

Ulrich Nortmann

Philosophie in Europa: spezielle europäische Philosophie, Philosophie über Europa, oder was?

La thèse ici défendue s'attache à démontrer que la pensée raisonnable est, pour l'essentiel, identique partout (Gottlob Frege) et qu'à ce titre, il n'existe ni ne devrait exister de philosophie européenne spéciale, à savoir la manifestation d'un style particulier de pensée et d'argumentation, d'une 'logique' originale. Nous considérerons l'éventuelle contribution de la philosophie à une communautarisation culturelle profonde des Etats européens, ainsi qu'à l'émergence d'une identité et d'un sentiment européens adéquats, à d'autres niveaux : d'abord la représentation, sur le plan de l'histoire des idées, de l'héritage antique commun et de l'ancrage européen d'un courant philosophique analytique, caractérisé par certaines interrogations et un horizon défini de problèmes ; puis le dépassement de la pensée de la différence empreinte d'idéologie via des analyses philosophiques sobres, qui se prêtent à la mise en évidence de l'unité de la raison.

Politik, Kultur, Wissenschaft

Agglomerate sind in der Geowissenschaft unverfestigt-lockere Anhäufungen grober Gesteinsstücke. Staaten, die sich zu Gemeinschaften zusammenschließen, wollen mehr sein als solche lockeren Anhäufungen. So kommt es, wie im Falle Europas, zur Einrichtung geeigneter übergreifender Institutionen und der Etablierung entsprechender, institutionell verankerter Verfahrensweisen, auf den legislativen und den exekutiven Bereich bezogen; auch zu einer unter Umständen sehr strittigen Abtretung nationalstaatlicher Einzelkompetenzen. Der Effekt ist ein Zusammenwachsen in politisch-administrativer Hinsicht. Die Frage ist: Soll man dies als ausreichend ansehen? Oder hätte eine solche Art von Einigung etwas Aufgesetztes, wo ihr nicht ein Mindestmaß an kultureller Vergemeinschaftung vorausgeht – oder parallel geht oder einigermaßen zeitnah nachfolgt? Man könnte an sprachliche Vereinheitlichung denken: Diese verspricht in der Regel, da sie eine gewisse Konvergenz bei der Rezeption sprachlich vermittelter gedanklicher Gehalte durch die Angehörigen einer Gruppe bewirkt, eine solche Vergemeinschaftung zumindest bis zu einem gewissen Grade nach sich zu ziehen.

Europas Sprachenvielfalt steht aber nicht zur Disposition, sie wird im Gegenteil, zusammen mit einem entsprechend breiten Spektrum von in relativer Unabhängigkeit voneinander sich entwickelnden Nationalliteraturen, als

ein hohes kulturelles Gut empfunden, zu Recht; und der Vielsprachigkeit sind bei den Individuen kognitive Grenzen gesetzt. Es ist daher eine legitime Frage, ob und in welcher Weise die Entwicklung von Wissenschaft im Allgemeinen oder eventuell die Ausgestaltung des wissenschaftlichen Arbeitens im Rahmen bestimmter Einzeldisziplinen einen Beitrag zur kulturellen Einheit Europas leisten kann, auch über die dem quantitativen Umfang nach naturgemäß sehr begrenzte Gruppe von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern hinaus.

Ich gehe in diesem Beitrag der Frage nach, wie das Potenzial der akademischen Philosophie in der betreffenden Hinsicht einzuschätzen ist und wie es, allgemeiner gefragt, überhaupt um eine tatsächliche oder denkbare Europa-bezogenheit von Philosophie steht – von in Europa betriebener Philosophie, von andernorts betriebener Philosophie oder von Philosophie überhaupt. Beginnen werde ich mit skeptischen Bemerkungen, von denen ich nicht ausschließen kann, dass sie dem einen oder anderen Leser sogar destruktiv erscheinen mögen, enden werde ich, wie ich meine, konstruktiv.

Einheit des Denkens?

Existiert denn eine spezielle europäische Philosophie in dem Sinne, dass in deren Vollzügen anders gedacht würde als in anderen Philosophien? Oder wäre, wenn es sie (noch) nicht geben sollte, deren Herausbildung wünschenswert als Teil der Entwicklung einer besonderen kulturellen Identität Europas? Im Hinblick auf eine ganze Reihe anderer wissenschaftlicher Disziplinen würde man analoge Fragen als abwegig empfinden: Mathematik und Physik, beispielsweise, werden seit langer Zeit als weltumspannende Unternehmungen betrieben, bei denen Theoretikerinnen und Theoretiker von Beijing bis Berkeley an ähnlichen Problemen arbeiten und an ihre Lösungsversuche universell gehandelte Qualitätsmaßstäbe anlegen zu lassen bereit sind. (Von Exzentrikern einmal abgesehen, die es in geringer Zahl in jedem Bereich der Wissenschaft meistens geben wird.) Eine Mathematik oder Physik, für die ein regionaler Spezialcharakter geltend gemacht würde, wäre eben dadurch unter Gültigkeitsgesichtspunkten als dubios, bestenfalls noch als provinziell diskreditiert. Schlimmstenfalls gäbe sie sich für ideologischen Missbrauch her. So wie das im Deutschland der Weimarer Zeit und des Dritten Reichs mit den Konzepten einer ‚deutschen Mathematik‘ und einer ‚deutschen Physik‘ und dem daran geknüpften Versuch geschah, eine Abgrenzung deutschen Denkens von jüdischem Denken vorzunehmen.

