Sätzen logisch aufgebaut ist und die Wirklichkeit widerspiegelt. Der logische Atomismus hat also auch bei ihm entsprechende metaphysische Voraussetzungen. Auch Wittgenstein geht erstens von einem ontologischen Pluralismus aus, d.h. vom Glauben, daß die Welt eine Ansammlung einzelner, voneinander unabhängiger Fakten und Ereignisse ist. Er geht ferner von einer erkenntnistheoretischen Abbildungslehre aus, d.h. er sagt mit noch prägnanteren Worten als Russell, daß in einer logisch-wissenschaftlich zu ordnenden Sprache jeder sinnvolle Satz „ein Bild der Wirklichkeit" (picture of reality) ist, so daß der logische Bau der Sprache uns verraten kann, wie die Welt zusammengesetzt ist.

Betrachten wir die Lehre Wittgensteins genauer. Wie Russell unterscheidet er zwischen empirischen Sätzen (das sind namentlich naturwissenschaftliche Sätze) und nicht-empirischen Sätzen (die Sätze der Mathematik und Logik). Ein empirischer (nicht-elementarer) Satz ist z.B.: „Es regnet". Ich kann einen derartigen Satz aufgrund einer bestimmten Erfahrung bilden. Ein nicht-empirischer Satz kann bei-

spielsweise sein: „Es regnet oder es regnet nicht." Oder (ganz allgemein): „p oder nicht-p." Ein solcher Satz ist unabhängig von jeglicher Erfahrung. Er ist immer wahr – und das nicht aus empirischen, sondern aus rein logischen Gründen. Doch nicht nur der Satz „p oder nicht-p", sondern alle Sätze der Mathematik und der Logik sind nicht-empirisch. Und weil sie von jeder Erfahrung unabhängig sind, können sie auch immer wahr sein. Die Sätze der Logik regeln nur die **Verhältnisse** zwischen den empirischen Aussagen der Sprache. „p oder nicht-p" legt z.B. fest, daß niemand mit Recht zugleich „Es regnet" und das Gegenteil davon behaupten kann. Der Unterschied zwischen empirischen und logischen Sätzen ist uns schon von Russell her geläufig. Wittgenstein verbindet damit aber einige auffallende Schlußfolgerungen. Er sagt: Die empirischen Aussagen sind ein Bild der Wirklichkeit und verschaffen uns deshalb Auskunft über die Tatsachen (Gegenstände und Sachverhalte) der Wirklichkeit. Die empirischen Aussagen sind also **sinnvoll.** Die logisch-mathematischen Sätze dagegen sind leer und formal. Sie geben keine Information. Wenn wir die Aussagen „Diese Rosen sind rot" und „Diese Rosen sind rot oder nicht-rot" vergleichen, wird das offensichtlich. Die Aussage „Diese Rosen sind rot" gibt eine Auskunft, denn die Rosen hätten ja auch gelb oder weiß sein können. Diese Aussage beruht auf einer bestimmten Erfahrung, sie ist empirisch. Die Aussage „Diese Rosen sind rot oder nicht-rot" ist dagegen nicht empirisch. Nicht empirisch sind auch Aussagen wie „Es regnet oder es regnet nicht" oder „Ein Dreieck hat drei Ecken". Diese Aussagen sind wahr, vermitteln aber keine neuen Informationen. Sie sind tautologisch, d.h. „dasselbe-sagend". Dies wird beim zuletzt genannten Beispiel am deutlichsten, bei dem ja Subjekt und Prädikat dasselbe sagen. Weil die logisch-mathematischen Sätze keine Auskunft geben, nennt Wittgenstein sie **sinnlos.** Hier ist ein Vergleich mit Kant angebracht. Er unterschied ebenfalls empirische und nicht-empirische (apriorische) Aussagen, oder besser: Urteile. Empirische Urteile nannte er synthetisch und informativ. Das Urteil: „Diese Rose ist rot" beruht auf Erfahrung. Die Erfahrung gibt mir das Recht, eine Synthese zwischen dem Begriff „diese Rose" und dem Begriff „rot" herzustellen. Das getroffene Urteil ist also synthetisch und erkenntnisbereichernd. (Kant nannte es daher ein „Erweiterungsurteil".)

Nach Kant gibt es aber auch nicht-empirische Urteile oder Urteile a priori, die er analytisch und nicht-informativ nannte. (Er nannte sie „Erklärungsurteile".) Das Urteil: „Ein Dreieck hat drei Ecken", beruht nicht auf einer Synthese, sondern auf einer Analyse des Begriffs Dreieck und ist somit analytisch. Es ist erkenntniserhellend, nicht erkenntnisbereichernd.
Kant war jedoch davon überzeugt – und das ist der große Unterschied zu Wittgenstein –, daß es noch eine dritte Gruppe von Urteilen gibt, solche nämlich, die nicht-empirisch (also a priori) und trotzdem synthetisch und informativ sind! Er dachte dabei an mathematische Sätze wie „7 + 5 = 12" oder „Ein Dreieck hat eine Winkelsumme von 180°" und an physikalische Gesetze wie: „Jedes Ereignis hat eine Ursache". Ein Grundproblem in Kants Philosophie ist gerade: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?"
Wittgenstein hat diese Problemstellung erheblich vereinfacht, indem er alle nicht-empirische Erkenntnis analytisch („tautologisch") und nicht-informativ nennt. Wittgenstein stimmt übrigens mit Kant in dessen Abneigung gegen die theoretische Metaphysik überein. Wenn wir das Gebiet der empirischen und der logisch-mathematischen Sätze verlassen, dann betreten wir das Gebiet der Pseudowissenschaft, der Metaphysik. Die Metaphysik möchte, ausgehend vom empirisch Gegebenen, durch logische Argumentation, über eine überempirische Realität (Gott, die Seele usw.) Auskunft geben. Das aber ist ein unmöglicher Sprung. Ein logisches Ordnen empirischer Erkenntnisse kann – nach Meinung Wittgensteins – nie zu überempirischer Erkenntnis führen.
Zur Verdeutlichung der Meinung Wittgensteins nenne ich folgendes Beispiel. Von einem unbekannten Objekt habe ich selbst viele Schwarzweißphotos gemacht. Ein anderer nun wird, wie kunstvoll er auch diese Photos ordnet und vergleicht, daraus nie die Farben des photographierten Objektes ableiten können. Genausowenig lässt sich aus einem rein logischen Bearbeiten empirischer Fakten metaphysische Erkenntnis ableiten.
Als Ergebnis der Darlegung ist folgendes festzuhalten: Metaphysische Behauptungen sind nicht sinnvoll, aber auch nicht sinnlos. Sinnvolle, empirische Sätze bieten Information. Sinnlose, tautologische Sätze erläutern die Information. Metaphysische Sätze tun weder das

eine noch das andere. Sie verschaffen nur Scheininformation und sind deshalb **unsinnig.**

Man kann hier die Frage stellen: Hat dieses ausdrückliche Verwerfen der Metaphysik keine Konsequenzen für die metaphysischen (!) Voraussetzungen, die wir zuvor im logischen Atomismus selbst entdeckt haben? Das ist zweifellos der Fall, und deshalb ist es Wittgenstein auch hoch anzurechnen, daß er viel stärker als Russell selbstkritisch über die metaphysischen Voraussetzungen des logischen Atomismus nachgedacht hat.

Hierbei kam Wittgenstein zu der paradoxen Schlußfolgerung: Auch meine eigene philosophische Abhandlung, der **Tractatus,** ist letztlich metaphysischer Unsinn. Sinnvolle Aussagen sind ein Bild der empirischen Realität. Aber der Grundsatz, **daß** Aussagen empirische Fakten abbilden, bildet selbst keine Realität mehr ab. Er ist empirisch nicht sinnvoll. Er ist auch keine tautologische Wiederholung. Also ist der logische Atomismus letzten Endes eine unsinnige Theorie, eine Theorie, die sich selbst unmöglich macht.

Der **Tractatus** kann vielleicht einen negativen Nutzen haben, insofern er alle Metaphysik entlarvt. Er kann auch einen positiven Nutzen haben, insofern er das Abbildverhältnis von Sprache und Tatsache zeigt. Damit aber ist seine Funktion abgeschlossen. Die Philosophie kann als Aktivität der Erläuterung nützlich und wichtig sein. Ist diese Erläuterung aber verschafft worden, dann wird die Philosophie für den Menschen überflüssig. Wittgenstein beendet daher seine Abhandlungen mit einer These wie: „Er (der Mensch) muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist." Nach 1918 zog sich Wittgenstein daher für einige Jahre von der Philosophie zurück. Er wurde einfacher Dorfschullehrer, irgendwo in Österreich. Seine Ideen aber wirkten weiter in dem, was ich vorher die zweite Phase der analytischen Philosophie nannte, im logischen Positivismus des Wiener Kreises.

