

## 5. Philosophie



## Geschichte – Philosophie – Dogmatik

Wer in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts geboren wurde, sah sich in große Umstürze und Krisen der deutschen und der europäischen Geschichte, ja der Weltgeschichte verstrickt. Konnte die altüberlieferte Philosophie ihm helfen, oder musste er neue Wege suchen, sich dabei immer wieder selbst korrigieren? Kurt Hübner hat mit seinen Arbeiten der gestellten Aufgabe zu entsprechen versucht. So kann sein Weg repräsentativ sein für die wissenschaftliche und philosophische Selbstbesinnung und Neuorientierung.

Hübner selbst hat die Stationen seines Weges herausgehoben, so in dem Aufsatz *Wissenschaftstheorie und Theologie* (2007 in der Zeitschrift der deutschen Jesuiten erschienen).<sup>1</sup> Dort verortet er die Wissenschaftstheorie in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, in der die empirischen Wissenschaften wie noch nie zuvor die Welt des Menschen verwandelten. Hübners oft aufgelegte *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (1978 ff.) sucht diesen Wandel philosophisch aufzuarbeiten. Doch ging Hübner weiter, als er 1985 das Buch *Die Wahrheit des Mythos* vorlegte. Religion und Kunst wurden nach ihrer Bedeutung für die Geschichte befragt. Das zusammenfassende Werk *Glaube und Denken* von 2001 erörterte die leitenden dogmatischen Thesen und führte vom Logos der Metaphysik und seinem Zerfall hin zum Logos der Offenbarung. Diesem Werk gab Hübner 2003 ein Buch *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen* bei. Dabei macht er einen grundsätzlichen Unterschied: Da wissenschaftliche Ansätze hypothetisch blieben, könne der eine Ansatz durch den anderen ersetzt werden; Toleranz sei selbstverständlich Forderung. Mythos und Religion suchten dagegen einen Zugang zum Absoluten! Wie Toleranz aus christlicher Sicht dennoch möglich sei, fragt das letzte Kapitel über das

---

<sup>1</sup> Vgl. Kurt Hübner: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, in: *Theologie und Philosophie* 82 (2007), S. 46 ff.

Verhältnis des Christentums zu den Hauptreligionen. Hübner ist einverstanden mit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1961–65) über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (S. 137)

Ein Buch von 2006 hebt die Wege der Theologie von ihren Irrwegen ab. Hübner ist der Auffassung, dass die Kirchenväter mit ihrer philosophischen Aufarbeitung den Glauben erst zur Klarheit führten. Ignatius von Antiochien und Irenäus von Lyon hätten die Lehre von der Jungfrauengeburt als gerechtfertigt ausgewiesen: Der Sohn Gottes könne nicht der kontingenten irdischen Kausalität verhaftet sein.<sup>2</sup>

Es zeichnet den christlichen Glauben aus, dass er sich nicht mehr auf eine nationale Tradition bezieht, sondern auf die Menschheit als ganze. Im zwanzigsten Jahrhundert nährte der Sieg des freiheitlichen Westens über den Faschismus und den Kommunismus die Hoffnung, dass die Selbstbestimmung der Menschen und Völker sich durchsetze. Doch wurde die Hoffnung zerstört durch den symbolträchtigen Angriff auf die Türme des Welthandelszentrums in New York am 11. September 2001. Wie 1755 das Erdbeben von Lissabon den Optimismus der Aufklärung obsolet machte, so führte dieser 11. September zu einer Hermeneutik des Terrors, die viele Ansätze zeigt.<sup>3</sup>

Hübners Buch *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne* stellt den Wegen die Irrwege voraus, auf denen Schleiermacher, Kierkegaard und Bultmann die Gehalte des Glaubens in Subjektivität auflösen. Den gesuchten Weg findet Hübner auch noch nicht bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg, aber in der *Theologischen Prinzipienlehre* von Joseph Ratzinger (jetzt Papst Benedikt XVI.). Hübners Verbindung eines Philosophierens, das wissenschaftstheoretisch, liberal und pluralistisch begann, mit höchster theologischer Autorität muss überraschen. Joseph Ratzinger hatte auch die sog. *Theologie der Befreiung* (1972 in Salamanca von G. Gutierrez vorgelegt) kritisiert. Dabei berief er sich auf Martin Kriele, nach dem die Volkskirche in Mittel- und Südamerika nicht im Volk verwurzelt sei, sondern bei Intellektuellen, etwa aus Deutschland. Dem Weg zur Diktatur von Fidel Castro stellte Kriele die Überwindung der Armut in freiheitlichen Zu-

<sup>2</sup> Vgl. Kurt Hübner: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg 2006, S. 289 f.

<sup>3</sup> Vgl. Werner Theobald: Der 11. September und die Philosophie. Versuch einer Hermeneutik des Terrors, in: *Philotheos* 4 (2004), S. 14 ff. oder *Information Philosophie* 2001 (5) und 2002 (1).

ständen und in der Absicherung durch die Menschenrechte und die Gewaltenteilung in der Demokratie gegenüber.<sup>4</sup>

Ist also das Neue, das manche Intellektuelle in den mittel- und südamerikanischen Freiheitsbewegungen fanden, nicht längst als Irrweg entlarvt?

Gegenüber dieser Verbindung des Geschichtlichen mit der Philosophie und der theologischen Dogmatik soll hier kurz gefragt werden, ob die exegetischen Bemühungen nicht schon vor der genannten Verbindung auf neue Wege verweisen. Sicherlich konnte im Jahr 2007 James M. Robinson durch sein Büchlein *Jesus und die Suche nach dem ursprünglichen Evangelium* nicht mit dem Weltbestseller *Jesus von Nazareth* konkurrieren, den Papst Benedikt XVI. vorlegte. Doch bringt Robinson neue Motive in die exegetischen und dogmatischen Erörterungen ein. In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg hatte man in Qumran, in Höhlen über dem Toten Meer, Texte gefunden, in denen Mitglieder einer jüdischen Sekte das Ende der Welt erwarteten. Sie hatten sich dem korrupten Tempeldienst in Jerusalem entzogen und wollten als Söhne des Lichts das Böse bekämpfen. Die Medien der europäisch-amerikanischen Presse und der Journalismus fanden in diesen Texten eine Sensation: Jakobus, der gerechte Lehrer aus Qumran, sei identisch mit dem Bruder Jesu, und so sei auch für Jesus der Gesetzes-eifer entscheidend gewesen. Die christliche Kirche, die aus dem Heidenchristentum erwuchs, sei auf einem falschen Wege! Robinson konnte diese Geschichtsklitterung zurückweisen. Er betreute dann für die Unesco die Publikation der Codices, die in Nag Hammadi, im südlichen Ägypten, gefunden worden waren. So konnte er jenes »Spruch-Evangelium« rekonstruieren, das mit dem Text von Markus im Matthäus- und Lukas-Evangelium vorausgesetzt wird. Damit war die Frage neu gestellt, welche Worte Jesus selbst zugewiesen werden können.

Für Robinson ist Jesus der Dorfbewohner aus Galiläa, der Gott aus der Schöpfung erkennt: Vögel und Lilien, die nichts vorsorgend tun, verweisen darauf, dass Gott für uns sorgt. Der schriftkundige Jesus, der schon als Zwölfjähriger im Tempel lehrt, gehört dagegen zum Jesusbild der Generation, die auf die Jünger folgte und die Evangelien auf griechisch niederschrieb. Die Rede vom »Menschensohn« meint nach Robinson einfach den Menschen. Sie dürfe nicht verknüpft werden mit

<sup>4</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: *Politik und Erlösung*. Zum Verhältnis von Glube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung, Opladen 1986.

der Weise, wie das Buch *Daniel* sie als apokalyptischen Titel gebrauchte. (Das tat noch Hegel, wenn er die vier weltgeschichtlichen Reiche auf das Kommen Jesu als des Christus bezog.) Das Spruch-Evangelium stelle den Tod Jesu als Höhepunkt in die Reihe der verfolgten Propheten, spreche aber das Kreuz nicht (wie Paulus) als Heilsereignis an. Hier gibt es bei Robinson eine Parallele zur Polemik Nietzsches (oder zu jenem nordfriesischen Pfarrer, der das Kreuz beiseite rückte, um die Wellness suchenden Touristen nicht zu verstören).