Richtig ist nach meiner Überzeugung (der man, wie mir bewusst ist, freilich vorwerfen könnte, dass sie von vielem, das es in entfernteren Weltgegenden und in womöglich ganz anders eingerichteten Köpfen gibt, nicht wisse oder nicht einmal ahne): Es existiert nur *eine* Art von Rationalität; und da akademische Philosophie ein rationales Projekt ist, bei dem nicht Ge-

schichten erzählt, sondern Thesen vertreten werden, kann es im Hinblick auf Geltungsansprüche und deren Berechtigung keine europäische oder auf sonst irgendeine Weise regional-kulturell gebundene Sonderform von Philosophie geben, sondern nur eine globale Philosophie – so wie wir eine globale Mathematik und eine globale Physik haben.

Auch eine Verstärkung dieser Aussage durch deren Ausdehnung auf das Spektrum der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und der jeweiligen Gegenstandsbereiche halte ich übrigens für durchaus diskutabel. Man findet den Gedanken, den ich meine, in einer lakonischen Formulierung eines Altmeisters der später so genannten ‚analytischen‘ Philosophie, des Jenaer Mathematikers und Philosophen Gottlob Frege (1848–1925), ausgesprochen: „Das Denken ist im Wesentlichen überall dasselbe: es kommen nicht je nach dem Gegenstande verschiedene Arten von Denkgesetzen in Betracht.“¹

Von dieser Feststellung unberührt ist, wohlgemerkt, die allerdings ziemlich selbstverständliche Einschätzung, dass es disziplinäre Unterschiede und innerhalb einer Disziplin temporale und regionale Unterschiede bei den hier und dort vorrangig verfolgten Fragestellungen geben wird, bei den hier und dort vertretenen Thesen, unterlaufenden Irrtümern usw. Ich spreche der Kürze halber von Unterschieden in doktrinaler Hinsicht. Sobald aber gewisse philosophische Meinungen, die in Europa vielleicht weiter verbreitet sind als, sagen wir, in Nordamerika, auf den Prüfstand wissenschaftlicher philosophischer Kritik gestellt werden, muss klar sein: Weder zieht man sich derartige Meinungen wie Kleidungsstücke nach individuellem Geschmack oder nach einer soziokulturell geprägten Gruppen-Mentalität an, noch können die Meinungsanhänger, wollen sie ernst genommen werden, sich auf eine besondere Europäizität ihres Rechtfertigungsdenkens berufen. Sicher, der Verfechter einer These kann seine Rechtfertigungsversuche von besonderen Prämissen abhängig machen. Aber darin läge dann wieder nur eine doktrinale Differenz.

Woran ich denke, wenn ich auf eine häufig geradezu als Kulturdifferenz unterstellte Eigentümlichkeit gewisser philosophischer Meinungen im ‚atmosphärischen‘ Europa gegenüber dem anglo-amerikanisch geprägten Teil der außer-europäischen Welt anspiele? Nun, etwa daran, dass man den (Kontinental-) Europäern, zumal den Deutschen, in der Ethik zeitweilig eine stärkere Betonung der ‚Innerlichkeit‘ hat zusprechen wollen als den Briten und den Nordamerikanern mit deren angeblicher Disposition zu einer höheren Gewichtung der ‚äußeren‘ Folgen von Handlungen (‚Konsequentialismus‘, ‚Utilitarismus‘) bei einer moralischen Bewertung dieser Handlungen. Gewiss, dazu geben in nachvollziehbarer Weise Formulierungen Anlass, wie sie sich

1 Frege, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hildesheim: Olms, 1961, Einleitung S. XV [Nachdruck der Ausgabe Breslau: M. & H. Marcus, 1934; Erstausgabe Breslau: Koebner, 1884].

beispielsweise bei Immanuel Kant (1724–1804) am Beginn der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 finden:

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. [...] Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut [...].²

Dagegen bringt ein heute schreibender englischsprachiger Ethiker, ein Australier in diesem Fall, den konsequentialistischen Ansatz, zu dem er sich bekennt, folgendermaßen auf den Punkt:

[Es] würde jeder Konsequentialist darauf bestehen, dass wir für alle Konsequenzen unserer Handlungen verantwortlich sind, und wenn eine Konsequenz dessen, dass ich Geld für einen Luxusartikel ausbebe, darin besteht, dass jemand stirbt, dann bin ich für diesen Tod verantwortlich.³

Ob der Graben so tief ist, wie es hier zunächst den Anschein hat? Ich werde auf die Frage im letzten Abschnitt zurückkommen.

Europa als Gegenstand von Philosophie?

Wenn es, dem vorangehenden Abschnitt zufolge, keine besondere europäische Ausformung philosophischen Denkens und Argumentierens geben soll, wären dann nicht wenigstens Europa und die europäische Einigung, und eventuell auch vergleichbare Einigungsprozesse andernorts oder zu anderen Zeiten, ergiebige *Gegenstände* philosophischer Reflexion? In gewisser Weise: ja. Aber bevor ich dieses ‚ja‘ näher ausführe, drängt es mich, Folgendes in negativer Absicht festzuhalten:

Es gibt eine Vulgärauffassung von Philosophie, nach der Philosophen Leute sind, die zu allem oder beinahe zu allem etwas sagen können (und damit dann ja auch, wenn es stimmt, zu Europa). Eine Auffassung, die natürlich gefördert wird durch den Umstand, dass es in Deutschland inzwischen Buchpublikationen gibt, mit denen ‚Philosophien‘ des Essens, des Tanzens usw. begründet werden sollen; und dadurch, dass es – in Frankreich stärker noch als in Deutschland – eine thematisch ziemlich zügellose ‚Philosophie‘ im Feuilleton gibt, deren inhaltlicher Zusammenhang mit der akademischen Philosophie alles andere als klar ist. Diese Auffassung ist für universitäre

2 Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner, 1965 (Philosophische Bibliothek 41), S. 10 f., AA S. 393 f.