Der logische Positivismus

Das Wort „logischer Positivismus" wird im engeren und erweiterten Sinn gebraucht. Ursprünglich wurde es zur Kennzeichnung der philosophischen Auffassungen des sogenannten „Wiener Kreises" geprägt. Als später der Wiener Kreis auseinanderfiel, änderte sich auch der Sinn des Ausdrucks. Es wurde ein Sammelname, mit dem heute oft die analytische Philosophie im allgemeinen bezeichnet wird. Ich gebrauche das Wort „logischer Positivismus" aber im ursprünglichen Sinn und beziehe es also auf die Lehre des Wiener Kreises.
Was ist der Wiener Kreis? Um 1925 kam an der Wiener Universität eine Anzahl junger Gelehrter regelmäßig zur Diskussion zusammen. Ihr Leiter war Moritz Schlick (1882-1936). Sie verbanden gediegene fachwissenschaftliche Kenntnisse (meistens aus dem Bereich der Mathematik und der Physik) mit einem großen, wenn auch etwas einseitigen Interesse für fachphilosophische und wissenschaftstheoretische Fragestellungen. Neben Schlick nenne ich Rudolf Carnap und Otto Neurath. Anderen bekannten Namen kann ich in diesem Rahmen keine Aufmerksamkeit widmen. Der zurückgezogen lebende Wittgenstein hatte nur indirekte Verbindungen zu dieser Gruppe. Sein **Tractatus** war aber in dem Wiener Kreis maßgebend und wurde eifrig besprochen.
1929 trat die Gruppe plötzlich mit einem Manifest **Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis** an die Öffentlichkeit. Eine fieberhafte Tätigkeit folgte, gefördert auch durch die organisatorischen Fähigkeiten von Neurath. Die Gruppe gab in den dreißiger Jahren ein eigenes philosophisches Organ heraus: **Erkenntnis.** Später bekam es den charakteristischen Namen: **Journal of Unified Science.** Im Namen der Einheit der Wissenschaft wurden fast jährlich Kongresse veranstaltet, u.a. in Prag und Cambridge. Viele Veröffentlichungen erschienen. Neurath konzipierte sogar eine **International Encyclopedia of Unified Science,** ein Werk, das übrigens unvollendet geblieben ist.
Wegen all dieser Aktivitäten wurden die Gedanken des Wiener Kreises sehr bekannt, besonders in der angelsächsischen Welt. Propagandistischen Wert hatte hier vor allem auch das viel gelesene Buch von A.J. Ayer: **Language, Truth and Logic.** Der Kreis in Wien fiel nach

einigen Jahren auseinander. Schlick selbst wurde 1936 von einem geisteskranken Studenten ermordet. Andere wichen wegen des aufkommenden nationalsozialistischen Terrors nach England und in die Vereinigten Staaten aus. (Verschiedene Mitglieder des Wiener Kreises waren jüdischer Abstammung!) Aufgrund dieser tragischen Entwicklungen setzte sich der logische Positivismus auf dem europäischen Kontinent kaum durch, während er anderswo immer mehr an Bedeutung gewann. Durch die internationale Ausdehnung mußte der logische Positivismus aber einen empfindlichen Identitätsverlust hinnehmen. Seit dem 2. Weltkrieg ist „logischer Positivismus" oft nur eine gemeinsame Flagge unterschiedlicher Philosophien, die den Empirismus als Ausgangspunkt nehmen und die analytische Methode oder die formale Logik als theoretisches Hilfsmittel benutzen. Nach dem Vorbild Wittgensteins ging der Wiener Kreis von Anfang an davon aus, daß eine vollständige Zweiteilung zwischen empirischer Erkenntnis einerseits und formal-logischer Erkenntnis andererseits vollzogen werden kann. Man stimmte mit Wittgenstein auch darin überein, daß empirische Erkenntnis mit elementaren Aussagen über wahrnehmbare Fakten anzufangen hat. Man lehrte weiterhin, daß komplexe Aussagen aus einfachen aufgebaut werden sollen. Ebenso verlangte man, daß der Aufbau komplexer Aussagen unter Berücksichtigung einer Anzahl logisch-grammatikalischer Regeln, wie die moderne Logik sie verschafft, geschehen soll. Gemeinsam mit Wittgenstein folgerte man schließlich, daß die Erkenntnis der Metaphysik, der Ethik, der Theologie usw. weder empirisch noch formal-logisch sei, also wissenschaftlich betrachtet, nur Unsinn ist.

Der Unterschied zu Wittgenstein kam jedoch des öfteren zum Vorschein. Zuerst verlangte der Wiener Kreis einen Prüfstein, um empirische Erkenntnis verifizieren zu können: ein **Verifikationsprinzip.** Das Prinzip wurde unterschiedlich formuliert, es besagte aber annähernd, daß eine empirische Aussage erst dann gültig ist, wenn und insofern sie von mindestens zwei voneinander unabhängigen Beobachtern objektiv festgestellt werden kann. So wurde dieses Verifikationsprinzip ein Prüfstein für sinnvolle Aussagen. Man sagte sogar, daß der Sinn einer empirischen Aussage in der Methode ihrer Verifikation liegt.

Die Einführung eines Verifikationsprinzips als Prüfstein für gültige Erkenntnis hatte weitreichende Konsequenzen. Sehr viele Privatäußerungen sind ja nicht objektiv oder intersubjektiv verifizierbar und fallen deshalb um. Das, was übrigbleibt, sind eigentlich nur die fortwährend zu kontrollierenden Aussagen der Wissenschaft. Erst die Wissenschaft und namentlich die Naturwissenschaft bietet zuverlässige Auskunft. Der Szientismus, man könnte auch sagen, die Idealisierung der (Natur-)Wissenschaft, lebte im Wiener Kreis auf. Daher das logisch-positivistische Programm einer „wissenschaftlichen Weltauffassung"! Daher auch das hochgestochene Ideal der „unification of science", d.h. der Reduzierung aller Erkenntnis und aller Wissenschaft auf Sätze der Naturwissenschaft.

Beim Vergleich mit Wittgenstein fällt noch ein Zweites auf. Die Vertreter des logischen Positivismus sehen wieder eine Aufgabe für die Philosophie. Wittgenstein war der Meinung gewesen, daß die Sprache etwas über die objektive Wirklichkeit behaupten möchte, daß sie also nicht gebraucht werden kann – wie dies beim **Tractatus** der Fall war –, um etwas über die Sprache selber oder über das Verhältnis von Sprache und Realität auszusagen. Im Wiener Kreis jedoch unterscheidet man zwischen zwei Arten von Sprachen. Es gibt eine **Objektsprache** und eine **Metasprache.** Die Objektsprache soll die objektive Realität beschreiben. Sie selbst aber kann wieder beschrieben werden in einer Sprache über die Sprache, der sogenannten philosophischen Metasprache.

Weil die Vertreter des logischen Positivismus die Wissenschaft hoch bewerteten, halten sie die Analyse, d.h. die Beschreibung und Erhellung der Sprache der Wissenschaften und der darin gebrauchten logisch-grammatikalischen Regeln, für die wichtigste Aufgabe der Philosophie. Namentlich bei Carnap wird die Philosophie im Grunde zur Logik der Wissenschaften. Sie soll die wissenschaftliche Sprache methodisch erläutern und damit die wissenschaftliche Kommunikation fördern und schließlich alle Irrtümer in der Welt beseitigen.

Beim Durchdenken der Ausgangspunkte des logischen Positivismus wurden die Anhänger des Wiener Kreises mit zahlreichen Schwierigkeiten konfrontiert. Diese bezogen sich zunächst auf die **Anwendbarkeit** des Verifikationsprinzips. So tauchte u.a. die Frage auf: Wie können die oft sehr zuverlässigen Aussagen der modernen, kriti-

schen Geschichtswissenschaft hinreichend nachgeprüft werden im Sinne des formulierten Verifikationsprinzips? Die Sätze des Historikers handeln ja oft von Ereignissen aus ferner Vergangenheit ohne noch vorhandene Augenzeugen! Ja sogar die Verifikation der hochgepriesenen naturwissenschaftlichen Sätze wurde fraglich: Können die theoretischen Gesetze der Naturwissenschaft hinreichend im oben erwähnten Sinne verifiziert werden? Diese Naturgesetze haben doch eine universale Tragweite; schließlich sollen sie an jedem Punkt des Raumes und der Zeit gelten, sogar in ferner Zukunft, in die keine menschliche Beobachtung eindringen kann.

Es zeigte sich, daß noch ernsthaftere Schwierigkeiten in der **Beschaffenheit** des Verifikationsprinzips steckten. Das Prinzip galt als ein Prüfstein, um sinnvolle, empirische Erkenntnis von unsinniger, metaphysischer Erkenntnis zu unterscheiden. Trotz unterschiedlicher Formulierungen dieses Prinzips ging es stets um die Aussage, daß empirische Sätze intersubjektiv kontrollierbar sein müssen.

Folgende Frage trat jedoch auf: Wie ist diese Aussage des Verifikationsprinzips selbst beschaffen? Ist sie empirisch? In diesem Falle müßte das Prinzip sich selbst entsprechen und wäre sein eigener Richter. Es müßte dann überdies an bestimmten empirischen Fakten verifiziert werden können, was aber unmöglich ist. Kurz, das Verifikationsprinzip ist keine empirische Aussage. Man findet diese Aussage ja nicht unter den Sätzen der Mathematik und der Logik. Überdies läßt es sich auch nicht apriorisch beweisen. In dieser Verwirrung sagten viele Vertreter des logischen Positivismus, das Verifikationsprinzip sei überhaupt keine Aussage, sondern von ganz anderer Beschaffenheit. Es sei eine Vorschrift.

Ich gestehe dem Wiener Kreis zu, daß eine Vorschrift etwas anderes ist als eine Aussage. Eine Aussage beansprucht Wahrheit, eine Vorschrift dagegen Gehorsam. Sie kann darum auch nicht verifiziert werden. Sie wird ohne weiteres erlassen, hat aber deshalb immer auch etwas Willkürliches.