James M. Robinson war 1949 nach Deutschland gekommen, weil er herausfinden wollte, wie in der »dialektischen Theologie« die Wege von Karl Barth und Rudolf Bultmann schließlich auseinandergehen konnten: zu einer neuen Dogmatik oder zur »Entmythologisierung«. Es waren Schüler Bultmanns wie Heinrich Schlier und Ernst Käsemann, die über die Konfessionsgrenzen hinweg gemeinsam fragten, wie die »Gerechtigkeit« Gottes als reines Geschenk sowohl Gabe wie Aufgabe oder Gabe wie Seinsmacht sei. Als Pfarrer in Gelsenkirchen hatte Käsemann erfahren müssen, wie die Grubenunglücke immer wieder an die Unsicherheit des Lebens erinnerten. Unter Hitler brachte sein Widerstand gegen die Gleichschaltung ihn ins Gefängnis. Nach dem Kriege galt sein Widerstand weiteren politischen Entwicklungen; das Engagement war selbstverständlich. Bekanntlich fand seine Tochter als Sozialarbeiterin in Mittel- und Südamerika den Tod. Wenn Käsemann nach dem »historischen Jesus« fragte, dann sollte Jesus anders als bei Bultmann nicht nur als Jude genommen, im Kerygma der Urgemeinde zum Christus werden und so die abendländische Geschichte tragen. Er sollte sich durch sein »Ich aber sage euch« abgrenzen von der jüdischen Tradition. »Denn der Jude, der tut, was hier geschieht, hat sich aus dem Verband des Jüdischen gelöst oder – er bringt die messianische Thora und ist der Messias.«<sup>5</sup>

Nicht nur die Tochter Käsemanns, sondern die Schüler der Schüler Rudolf Bultmanns überhaupt wollten im eigenen Leben wie in der Politik verwirklichen, was sie aus der Theologie aufgenommen hatten. Hier sei nur verwiesen auf Thomas Sheehan, der die Dokumente über Heideggers frühe Lehrveranstaltungen und über seine späteren politischen Verwicklungen sammelte, sich an den Befreiungsbewegungen beteiligte und 1986 in seinem Buch *The First Coming. How the King-*

---

<sup>5</sup> Vgl. Ernst Käsmann: *Exegetische Aufsätze und Besinnungen*, Göttingen 1960, S. 7, 206, 208.

*dom of God became Christianity* den Rückbezug der Theologie auf Leben und Geschichte thematisierte. Sheehan glaubt, dass Jesus, historisch gesehen, alle Hoheitstitel ablegte, die sich mit seiner Auszeichnung als Messias oder Christus verbunden hatten. Mit seinem sozialrevolutionären Wirken rufe er zu diesem auf, doch sei (wie schon Loisy gesagt hatte) das verkündete Reich Gottes zur Christenheit geworden und damit verfälscht worden.

Als Jürgen Habermas und Jacques Derrida über den Terrorismus diskutierten, wurde der Einsturz der beiden Türme des Welthandelszentrums in New York für Derrida zum »archaischen Theater der Gewalt«. Ließen sich nicht auch die Netzwerke jener Informationssysteme angreifen, von denen die politischen Mächte abhängen? Derrida setzte seine Hoffnung auf internationale Organisationen, vor allem auf eine neue Entfaltung des Politischen in Europa. In schmerzlichen Erfahrungen habe Europa gelernt, das Verhältnis von Politik und Religion neu zu reflektieren.<sup>6</sup> Ließ sich bei dieser Frage nach den europäischen Erfahrungen nicht anknüpfen an Joachim Ritter, der mit Schülern wie Ernst-Wolfgang Böckenförde und Hermann Lübbe einen neuen Bezug zu den Wegen entfaltet hatte, die Carl Schmitt so wirkungsmächtig gegangen war?

Carl Schmitt ist für die Erörterung des Wesens von Politik wichtig geworden, seit er 1922 seine *Politische Theologie* und seit 1927 die Schrift *Der Begriff des Politischen* veröffentlichte. Zur zweiten Auflage der letzten Schrift stellte Schmitt Anmerkungen, die von Leo Strauß stammten. Auch Strauß hat einen Weg mit Brüchen und Umschwüngen zurückgelegt. Im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe seines Spinoza-Buches verband er Martin Bubers »absolute Erfahrung«, Rudolf Ottos Rede vom Heiligen als dem »ganz Anderen« und Heideggers Ruf des Gewissens. Er sagte dann abwehrend: »Jede Behauptung über die absolute Erfahrung, die mehr sagt, als dass das, was erfahren wird, die Präsenz oder der Ruf ist, dass es nicht der Erfahrende ist, dass es nicht Fleisch und Blut ist, dass es das Ganz Andere ist, dass es der Tod oder das Nichts ist, ist ein ›Bild‹ oder Interpretation; dass irgendeine Interpretation die schlichtweg wahre Interpretation ist, wird nicht gewusst, sondern ›bloß geglaubt‹.«<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Vgl. Jürgen Habermas/Jacques Derrida: *Philosophie in Zeiten des Terrors*, Berlin/Wien 2004.

<sup>7</sup> Vgl. zum vielschichtigen Zusammenhang Otto Plöggeler: *Philosophie und hermeneutische Theologie*, München 2009, S. 216 f.

Leo Strauß hat zurückgewiesen, wie Heidegger das Vorlaufen zum Tod und damit die Endlichkeit des Daseins als Mitte eines Philosophierens nahm, das über sich hinaus verwies auf Sittlichkeit und Glauben. Dabei hat Leo Strauß die formal anzeigende Hermeneutik Heideggers und Bultmanns verkannt. Diese zeigt die Motive des Daseins »formal« an, damit in ihre Form die Gehalte des Glaubens eingebettet, gegebenenfalls auch auf das Verständliche hin korrigiert werden können. Diese existenziale Interpretation von der Geschichtlichkeit des Daseins her musste aber eingefügt werden in die Geschichte, in der das mannigfache »es ist« oder »Sein« seit den Griechen gefasst wurde. Hier blieb über Heidegger hinaus die Aufgabe, nicht nur die klassische Ontologie der Griechen oder des Mittelalters mit Kant kritisch vom transzendentalen Zugang her aufzunehmen, sondern auch die neue Sicht der vorderasiatischen und der ägyptischen Geschichte einzubeziehen.

Damit muss neu reflektiert werden, was Kurt Hübner in seinem Buch *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne* aufgewiesen hat. Indem wir Hübners Analysen durch weitere historische Arbeiten ergänzen, werden wir eingewiesen in die Fragen, die auch das zukünftige Denken leiten müssen.



## Über den Sinn der Frage »Was ist Philosophie?«

### Philosophie als philosophisches Problem

In der Philosophie gibt es unzählige verschiedene Antworten auf die Frage: Was ist Philosophie? Diese Antworten lassen sich weder als richtig noch als falsch charakterisieren, weil jede Antwort wiederum eine Antwort auf eine andere Frage von speziellerem Charakter ist. So ist die Aristotelische Definition der Philosophie im wesentlichen eine Definition der Philosophie des Aristoteles. Bis zu welchem Grade aber ist die Philosophie des Aristoteles (wie auch die jedes anderen Philosophen) der authentische Ausdruck des Wesens der Philosophie, das sich bekanntlich historisch wandelt? Wie die Geschichte der Philosophie zeigt, waren fast alle Philosophen davon überzeugt, dass ihre philosophischen Lehren der wahre Ausdruck des unveränderlichen Wesens der Philosophie seien.

Somit kann, wenn es auf die Frage »Was ist Philosophie?« viele Antworten gibt, ihre Lösung nicht auf die Auswahl der richtigen Antwort beschränkt werden. Man muss diese Vielfalt untersuchen. Dabei wird sich wahrscheinlich zeigen, dass sowohl die Frage wie auch die zahlreichen Antworten uns zwingen, uns jener vielfältigen Wirklichkeit zuzuwenden, die von der Philosophie erfasst wird. Dann ist für die Beantwortung der Frage, die infolge ihrer zu häufigen Wiederholung für die Philosophie unerquicklich wird, weniger ein Vergleich der bereits vorhandenen Antworten erforderlich, als vielmehr die Untersuchung des *Verhältnisses* des philosophischen Bewusstseins zum gewöhnlichen Bewusstsein und zur historischen Erfahrung der Menschen, zu den sogenannten Einzelwissenschaften, zu den sozialen Bedürfnissen und Interessen. Denn nur die Erforschung dieses historisch sich wandelnden Verhältnisses kann sowohl den fundamentalen Charakter der Frage selbst, als auch die Unvereinbarkeit von verschiedenen auf sie gegebenen Antworten erklären.

Wenn man die Frage »Was ist Konsistenz?« stellt, dann geht es wahrscheinlich um den Sinn des Terminus. Fragt man »Was ist das?«, dann weist man gewöhnlich auf den Gegenstand hin, der die Frage ausgelöst hat, und dann kann die Antwort mühelos gegeben werden, natürlich sofern wir eine Vorstellung von dem betreffenden Gegenstand haben.

Allerdings kann die Frage »Was ist das?« auch rhetorischen Charakter haben, aber dann drückt sie eher einen emotionalen Zustand des Fragenden aus und bedarf deshalb kaum der Antwort. In einigen Fällen bezieht sich die Frage »Was ist das?« auf eine Erscheinung, die entdeckt, aber noch nicht erforscht ist. In dem Maße, in dem diese Erscheinung beobachtet wird, kann ihre Beschreibung als Antwort auf unsere Frage dienen. Ist aber eine solche nicht möglich oder sagt sie nichts Wesentliches aus, dann bleibt die Frage offen, weil wir nicht über die erforderlichen empirischen Daten für eine zufriedenstellende Antwort verfügen.