3 Singer, Peter: *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam, ²1994, S. 288 [Original: *Practical Ethics*, Cambridge [u. a.]: Cambridge UP, ¹1979, ²1993].

Vertreter des Faches nicht schmeichelhaft. Denn wer zu allem etwas sagen kann, der hat vielleicht zu gar nichts etwas Substanzielles zu sagen.

Weshalb ich das hier erwähne? Die europäische Einigung ist ein komplexer Vorgang, der mit den dabei auftretenden Schwierigkeiten, mit tatsächlichen oder, nach einer entsprechenden theoretischen Identifikation, möglicherweise herstellbaren begünstigenden Umständen usw. zweifellos für eine wissenschaftliche Begleit- und Unterstützungsforschung in Betracht kommt. Das muss dann aber klarerweise zunächst einmal eine empirische Forschung sein, die sich im disziplinären Rahmen von Sozialwissenschaft, Humangeographie, empirisch ausgelegter Politik- und Kulturwissenschaft sowie Wirtschaftswissenschaft und Jurisprudenz vollzieht. Es wäre verkehrt, wenn Philosophie, die weder eine empirische Wissenschaft ist noch, entgegen verbreiteten Überzeugungen, eine Kulturwissenschaft (zu letzterem Punkt Näheres im folgenden Abschnitt), sich hierbei eine Einmischung anmaßen würde.

Allerdings hat der Vorgang auch eine normative Seite, und mit dieser Seite fällt er ein Stück weit in die Zuständigkeit der Philosophie. Der etwa am Kontraktualismus und der Rechtsauffassung eines Thomas Hobbes (1588–1679) geschulte Philosoph wird Fragen nachgehen wollen wie:⁴ *Sollten* wir denn die politische Einigung Europas haben (wollen), mitsamt einer partiellen Abtretung von Rechten der Nationalstaaten zugunsten übergeordneter Instanzen? Ein Recht auf etwas gibt es eigentlich, so Hobbes, nur dort, wo Recht kodifiziert und eine Instanz mit genügend Macht ausgestattet ist, um ihm zur Durchsetzung zu verhelfen. Ohne eine solche Infrastruktur existieren ‚gerecht‘ und ‚ungerecht‘ für Hobbes nicht, und jeder, d. h. jedes menschliche Individuum, dürfte in der Verfolgung seiner Interessen alles tun bzw. alles zu tun versuchen, ohne sich den Vorwurf ungerechten Verhaltens zuzuziehen. ‚Jeder‘, das wäre in unserem Zusammenhang nun nicht das einzelne menschliche Individuum, sondern jeder Nationalstaat. Eine Abtretung von Rechten kommt, verallgemeinert man den hobbesschen Ansatz entsprechend, für jeden einzelnen der staatlichen Vertragspartner nur dann in Frage, wenn sie mit der Gewähr verbunden ist: Die anderen Parteien sind in gleicher Weise zur Abtretung bereit, und die Unterwerfung unter eine durch diese Abtretungen und die Übertragung von Rechten mit entsprechender Machtfülle ausgestattete, übergeordnete Instanz (die Hobbes einen ‚Leviathan‘ nennt) bewirkt für alle ein höheres Wohlfahrtsniveau. Inwiefern ein höheres Niveau? Gemeint ist: verglichen mit einem Zustand, in dem fortwährend der auf die Dauer sehr anstrengende Versuch unternommen wird, ein der Positi-

4 Das thematisch einschlägige Schlüsselwerk Hobbes' ist der *Leviathan* von 1651: *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*. Deutsche Ausgabe: Hobbes, Thomas: *Leviathan – oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. u. eingel. v. Iring Fetscher, Frankfurt/M.: Suhrkamp, o. J.

vierung von Rechten vorgelagertes, gleichsam ‚natürliches‘ Recht auf alles auszuüben, nämlich in Konkurrenz mit ebenso agierenden Gegenspielern. Die Rechte-Abtretung erscheint dann, durchaus auch im ‚egoistischen‘ Sinne, rational.

Soll man solche Gedankengänge für zwischenstaatliche Verhältnisse gelten lassen? Inwieweit sind hier tatsächlich Rationalitätsannahmen im Spiel, und könnte man mit derartigen Rationalitätsannahmen allein auskommen? Das sind Fragen, deren Beantwortung typischerweise nach philosophischer Analyse verlangt. Zudem sind es Fragen, deren praktische Bedeutsamkeit in dem Maße wachsen wird, wie etwa im Zuge einer Verknappung bestimmter materieller Ressourcen sich die Konkurrenzsituation unter Staaten verschärft und ganze Gesellschaften gegeneinander Rechte auf äußere Güter geltend machen sowie diesbezüglich in zufriedenstellender Rechtssicherheit leben möchten.