Aus diesen Überlegungen erhob sich in den dreißiger Jahren eine peinliche Frage für die logischen Positivisten: Auf welchem Grund soll man eine Vorschrift erlassen, die empirisch-wissenschaftliche Aussagen für sinnvoll und metaphysische Aussagen für unzulässig erklärt? Beruht denn das Kriterium für sinnvolle Erkenntnis, die Ab-

lehnung jeglicher Metaphysik, ja, das ganze Programm einer wissenschaftlichen Weltauffassung letzten Endes ... auf Willkür? Das sind heikle Fragen, die vom Wiener Kreis nicht gelöst wurden.

Die sprachanalytische Philosophie

In den dreißiger Jahren, als der Wiener Kreis noch mit den Problemen des Wittgensteinschen **Tractatus** rang, war dieser schon dabei, zusammen mit seinen Studenten neue Ansichten zu entwickeln. Wittgenstein war nämlich 1929 nach Jahren des Schweigens nach Cambridge zurückgegangen. Dort wurde er später Nachfolger von dem früher erwähnten Philosophen G.E. Moore (siehe Seite 56-61). Seine Auffassungen aus jener Zeit sind zuerst posthum herausgegeben worden, vor allem in seinen **Philosophischen Untersuchungen.** Nach seiner Rückkehr nach Cambridge nahm Wittgenstein seine früheren Einsichten zurück. Sein neuer Ausgangspunkt wurde jetzt eine neue Auffassung von der Sprache. Im **Tractatus** hatte er eine vollkommene Sprache beabsichtigt, die wissenschaftlich durchsichtig nach logischen Regeln aus elementaren Beobachtungsurteilen aufgebaut ist und auf diese Weise ein getreues Bild der Welt vermitteln soll. Nun erkennt Wittgenstein plötzlich die radikale Einseitigkeit dieser Auffassung. Er lehrt nun, daß es viele Sprachmuster oder (wie er sich gerne ausdrückt) viele **„Sprachspiele"** (language-games) gibt. Sprachspiele sind soziale Aktivitäten des Menschen, mit denen er verschiedenartige Absichten wiederzugeben pflegt, und nicht nur die Absicht, etwas zu beschreiben.
Wittgenstein erinnert daran, was man mit einem sprachlichen Satz alles tun kann. Mit ihm kann man beschreiben, aber auch befehlen, berichten, Vermutungen anstellen, Hypothesen aufstellen, Ergebnisse darstellen, Theater spielen, Lieder singen; mit ihm kann man raten, erzählen, bitten, danken, fluchen, grüßen, beten und vieles andere. In der Sprache stehen dem Menschen viele Ausdrucksweisen zur Verfügung, die vom gesteckten Ziel abhängig sind. Auf diesem Weg können auch neue Sprachspiele entstehen, ältere können untergehen und vergessen werden. Der Mensch wird von Jugend an

mit derartigen Sprachspielen vertraut. Man könnte fast sagen, daß er sich spielend deren Spielregeln aneignet.
Probleme entstehen, sobald und weil der Mensch die verschiedenen Möglichkeiten des Sprachgebrauchs durcheinanderbringt. Der Mensch neigt nämlich dazu, die verschiedenen Sprachspiele auf ein einziges Sprachspiel zurückzuführen, z.B. auf das Muster der beschreibenden Sprache. Nehmen wir an, eine meiner Tanten erfährt, daß ich aus gesundheitlichen Gründen Urlaub machen möchte. Sie schreibt mir dann z.B.: „Ich hoffe, daß Dir der Urlaub guttun wird." Nun besteht die Möglichkeit, daß ich eine solche Äußerung wie „ich hoffe" mißdeute und als eine Beschreibung auffasse, d.h. als eine Beschreibung ihrer emotionalen Verfassung, während sie doch überhaupt nicht vorhatte, über ihre Emotionen zu schreiben.
Nach Wittgenstein sind die Probleme und Paradoxe, mit denen die Philosophie und die Wissenschaft seit Jahrhunderten gerungen haben, primär durch eine Vermischung von Sprachspielen entstanden, oder genauer, durch eine Reduzierung der Sprachspiele auf ein einziges. Die übliche Verwirrung in der philosophischen und wissenschaftlichen Sprache wird außerdem noch dadurch gefördert, daß der Mensch geneigt ist, den Dingen, die wir mit derselben Wort- und Sprachkonstruktion bezeichnen, ein gemeinsames Kennzeichen zuzuschreiben.
Ein Psalm fängt mit den Worten an: „Ich hoffe auf Gott." Jemand geht auf Reisen und seufzt: „Ich hoffe auf einen guten Urlaub." Ein anderer schreibt in einem Brief: „Ich hoffe, daß Du einen guten Urlaub haben wirst." Wittgenstein macht nun auf folgendes aufmerksam: Auch wenn ich zugebe, daß die Worte „ich hoffe" in den obenstehenden Redewendungen immer auf etwas anderes abzielen bzw. verschiedenen Sprachspielen angehören, dann stehe ich immer noch in der Gefahr, anzunehmen, daß sie wenigstens eine gemeinsame Kernbedeutung haben, oder anders gesagt, daß die angedeuteten Sachen oder Vorgänge bestimmte Wesenszüge gemeinsam haben müssen. Stimmt das? Nach Wittgenstein gibt es beim Gebrauch desselben Ausdrucks in verschiedenen Kontexten durchweg wohl eine gewisse Gruppenähnlichkeit zwischen den damit angedeuteten Sachen oder Situationen, aber mehr nicht. Er spricht hier von einer „Familienähnlichkeit" (family resemblance).

Wir nennen ein Beispiel: Ich kann sowohl Fußball als auch Tennis, Bridge und Patience als „Spiel" bezeichnen. Dies ist insofern gerechtfertigt, als es tatsächlich gewisse Ähnlichkeiten gibt zwischen dem Fußballspiel und dem Tennisspiel und auch zwischen dem Tennisspiel und dem Bridgespiel wie auch zwischen dem Bridge- und dem Patiencespiel. Daraus kann man aber nicht auf eine notwendige Wesensgleichheit z.B. zwischen dem Fußballspiel und dem Patiencespiel schließen. Jeder wird zugestehen, daß es sich hierbei um ganz verschiedene Aktivitäten handelt, die jedenfalls nicht im **gleichen** Punkt übereinstimmen wie Fußball und Tennis. Ballspiele, Kartenspiele, Brettspiele, Musikspiele, Kampfspiele usw. sind nicht einfach auf einen gemeinsamen Hauptnenner zu bringen. Leider läßt sich der Mensch leicht zu dem Vorurteil des Essentialismus verführen, daß alle diese Spiele eine gemeinsame „Essenz", d.h. ein gemeinsames metaphysisches Wesen haben, weil immer wieder dasselbe Wort „Spiel" vorkommt.
Dagegen behauptet Wittgenstein: Daß hier bei solch verschiedenartigen Fällen wie Fußball und Patience von „Spiel" gesprochen wird, weist noch nicht auf identische Kennzeichen aller Spiele hin, sondern nur auf Familienähnlichkeiten. Die Spiele bilden eine Familie, weil die verschiedenen Ähnlichkeiten ineinandergreifen und sich kreuzen wie die Eigenschaften, die den Gliedern einer Familie angehören.
Das Beispiel der Familie ist lehrreich: Ich kann meinem Vater ähnlich sehen und er seinem Bruder, ohne daß damit gesagt sein muß, daß ich dem betreffenden Onkel ähnlich sehe. Daß wir alle denselben Familiennamen tragen, ist vielleicht eine Garantie dafür, daß es eine gewisse Entsprechung zwischen meinem Vater und mir sowie zwischen meinem Onkel und meinem Vater gibt, vielleicht sogar zwischen meinem Onkel und mir, aber deshalb müssen wir drei noch nicht in demselben Punkt einander ähnlich sein. Also: Aus einem gemeinsamen Wort oder Namen kann man noch nicht auf eine gemeinsame metaphysische Essenz der Dinge schließen.
Diese Analyse der Wortbedeutungen soll natürlich auch auf das Wort „Sprachspiel" angewendet werden. Es gibt verschiedene Sprachspiele: deskriptiv-wissenschaftliche, emotionale, poetische, religiöse und andere. Daß sie mit dem gleichen Ausdruck angedeutet werden, bedeutet aber keineswegs, daß sie alle gemeinsame Charak-

terzüge haben. Die Sprachspiele zeigen Verwandtschaften untereinander, aber oft an wechselnden Punkten. Jedenfalls darf man nach Wittgenstein aus dieser Theorie der Sprachspiele nicht wiederum essentialistische oder metaphysische Schlußfolgerungen über das „Wesen" der Sprache und ihr Verhältnis zur Welt ziehen.
Die Konsequenzen dieser neuen Sprachauffassung waren für die analytische Philosophie außerordentlich einschneidend. Zuerst (d.h. im logischen Atomismus) gingen die elementaren Aussagen der durch sie aufgebauten Sprache voraus. Die allgemeine Bedeutung einer sprachlichen Mitteilung mußte aus den Sprachkomponenten, d.h. aus den logischen Atomen, hergeleitet werden. In der sprachanalytischen Philosophie dagegen ist das Annäherungsverfahren nicht „atomistisch", sondern „holistisch". Hier wird die **Ganzheit** der Sprache und des betreffenden Sprachspiels vorangestellt, und aus diesem sprachlichen Gesamtzusammenhang müssen die gebrauchten Elementaraussagen verstanden und analysiert werden. Was „ich hoffe" genau bedeutet, kann also erst aus dem gesamten Kontext des gebrauchten Sprachspiels erschlossen werden.
Die Hauptaufgabe der sprachanalytischen Philosophie besteht folglich darin, die verschiedenen Sprachspiele in der Satzkonstruktion zu analysieren, um so die durch philosophische Verwirrung der Sprachspiele entstandenen Probleme und Paradoxe ausfindig zu machen und diese Verwirrung aufzuheben, indem man an den normalen Gebrauch der einschlägigen Termini und Sprachformen innerhalb des natürlichen Rahmens eines vorhandenen Sprachspieles erinnert.
Wittgensteins Verständnis der herrschenden Philosophie als eines Sündenfalls in Begriffsverwirrungen bedeutet, daß er eigentlich die Philosophie nur noch als eine therapeutische Methode zur Heilung von gestörtem und verwirrtem Denken gebraucht: Philosophie ist eine Methode der Sprachanalyse und Begriffserhellung. Sie kann sich nur als „linguistic analysis" legitimieren. In der Nachfolge Wittgensteins hält es die sprachanalytische Schule – ich nenne hier namentlich Gilbert Ryle, John Austin und Peter Strawson – für die eigentliche Aufgabe der Philosophie, die problemlose Teilnahme an historisch gewachsenen Sprachsystemen mittels Sprachanalyse zu fördern. Damit will sie der menschlichen Kommunikation sowohl innerhalb als auch außerhalb der Wissenschaft dienen.