Anders ist es in der Philosophie. Der Sinn der Frage »Was ist Philosophie?« ist offensichtlich mit dem Sinn aller philosophischen Fragen schlechthin verknüpft, ferner mit der Situation, in der sich die Philosophie im Verlaufe der Jahrtausende befand, mit einer Situation, mit der sie sich bis zu einem gewissen Grade auch heute noch konfrontiert sieht.

Natürlich kann die Frage »Was ist Philosophie?« wie jede andere Frage ein so geringes Interesse ausdrücken, dass sich der Fragende mit einer beliebigen *bestimmten* Antwort begnügt. So fragt zum Beispiel ein Tourist nach einem zufällig in sein Blickfeld geratenes Gebäude. Er bekommt eine Antwort, notiert sich den *Namen* und geht weiter. Unter dem gleichen Aspekt wird die Frage nicht selten von gebildeten Menschen gestellt, die Philosophie hauptsächlich deshalb interessiert, weil von ihr gesprochen wird. Manche Gebildete erwarten kurze Antworten auf alle Fragen, die in den Unterhaltungen gestreift werden. Wenn sich aber die Philosophen selber die Frage »Was ist Philosophie?« stellen, dann unterliegt es keinem Zweifel, dass sie nach dem Sinn ihres eigenen intellektuellen Lebens, ja sogar danach fragen, ob es einen solchen Sinn gibt. Deshalb drückt sich darin, dass die Philosophen selber die uns interessierende Frage aufwerfen, zu einem beträchtlichen Maße das Bewusstsein aus, dass es notwendig ist, die Existenz der Philosophie zu rechtfertigen, ihre wirkliche *raison d'être* zu beweisen. Es bestehen also Zweifel an der Rechtmäßigkeit und Begründetheit wenn nicht der

Philosophie schlechthin, so doch in jedem Falle an den meisten ihrer früher oder heute existierenden Spielarten. Es ist erforderlich, die Entstehung der verschiedenen Strömungen in der Philosophie zu untersuchen. Die Tatsache, dass sie *historisch* entstanden sind, ist durch Fakten bewiesen. Sind diese Unterschiede nicht aber unvergänglich? Solange das Gegenteil nicht bewiesen ist, klingt die Frage »Was ist Philosophie?« ungefähr so wie die berühmte Frage des Pontius Pilatus »Was ist Wahrheit?«

Es ist nicht schwierig, auf die Frage »Was verstehen Schelling, Nietzsche oder Sartre unter Philosophie?« zu antworten. Nicht deshalb, weil es eine einfache Frage ist, sondern weil ihr Inhalt streng fixiert werden kann. Übrigens ist es, um auf die Frage »Was ist Philosophie?« zu antworten, erforderlich, von dem, was Schelling, Nietzsche, Sartre und viele andere Philosophen voneinander unterscheidet, zu abstrahieren. Was bleibt aber nach einer solchen Abstraktion, die die Unterschiede der einzelnen philosophischen Richtungen unbeachtet lässt? Eine abstrakte Identität? Doch diese ist nur das Moment einer konkreten Identität, deren Wesen in direkter Beziehung zum Wesen des in ihr enthaltenen Unterschiedes steht.

Das Bestehen einer Vielfalt miteinander unvereinbarer philosophischer Richtungen kompliziert die Lösung der Frage »Was ist Philosophie?« Aber gerade dieser Umstand zeugt davon, dass die Schwierigkeit, auf diese Frage zu antworten, um so größer ist, je mehr faktische Angaben für ihre Lösung vorliegen. Die Philosophen verfügen im Unterschied zu den philosophischen Laien über diese faktischen Angaben. Deshalb wird für sie die Beantwortung der Frage »Was ist Philosophie?« besonders schwierig. Mithin hat diese Frage einen völlig anderen Gehalt für Menschen, die das Studium der Philosophie aufnehmen, als für die Philosophen, die sich die Frage selber stellen und denen bewusst ist, dass man die Antwort nicht einfach einem Buch entnehmen kann.

Manche gebildete Leute, die die Philosophie für eine zu ernsthafte (und ermüdende) Beschäftigung ansehen, um dafür Freizeit zu opfern, sie aber zugleich für eine ungenügend seriöse Sache halten, um dafür Arbeitszeit aufzuwenden, erregt es, dass viele Vorstellungen, Anschauungen, Begriffe, Wahrheiten, die sie niemals anzweifelten, sich als unklar und zweifelhaft darstellen, sobald sie Gegenstand einer qualifizierten philosophischen Diskussion werden. Sie fühlen sich betrogen, da man ihnen die kein Nachdenken erfordernde Gewissheit dessen ge-

nommen hat, was für sie völlig evident war. In der Geschichte der Philosophie, wo jeder hervorragende Denker anstatt das folgende Stockwerk zu errichten, aufs neue beginnt, das Fundament zu legen, gibt es indessen im Grunde genommen keine Vorstellungen, Begriffe und Wahrheiten, die keine Einwände hervorrufen. Hier werden Fragen, die als gelöst galten (und nicht selten auch wirklich gelöst waren), ständig zu neuen Problemen. Wird die Frage »Was ist Philosophie?« nicht deshalb in der Philosophie seit der Zeit ihrer Entstehung bis in unsere Tage diskutiert?

Alle bedeutenden philosophischen Lehren – das ist eine empirische Tatsache, von der die philosophiegeschichtliche Wissenschaft ausgeht – *lehnen einander ab*. Diese Ablehnung kann abstrakt, oder aber konkret sein, doch gerade diese Ablehnung charakterisiert *jedes* philosophische System und infolgedessen auch die Spezifik einer jeden Philosophie – ungeachtet dessen, dass die Ablehnung unmittelbar nur auf den zwischen den einzelnen philosophischen Systemen bestehenden Unterschied hinweist. Diese auf den ersten Blick »antagonistischen« Beziehungen der philosophischen Lehren zueinander haben ständig den Gedanken der Einheit der philosophischen Wissenschaft in Frage gestellt. Wenn es aber nur Philosophien gibt, aber nicht die Philosophie – verliert dann nicht die Frage, was Philosophie ist, jeden Sinn? Ist in diesem Falle Philosophie als Wissenschaft überhaupt möglich? Die Bedeutung dieser Fragen wuchs historisch – zusammen mit den sich verstärkenden Divergenzen zwischen den philosophischen Systemen. Die Tatsache, dass die philosophischen Systeme der Vergangenheit ständig wiederbelebt und neu entwickelt werden, verleiht diesen Fragen noch größere Schärfe, da sich auf diese Weise nicht nur die philosophischen Lehren der betreffenden historischen Epoche gegenüberstehen, sondern alle Philosophien, die es irgendwann einmal gegeben hat.

In der Philosophie gibt es keine allgemeingültige Definition der Begriffe, einschließlich des Begriffs der Philosophie selbst. Bekannt ist, dass Ludwig Feuerbach mehrmals erklärte, seine Philosophie sei überhaupt keine Philosophie. Doch niemand kommt es in den Sinn zu behaupten, Feuerbach wäre kein Philosoph.

In den positiven Wissenschaften besiegt die Wahrheit gewöhnlich stets den Irrtum im Laufe einer bestimmten historischen Periode, die für ihre Erfassung, für zusätzliche Überprüfungen, neue Bestätigungen usw. erforderlich ist. Der philosophiehistorische Prozess kennt kei-

ne solche Gesetzmäßigkeit. Es ist unmöglich zu sagen, wie viel Zeit dafür gebraucht wird, damit eine philosophische Wahrheit über einen Irrtum triumphiert – einige philosophische Wahrheiten, die vor vielen hundert Jahren aufgestellt wurden, haben bis heute noch nicht das Dickicht der philosophischen Vorurteile durchbrechen können.

Es lässt sich zeigen, dass die Unvereinbarkeit der meisten bedeutenden philosophischen Lehren, der verschiedenen Interpretationen des Begriffs »Philosophie«, es äußerst schwierig macht, philosophische und nichtphilosophische Fragen voneinander abzugrenzen. Indessen stimmen extrem entgegengesetzten Richtungen angehörende Philosophen gewöhnlich darin überein, welche Fragen wirklich philosophische Fragen sind und welche nicht. Niemand wird Lamarck für einen Philosophen halten, weil er das Buch »Philosophie zoologique« geschrieben hat, obwohl in diesem Werk auch philosophische Fragen behandelt werden. Und nicht nur die Philosophen, sondern auch andere philosophisch gebildete Menschen wissen sehr wohl zwischen philosophischen und nichtphilosophischen Ideen zu unterscheiden.