Es liegt allerdings auch auf der Hand, dass die Reichweite des umrisse-
nen und hier in den Zuständigkeitsbereich philosophischer Analyse gestellten
Fragenkomplexes erheblich ist. Eine Einschränkung auf europäische Ange-
legenheiten wäre künstlich. Hier geht es am Ende um nicht weniger als den
Gedanken eines Weltbundesstaates und dessen rationalitätstheoretische
Rechtfertigung. Und dies zumal in Zeiten, in denen, sagen wir, der in der
einen Staatengruppe gepflegte, über die Maßen Energie verzehrende Lebens-
stil das *prima-facie*-Recht der anderen Staatengruppe auf die Erhaltung ihres
Territoriums, insbesondere auf dessen Schutz vor Überflutung infolge erwär-
mungsbedingten Anstiegs des Meeresspiegels, mehr als nur marginal be-
rühren könnte. Sind solche mutmaßlichen Rechte tatsächliche Rechte, wenn
ja, in welchem Sinne? Lässt sich der ihrer Erfüllung eventuell entgegen-
stehende Energiekonsum in großem Stil in einigen Regionen der Erde mög-
licherweise durch das Scheitern entsprechender Verhaltensgrundsätze an
einem Verallgemeinerbarkeits-Test *à la* Kant als moralisch falsch erweisen
(vgl. den letzten Abschnitt dieses Aufsatzes über Maximen des Handelns)?
Was würde es bedeuten, jene Rechte institutionell abzusichern?

Die Stoßrichtung dieser Fragen gibt zu erkennen: Das europäische
Staatensystem, und darüber hinaus: das System der Staaten der Welt, und die
Frage nach den Grundzügen einer rational rechtfertigbaren zukünftigen
Systementwicklung sind zu einem Gegenstand der Rechts- und Moral-
philosophie geworden.

Gemeinsamer europäischer Grund: griechisch-römische Antike

Noch in einer anderen Hinsicht gibt Europa durchaus einen Gegenstand der
Philosophie ab, und zwar nicht nur der von Europäern in Europa betriebenen
Philosophie: Jene Art von Philosophie, die das gegenwärtige Philosophie-
verständnis Europas und darüber hinaus auch das der englischsprachigen

Welt im Ganzen bestimmt, hat ihren Ursprung in der griechisch-römischen Antike; darum ist die Beschäftigung mit älterer Philosophiegeschichte immer zugleich auch Beschäftigung mit einem Teil der Kulturgeschichte einer großen europäischen Region. Bei der seinerzeitigen Ausdehnung des Griechentums und der Reichweite der späteren römischen Herrschaft handelt es sich um eine Region mit Europa im heutigen Verständnis als Kerngebiet, dem aber Teile Vorderasiens und Nordafrikas angelagert sind. So bedeutet denn eine einigermaßen umfassende Beschäftigung mit antiker griechischer Philosophiegeschichte die Berücksichtigung etwa von: Thales von Milet (ca. 620–550 v. Chr., Milet: heutige Türkei), Anaxagoras von Klazomenai (ca. 500–430 v. Chr., Klazomenai: heutige Türkei), Ammonios Sakkas aus Alexandria (ca. 170–240), Plotin (ca. 205–270) als Schüler des Ammonios in Ägypten, usw.

Freilich ist Philosophie selbst da, wo sie historisch vorgeht und sich historischen Analyse- und Rekonstruktionsaufgaben widmet, nicht eigentlich ein kulturwissenschaftliches Unternehmen. Denn die Aufklärung von Meinungen und, soweit vorhanden, von zu deren Stützung aufgegebenen Argumenten historischer Akteure auf der philosophischen Diskursbühne ist eine Sache; wirklicher Philosophie, die keine Doxografie, keine bloße Beschreibung von Meinungen sein will, muss es darüber hinaus immer auch um die Behandlung von Geltungsfragen gehen und um die Erschließung historischer Inspirationsquellen für das aktuelle systematische, an Sachfragen orientierte Philosophieren. Im Hinblick auf Ziele der letzteren Art spielt es beispielsweise überhaupt keine Rolle, wie das Aufkommen bestimmter Philosophien eventuell durch die jeweiligen Zeitläufte, durch soziale und biografische Faktoren im Umfeld und im Leben der Repräsentanten dieser Philosophien begünstigt worden sein könnte. Kulturgeschichte hat sich, wo sie als Ideengeschichte konkretisiert wird, im Gegenteil gerade für derartige Interdependenzen zu interessieren.

Es tut den heutigen Europäern vom Schwarzen Meer bis zum Atlantik zweifellos gut, in der Folge philosophiehistorischer Vergewisserungen ein lebendiges Bewusstsein davon zu entwickeln, dass ihr Kontinent, bei aller zwischendurch über längere Zeitspannen hinweg erlittenen Spaltung in politischer und weltanschaulicher Hinsicht, auf eine gemeinsame gedankliche Basis zurückblicken kann – oder besser, da in der Antike natürlich keineswegs friedvolle gedankliche Übereinstimmung in wissenschaftlich-philosophischen Angelegenheiten vorherrschte: auf eine große, gemeinsame Abfolge von Diskurszusammenhängen, die bis heute ihre Nachwirkungen entfaltet. Nicht umsonst ist die europäische Philosophie als eine Reihe von Fußnoten zu Platon charakterisiert worden (durch Alfred N. Whitehead, den Partner Bertrand Russells bei der Abfassung des monumentalen logisch-mathematischen Grundlagenwerks *Principia mathematica*, in seinem von 1929 datierenden Buch *Process and Reality*).

In der Tat: Der philosophische Diskurszusammenhang der Antike, der nicht nur philosophische Anstrengungen im engeren Sinne umfasste, sondern

ungefähr seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert auch Projekte von zumindest dem Ansatz nach wissenschaftlicher Charakteristik überhaupt, hat die europäische Wissenskultur und darüber hinaus die wissenschaftliche Weltkultur in bemerkenswerter Weise geprägt.