Es kann also nicht die Aufgabe des Philosophen sein, ein eigenes theoretisches System zu entwickeln. Die Philosophie soll – genau wie jeder Arzt und jeder Therapeut – versuchen, sich selber überflüssig zu machen. An diesem Punkt stimmt Wittgensteins Auffassung über die Philosophie mit derjenigen seines **Tractatus** überein.
Wenn wir dies alles überblicken, dann scheint sich die sprachanalytische Philosophie stark vom ursprünglichen logischen Positivismus mit seinem positivistischen und empiristischen Ausgangspunkt entfernt zu haben.
Zunächst konzentrierte man sich auf eine sinnlich vorgegebene Welt und auf eine wissenschaftliche Kunstsprache, die diese Welt exakt beschreiben sollte. Jetzt beginnt man sich für viele konkrete Sprachsysteme zu interessieren, die uns in verschiedene Welten hineinführen, nicht nur die Welt, mit der sich die empirische Wissenschaft beschäftigt, sondern auch in die Welt der Kunst, der Religion usw., obwohl diese Welten doch nicht oder nicht völlig in der sinnlichen Erfahrung gegeben sind. Bedeutet dies nicht einen Rückfall vom empirischen auf den metaphysischen Standpunkt? Für viele analytische Philosophen ist dies keineswegs der Fall. Denn obwohl die Welten der Kunst, des Rechts, der Religion und dergleichen den Sinnen nicht unmittelbar vorgegeben sind, präsentieren sie sich doch in verschiedenen Sprachen. Und die Wörter und Zeichen einer solchen Sprache versteht man als die positiv-empirischen oder sinnlichen Anhaltspunkte, an denen sich die philosophische Analyse festhalten kann.

Kritische Bemerkungen zur analytischen Philosophie

1. **Der logische Atomismus** ist von positivistischer und empiristischer Herkunft. Er möchte, wie der Positivismus des 19. Jahrhunderts, Erkenntnis und Wissenschaft nicht auf die Metaphysik, nur auf die Erfahrung von positiven Fakten aufbauen. Dabei möchte er, wie schon der Empirismus des 18. Jahrhunderts, alle Erfahrung auf Sinneswahrnehmungen zurückführen. Dagegen ist folgendes zu bemerken:
a. Erkenntnis und Wissenschaft sollten tatsächlich in der mensch-

lichen Erfahrung, man kann auch sagen, in den Daten und Fakten der empirischen Wirklichkeit wurzeln. Die Metaphysik ist meines Erachtens eine vergebliche Mühe, die Grenzen der menschlichen Erfahrung(swelt) zu übersteigen.

b. Die menschliche Erfahrung umfaßt aber viel mehr als nur die Sinneswahrnehmung. Es gibt im Bereich des menschlichen Erfahrungshorizontes u.a. auch sittliche, ästhetische und religiöse Erfahrung. Denn der Mensch erfährt Schuld, er erfährt Schönheit, er erfährt die Scheu vor dem Heiligen. Auch solche Erfahrungen sind authentisch und gehören – so müssen wir lernen zu sagen – zu den Daten der empirischen Wirklichkeit!

c. Wenn die menschliche Erfahrung auf die Erfahrung der „sense-data" reduziert wird, wird sie nicht zuverlässiger, sondern gerade weniger zuverlässig. Dann können Illusionen, wie Gesichtstäuschungen und Halluzinationen, eigentlich nicht mehr mit Recht korrigiert werden, da sie auf dieser Ebene mit allen anderen Sinneswahrnehmungen gleichwertig sind.

2. **Der logische Positivismus** wollte Illusion und Irrtum innerhalb der Wissenschaft ausmerzen; man forderte wissenschaftliche Verifikation, was aber eine noch weitergehende Verengung des menschlichen Erfahrungshorizontes mit sich brachte. Deshalb lebte im Wiener Kreis der Szientismus wieder auf. Später aber mußte man selber eingestehen, daß die Forderung nach wissenschaftlicher Verifikation und, damit verbunden, der Vorrang des naturwissenschaftlichen Denkens mehr oder weniger willkürlich sind. Der Wiener Kreis **glaubte** an die Wissenschaft. Heidegger charakterisierte den Neopositivismus treffend als „Wissenschaftsaberglauben".

3. **Die sprachanalytische Philosophie** hat mit Recht gesehen, daß die Wirklichkeit nicht nur in wissenschaftlich beschreibender Sprache, sondern auch in anderen Arten von Sprachsystemen zum Ausdruck gebracht werden kann. Die vielen Sprachspiele sollten auf die vielen Welten, in denen wir leben, hinweisen: die der Wissenschaft, der Kunst, des Rechts, der Religion usw. Die Theorie der Sprachspiele läßt sich als einen Ausbruch aus dem empiristischen Reduktionismus bewerten. Trotzdem bleibt die Verwandtschaft mit dem Empirismus bestehen, weil der Zugang zur Welt der Kunst, des Rechts, der Religion usw. **nur** auf dem Weg über sinnliche Repräsentation in den em-

pirischen Klangbildern und Zeichen einer Sprache gesucht wird.
4. Das erste Grundproblem, das die sprachanalytische Philosophie meines Erachtens nicht genügend berücksichtigte, ist die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der vielen Welten, auf die die sogenannten Sprachspiele verweisen. Wenngleich diese Welten eine relative Eigenständigkeit haben, bilden sie dennoch einen gewissen ontischen **Zusammenhang.** Das ist deshalb keine abstrakt-metaphysische Schlußfolgerung, weil der Mensch die Einheit seiner konkreten Lebenswelt tatsächlich erfährt. Er erfährt z.B., daß die Fragen der moralischen, technischen und gesellschaftlichen Welt nicht voneinander getrennt werden können. Obwohl nun Wittgensteins bedeutungsvolle Analyse der Vielzahl der Sprachen klar macht, daß das „Wie" dieses Weltzusammenhanges nicht in einer einzigen Sprache ganz ausgedrückt werden kann – auch nicht in einer philosophischen oder wissenschaftlichen Sprache –, hat die Philosophie doch diese Einheitserfahrung des Menschen hinsichtlich der ihn umgebenden Welt anzuerkennen. Muß man nicht auch, ohne irgendwelchen „essentialistischen" Voreingenommenheiten Vorschub zu leisten, fragen, ob die Wittgensteinschen Familienähnlichkeiten nicht auf eine Verwandtschaft der Sprachfelder hinweisen? „Linguistic analysis" setzt mit anderen Worten selbst eine einheitliche Weltauffassung voraus.
5. Das zweite Grundproblem, das die sprachanalytische Philosophie meines Erachtens ignoriert zu haben scheint, ist die Frage nach der **Einheit** der menschlichen Person. Es ist ein und derselbe Mensch, der in den verschiedenen Welten existiert und sie alle zur Sprache bringt. Der oben erwähnte Zusammenhang der Welt weist auf die persönliche Identität des Menschen als Brennpunkt dieser Welten hin. Man kann also sagen: Die vielen Sprachspiele setzen den Zusammenhang der Welt und der Zusammenhang der Welt setzt die Einheit der menschlichen Person voraus.
In einem kurzen Exkurs möchte ich schließlich noch daran erinnern, daß das Wort „Person" ursprünglich „per-sona" gelautet hat: das lateinische Wort für eine Maske, durch die der Theaterspieler sprechen konnte. Warum aber hat man auch den Menschen „persona" genannt? Ist der Mensch vielleicht mehr als die Summe seiner biologischen und geistigen Qualitäten? Ist er möglicherweise mehr als ein mit vielen Funktionen ausgestattetes Ding? Ist der Mensch etwa