Es dürfte leichter sein, Philosophisches von Nichtphilosophischem zu unterscheiden als Chemisches von Physikalischem. Erkennungsmerkmale philosophischer Erwägungen sind fast immer vorhanden, da eine negative Definition der Philosophie (das heißt ein Hinweis darauf, was nicht Philosophie ist) gewöhnlich keine Mühe erfordert. Doch die Spezifik der Philosophie bleibt nach wie vor ein Problem. Deshalb muss man die Frage »Was ist Philosophie?« zu den philosophischen Grundfragen zählen. Sie wird nicht von denen diskutiert, die die Philosophie nicht kennen, sondern von jenen, die sie gründlich studiert haben und für die die Philosophie Forschungsgegenstand ist. Das ist eine Frage, die die Philosophen weniger anderen als sich selber stellen. Diese Fragestellung ist ein Zeugnis für die Entwicklung des Selbstbewusstseins der Philosophie und eine notwendige Erscheinungsform ihrer kritischen Haltung zu sich selbst.

So unterscheidet sich die Philosophie von anderen Wissenssystemen insbesondere dadurch, dass sie ständig nach ihrem Wesen, nach ihrem Gegenstand und nach ihrer Bestimmung fragt. Diese Besonderheit der Philosophie trat bereits in vollem Umfange im alten Griechenland zutage, als Sokrates den Spruch des Delphischen Orakels »Erkenne dich selbst!« zum philosophischen Kredo erklärte. Wie Platons Dialoge bezeugen, führte diese Aufgabe ständig zur Diskussion über den Sinn der Philosophie.

Hegel wies darauf hin, dass die sokratischen Schulen, die dem Aufruf des Sokrates »Erkenne dich selbst!« folgten, »die Beziehung des Denkens auf das Seyn« untersuchten, indem sie danach strebten, die subjektive Seite des menschlichen Wissens zu enthüllen. Dabei war für sie der »Gegenstand der Philosophie« die Philosophie »als erkennende Wissenschaft selbst«<sup>1</sup>. Die Entwicklung der Philosophie in der Neuzeit hat noch deutlicher gezeigt, dass das Selbstbewusstsein der Philosophie, die Verwandlung der Philosophie in einen Gegenstand spezieller philosophischer Forschung, eine *conditio sine qua non* für ihre fruchtbringende Entwicklung bildet<sup>2</sup>.

Man darf jedoch nicht glauben, dass der Inhalt der Frage, was Philosophie ist, bei jedem Philosophen der gleiche ist und sich darin nur Unzufriedenheit mit den vorliegenden Antworten ausdrückt. In Wirklichkeit ist die faktische Voraussetzung für das Aufwerfen dieser Frage durch die Philosophen nicht das Streben nach einer vollkommenen Definition, sondern die neue philosophische Problematik, die der alten gegenübergestellt wird. Man verkündet, sie sei von relevanter Bedeutung und sie bestimme eigentlich das Wesen des Begriffs Philosophie<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2. Bd, in: *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe, 18. Bd., S. 124.

<sup>2</sup> Nach Schelling, der mit der folgenden Feststellung durchaus recht hatte, »ist ... die Idee von der Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist«. (F. W. J. v. Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*. In: Werke. Hrsg. v. M. Schroter, 1. Hauptbd., München 1927, S. 661.) Allerdings ist die Philosophie nicht deshalb »Wissenschaft von sich selbst«, weil sie die »unendliche Wissenschaft« ist, die alles umfasst. Das von Schelling richtig ausgedrückte Wesen der Sache liegt darin, dass die Idee der Philosophie Resultat ihrer *historischen* Entwicklung und der widerspruchsvolle Inhalt dieser Idee die Reflexion der wirklichen Widersprüche der Philosophieentwicklung und alles dessen ist, was sowohl den Inhalt wie die Form dieser Entwicklung bestimmt.

<sup>3</sup> Als Fichte mit Entschiedenheit erklärte, dass »man sogar unter den wirklichen philosophischen Schriftstellern vielleicht nicht ein halbes Dutzend finden dürfte, die es wissen, was die Philosophie eigentlich sey« (F. G. Fichte: Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, in: *Sämtliche Werke*, 2. Bd., S. 325.), meinte er natürlich jene philosophischen Probleme, die seine eigene Philosophie aufwarf und deren Lösung seines Erachtens die Philosophie zu einer echten Wissenschaft gemacht haben würde, geeignet, einer vernünftigen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens zu dienen. Zur ersten Aufgabe des philosophischen Forschens erklärt Fichte die Entscheidung der Frage: Worin besteht die Bestimmung des Menschen überhaupt? Die »letzte (abschließende – d. Verf.) Aufgabe für alles philosophische Forschen« sei die Beantwortung der Frage, »welches ist die Bestimmung des

Auf diese Weise äußert sich in der Erörterung der Frage »Was ist Philosophie?« ein sich ständig bereichernder Inhalt der Philosophie, eine Erneuerung ihrer Problematik durch die Geschichte der Menschheit. Deshalb hat diese Frage ihre Bedeutung durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt. In unseren Tagen besitzt sie besondere Aktualität, da die Menschheit sich mächtige Naturkräfte dienstbar gemacht hat und diese nicht nur als Wohl, sondern auch als eine unerhört große Bedrohung der Existenz der Menschheit erweisen.

Der heutige Kampf der Ideen, die den Verlauf der geschichtlichen Ereignisse wesentlich bestimmt, stellt immer wieder die alten, aber ewig neuen Fragen nach dem Sinn des menschlichen Lebens und dem »Sinn der Geschichte«, nach dem Wesen des Menschen, seiner Beziehung zur Natur und zu sich selber, nach der Willensfreiheit, der Verantwortung und der äußeren Determiniertheit, nach dem Fortschritt usw. Jene, die behaupten, dass die Philosophie eine historisch überlebte Methode sei, die empirische Wirklichkeit zu erfassen, erklären diese und analoge Fragen selbstverständlich zu Scheinproblemen. Eine solche Haltung erweist sich in der heutigen Philosophie nicht selten als indirekte Apologetik der »traditionellen«, das heißt: der kapitalistischen Verhältnisse. Die Denker jedoch, die um eine positive Entscheidung dieser philosophischen Fragen bemüht sind, gelangen letzten Endes zu dem Bewusstsein, dass die sozialen Probleme einer grundlegenden Lösung bedürfen. Für sie deckt sich die Frage »Was ist Philosophie?« bis zu einem gewissen Grade mit dem Problem der rationalen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens.

Der wissenschaftlich-technische Fortschritt, seine beeindruckenden Leistungen, Perspektiven, Widersprüche und sozialen Folgen rufen seinem Wesen nach philosophische Fragen hervor. Der heutige philosophische Irrationalismus schätzt die wissenschaftlich-technischen Er-

---

Gelehrten – oder was eben soviel heisst, wie sich zu seiner Zeit ergeben wird – die Bestimmung des höchsten wahrsten Menschen?« (J. G. Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: *Sämtliche Werke*, 6. Bd., S. 294.) Diese Auffassung der Philosophie als Wissenschaft vom Menschen und die Auffassung des Menschen als eines Wesens, das seine vernünftige soziale Wesenheit am adäquatesten in der Wissenschaft realisiert, bedeutet aus Fichtes Sicht, dass die Philosophie *Wissenschaftslehre*, die Lösung von Fragen ist, die bereits Kant gestellt hatte. Es ist klar, dass diese neue Auffassung vom Sinn der Philosophie und ihren Aufgaben zugleich in neuer Weise die Frage, was Philosophie ist, stellt.

rungenschaften unserer Tage in pessimistischer Weise als »ungeheuerlich« ein. Die philosophische Jeremiade vom »Ende der technischen Zivilisation«, vom »Ende des Fortschritts«, von der Unvermeidlichkeit einer weltgeschichtlichen Katastrophe, sind aufs engste mit der Frage »Was ist Philosophie?« verknüpft; denn es geht um die Einschätzung der menschlichen Vernunft, der Wissenschaft. So *mündet* die bewusste Frage, die in ihrer ursprünglichen Form aus dem empirischen Konstatieren der Vielfalt miteinander unvereinbarer philosophischer Systeme entstanden ist (und als solche hauptsächlich die Philosophen interessiert), in unserer Zeit in die Frage nach dem historischen Schicksal der Menschheit und wird dadurch zu einem sozialen Problem, das jeden denkenden Menschen bewegt. Es geht darum, in welchem Maße die Menschheit fähig ist, sich selber zu begreifen, ihre eigene Entwicklung zu lenken, Herr ihres Schicksals zu werden und die objektiven Folgen ihrer Erkenntnis und schöpferischen Tätigkeit zu meistern<sup>4</sup>.