Ich will einige Beispiele nennen. Der Stellenwert mathematischer Forschung und Lehre in Platons Akademie, jener Institution, die in Athen unglaubliche 900 Jahre lang bis ins Jahr 529 n. Chr. Bestand hatte, muss beträchtlich gewesen sein. Sonst hätte es nicht im Eingangsbereich der Akademie, in Stein gemeißelt, heißen können: Kein ungeometrischer Mensch soll hier eintreten!⁵ Einen Höhepunkt griechischer Mathematik stellen dann die *Elemente* des Euklid (um 300 v. Chr.) dar. Der Stellenwert schließlich, der in der Neuzeit bis auf den heutigen Tag einer ‚rein‘ betriebenen Mathematik als einem gänzlich nicht-empirischen Wissenschaftsunternehmen zukommt, für das in größter Strenge ausgeführte beweisende Argumentationen charakteristisch sind, wäre vermutlich nicht denkbar ohne die sozusagen subkutane Nachwirkung der Schrift Euklids – und ohne die flankierende ontologische Unterstützung durch einen Platonismus, für den es als ausgemachte Sache gilt: Es gibt nicht nur mit den Händen greifbare oder für die Augen sichtbare, wenigstens im Prinzip sichtbare, empirische Dinge (und seien diese auch nur mit Hilfe ausgeklügelter Apparaturen sichtbar), sondern darüber hinaus eine reich bevölkerte Sphäre abstrakter Objekte, bei denen ein empirischer Zugriff nicht in Betracht kommt. Wobei diese Sphäre für einen Platon sogar mit unvergleichlich größerer ontologischer Dignität ausgestattet ist als der Bereich der empirischen Dinge.

Das auch in so manchem gegenwärtigen Diskussionszusammenhang zu verzeichnende ‚Schlachtgetümmel‘ zwischen materialistisch-reduktionistisch eingestellten Empirikern einerseits und Theoretikern der Transzendenz und der nicht sichtbaren Objekte andererseits hat Platon (427–347 oder 428–348 v. Chr.) in seinem Dialog *Sophistēs* mit Worten von kräftiger Bildhaftigkeit einen ‚eleatischen Fremden‘ beschreiben lassen⁶ (hier in der Übertragung durch Friedrich Schleiermacher aus dem ersten Viertel des 19. Jahrhunderts wiedergegeben):

Fremder: Die einen ziehn alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren auf die Erde herab, mit ihren Händen buchstäblich Felsen und Eichen umklammernd. Denn an dergleichen alles halten sie sich und behaupten, das allein sei, woran man sich stoßen und was man betasten könne, indem sie Körper und Sein für einerlei

5 Nach dem Zeugnis des im 5. nachchristlichen Jahrhundert in Alexandria tätigen Johannes Philoponos in dessen Kommentar zu Aristoteles' Schrift über die Seele (*Peri psychēs*); S. 117 (27) der Kommentar-Ausgabe von Michael Hayduck, Berlin: Reimer, 1897.

6 Das Adjektiv ‚eleatisch‘ verweist auf die Herkunft der betreffenden Person (oder fiktiven Gestalt) aus der nahe Paestum gelegenen italienischen Stadt Elea, in der griechische Philosophen wie Xenophanes, Parmenides und Zenon schulbildend wirkten.

erklären; und wenn von den andern einer sagt, es sei auch etwas, was keinen Leib habe, achten sie darauf ganz und gar nicht und wollen nichts anderes hören.

Theaitetos: Ja, arge Leute sind das, von denen du sprichst, denn ich bin auch schon auf mehrere solche getroffen.

Fremder: Daher auch die gegen sie Streitenden sich gar vorsichtig von oben herab aus dem Unsichtbaren verteidigen und behaupten, gewisse gedenkbare, unkörperliche Ideen wären das wahre Sein, jener ihre Körper aber und was sie das Wahre nennen, stoßen sie ganz klein in ihren Reden und schreiben ihnen statt des Seins nur ein bewegliches Werden zu. Zwischen ihnen aber, o Theaitetos, ist hierüber ein unermessliches Schlachtgetümmel immerwährend.⁷

Es nützt den heute lebenden Europäern, soweit ihnen an einer Selbstbehauptung im internationalen Wissenschaftswettbewerb gelegen ist, natürlich nichts, sich auf alten Lorbeeren ihrer philosophisch-wissenschaftlichen Tradition auszuruhen. Sie werden sich aber mit größerem Elan und Selbstbewusstsein an neu gesetzten Zielen abarbeiten können, wenn sie wissen: Sie stellen sich damit in eine Tradition, die schon immer die ihre und eine den ganzen Kontinent einbegreifende war. Und es könnte, nebenbei, das Verhältnis der Europäer zur islamischen Welt im Sinne einer Entspannung vorteilhaft beeinflussen, wenn sie sich klarmachen (ich erinnere an die in diesem Text erwähnten Milesier, Alexandriner ...): Über eine sehr lange historische Zeitspanne waren führende Intellektuelle in heute islamisch geprägten Regionen der Welt mit an Bord des gemeinsamen Wissenschaftsschiffes. Die Phase des aktuellen *clash* der christlich-abendländischen und der islamischen Kulturen, die aus kurzsichtiger Perspektive für unabsehbare Dauer zementiert zu sein scheint, ist eine im historischen Maßstab bislang vergleichsweise sehr kurze Phase.