„Person", weil in ihm oder durch ihn das „ganz Andere" sich ausdrücken oder abbilden kann?
Wir erinnern uns hier unwillkürlich an die biblische Offenbarung, in der der Mensch schöpfungsgemäß „Bild Gottes" genannt und so auf einen göttlichen Ursprung bezogen wird. Ich gestehe, dies ist eine religiöse, nicht eine philosophische These. Aber so viel kann man sagen: Die philosophische Analyse setzt **auch von sich aus** nicht nur die Idee eines Zusammenhangs der Welt und einer Einheit der menschlichen Person voraus, sondern auch die Idee eines letzten **Ursprungs,** die Idee einer **archē**, wie die griechischen Philosophen bereits sagten. Ich bin der Überzeugung, daß nicht nur die oben genannten Fragen nach dem Zusammenhang der Welt(erfahrung) und ihrer Einheit (in der menschlichen Persönlichkeit), sondern auch die Frage nach ihrem letzten Ursprung echte philosophische **Vor**-fragen sind, weil die philosophische Analyse in transzendental-kritischer Selbstbestimmung immer auf diese umfassenden Ideen von dem Zusammenhang, der Einheit und dem Ursprung aller Welterfahrung stößt und sie notwendigerweise voraussetzt.
Es muß aber klar sein, daß die inhaltliche Beantwortung dieser Vorfragen und die spezifische Deutung dieser Ideen die Kompetenz der theoretischen Philosophie überschreitet. Die genannten philosophischen Ideen sind Ideen im Sinne von **Grenz**begriffen. Die letzte Aufklärung über die Beschaffenheit der Welt, des Menschen und des Ursprungs allen Seins wurzelt nicht im Denken, sondern in einer konkreten, aber oft vergessenen oder verschwiegenen Glaubenswahl, z.B. im christlichen, humanistischen, agnostizistischen, atheistischen oder nihilistischen Sinne. Vom christlichen Standpunkt aus muß man sagen: Es wäre schon viel gewonnen, wenn die Philosophie – aber das betrifft natürlich nicht nur die analytische, sondern alle Philosophie! – ihre Verwurzelung in einer Glaubensüberzeugung nicht ignorierte und sich deshalb auch nicht **a priori** von der Kraft des christlichen Glaubens, d.h. letzten Endes vom Licht der biblischen Offenbarung, abschließen würde.
Ich muß mich hier entschuldigen für die Kürze meiner Darlegung. In diesem Zusammenhang kann ich jedoch nur sagen, daß ich eine **offene Philosophie** befürworte, d.h. eine Philosophie, die die Vorfragen und die Grenzen des theoretischen Denkens selbstkritisch aner-

kennt und nicht versucht, die letzteren **von sich aus** denkend zu überschreiten, wie es die Metaphysik aller Zeiten getan hat und immer wieder tut. Sobald die Philosophie sich dem Glauben und dem Licht der Offenbarung verschließt, entsteht paradoxerweise erst recht die Gefahr der Vermischung von Philosophie und Glaube. Die Philosophie, die sich autonom und eigenmächtig der Offenbarung und den zu ihr führenden Vorfragen verschließt, hat die Neigung, sich selber zur Wahrheits**quelle,** d.h. zur Pseudo-Offenbarung aufzuwerfen. Sie **glaubt** dann letzten Endes an die Unfehlbarkeit ihrer eigenen Methode oder ihres eigenen Wahrheitsverständnisses, wie das Heidegger mit Bezug auf den logischen Positivismus schon bemerkte. Und die umfassenden Ideen der philosophischen Kritik (den Zusammenhang, die Einheit und den Ursprung der Welt betreffend) laufen dann unmittelbar Gefahr, metaphysisch, d.h. pseudowissenschaftlich, gefüllt zu werden und in dogmatische Selbstverständlichkeiten auszuarten.

Quellennachweis

B. Russell,
– The Problems of Philosophy (1912), Oxford usw: Oxford University Press, 1971.

L. Wittgenstein,
– Tractatus Logico-Philosophicus (1921/1922), London: Routledge & Kegan Paul usw., 1971.
– Philosophische Untersuchungen (1953), Oxford: Basil Blackwell, 1968[3].

Wiener Kreis,
– A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, London: Victor Gollancz, 1967[17].
– A.J. Ayer, Logical Positivism, New York: Free Press, 1966[2].

Einleitende Sekundärliteratur

– J.O. Urmson, Philosophical Analysis: Its Development Between the Two World Wars, Oxford usw.: Oxford University Press, 1969.
– K.T. Fann, Wittgenstein's Conception of Philosophy, Oxford: Basil Blackwell, 1969.
– J. Harnack, Wittgenstein und die moderne Philosophie, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1962.
– W. Schulz, Wittgenstein: Die Negation der Philosophie, Pfullingen: G. Neske, 1967.

Teil V:

Herbert Marcuse und die Philosophie des Neomarxismus

Marxismus und Neomarxismus sind Strömungen, von denen heute viele reden, deren Wurzeln aber im 19. Jahrhundert, in der Lehre von Karl Marx zu suchen sind. Durch Engels und Lenin hat Marx eigentlich fortwährend und bis jetzt Einfluß auf die Philosophie ausgeübt, selbstverständlich besonders in Rußland, China und deren Satellitenstaaten. Aber auch in nichtkommunistischen Ländern sind die Ideen von Marx durch kommunistische Parteibüros und wissenschaftliche Auseinandersetzungen noch immer einflußreich.
Es gibt viele Philosophen, die in dieser marxistischen Tradition stehen. Bei weitem nicht alle sind dogmatische Verehrer von Karl Marx oder Anhänger der offiziellen Lehre des Marxismus-Leninismus. Obwohl sie manchmal Marx recht frei interpretieren, kann man sie doch besser „Marxisten" als „Neomarxisten" nennen. Sie arbeiten im Geiste von Marx weiter. Sie durchdenken seine Lehre, angepaßt an die Ideen, Bedürfnisse und Möglichkeiten der Gegenwart. Das sind die Marxisten im engeren Sinn. Hierbei denke ich auch an schöpferische Denker wie Ernst Bloch, Henri Lefêbvre und Leszek Kolakowski.
Es gibt aber auch Marxisten im weitergefaßten Sinne, Philosophen, die man als **„Neomarxisten"** bezeichnen könnte. „Neomarxisten" nenne ich diejenigen, die auch ohne eine marxistische Vergangenheit oder außerhalb einer marxistischen Tradition Marx wiederentdeckt haben. Sie möchten die marxsche Methode des dialektischen Denkens und sein Prinzip der Gesellschaftskritik aufs neue ins westliche Denken und in die westlichen Sozialtheorien einbringen. In dieser Hinsicht ist die sogenannte **Frankfurter Schule** eine der führenden Richtungen.
In der Frankfurter Schule begegnen wir einer Anzahl von Männern – Philosophen und Soziologen –, die sich auf Anregung von Max Horkheimer und anderen schon vor dem Zweiten Weltkrieg in Frankfurt am Main im sogenannten „Institut für Sozialforschung" vereinigten. Sie wurden sehr bald vom Nationalsozialismus auseinandergetrieben. Seitdem arbeiteten sie besonders in den Vereinigten Staaten weiter. Nach dem Zweiten Weltkrieg fand eine Rückkehr von vielen Mitarbeitern und eine Wiedereröffnung des „Instituts für Sozialforschung" in Frankfurt statt. Zur älteren Generation gehören neben Horkheimer auch Theodor Adorno und Herbert Marcuse, zu den

jüngeren Vertretern Jürgen Habermas. Von den Genannten blieb Marcuse in den Vereinigten Staaten; er wurde Professor an der Universität von Kalifornien. Im folgenden möchte ich die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Auffassungen von Marcuse, einem der radikalsten Philosophen der Frankfurter Schule, lenken.
Herbert Marcuse lebte von 1898-1980. Anfänglich war er Student in Berlin und Freiburg. Im Jahre 1927 kehrte er nach Freiburg zurück, studierte bei dem jungen Heidegger und verfaßte eine Habilitationsschrift über Hegels Ontologie und Geschichtstheorie, welche er aber nicht einreichen konnte, da er Jude war (1932). Ihn interessierte nicht nur der dialektische Idealismus Hegels, sondern bald auch der dialektische Materialismus von Marx. Nachher kam er unter den Einfluß von Siegmund Freud. Von all den hier genannten Denkern – Heidegger, Hegel, Marx und Freud – kann man in Marcuses Gesellschaftstheorie manche Spuren finden.

Von Marx zu Lenin

Für ein besseres Verständnis der Position Marcuses ist es angebracht, einen Augenblick zu der Philosophie von Marx zurückzukehren. Ich erwähne hier zwei Punkte: Marx' Lehre vom Unterbau und Überbau und seine Lehre der Dialektik. Die Lehre vom **Unterbau und Überbau** befaßt sich mit dem Verhältnis von Gesellschaftsstruktur und Geistesstruktur. Marx vertrat die Ansicht, daß das materiell-ökonomische Leben Basis und Tragfläche aller höheren Geisteskultur ist. Ich muß das noch schärfer formulieren. Marx glaubte, daß in der menschlichen Gesellschaft der juristische und ideologische Überbau von Recht und Staat, Kunst und Ethik, Religion und Philosophie einseitig vom ökonomischen und sozial-ökonomischen Unterbau bedingt wird, d.h. von der gegebenen ökonomischen Ordnung und sozial-ökonomischen Verhältnissen. Die juristischen und politischen Institutionen und weiter auch das gesamte kulturelle und geistige Leben betrachtete er seiner Entstehung und Entwicklung nach als eine Widerspiegelung unabwendbarer gesellschaftlicher Prozesse. Hier muß das Thema der **Dialektik** erwähnt werden. „Dialektik" heißt: eine Bewegung durch Gegensätze hindurch. Nach

Marx entwickeln sich die gesellschaftlichen Prozesse an der Basis dialektisch, d.h. sie entwickeln sich durch Gegensätze, genauer durch Klassengegensätze hindurch. Dadurch bedingen sie auch die Gestaltung und Entwicklung der höheren Geisteskultur.