Kurt Hübner verneint die Möglichkeit einer positiven Abgrenzung zwischen der Wissenschaft und den mythischen Formen des Denkens<sup>5</sup>. Das gilt selbstverständlich auch für die Philosophie. Es gibt natürlich philosophische Lehren, die sich vom mythologischen Denken

<sup>4</sup> Des sozialen Sinns der Frage »Was ist Philosophie?« ist sich Martin Heidegger in der ihm eigenen Weise bewusst. Seine Überlegungen sind ungefähr folgende: Das Atomzeitalter, die Atomenergie – das innere Wesen der Materie, das eine unfassbare Beziehung zum Sein alles Seienden hat – bestimmt unsere Zukunft. Urquell der Wissenschaft aber ist die Philosophie. Philosophie als ein Bewusstwerden der Unbegreiflichkeit des Seins »steht gleichsam auf der Geburtsurkunde unserer eigenen Geschichte, wir dürfen sogar sagen: auf der Geburtsurkunde der gegenwärtigen weltgeschichtlichen Epoche, die sich Atomzeitalter nennt«. (Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1956, S. 15.) Außer Betracht lässt Heidegger, wie das häufig bei ihm der Fall ist, den realen Geschichtsprozess, die antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse, die die Ursache dafür bilden, dass die Entdeckung der Atomenergie ihre praktische Realisierung in der Atombombe fand. Die Bedrohung, die die thermonuklearen Waffen für die Menschheit darstellen, resultiert Heidegger zufolge aus der Entwicklung der Philosophie, aus dem Bestreben, das Sein des Seienden zu begreifen. Aus dieser Sicht, die in verhüllter Form eine im Grunde obskurantische Interpretation des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der Erkenntnis schlechthin einschließt, sieht Heidegger die Frage »Was ist Philosophie?« als Vorwegnahme des tragischen Schicksals der Menschheit. Das ist »keine historische Frage, die sich dafür interessiert auszumachen, wie das, was man ›Philosophie‹ nennt, begonnen und sich entwickelt hat. Die Frage ist eine geschichtliche, d. h. geschickliche Frage«. (Ebenda, S. 18.)

<sup>5</sup> Kurt Hübner: *Mythische und wissenschaftliche Denkformen* / Philosophie und Mythos. Hrsg. v. H. Poser, Berlin 1979, S. 90.



nicht entscheiden. Ich bin aber der Überzeugung, dass die meisten (oder: manche?!) philosophische(n) Lehren (darunter auch die philosophische Theorie des sehr verehrten Kurt Hübner) nichts zu tun haben mit jeglicher Mythologie.

## Das historische apriori als erkenntnistheoretisches Problem

### 1. Historizismus, Relationismus und Repräsentation

Am 13. April 1796 kam Kapitän James Cook nach Tahiti, um einen wichtigen Teil der wissenschaftlichen Aufgabe seiner Expedition zu erfüllen. Die Astronomen, die dabei waren, hatten zum Ziel, den Durchgang der Venus durch die Sonne zu beobachten. Das gab ihnen Hoffnung, ein sog. »absolutes Maß« berechnen zu können – d.h. eine genaue mathematische Berechnung der planetaren Umlaufbahn. Dies sollte dazu beitragen, ein letztes Argument für das Newtonsche Weltbild zu gewinnen – sozusagen auf der Grundlage eines »experimentum crucis«.

Aber die Reiseresultate Cooks schienen aus ganz anderen Gründen sensationell zu sein. Für die Mehrheit der gebildeten Europäer, die durch seine Berichte unter anderem über die sexuellen Sitten und Bräuche der Tahitianer erfahren hatten, waren ausgerechnet diese eine viel wichtigere und eindrucksvollere Entdeckung als die Entfernungen zwischen den Planeten.

So schreibt in diesem Zusammenhang Stephen Toulmin, »die Reise von Cook sollte die Struktur der göttlichen Schöpfung endgültig festlegen. Stattdessen konzentrierte sie menschliche Interessen auf die Mannigfaltigkeit und evidente Differenzen von Sitten, Kulturen und Ideen«<sup>1</sup>. Dies ist ein Beispiel dafür, wie das historische Element der Erkenntnis unberechenbar in ihre theoretisch-rationale Struktur eindringt und unaufhaltsam neue intellektuelle Normen hervorbringt. Die Macht der Logik besteht darin, dass sie mögliche Grenzen der Ereignisse und ihrer Erkenntnis postuliert. Aber sie ontologisiert diese sofort in Gestalt der metaphysischen Voraussetzungen und ist nicht mehr imstande, sich selbst in Bezug auf sie frei zu bestimmen. Die

---

<sup>1</sup> St. Toulmin: *Human Understanding*, Princeton 1972, S. 42.

Kraft der Geschichte zeigt sich im Gegenteil in der Priorität des einzelnen Ereignisses vor dem allgemeinen Prinzip, wenn die Aufgabe, Gemeinsamkeit und Einheit zu finden, überhaupt nicht gestellt wird.

In der intellektuellen Geschichte schöpft jede reelle Problemsituation eine Menge intellektueller Innovationen, behauptet Toulmin. Das heißt, jedes einzelne Ereignis tritt als eine Bedingung des Produzierens der theoretischen Ideen als Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit auf. Dies ist eine Variante des bekannten hermeneutischen Zirkels, mit dem die historische Erkenntnistheorie anfängt.

Gegenwärtige Erkenntnis- und Wissenschaftstheoretiker sehen die Rolle der Geschichte nicht nur in der Aufklärung durch Philosophen und Information und nicht nur in der empirischen Rechtfertigung theoretischer Einsichten. Wissenschaftstheoretiker wie Stephen Toulmin, Thomas Kuhn, Gerald Holton und Kurt Hübner haben gezeigt, dass die wissenschafts- und kulturhistorische Rekonstruktion nicht bloß eine von mehreren epistemologischen Herangehensweisen ist. Sie ist ein unvermeidliches Element der letzteren, falls Epistemologie sich nicht ausschließlich auf den »context of justification« beschränkt. Vielmehr stellten Wissenschaftstheoretiker fest, dass nicht die einzelnen Kategorien (wie Erfahrung, Verstand, Vernunft, Wahrnehmung, Begriff, Urteilsvermögen usw.), sondern die *historischen Ganzheiten* wie Traditionen, Paradigmen und geschichtliche Ensembles (d.h. Quintessenzen der konkreten Erkenntnissituationen) zum wertvollsten und betrachtungswürdigsten erkenntnistheoretischen Gegenstand werden. Hiermit werden Gegensätze wie Externalismus-Internalismus, Kumulativismus-Incommensurability, Normativismus-Deskriptivismus zum großen Teil aufgelöst. Zugleich erweist es sich als Notwendigkeit genauer zu betrachten, was Geschichte überhaupt bedeutet.

Es ist wohl bekannt, dass man es im Rahmen der Erkenntnistheorie nie mit einer »rohen«, empirischen Geschichte zu tun hat. Es ist auch nicht nur theoretische Geschichte, sondern eine historische Situation, die als ein universaler Vertreter der konkreten Menge der Ereignisse auftritt. Hier verbindet sich die Idee des Historizismus als einer zielgerichteten, orientierten Veränderung mit der Idee der kulturellen Relativität und der repräsentativen Abstraktionstheorie. Durch diese Synthese wird der Begriff des *historischen Apriori*<sup>2</sup> formuliert.

---

<sup>2</sup> Es ist wahrscheinlich E. Husserl, der den Begriff »das historische Apriori« zum ersten

Wir sind nun in der Lage, drei Grundvoraussetzungen der historischen Erkenntnistheorie zu definieren. Sie sind: *Historizismus, Relationismus und Repräsentation*. Die Idee der universalen und unveränderten Vernunft, zunächst als die göttliche und erst danach als die menschliche in ihren allgemeinen und notwendigen Zügen, lag der Auffassung über die Einförmigkeit aller natürlichen und gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten zugrunde. Jede Abweichung von letzteren wurde als Zufall betrachtet, der dem analytischen Versagen und der affektiven Abhängigkeit der Menschen zu verdanken sei. Man brauchte lange Jahre der religiösen Toleranz, der Entwicklung der empirischen Wissenschaften und breiter internationaler Kontakte, um die Einheit und Rationalität der Welt in Frage zu stellen. Während die Idee der Veränderung der Natur und des Menschen durch den Evolutionismus endgültig Anerkennung fand, hat der Historizismus eine solche Überzeugungskraft im gesellschaftlichen Leben nie erreicht. Zu den Erfolgsbedingungen der historischen Sicht wurde erst die Auffassung der grundlegenden Mannigfaltigkeit der Welt, die auch lange Zeit nicht eindeutig zu beurteilen war: als ein evidentes empirisches Faktum einerseits und als Merkmal von Chaos, sinnlosem Zufall und unvollkommenen Zustands andererseits. Daraus folgte ein spezifischer Konflikt zwischen Historizismus und Mannigfaltigkeit.