Transatlantischer Import-Export und der Ursprung der ‚anglo-amerikanischen‘ analytischen Philosophie

Ist es nur die doch so ferne Antike? Nein, für die Entwicklung eines angemessenen europäischen Traditions-, Einheits- und Selbstbewusstseins sind auch speziellere Beobachtungen einschlägig, die in die Zuständigkeit einer Philosophiegeschichte der neueren Zeit fallen würden. Die europäischen Philosophinnen und Philosophen könnten sich heute, in schwächeren Stunden sozusagen, als weitgehend ‚abgehängt‘ im internationalen Vergleich empfinden. Die prägende philosophische Strömung ist gegenwärtig im Welt-

7 Platon: Sophistēs, 246a7–c3, in: ders.: *Werke in acht Bänden*, griechisch und deutsch, hg. v. Gunther Eigler, Bd. 6: *Theaitētos, Sophistēs, Politikos/Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann*, Darmstadt: WBG, 2001.

maßstab die sogenannte analytische Philosophie – mit dem Attribut ‚analytisch‘ versehen, weil sie sich ursprünglich aus einer Art von Philosophie entwickelt hat, die vor allem sprachanalytisch vorgehen wollte. In dieser analytischen Philosophie geben die USA, Australien ... den Ton an. Europa, so könnte ein Außenstehender in polemischer Zuspitzung die Lage zu beschreiben geneigt sein, importiert, rezipiert und ist darum bemüht, mit der Herstellung von Kopien zum Niveau der Importware aufzuschließen.

Jedoch: Kennern der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts ist klar, dass die Import-Export-Richtung in Wirklichkeit (auch) eine umgekehrte war. Die heute von vielen Fachvertretern, die mit hegelscher Weltgeist-Metaphysik oder heideggerscher ‚Seyns-Tinktur‘ (wie das einmal ein Polemiker in der parodistischen Form einer Werbeanzeige genannt hat)⁸ wenig zu tun haben wollen, als wissenschaftlich progressiv wahrgenommene analytische Philosophieströmung hatte ihren Ursprung auf dem europäischen Kontinent. Mit der Emigration vieler ihrer bedeutenden – und offenbar auch in politischer Hinsicht zu klaren Wahrnehmungen begabten – Repräsentanten aus dem Europa der Vorkriegs- und der Kriegszeit nach Großbritannien oder in die Vereinigten Staaten von Amerika wurde diese Art von Philosophie in die Aufnahmeländer verpflanzt und konnte dort so gut Fuß fassen, dass sie zu einer erstaunlichen Blüte gelangte. Rudolf Carnap (1891–1970) aus Ronsdorf bei Wuppertal, der zwischen 1931 und 1935 einen Lehrstuhl für Naturphilosophie an der Deutschen Universität Prag innehatte, beschreibt die Anbahnung des Imports in die USA durch Vertreter der amerikanischen Philosophie in seiner intellektuellen Autobiografie so (aus dem Amerikanischen übertragen von Willy Hochkeppel):

1934 lernte ich zwei amerikanische Philosophen kennen, die meine Freunde in Wien und danach mich in Prag besuchten, Charles Morris von der Universität Chicago und Willard V. O. Quine von der Harvard-Universität. Beide waren von unserer Art zu philosophieren sehr angetan und trugen später dazu bei, sie in Amerika bekannt zu machen. Beide bemühten sich auch darum, dass ich in die Vereinigten Staaten kommen konnte. Die Harvard-Universität lud mich im September 1936 zur Teilnahme an ihrer Dreihundertjahrfeier ein. Im Wintersemester 1936 berief mich die Universität von Chicago zu Vorlesungen und bot mir später eine Dauerstellung an, die ich vom Herbst 1936 bis 1952 innehatte. Ich war sehr glücklich, ständig in Amerika bleiben zu können, und 1941 wurde ich amerikanischer Staatsbürger. Ich war nicht nur erleichtert, der erstickenden politischen und kulturellen Atmosphäre und der Kriegsgefahr in Europa entkommen zu sein, sondern auch sehr froh, dass in den Vereinigten Staaten ein beträchtliches Interesse, vor allem bei jungen Philosophen, an einer wissenschaftlichen, auf moderner Logik beruhenden Methode der Philosophie bestand, und dass dieses Interesse von Jahr zu Jahr wuchs.⁹

8 Heckmann, Herbert: Heideggers Seynstinktur, in: Krüger, Michael/Wagenbach, Klaus (Hg.): *Tintenfisch 5. Jahrbuch für Literatur*, Berlin: Wagenbach, 1972, S. 77.

9 Carnap, Rudolf: *Mein Weg in die Philosophie*, übers. u. hg. v. Willy Hochkeppel, Stuttgart: Reclam, 21999, S. 54 [Original: Intellectual Autobiography, in: *The Philosophy of Rudolf*

Quine (1908–2000) sollte der wohl bedeutendste amerikanische Philosoph des 20. Jahrhunderts werden. Carnap spricht von seinen Wiener Freunden und denkt dabei an Personen wie: Kurt Gödel (1906–1978; Emigration in die USA 1940), Hans Hahn (1879–1934), Otto Neurath (1882–1945; Emigration nach Großbritannien 1940), Karl Popper (1902–1994; Emigration nach Neuseeland 1937), Moritz Schlick (1882–1936) und mit Einschränkung, wegen der komplizierteren persönlichen Beziehung, wohl auch an Ludwig Wittgenstein (1889–1951, in Großbritannien seit 1929).