Friedrich Engels hat später in diesem „historischen Materialismus" bestimmte Korrekturen oder zumindest Nuancierungen angebracht, die aber nicht das Thema der Dialektik in Frage stellen. Im Gegenteil! Engels wollte die dialektische Gesellschaftsphilosophie von Marx gerade mit einer dialektischen Naturphilosophie untermauern. Auch die Evolution in der Natur entwickelt sich seiner Meinung nach durch Gegensätze hindurch, d.h. durch den Kampf ums Dasein (Darwin). Engels korrigierte aber gewissermaßen die marxsche Lehre über das Verhältnis von sozial-ökonomischem Unterbau und ideologischem Überbau. Einerseits betonte er, daß auch für ihn der sozial-ökonomische Unterbau grundlegend war, andererseits hob er hervor, daß trotzdem eine gewisse Wechselwirkung zwischen Unterbau und Überbau möglich sei.

Diese Anschauung hatte im Rahmen der marxistischen Lehre widrige Implikationen. Auf diese Art und Weise hatte Engels einen theoretischen Grund, Klassenbewußtsein und revolutionäre Gesinnung unter den unterdrückten Arbeitern anzuregen und die politische Organisation des Proletariats in Angriff zu nehmen. Das Bewußtsein der Arbeiter von ihrer eigenen Lage und von der gesellschaftlichen Entwicklung mag dann ein ideologischer Faktor sein; es könnte trotzdem die gesellschaftliche Entwicklung beeinflussen. So war Engels der Meinung, daß die Dynamik des proletarischen Selbstbewußtseins imstande sei, die von Marx vorhergesagte Weltrevolution tatsächlich zu beschleunigen.

Lenin, Stalin und Mao Tse-tung entfernten sich noch weiter von Marx. Auch für sie war die Dialektik des sozialökonomischen Lebens von grundlegender Bedeutung. Sie wollten aber nicht mehr von einem streng determinierten, berechenbaren Prozeß sprechen. Sie hielten die Weltrevolution und die Befreiung der unterdrückten Menschheit überhaupt nicht für prophezeibar. Damit gaben sie das marxistische Ideal nicht preis. Aber anders als Marx hielten sie es in erster Linie nicht länger für ein Ergebnis wissenschaftlicher Berech-

nung, sondern für das Resultat politischen Willens und tatsächlicher Macht (Lenins „Voluntarismus").
Im Denken Lenins vollzog sich eine Wende in Richtung auf den Irrationalismus. Die Weltrevolution und der Weltkommunismus können nicht wissenschaftlich bewiesen werden. Sie sollen vielmehr durch legale und subversive Machtmittel praktisch bewiesen werden. Auch das Denken hat der Praxis zu dienen. Die Wahrheit ist wie im amerikanischen Pragmatismus in Bewegung. Bei Lenin soll sie den politischen Bewegungen der Partei folgen. Die politische Propaganda läuft seit Lenin und Stalin auf vollen Touren. Lenin betrachtete den Kapitalismus nicht nur als eine sozialökonomische Ordnung, sondern auch als ein politisch-militärisches Machtsystem, das zur Verteidigung der zunehmenden, kapitalistischen Handelsinteressen und des zu Beginn des 20. Jahrhunderts wachsenden Kolonialismus erforderlich ist. Seit Lenin ist im kommunistischen Jargon „Kapitalismus" nahezu synonym mit „Imperialismus", so daß man vom „kapitalistischen Imperialismus" oder „imperialistischen Kapitalismus" spricht. Macht soll mit Macht bekämpft werden – meinte Lenin. Die kommunistischen Parteien sollen zu Kadern von Berufsrevolutionären umgeschmiedet werden. In Rußland und in anderen Ländern wurde am Ende des Ersten Weltkrieges zur Macht gegriffen, eine Kriegsindustrie wurde in Gang gesetzt usw.

Marcuses Gesellschaftsauffassung

Auf dem Hintergrund dieser theoretischen und politischen Entwicklungen komme ich auf Marcuses Auffassungen zu sprechen. Für Marcuse ist die kapitalistische Welt, gegen die gekämpft werden soll, nicht nur eine sozialwirtschaftliche Ordnung im Sinne von Marx und Engels. Es ist auch nicht nur ein politisch-militärisches System im Sinne Lenins und Stalins. Bei Marcuse hat die moderne kapitalistische Welt umfassende, totalitäre Züge. Die Macht des Kapitalismus heißt kurz „das SYSTEM". Das SYSTEM ist für Marcuse lebensgroß in den Vereinigten Staaten gegeben. Er sieht es aber auch in anderen hochindustrialisierten Ländern, wie in Westeuropa. Das SYSTEM ist sogar anwesend in den kommunistischen Ländern. Dieses

gesellschaftliche System will sich um jeden Preis erhalten und führt so zur Unterdrückung der menschlichen Freiheit, zur Ausbeutung der Dritten Welt, zur Steigerung der Kriegsgefahr, zur Verschwendung von vitalen Rohstoffen, zur Beherrschung von Mensch und Welt.
In allen hochindustrialisierten Ländern, so meint Marcuse, droht die Gefahr, daß das Establishment zu einem **totalitären** Unterdrükkungssystem wird. Damit meint er: Wissenschaft und Technik verschwören sich mit Wirtschaft , Politik und Bürokratie zur umfassendsten Form der Unterdrückung, die die Welt je erlebt hat. Sie ist so umfassend, daß sie nicht mehr empfunden und erkannt wird. Und man empfindet und erkennt sie nicht mehr, weil das Bewußtsein des Menschen selbst zum Objekt der Unterdrückung geworden ist.
Wie geschieht das? Erstens sorgen die Massenmedien für eine konstante Indoktrination des menschlichen Geistes. Zeitungen, Kino, Werbung und Fernsehen kneten das Bewußtsein und Verhalten des modernen Menschen. Wenn dieser Mensch sich dagegen auflehnt, dann trägt zweitens die Technik Sorge dafür, daß es einen immer größeren Wohlstand gibt, der dieses Auflehnen im Keim erstickt. Und wenn trotzdem bei manchen Menschen Unbehagen und Kritik übrigbleiben, so gibt es drittens repressive Toleranz. „Repressive Toleranz" bedeutet buchstäblich: unterdrückende Duldsamkeit. Repressive Toleranz hat eine Ventilfunktion in der Gesellschaft. Sie ist eine elastische Form der Unterdrückung – eine Unterdrückung, die dem Protest, der Mitbestimmung und der (Schein-)Demokratie Raum verschaffen möchte, damit sich das Einkapseln in das totalitäre System mit weniger Schwierigkeiten durchführen läßt.
Marcuses Hauptwerk heißt **One Dimensional Man** (1964): Der Mensch ist eindimensional. Das ist ein anderer Ausdruck für: Das politisch-gesellschaftliche System ist totalitär und allumfassend. Der moderne Mensch ist nur ein Rädchen in der Maschinerie des Systems. In seinem Herzen lebt keine wirkliche Auflehnung, kein Widerspruch, keine „Negation" des Bestehenden. Kurz, der heutige Mensch ist gleichgeschaltet. Er weiß nichts mehr von einer alternativen Welt. Er wünscht sich auch keine andere Welt mehr. Die Zukunft ist blockiert worden.
Grundsätzlich versteht Marcuse mit Hegel und Marx die gesell-

schaftliche Entwicklung als dialektisch, d.h. wie eine Bewegung von Ja zu Nein, vom Akzeptieren zum Resistieren. Die gesellschaftliche Entwicklung läuft stets durch eine anwachsende Kritik und ein Auflehnen gegen die bestehende Gesellschaftsordnung hindurch. In der modernen Gesellschaft wird aber jegliche Kritik im Wohlstand besänftigt und von der Indoktrination erstickt. Die Dialektik ist lahmgelegt worden. Innerhalb der sozialen Entwicklung befindet sich keine Dialektik mehr, Marx zum Trotz: Die kapitalistische Güterproduktion erhält sich selbst, indem sie die Bedürfnisse künstlich anregt und emporschraubt. Auch innerhalb der ideologischen Entwicklung ist keine Dialektik mehr vorhanden, Hegel zum Trotz: Das menschliche Bewußtsein ist völlig mit der bestehenden Lebensweise assimiliert. Weshalb noch Unfriede mit dem Bestehenden, wenn der Arbeiter seinen Hi-Fi und der Schwarze seinen Cadillac hat? Keine kritischen Ideen, keine revolutionäre Mentalität sind mehr vorhanden, auch nicht in der Arbeiterklasse!

Anders als die vorhin genannten Marxisten setzt Marcuse seine Hoffnung nicht länger auf das Proletariat. Wenn die Kritik am Establishment irgendwo losbrechen wird, so nur bei den noch nicht völlig angepaßten gesellschaftlichen Gruppierungen. Vielleicht wird „the great refusal" (die große Weigerung) dem kritischen Intellekt der sozial noch nicht gebundenen Studentenschaft entspringen, wenn sie sich mit der gesellschaftlichen Kraft der „underdogs" in der modernen Welt zu verbinden weiß: den Arbeitslosen, den unterdrückten Rassen, den rechtlosen Minderheiten. Im Zusammentreffen der kritischen Jugend mit den Randgruppierungen der modernen Gesellschaft steckt noch eine Chance zur Rettung. Aber Marcuse setzt wenig Hoffnung darauf.

Alles in allem hat Marcuse eine scharfe, imposante Analyse der verkappten und unkontrollierbaren Manipulation gegeben, die sich der gesellschaftliche Apparat leisten kann. Der Apparat ist nach seiner Meinung so übermächtig, daß er grundsätzlicher Kritik und Negation fast auf der ganzen Linie Einhalt geboten hat. Marcuses eigene Gesellschaftskritik ist noch eine Form negativ-kritischen Denkens. Es ist eine Kritik, die das wahre Wesen der bestehenden Gesellschaftsordnung enthüllen möchte. Diese Ordnung scheint aus der Warte der bestehenden Ordnung selbstverständlich und rational zu

sein. Aber betrachtet man sie von den eigentlichen Bedürfnissen des Menschen her, ist sie ein Ordnen der Unordnung, eine Rationalisierung von dem, was zutiefst irrational ist.