Ausgerechnet die Vorstellung einer klaren Intentionalität, »Progressivität« der Weltgeschichte, die lange vor dem gegenwärtigen Historizismus entstand, hat als ein objektiv-gesetzmäßiges Weltbild die Idee der Mannigfaltigkeit blockiert. Die Idee der Mannigfaltigkeit ihrerseits stand dem Historizismus in seinen evolutionären, monistischen, linearen Varianten entgegen. Die Ethnographie spiegelte diesen Konflikt in klarster Weise als eine Synthese von Biologie und Geschichte wider. Die Biologie versuchte erfolglos, die Evolutionsidee

---

Mal in den erkenntnistheoretischen Umgang einführt. Er formulierte ihn in der bekannten Beilage III zu seinem Werk »Krisis der europäischen Wissenschaften ...«, in der er die Frage nach dem Ursprung der Geometrie behandelt. Der Begriff kommt als »das universale Apriori der Geschichte«, »das Apriori der Geschichtlichkeit überhaupt« und schließlich als »das historische Apriori« zum Ausdruck. Husserl erläutert ihn als »das konkrete historische Apriori, das alles Seiende im historischen Gewordensein und Werden oder in seinem wesensmäßigen Sein als Tradition und Tradierendes umgreift« (E. Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd. VI, S. 380). Darauf hat J. Derrida aufmerksam gemacht (J. Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987).

mit dem Klassifikationismus als Methodologie, die auf den aprioristischen Prinzipien beruhen musste, zu verbinden. Die Geschichte beschrieb eine Mannigfaltigkeit der Gesellschaften und Kulturen, ausgehend von der prinzipiellen Stabilität der menschlichen Natur und einer möglichen aprioristischen Typologie der Staatsordnungen. Weder Darwin noch Marx haben daraus einen Ausweg gefunden. Nur das Zusammenwirken von zwei unlösbaren Gegensätzen der verschiedenen Wissenschaften im Rahmen der Ethnographie führte nach diesem Paradox zur Lösung auf der Basis der Prinzipien der nichtlinearen Geschichte und des kulturellen Relationismus.

Daraus entstand der nichtklassische Historizismus, der bis heute die konsequenteste Variante dieser Synthese darstellt. Seine Radikalität besteht unter anderem darin, dass die Priorität der Geschichte absolut unbedingt akzeptiert ist, unabhängig von der Möglichkeit, die historischen Tatsachen in einer konsequenten, logischen, rationalen, wertorientierten Reihe einzuordnen. Ausgerechnet deswegen ist für die historische Erkenntnistheorie die Untersuchung der Theorien, die nach ihrem Erfolg später als Irrtümer verurteilt wurden, eine genauso legale Aufgabe wie die Analyse der Theorien, die heute als wahre akzeptiert sind. Das Wichtigste für die historische Erkenntnistheorie ist die Aufgabe, den Charakter der Epoche zu erfassen, und mit dem Historiker J. Right zu sagen, »die Irrtümer bestimmen den Charakter der Epoche genauso gut und manchmal sogar viel ausdrücklicher als ihr zugehöriges wahres Wissen«<sup>3</sup>.

Die unbedingte Priorität des Historischen ist im Rahmen des nichtklassischen Historizismus mit der Überzeugung von der geschichtlichen Natur der Persönlichkeit verbunden, die diese Geschichte hervorbringt. Von diesem Standpunkt aus stellt ihr Urteil in Bezug auf die vergangenen Ereignisse eine genauso wertvolle und legale Quelle der historischen Reflexion dar, wie alle anderen historischen Tatsachen. Die Freiheit des historischen Urteils und die daraus folgende ständige Umschreibung der Geschichte sind unvermeidliche Ergebnisse der Wendung des Historizismus auf sich selbst.

Auf dieser Basis bestimmt sich die historische Erkenntnistheorie in Bezug auf die Probleme der theoretischen Geschichte oder der Philosophiegeschichte selbst. Nehmen wir beispielsweise das Problem der

---

<sup>3</sup> J. Right: *Geographische Vorstellungen in der Epoche der Kreuzfeldzüge/Kreuzzüge*, Moskau 1988, S. 16 (russisch).

historischen Gesetzmäßigkeiten, das grundsätzlich unlösbar bleibt, schwankend zwischen der deduktiven, »nomotetischen« Erklärung der Positivisten (C. Hempel), dem »Idiographismus« der Badischen Schule und der tatsächlichen Negation aller historischen Gesetzmäßigkeiten in der Lebensphilosophie. In den Theorien der kulturhistorischen Typen (N. Danilevski, O. Spengler), der ideellen Typen (M. Weber), und der Archetypen (K. Jung) gingen die Versuche, die Substanz des Historischen aufzufassen, weiter, was zu bestimmten Resultaten führte.

Erstens: Historische Ereignisse sind in strengem Sinne individuell, eigenartig und untrennbar mit ihrem soziokulturellen Kontext verbunden und bestimmen definitive Folgen ausgerechnet kraft ihrer Einordnung in ein System anderer, genauso individueller Ereignisse. Ein historisches Ereignis ist also einmalig.

Zweitens: Im Laufe der Geschichte können Menschen nichtsdestoweniger eine Wiederholung der vergangenen Ereignisse beobachten, wenn auch in einer veränderten Form und einer ungenauen Periodizität. Ein bedeutendes historisches Ereignis, das einst stattfand, hat danach eine definitive Chance für seine Wiederholung unter bestimmten Bedingungen. Und sogar mehr: Die Menschen wählen diese oder jene historischen Ereignisse als Mittel ihrer Orientierung und Tätigkeitsplanung, sobald sie in den Kreis der gegebenen kulturellen Ressourcen gelangen, auch wenn keine zuverlässige Methode ihrer Anwendung existiert.

Drittens: Eine Deutung des historischen Ereignisses und ein Versuch, es als Muster zu verwenden, führt unvermeidlich zu einer Abweichung von ihm, insofern die Natur menschlicher Tätigkeit in der Veränderung der verwertbaren Ressourcen besteht. Geschichte zu schaffen bedeuten sie zu verändern. Ausgerechnet deswegen wird die reale Geschichte von bekannten Modellen des historischen Prozesses (eschatologischen, zyklischen, progressistischen usw.) kaum erschöpft, und jedes historische Ereignis erscheint ursprünglich als eine Anomalie.

Und viertens: Ein historisches Ereignis findet zufällig in dem Sinne statt, dass die kausale Reihe, an deren Ende es entsteht, am anderen Ende nie finalisiert werden kann. Gleichzeitig wird dieses Ereignis in dem Sinne zu einem notwendigen Phänomen, dass es sofort in der kausalen Reihe den Verlauf der Zukunft zu bestimmen beginnt. In der Geschichte fungieren gesetzmäßige Faktoren, aber das historische Ereignis kann in keinerlei Gesetz eingebettet werden. Eine retrospektive

Zufälligkeit und perspektive Notwendigkeit sind charakteristische Züge des historischen Ereignisses.

Am besten entspricht einer solchen Beschreibung des historischen Ereignisses die repräsentative Abstraktionstheorie von George Berkeley. In dieser Theorie »repräsentiert« ein beliebiges konkretes Dreieck alle anderen empirischen und denkbaren Dreiecke, obwohl es keinesfalls eine post factum-Verallgemeinerung ihrer gemeinsamen Züge ist, obgleich es eine Möglichkeitsbedingung jedes Dreiecks überhaupt darstellt. Analog enthält die französische Revolution 1789 in keinsten Weise die gemeinsamen Züge aller vergangenen oder möglichen Revolutionen, aber stattgefunden, macht sie alle künftigen Revolutionen möglich, ist sie eine realisierte Möglichkeit in Bezug auf alle vergangenen Revolutionen. Die Bibel ist keine Verallgemeinerung von Zügen eines »ewigen Buches«, sondern sie »wiederholt« Avesta, Veda und »Ilias«, demonstriert ihre Möglichkeit und inspiriert die Menschen, weitere »ewigen Bücher« zu schreiben sowie im Lesen eine persönliche Bibel zu suchen. Die Hinrichtung Marie Stewards ist in allen schrecklichen Details einmalig und wird gleichzeitig zum Prototyp der Hinrichtung Marie-Antoinettes. Historische Ereignisse – das sind lokale Zentren des historischen Raums, Resultate der historischen Kräfte, Spitzen und Höhlen der historischen Landschaften, Archai der historischen Mythologien.

## 2. Case Studies-Methode

Die historische Erkenntnistheorie verwendet die Methode der »case studies«. Der Begriff verdient eine spezielle Beachtung. Case studies stellen eine interdisziplinäre Methodologie der Analyse individueller Subjekte, der lokalen Gruppenweltanschauungen und Situationen dar, die in der klinischen Psychologie, Soziologie, Ethnographie und in einer Reihe gegenwärtiger erkenntnistheoretischer Richtungen, v. a. der kognitiven Soziologie (D. Bloor) und Erkenntnisanthropologie (J. Elkana), benutzt wird.