Die philosophische Re-Integration Osteuropas und die überwundene Spaltung im Westen

Carnap hätte zur Charakterisierung des für ihn in jener Zeit prägenden wissenschaftlichen Umfelds auch von seinen Warschauer Freunden sprechen können. In der Tat heißt es an einer anderen Stelle seiner Autobiografie, im Zusammenhang mit der Erwähnung einer Vortragsreise, die Carnap von Prag nach Warschau geführt hatte und bei der er sich vor allem mit dem polnischen Kollegen Alfred Tarski (ursprünglich Alfred Teitelbaum, 1901–1983; Emigration in die USA 1939) fachlich ausgetauscht hatte:

Ich fand, dass die polnischen Philosophen eine Menge gründlicher und fruchtbarer Arbeit in der Logik und ihrer Anwendung auf Begründungsprobleme, vor allem zur Grundlegung der Mathematik, zur Erkenntnistheorie und zur allgemeinen Sprachtheorie geleistet hatten, deren Ergebnisse allerdings Philosophen in anderen Ländern so gut wie unbekannt geblieben sind. Ich verließ Warschau mit Dank für die vielen anregenden Vorschläge und den ergiebigen Ideenaustausch, der mir Freude gemacht hatte.¹⁰

Heute bilden die bedeutendsten Arbeiten der polnischen Philosophie und mathematischen Logik der Vorkriegszeit, deren Blühen mit dem Einfall der Truppen Nazideutschlands in Polen ein jähes Ende bereitet wurde, einen wichtigen Teil philosophischer Curricula weltweit. Man spricht wieder mit großem Respekt von der ‚Lemberg-Warschau-Schule‘ (*Szkoła lwowsko-warszawska*). Und es ist erfreulich zu sehen, dass der philosophische Nachwuchs in Ländern des ehemaligen Ostblocks die Fäden großer Traditionen jener Art verstärkt aufzunehmen beginnt. Damit rückt allmählich das Ende einer Spaltung der Philosophie in Europa nahe, in deren Verlauf mit der Einverleibung philosophischer Professuren durch Institutionen zur Pflege und Verbreitung der marxistisch-leninistischen Weltanschauung (oder dessen, was man dafür halten wollte oder sollte) die Länder Osteuropas immer mehr zu philosophischen Niemandsländern, aus westeuropäischer Sicht, zu werden

Carnap, hg. v. Paul Arthur Schilpp, La Salle (IL): Open Court [u. a.], 1963 (The Library of Living Philosophers 11)].

10 Carnap: *Mein Weg in die Philosophie*, S. 49.

drohten: zu Ländern, in denen kaum jemand da war, der Philosophie, wirkliche und wissenschaftlich ernst zu nehmende Philosophie, betrieben hätte. Analoges galt für die DDR, auch wenn sie nicht Osteuropa zuzurechnen war.

Die einheitsstiftende Wirkung einer in geeigneter Qualität durchgeführten Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte der neueren Zeit, welche die weitgehend verdeckt liegenden Verbindungslinien zwischen verschiedenen Zentren des philosophischen Fortschritts in Europa herauspräpariert und angeblich auch philosophisch sich niederschlagende Kulturdifferenzen auf den Boden der Tatsachen zurückholt, ist nicht gering zu schätzen. Vor allem dann nicht, wenn man bedenkt, dass Philosophie sich leider mitunter, in einer unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten unhaltbaren Art und Weise, zu spalterischen Zwecken hergegeben hat, und zwar auch im westeuropäischen Binnenraum.

Ich erwähnte oben im Abschnitt „Einheit des Denkens?“ einen Gegensatz, der zeitweilig, insbesondere unter kriegerischen Vorzeichen, zu einer tief reichenden Differenz von Nationalkulturen hochstilisiert wurde: den Gegensatz zwischen deutscher Philosophie der ‚Innerlichkeit‘ und einer angeblich typisch anglo-amerikanischen Fixiertheit auf Äußerlichkeiten – etwa im Bereich der moralischen Bewertung von Handlungen und Handlungssubjekten, aber natürlich auch mit Blick auf eher idealistisch oder stärker empiristisch geprägte Erkenntnistheorien. In den entsprechenden publizistischen Auseinandersetzungen im Vorfeld des Ersten Weltkrieges und in dessen Verlauf wurde die Frontlinie von deutscher philosophischer Seite aus so gezogen, dass auch noch die Franzosen und gerade sie zur Anhängerschaft eines bloß auf Nützlichkeit und äußere Zivilisiertheit hin ausgerichteten Denkens geschlagen wurden.

Umfangreiches Quellenmaterial zu dem in jener Zeit geführten gedanklich-publizistischen ‚Krieg‘ zwischen Philosophen verschiedener Nationalitäten hat Peter Hoeres in seinem 2004 erschienenen Buch *Krieg der Philosophen* ausgewertet. Man erfährt dort einiges beispielsweise über Rudolf Eucken (1846–1926), der über Jahrzehnte als Philosophieprofessor in Jena, im unmittelbaren Umfeld des oben erwähnten Frege also, wirkte und der 1908 immerhin mit dem Literaturnobelpreis ausgezeichnet wurde. Heute ist Eucken in der Philosophie so gut wie vergessen, ganz im Gegensatz zu Frege (der ausweislich seines politischen Tagebuchs allerdings auch kein weltanschauliches Unschuldslamm war, nur seiner Philosophie merkt man glücklicherweise nichts davon an). Euckens Entdeckung eines von ihm behaupteten, tief greifenden Unterschiedes zwischen deutscher Kultur der Innerlichkeit und einer französisch geprägten Kultur bloß äußerlich verfeinerter Lebensart gipfelt in heute nahezu unfassbar erscheinenden Einlassungen wie:

Mit gutem Grund hat Fichte uns das Volk des Gemüts genannt. Er wollte damit nicht den Gliedern anderer Völker das Gemüt absprechen, das wäre eng und unrecht gewesen. Aber dahin ging seine Behauptung, daß die Innerlichkeit bei uns Deutschen zu einer gemein-

samen, unser Schaffen beherrschenden und unsere Geschichte durchwaltenden Macht geworden ist, mehr als bei irgendwelchem anderen Volke. In diesem Sinne dürfen wir sagen, daß wir die Seele der Menschheit bilden und daß die Vernichtung der deutschen Art die Weltgeschichte ihres tiefsten Sinnes berauben würde.¹¹

Dies ist eine Karikatur ‚deutscher Philosophie‘. Eine Philosophie, die sich darum bemühte, spezifisch europäisch zu sein, liefe Gefahr, auf einer anderen Ebene in ähnliche Abwegigkeiten zu geraten – besser nicht!