Marcuses Menschenbild

Was ist eigentlich rational und was irrational? Dies führt mich zu einem zweiten Punkt, zu Marcuses Menschenbild. Es liegt ein unverkennbarer Zusammenhang zwischen Marcuses Menschenbild und seinem Gesellschaftsdenken vor. Beides kann man nicht voneinander trennen. Oft wird gedacht, daß man das Gesellschaftsdenken des Marxismus übernehmen und dessen Menschenbild außer acht lassen kann. Hier liegt ein großer Irrtum vor. Marcuses Menschenbild färbt seine gesamte Kritik an der Gesellschaft.
Um Marcuses Menschenbild verständlich zu machen, kehre ich noch einmal kurz zu Marx zurück. Marx hatte gelehrt: Arbeit adelt den Menschen. Denn der Mensch ist im Grunde ein Arbeiter. Er ist ein **homo faber,** ein Wesen, das etwas fabriziert. Deshalb war der Proletarier für ihn auch der wahre Mensch und der Kapitalist nichts als ein zum Tode verurteilter Parasit. Marx hatte außerdem gelehrt: Der Mensch ist ein **homo socialis,** ein Gemeinschaftswesen. Seine Arbeit ist eine Sache der Gemeinschaft. Deshalb strebte er auch nach Aufwertung des Proletariats, der arbeitenden **Klasse.** Bei Marcuse verhält es sich anders. Der Mensch ist nicht zum Arbeiten, sondern zum Genießen da. Der Mensch möchte eigentlich nichts anderes, als seinen Trieben und Lüsten Folge leisten. Arbeit ist für ihn ein notwendiges Übel, eine Sklavenstellung. Man soll die Arbeit so weit wie möglich zurückdrängen. Das könnte dank der modernen Technik und Automatisierung der Produktion auch in der Tat zum größten Teil geschehen. Der Wahnsinn des „technischen Zeitalters" (Heidegger) besteht darin, daß der Leistungsdruck, das Arbeitstempo, die Produktionsordnung, die Kauflust und die Verschwendungssucht fortwährend gesteigert werden. Nirgends auf der Welt wird in einem solch nervenaufreibenden Tempo gearbeitet wie in Ländern, die sich gerade das Gegenteil leisten können! Dies ist kennzeichnend für die Unfreiheit des modernen, westlichen Menschen.

Von den eigenen Voraussetzungen des Systems her betrachtet, ist diese Lage vollkommen rational. Die Maschinen dürfen nicht stillstehen, der Handel darf nicht stagnieren usw. Wenn wir dieses System aber vom wahren Menschsein her betrachten, so ist es durchaus irrational. Arbeit adelt nicht; Arbeit entehrt. Der wahre Mensch ist kein Arbeiter, kein **homo faber,** sondern ein **homo ludens.** Seinem Wesen nach ist er spielerisch, ein spielender Mensch. Der wahre Mensch ist auch kein Gemeinschaftswesen. Das Band der Gemeinschaft drückt nur allzu schnell. Nein, für Marcuse ist der wahre Mensch das spielende, genießende Individuum. Er ist erst frei in seiner „Freizeit", wenn er er selbst ist und nach seinem Willen handeln kann.

In diesem Menschenbild ist der Einfluß Siegmund Freuds zu spüren. Freud schildert den Menschen als ein Triebwesen von Geburt an, das durch das „Libidoprinzip" gekennzeichnet ist. Wenn er einmal in die rohe Außenwelt versetzt wird, wo Not und Mangel herrschen, wird der Mensch – so Freud – zum Arbeiten gezwungen. Er wird nicht länger vom Lust-, sondern vom „Realitätsprinzip" bestimmt, d.h. er muß sich unter die Zucht der Außenwelt und das Ethos der Arbeitsleistung stellen. Kultur kann nicht ohne Repression bestehen, so lautet Freuds pessimistische Kernaussage.

Marcuses Antwort hierauf lautet: Früher konnte die Kultur tatsächlich nicht ohne Repression bestehen. Aber die moderne Technik und Industrie haben grundsätzlich die wirtschaftliche Not und Knappheit überwunden. Es wird genug für die ganze Weltbevölkerung produziert. Wenn das Establishment gestürzt und für jedermann eine ehrliche Güterverteilung zustande gebracht werden würde, dann könnte man in der ganzen Welt das Ideal Freuds realisieren, das Ideal eines Menschen, der von der Sorge um das tägliche Brot befreit ist und der nur seinem libidinösen Verlangen folgt. Dann kann das Paradies auf Erden anbrechen, ohne den Zwang zur Arbeit und ohne Indoktrinierung durch das System. Dann ist der Mensch imstande, sich zu verwirklichen, erotisch, ästhetisch und kreativ.

Hier sieht man, wie das neomarxistische Menschenbild und die Glückserwartungen, die der neomarxistischen Gesellschaftskritik zugrunde liegen, innerlich zusammenhängen. Es gibt in Marcuses Analyse der Unfreiheit innerhalb der modernen Wohlstandsgesell-

schaft viel, dem man zustimmen könnte und sollte. Aber man wird auch immer berücksichtigen müssen, daß seine scharfe Gesellschaftskritik von der revolutionären Einstellung eines Marx und dem libidinösen Menschenbild eines Freud mitbestimmt ist.

Marcuses Wissenschaftsauffassung

Schließlich noch einige Bemerkungen über Marcuses Wissenschaftsauffassung. Mit allen anderen Anhängern des Neomarxismus ist Marcuse ein Gegner der Idee einer voraussetzungslosen, allgemeingültigen Wissenschaft. Der Grundgedanke ist, daß die Wissenschaft eine Funktion der Gesellschaft ist. Sie funktioniert immer innerhalb eines bestimmten, gesellschaftlichen Ganzen, konservierend oder kritisierend. Wissenschaftliche Urteile beeinflussen die Gesellschaft und umgekehrt. Deshalb heißt es auch im marxistischen Jargon: Theorie und Praxis sind eins.
Die rationalistisch-positivistische Philosophie und Methodologie werden deshalb zur Zielscheibe der neomarxistischen Kritik. Der Positivismus setzt die Wissenschaft zu Unrecht in einen Elfenbeinturm der sogenannten Neutralität und Objektivität (vgl. S. 28ff.). Zu Unrecht gehe man dort davon aus, daß echte Wissenschaft der faktischen Wirklichkeit und ihrem gesetzmäßigen Verlauf voraussetzungslos gegenübersteht. Diese Auffassung verschleiere die praktische, gesellschaftliche Bedeutung der Wissenschaft. Ja noch mehr: Diese Auffassung stärke und legimitiere die bestehende Gesellschaftsordnung.
Die positivistischen Gesellschaftsanalysen stellten ja nur gesetzmäßige Verhältnisse und gesetzmäßige Entwicklungen ans Licht. Man denke an Comtes Drei-Stadien-Gesetz und an seinen Grundsatz: „savoir pour prévoir"! Das heißt, Erkenntnis dient auch im Bereich der Sozialwissenschaften nur der Vorhersage oder zumindest der nachträglichen begrifflichen Rekonstruktion **unumgänglicher** Prozesse der Wirklichkeit. Dies ist nun gerade das, was auch das Establishment uns einreden will. Die bestehende Gesellschaftsordnung ist das Resultat von gegebenen gesellschaftlichen Entwicklungen schlechthin. Sie ist das unvermeidliche Ergebnis des spät-kapitalisti-

schen Zeitalters, in dem wir leben. Die Wissenschaft beweist dies unumstößlich.
Inzwischen ist dieser Positivismus in einem Zirkelschluß gefangen. Die tatsächliche gesellschaftliche Ordnung rechtfertigt sich unter Berufung auf die voraussetzungslose, empirische Wissenschaft. Und diese voraussetzungslose, empirische Wissenschaft rechtfertigt sich unter Berufung auf die Tatsachen, auf den faktischen Sachverhalt in der Gesellschaft.
Demgegenüber braucht man jedoch ein kritisches Bewußtsein. Ein kritisches Bewußtsein beugt sich nicht dem Diktat der Tatsachen. Ein kritisches Bewußtsein sieht ein, daß Tatsachen (insbesondere gesellschaftliche, wie die heutige Konsumgesellschaft) nicht ohne weiteres **notwendige** Tatsachen sind. Ein Mensch braucht sich nicht mit den Tatsachen, die die westliche Welt uns präsentiert, zufriedenzugeben. Eine Tatsache ist eine realisierte Möglichkeit, die von anderen Möglichkeiten begleitet wird. Die tatsächliche Ordnung der heutigen Leistungs- und Konsumgesellschaft wird erst dann zu einer notwendigen Ordnung, wenn wir uns mit den Tatsachen und mit einer positivistischen Wissenschaft der Tatsachen zufrieden geben.
Kritische Wissenschaft erinnert daran, daß der Mensch im tiefsten Innern frei ist. (Man spürt hier den Zusammenhang von Marcuses kritischer Wissenschaftsauffassung und Heideggers Existenzialismus.) Der Mensch hat die Freiheit, bestehende Tatsachen zu negieren, zu eliminieren. Die Tatsachen mögen zwar auf eine bestimmte Richtung hinweisen, es besteht aber noch kein Grund dafür, diese Richtung auch einzuschlagen. Der Mensch kann sich auflehnen. Tatsächliche Entwicklungen können abgebrochen und durchkreuzt werden.
Kritische Wissenschaft läßt sich nicht von Tatsachen kommandieren, sie zielt auf Alternativen. An sich sind diese kritischen, alternativen Ideen schwach und verletzbar, weil sie gegen die öffentliche Meinung ankämpfen müssen und gegen die tatsächliche Entwicklung opponieren. Kritische Wissenschaft hat etwas Visionäres. Sie will über die Horizonte unseres täglichen Daseins hinwegblicken. Daher beurteilen in den letzten Jahrzehnten auch manche Marxisten und Neomarxisten – ich denke hier nicht an Marcuse, aber z.B. an Horkheimer und Ernst Bloch – die jüdisch-christliche Religion in mancher