Das Terminus »case studies« entstand offensichtlich in der juristischen und klinischen Praxis, insofern einige Bedeutungen des englischen Wortes »case« die Eigenart und Personifizierung des Gegenstandes (als »precedent«, »person under investigation«) betonen. Die allgemeine Idee dieser Methodologie geht auf die »idiographische Me-

thode« der Neukantianer, der Hermeneutik Diltheys und biographische Untersuchungen des kreativen Prozesses (C. Lombroso, F. Galton) zurück. Sie enthält drei Grundvoraussetzungen. Erstens: Das kulturelle Phänomen ist einmalig, seine Erklärung aus allgemeinen Prinzipien ist unmöglich. Zweitens: Deutung und phänomenologische Beschreibung sind optimale Methoden der Analyse; jedes Ereignis wird von einer komplexen Menge von Bedingungen bestimmt, die grundsätzlich situationsabhängig sind. Zum Beispiel sollen wir, laut Karl Mannheim, die situative Determination als unbedingten Erkenntnisfaktor beachten, genauso wie die Relationismustheorie und die Theorie der veränderten Paradigmen akzeptiert werden sollen; wir müssen die Vorstellung von der Existenz der Wahrheit in sich selbst als schädliche und nicht zuprüfende Hypothese ablehnen<sup>4</sup>.

Es können zwei Typen von case studies unterschieden werden – das Literaturstudium und die Feldforschung. Als Vorbild für den ersten Typus dienen die Werke des Historikers Alexander Koyre, der zweite ist mustergültig von der Ethnographin Mary Douglas vertreten. Beide enthalten einige Elemente des mikrosoziologischen Herangehens, insofern die lokale Determination, sozusagen die »innerliche Sozietät«, Priorität hat. Diese innerliche Sozietät versteht man als ein geschlossenes System der stillschweigenden, unerkant bleibenden kognitiven Voraussetzungen, die von spezifischen, für diese Gruppe charakteristischen Kommunikations- und Handlungsformen bestimmt sind: als »conceptual framework« und soziokultureller Kontext, der die Bedeutung jedes einzelnen Wortes bzw. Aktes festlegt. Die Mannigfaltigkeit und gegenseitige Unreduzierbarkeit der Situationen und Gegenstände wird als fundamental angesehen; in Folge dessen wird die deskriptive Methode der normativen bevorzugt.

Die Tendenz zur Historisierung und Soziologisierung der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie veranlasst Autoren wie David Bloor, Harry Collins, Mickle Mulkey, Karin Knorr-Cetina, Bruno Latour, Steve Woolgar usw., case studies als eine Alternative zur rationalen Rekonstruktion Karl Poppers zu verwenden. Das Muster des neuen Herangehens lässt sich anhand der Sprachspielanalyse des späteren Wittgenstein zeigen. Laut Wittgenstein entsteht die Bedeutung eines Terminus in den Formen seiner Verwendung. Analog zur Analyse Wittgensteins der verschiedenen Sprachsituationen als Lebensformen

---

<sup>4</sup> K. Mannheim: *Ideology and Utopia*, New York 1936, S. 301.



fassen case studies den Inhalt eines Wissenssystems im Kontext einer endlichen Reihe von Bedingungen auf, ausgehend davon, welche kulturelle Funktionen es erfüllt. Die Vertreter der kognitiven Soziologie verweisen auf die Idee der »total description« (Gilbert Ryle), auf die »ontologische Relativität« (Willard Quine), auf die Gestaltpsychologie, auf die Methode der »grid and group analysis« (Mary Douglas), auf die »thick description« (Clifford Geertz), auf die »angewandte Soziologie« (im Sinne von Alfred Schütz) usw.

Wichtig ist, dass die Case studies-Methode traditionelle Verhältnisse zwischen der Erkenntnistheorie und der Wissenschaftsgeschichte und Wissenssoziologie als die zwischen einem Allgemeinen und einem Einzelnen transformiert. Die geschichtlichen und soziologischen Beispiele sollen die Erkenntnistheorie nicht bloß begründen bzw. illustrieren, sondern sie »zeigen« (so Wittgenstein) die Mannigfaltigkeit der Wissenstypen und Formen, die den realen kognitiven Prozess charakterisieren, und bilden dadurch einen methodologischen Ausgangspunkt für die Erkenntnistheorie.

Zugleich macht die historische Erkenntnistheorie nicht bloß routinemäßig Wissensgeschichte überhaupt zu ihrem Gegenstand, sondern auch die historischen Kollisionen, die neue Erkenntniskontinente entdecken. Sie geht scheinbar rein empirisch mit ihrer Case studies-Methode und der Untersuchung konkreter Situationen vor. Aber sie ist gleichzeitig metaphysisch orientiert, weil in jedem einzelnen Beispiel eine Verwirklichung des ausgewählten historischen Archetyps gesehen wird. Die ganze Methode der historischen Erkenntnistheorie basiert auf der Priorität des kulturhistorischen Weltbildes vor dem Erkenntnisbegriff. Man fängt mit den Resultaten und Methoden der kognitiven und sozialen Wissenschaften an, transformiert sie in ein konzeptionelles Modell und verwendet es nun in der erkenntnistheoretischen Analyse. Diese Übertragung von Schemata aus der Soziologie, der Ethnographie, der Psychologie usw. in den epistemologischen Bereich ist für die historische Erkenntnistheorie besonders kennzeichnend. Im Stadium der Entdeckung (Inquiry) zieht die historische Erkenntnistheorie eine Reihe nichtphilosophischer und nichtepistemologischer Ressourcen heran; im Stadium der Rechtfertigung (Justification) findet eine philosophische Kritik und Selektion statt. Darüber hinaus stellt die historische Erkenntnistheorie eine Variante der nichtklassischen Epistemologie dar. Sie geht nicht mehr von philosophischen Verallgemeinerungen aus, um später die Wissenschaftsresultate

für ihre Begründung heranzuziehen. Der ganze Prozess wandelt sich um. Die Ideen und Metaphern werden aus konkreten Wissenschaften und selbst aus alltäglicher Erfahrung genommen, um danach philosophisch bearbeitet zu werden. Diese Methodologie hat die Überzeugung zur Voraussetzung, dass heutzutage alle rein philosophischen Ideen bereits erfunden worden sind und ein rein theoretisches Philosophieren keinen Gegenstand mehr hat (außer sich selbst in der Form einer Metaphilosophie). Aber diese Objektlosigkeit der Philosophie ist zugleich eine Form ihrer Freiheit. Dadurch erlangt sie sozusagen eine »methodologische Gegenständlichkeit«, welche es ihr erlaubt, sich durch philosophische Deutung andere Denkformen (aus Wissenschaft, Mythos, Religion, Kunst, alltäglicher Erfahrung usw.) anzueignen.

### 3. Phänomenologische Ansätze

Es ist zu betonen, dass sich die historische Erkenntnistheorie von anderen an der Geschichte orientierten Disziplinen dank einer spezifischen historischen Gegenständlichkeit unterscheidet. Diese wird von besonderen historischen Ereignissen gebildet, die bei den Antike-Forschern als »Archai«, bei Anhängern C. G. Jungs als »Archetypen«, bei Wissenschaftshistorikern und Wissenschaftstheoretikern als »Paradigmen«, bei Ethnographen als »Traditionen«, bei Anhängern Heideggers als »Existenziale«, und manchmal auch (bei Transzendentalisten) als »historische Apriori« bezeichnet werden. Ausgerechnet die letzteren scheinen mir am meisten für unsere Ziele geeignet, weil sie eine suggestive Überzeugungskraft mit der Überlieferung verbinden. Noch wichtiger ist aber, in diesem Begriff eine Vereinigung der kognitiv-konzeptualen Dimension mit einer existenzial-affektiven zu sehen.

Eine solche Tendenz zeigt Kurt Hübner in seinem Werk »Religiöse Aspekte der Existenzanalyse bei M. Heidegger«<sup>5</sup>. Heidegger erfasse, so Hübner, eine sinnliche, emotionale Gestimmtheit, die aber keine empirische, sondern eine solche apriorischer Natur sei. Sie bilde die Kehrseite jeder rational-aprioristischen Ontologie, welche Hübner z. B. im altgriechischen Mythos entdeckt. Jede Ontologie habe also zwei verschiedene Aspekte: der erste bezieht sich auf die kognitiv-konzeptualen Strukturen, der andere auf die ursprünglichen Gestimmtheiten. Jede

---

<sup>5</sup> Siehe: K. Hübner: *Glaube und Denken*, Stuttgart 2001.

Epoche sei entsprechend durch zwei Typen der aprioristischen Strukturen charakterisiert. Sollten wir von dem Renaissance-Menschen, dem Rokoko-Menschen oder dem modernen Menschen sprechen, so meinen wir nicht nur seine kognitiv erfassbare Vorstellungswelt, sondern auch den Zustand seiner Gestimmtheiten, welche wir in Dichtung, Kunst und Musik vorfinden.