Und was hat es nun mit der sachlichen Berechtigung einer Unterscheidung etwa in der Ethik zwischen Innerlichkeits-Betonung und Äußerlichkeits- oder Folgenbezug, nüchtern betrachtet, auf sich? Oder um die Sache an den beiden früher erwähnten Philosophen Kant und Singer und deren Zugängen zur Ethik festzumachen: Wie tief ist der Graben zwischen einer kantischen Ethik des guten Willens und einem singerschen utilitaristischen Konsequentialismus? Zunächst kann man den Gegensatz dadurch ein Stück weit abmildern, dass man einen Unterschied macht zwischen der Richtigkeit oder Falschheit von Handlungen einerseits und der Gutwilligkeit oder Böswilligkeit von Handlungssubjekten andererseits. Wenn einer guten Willens ist und mit den besten Absichten etwas tut, das, von ihm nicht erahnt, fatale Konsequenzen hat, dann kann man das Produkt, die Handlung, schlecht nennen, ohne gleich den Urheber, den Handelnden als Person, in Bausch und Bogen zu verurteilen. Darüber hinaus ist zu bedenken: Die nach Kants Konzeption durch einen uneingeschränkt guten und vernünftigen Willen zur Realisierung bestimmten Handlungsmaximen sind solche, die auch *verallgemeinert* gedacht zu einer für *alle* Akteure geltenden und, hypothetisch, von ihnen allen befolgten Handlungsnorm noch Bestand hätten. Für die Einschätzung, ob dem bei einer gegebenen Maxime so ist, müssten dann doch der Sache nach die kausalen Folgen einer entsprechenden allgemeinen Regulierung eine erhebliche Rolle spielen.

War also Kant vielleicht ein Konsequentialist? Oder Singer ein Verallgemeinerungs-Ethiker? Weil er die Interessen aller empfindungsfähigen Wesen in gleicher Weise zählen lassen wollte (in der Annahme, dass nur so eine moralische Norm, ihrem gleichsam eingebauten Universalismus entsprechend, gegenüber jedem rechtfertigbar sein kann)? Das muss man viel genauer auseinanderlegen, als es hier andeutungsweise getan wird, es gehört aber nicht in einen Beitrag wie diesen.

In dieser und ähnlich denkbarer Weise können ideologiefrei auszuführende, vergleichende Analysen philosophischer Positionen dazu beitragen, Kulturspaltungen, auch innereuropäischen Kulturspaltungen, den Boden zu entziehen. Von hier aus sollte auch noch etwas Licht auf das oben eingeführte Thema der Einheit der Rationalität fallen.

11 Eucken, Rudolf: *Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes*, Stuttgart, Berlin: Dt. Verl.-Anst., 1914, S. 23; zitiert nach Hoeres, Peter: *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn [u. a.]: Schöningh, 2004, S. 220.

Literaturverzeichnis

- Carnap, Rudolf: *Mein Weg in die Philosophie*, übers. u. hg. v. Willy Hochkeppel, Stuttgart: Reclam, ²1999. [Original: Intellectual Autobiography, in: *The Philosophy of Rudolf Carnap*, hg. v. Paul Arthur Schilpp, La Salle (IL): Open Court [u. a.], 1963 (The Library of Living Philosophers 11)].
- Eucken, Rudolf: *Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes*, Stuttgart, Berlin: Dt. Verl.-Anst., 1914.
- Frege, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hildesheim: Olms, 1961 [Nachdruck der Ausgabe Breslau: M. & H. Marcus, 1934; Erstausgabe Breslau: Koebner, 1884].
- Heckmann, Herbert: Heideggers Seynstinktur, in: Krüger, Michael/Wagenbach, Klaus (Hg.): *Tintenfisch 5. Jahrbuch für Literatur*, Berlin: Wagenbach, 1972, S. 77.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan – oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. u. eingel. v. Iring Fetscher, Frankfurt/M.: Suhrkamp, o. J. [Original: *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, 1651].
- Hoeres, Peter: *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn [u. a.]: Schöningh, 2004.
- Johannes Philoponos: *In Aristotelis De anima libros commentaria*, hg. v. Michael Hayduck, Berlin: Reimer, 1897.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner, 1965 (Philosophische Bibliothek 41); mit den Seitenzahlen der Akademie-Ausgabe *Kant's Gesammelte Schriften* (= AA), hier Bd. 4, Berlin: Reimer, 1903.
- Platon: Sophistēs, in: ders.: *Werke in acht Bänden*, griechisch und deutsch, hg. v. Gunther Eigler, Bd. 6: *Theaitētos, Sophistēs, Politikos/Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann*, Darmstadt: WBG, 2001.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam, ²1994 [Original: *Practical Ethics*, Cambridge [u. a.]: Cambridge UP, ¹1979, ²1993].
- Whitehead, Alfred North/Russell, Bertrand: *Principia mathematica*, Bd. 1–3, Cambridge: Cambridge UP, 1910–13.
- Whitehead, Alfred North: *Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh during the Session 1927–28*, New York: Macmillan, Cambridge: Cambridge UP, 1929.