Hinsicht positiv. Was bedeutet der Glaube an die Erscheinung des Reiches Gottes anderes als Unzufriedenheit mit der bestehenden Welt, als Sehnsucht nach dem ganz Anderen, als die hartnäckige Überzeugung, daß es anders sein kann und sein soll?
Das Problem sämtlicher Neomarxisten ist nicht nur, daß solche kritisch-visionären Ideen äußerst verletzbar sind und in unserer totalitären Gesellschaft nicht gedeihen wollen. Ihr Problem ist auch, daß kaum gesellschaftliche Gruppierungen übriggeblieben sind, in denen diese Ideen aufkeimen und sich ausdehnen können. Erst im Zusammenhang mit revolutionären Gruppierungen können kritische Ideen zu einem Brecheisen innerhalb der Gesellschaft werden, zum Zement einer neuen, humaneren Gesellschaft.

Kritische Anmerkungen zum Neomarxismus

1. Die neomarxistische **Gesellschaftsauffassung** hat sich von dem marxschen „Ökonomismus" losgelöst. Mit Recht hat sie bemerkt, daß nicht nur wirtschaftliche Faktoren, sondern auch politische Kräfte und daneben die modernen Mächte von Wissenschaft, Technik und Organisationskunde die Gesellschaft immer mehr steuern. Mit Recht hat sie auch betont, daß sämtliche Mächte heute eine ernsthafte Bedrohung für die menschliche Freiheit und für die Überlebenschancen der ganzen Menschheit bilden. Im Schein der Zunahme von Mitbestimmung und demokratischen Rechten wird nicht nur in den Ostblockstaaten, sondern oft auch im sogenannten freien Westen die Freiheit tiefgreifend manipuliert.
2. Das neomarxistische **Menschenbild** hängt mit der neomarxistischen Gesellschaftsauffassung zusammen, ja es profiliert die neomarxistische Gesellschaftskritik. In diesem Menschenbild wird das Ideal der menschlichen Freiheit zum Teil romantisch interpretiert als ein dichterisches und schöpferisches Leben in ästhetischer Harmonie mit der Natur, zum Teil freudianisch als ein spielendes und genießendes Dasein in einem erotischen Wirklichkeitserlebnis. Dieses Menschenbild färbt in seiner ganzen Einseitigkeit die neomarxisti-

sche Gesellschaftskritik. So ist einer der ernsthaftesten Punkte der Kritik von seiten des Neomarxismus an der heutigen Produktions- und Leistungsgesellschaft, daß sie das erotisch-ästhetische Lustprinzip des Menschen unterdrückt.

3. Auch die neomarxistische **Wissenschaftsauffassung** hängt mit der neomarxistischen Gesellschaftsauffassung zusammen. Marcuse verwirft den Gedanken der objektiven, wertfreien Wissenschaft. Sein marxistischer Ausgangspunkt ist die Einheit von Theorie und Praxis. Die heutige „positivistische" Wissenschaft bedient sich der Maske der Unparteilichkeit und dient doch dem Establishment. Die wahre „kritische" Wissenschaft muß sich aber in den Dienst der Emanzipation der gesellschaftlichen Praxis stellen. Hierzu noch die folgenden, eigentlich zu kurzen Bemerkungen:

a. Die Wissenschaft ist tatsächlich nicht objektiv, allgemein gültig und wertfrei. Sie wird vom Engagement der ganzen menschlichen Persönlichkeit angetrieben. Das identische Subjekt und Brennpunkt aller menschlichen Aktivitäten, in der Praxis und auch in der Wissenschaft, ist das menschliche Ich: Ich handle, ich denke, usw. Sobald man in der Wissenschaft aufsteigt von Detailanalysen zu mehr umfassenden Fragen, bricht bei deren Beantwortung die persönliche Überzeugung des menschlichen Ichs hervor (die oft den Schein allgemeiner Gültigkeit hat, siehe auch S. 74-78).

b. Der noch weitergehende Gedanke der **Einheit** von Theorie und Praxis steht jedoch in der Gefahr, die Hörigkeit der Wissenschaft gegenüber etablierten gesellschaftlichen Interessen gegen eine neue Hörigkeit, nämlich gegenüber politischen und revolutionären Strategien, einzutauschen. Die Wissenschaft darf aber weder zu einem Konservierungsmittel für einen politischen Machtblock werden noch zum Instrument der revolutionären Propaganda.

c. Innerhalb der menschlichen Gesellschaft bildet die Wissenschaft einen selbständigen Lebensbereich, und hat sie eine eigene Kompetenz. Bei all ihren Bestrebungen bekommt sie bisweilen großes gesellschaftliches Ansehen oder politische Macht. Dennoch ist die Aufgabe der Wissenschaft bestimmt von einer eigenen Norm, der Norm der wissenschaftlichen Wahrheit. Das heißt, in all ihrer Forschung soll sie nach logischen und innerwissenschaftlichen Kriterien versuchen, den empirischen Tatsachen gerecht zu werden, wobei den ver-

schiedenen persönlichen Grundüberzeugungen oft eine wertvolle heuristische Bedeutung zukommt.
d. Erst aus einer selbständigen Position heraus kann die Wissenschaft der Gesellschaft wirklich zugute kommen. So betrachtet hegt sie weder das pragmatische Ideal der sich immer erneuernden Anpassung an die gegebene Ordnung (vgl. S. 52f.) noch das neomarxistische Ideal der fortschreitenden Revolutionierung der gegebenen Ordnung. Das Ideal des Wissenschaftlers kann nur das eines kritischen Begleitens der Gesellschaft sein aus Liebe zur Wahrheit. Solch ein Begleiten wird natürlich oft weiterreichen und seine Wurzeln z.B. auch in der Liebe zur Gerechtigkeit, zur Freiheit usw. haben. Das ist sehr gut vertretbar, denn jeder Wissenschaftler ist mehr als nur Wissenschaftler.
4. Die neomarxistische Gesellschaftsauffassung wird wie die ursprünglich marxistische von einer dialektischen **Geschichtsbetrachtung** getragen. Die Auffassung, daß die Geschichte der Menschheit im Grunde genommen als ein emanzipatorischer Prozeß zu deuten ist, worin die bestehenden Gesellschaftsordnungen immer wieder einem dialektischen Schema gemäß von inneren Gegensätzen her durchbrochen und befreit worden sind, ist eine Geschichtskonstruktion der Neuzeit, die im Widerspruch steht zu den meisten uns tatsächlich bekannten Geschichtsentwicklungen.
5. Kein revolutionärer Durchbruch der gesellschaftlichen Ordnung garantiert zunehmende Freiheit, Dialektik garantiert keine Emanzipation. Der Gedanke von der befreienden Dialektik der Geschichte ist zutiefst Ausdruck eines **nicht erkannten** Glaubens und deshalb eher eine unkritische Lehre als eine „kritische Theorie". Diese dialektische Lehre hat ihre axiomatische Stütze in dem humanistischen **Glauben** an die **Selbst**befreiung des Menschen durch die innere Kraft des revolutionären Widerspruchs: „Wir erdulden es nicht länger." Diese Lehre versagt aber zu oft, wie die Frankfurter gesehen haben, gegenüber den Manipulationstechniken einer diktatorischen oder totalitären Gesellschaft. Dennoch bleibt die Analyse von – zusammen mit dem Kampf gegen – Unrecht und Unterdrückung notwendig. Sie braucht aber ihre Begeisterung nicht aus dem dialektischen Glaubensmotiv der marxistischen Theoretiker zu beziehen. Sie braucht ihre tiefste Motivation auch nicht unkritisch zu ignorieren,

als ob die gesellschaftliche Kritik jemals autonom oder ohne persönliche Überzeugungen sein könnte. Von der Grundüberzeugung des jüdisch-christlichen Glaubens her sollte eine gesellschaftliche Analyse und Kritik gegründet werden in dem Exodus-Motiv, d.h. in den messianischen Verheißungen und Erwartungen einer neuen, heilen Schöpfung, von der der Mensch in unserer bedrängten Welt immer wieder mutige und ermutigende Zeichen aufrichten sollte.

Quellennachweis

H. Marcuse,
– Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1967[3].
– Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied-Berlin: Hermann Luchterhand, 1967.

Einleitende Sekundärliteratur

– H. Böhm, Die Generation der Hoffnungslosen: Eine Auseinandersetzung zwischen atheistischer Weltanschauung und christlichem Glauben, Neuhausen usw.: Hänssler, 1979.
– H. Jansohn, Herbert Marcuse: Philosophische Grundlagen seiner Gesellschaftskritik, Bonn: Bouvier, 1971.
– J. Klapwijk, Dialektiek der Verlichting: Een Verkenning in het Neomarxisme van de Frankfurter Schule, Assen usw.: Van Gorcum, 1977[2].
– G. Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie: Theodor W. Adorno – Herbert Marcuse – Jürgen Habermas, Freiburg: Rombach, 1973[3].