Auf diese Weise ergänzt die phänomenologische Beschreibung wesentlich jede rationale Rekonstruktion, obwohl es sich keinesfalls um ein psychologisches Herangehen handelt. Die Phänomenologie interessiert sich im Gegensatz zur Psychologie nicht für die empirische Mannigfaltigkeit der Gestimmtheiten, die sich in jeder Zeit auf besondere Weise im Rahmen einer Epoche entfaltet. Ihre Intentionalität besteht im Gegenteil darin, diejenigen strukturierten Gestimmtheiten zu beschreiben, welche die ganze Mannigfaltigkeit als ihre ursprüngliche Ursache hervorbringen. Die Analyse des historischen Apriori ist deswegen sowohl eine rational-kognitive Rekonstruktion der geschichtlich gegebenen Vorstellungen über Raum, Zeit, Erkenntnis, Wohl, Gerechtigkeit und Arbeit, als auch eine typologisch-phänomenologische Beschreibung von solcher grundlegender Strukturen wie Angst, Sorge, Glaube, Hoffnung, Liebe und Schuld. Und ein Perspektivenwechsel zwischen diesen beiden Analysetypen erlaubt es uns, ein umfassendes Verständnis einer bestimmten intellektuellen Epoche zu gewinnen.

## Leo Tolstoj und die Syllogistik.

### Die Logik Kiesewetters in der Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch*

In der ganzen, bis heute vollständigsten Ausgabe der Werke Leo Tolstoj (1828–1910), die 90 Bände umfasst<sup>1</sup>, kommt das Wort »Logik« recht selten vor. Der Begriff der Logik – sei es im Sinne einer Wissenschaft über die Formen des Denkens oder im Sinne eines objektiven Gangs der Geschichte oder der Entwicklung der Dinge – spielt abgesehen von wenigen Ausnahmen weder in seinen Romanen und Novellen noch in seiner Publizistik noch in seinem Briefwechsel eine nennenswerte Rolle. Aus den literarischen Werken ist in diesem Zusammenhang die Novelle *Hadschi Murat* zu erwähnen, in der Tolstoj zwischen der Wirklichkeit, der Logik und dem Gemeinssinn unterscheidet<sup>2</sup>. Im Roman *Krieg und Frieden* kann man einerseits Spuren der bis heute verbreiteten Vorstellungen über eine Alogizität oder wenigstens über eine einzigartige Logik der Frauen finden<sup>3</sup>, und sich andererseits über die Beschreibung der Gespräche zwischen Pierre Besuchow und Natascha Rostova wundern. Bei diesen Gesprächen sprach Natascha mit ihrem Ehemann so, »wie nur Mann und Frau miteinander sprechen, d. h. indem einer des andern Gedanken mit außerordentlicher Klarheit und Schnelligkeit erkennt und ihm ebenso die seinigen mitteilt, auf einem Weg, der allen Regeln der Logik zuwiderläuft, ohne das Mittel der Urteile, Schlüsse und Beweisführungen, vielmehr auf eine ganz besondere Weise«. Mehr noch, Natascha fühlte, »daß ein logischer Gedankengang von Seiten Pierres ihr als sicherstes Merkmal dafür diente, daß zwischen ihr und ihrem Mann irgend etwas nicht richtig war. Wenn er zu beweisen und vernunftgemäß und ruhig zu

<sup>1</sup> Lev Nikolaevič Tolstoj: *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tomach. Jubilejnoe izdanie* [Sämtliche Werke in 90 Bänden. Jubiläumsausgabe], Moskau 1928–64. In den letzten Jahren hat das Institut für Weltliteratur der Russischen Akademie der Wissenschaften begonnen, eine neue 100-bändige Ausgabe der Schriften Tolstoj's herauszugeben.

<sup>2</sup> Vgl. Tolstoj: *Hadschi Murat*, XV.

<sup>3</sup> Vgl. Tolstoj: *Krieg und Frieden*, Epilog, IX.

sprechen anfang, und wenn sie dann selbst, unwillkürlich seinem Beispiel folgend, dasselbe tat, so wußte sie, daß dies mit Sicherheit zu einem Streit führte«<sup>4</sup>. Bereits an der Stelle ist bei Tolstoj eine deutliche Skepsis hinsichtlich der Mittel, der Aufgaben und der Rolle der formalen Logik kaum zu übersehen. Noch klarer kommt das aber in der Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch* (1881–82; 1884–86) zum Ausdruck, nämlich in den Überlegungen der handelnden Hauptperson über das Lehrbuch der Logik von Kiesewetter.

Nachdem Immanuel Kant (1724–1804) in ganz Preußen berühmt geworden war, stiftete König Friedrich Wilhelm II (1744–1797) ein Stipendium in Höhe von 300 Talern für Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter (1766–1819), damit er nach Königsberg zu Kant fahren konnte, »um seinen besondern mündlichen Unterricht zu benutzen«<sup>5</sup>. Der junge Mann hat in der Hauptstadt Ostpreußens zwei Semester von 1788–89 verbracht und kehrte 1790 für kurze Zeit nach Königsberg zurück. Kiesewetter genoss nicht nur den Unterricht bei Kant, sondern tafelte bei ihm und half dem Philosophen bei der Vorbereitung zum Druck der *Kritik der Urteilskraft*. Nach der Rückkehr nach Berlin war Kiesewetter der Hauslehrer und Erzieher der drei Kinder des preußischen Königs. 1793 wurde er Philosophieprofessor am Collegium Medico-Chirurgicum, das später ein Teil der neu gegründeten Kriegsschule in Berlin wurde, wo auch der zukünftige Militätheoretiker Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz (1780–1831) bei ihm studierte. Mit Kant stand Kiesewetter praktisch bis zu den letzten Monaten des Königsberger Philosophen in Verbindung, wobei er ihn »meinen Lehrer und Vater«, »meinen zweiten Vater« und sich selbst »dankbaren Schüler« nannte<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Tolstoj: *Krieg und Frieden*, übers. von Hermann Röhl, Bd. 4, Leipzig 1922, S. 453 f. (Epilog, XVI).

<sup>5</sup> Reinhold Bernhard Jachmann: *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg 1804. ND: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biografien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski*, hrsg. von Felix Gross, mit einer Einleitung von Rudolf Malter, Darmstadt 1993, S. 130.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. Briefe Kiesewetters an Kant vom 19. November 1789, 22. April 1791 und 15. Juni 1793 in: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA) (Hrsg.): *Kants gesammelte Schriften*, Bd. XI, Berlin 1922. 2. Aufl., S. 107, Nr. 391; S. 254, Nr. 467; S. 437, Nr. 580. Was das Verhältnis Kants Kiesewetter gegenüber angeht sowie die Arbeit an der *Kritik der Urteilskraft*, vgl. insbesondere den Brief des Königsberger Philosophen an seinen Amanuensis vom 25. März 1790: Immanuel Kant, *Briefwechsel*,

Kiesewetter hat zu der Verbreitung und Popularisierung der kantischen Philosophie in Berlin durch seinen Unterricht und im deutschsprachigen Raum durch seine Schriften viel beigetragen<sup>7</sup>. Besonders gefragt waren aber die Lehrbücher Kiesewetters in Logik, darunter sein *Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen*<sup>8</sup>, sein *Compendium einer allgemeinen Logik*<sup>9</sup> und seine *Logik zum Gebrauch für Schulen*<sup>10</sup>. Die Vorlesungen über die Logik Kants wurden erst im Jahre 1800 herausgegeben<sup>11</sup>. Aus diesem Grund war der Königsberger Philosoph nicht begeistert, dass sein Schüler auf Grundlage seines Unterrichts einen Vorlesungskurs in Logik »nach Kantischen Grundsätzen« früher als er selbst veröffentlicht hat<sup>12</sup>. Doch haben die regelmäßigen Packungen mit den Teltowscher Rüben, die Kiesewetter an Kant schickte<sup>13</sup>, die Situation entschärft<sup>14</sup>.

In den Richtlinien aus dem Jahre 1804 für das gerade gegründete Pädagogische Institut in Sankt-Petersburg, die vom Ministerium der Volksaufklärung gebilligt wurden, wurde empfohlen, die Logik »nach

---

Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer, bearbeitet von Rudolf Malter, Hamburg 1986, S. 941 f. Nach der AA hätte der Brief der Nummer 413a entsprochen.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter: *Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie*. Erster Theil welcher die Prüfung der bisherigen Systeme der Moral enthält, nebst einer Abhandlung von Herrn Prof. Jakob: *Über die Freiheit des Willens*, Leipzig 1788, 2. Aufl. Berlin 1790; ders.: *Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie für Uneingeweihte nebst einem Anhang, der einen gedrängten Auszug aus Kants Kritik der reinen Vernunft und die Erklärung der wichtigsten darin vorkommenden Ausdrücke der Schule enthält*, Berlin 1795; ders.: *Prüfung der Herderschen Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in welcher zugleich mehrere schwierige Stellen in der Kritik der reinen Vernunft erläutert werden, 2 Tle., Berlin 1799. ND: Bruxelles 1973

<sup>8</sup> Kiesewetter: *Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen: zum Gebrauch für Vorlesungen; begleitet mit einer weitem Auseinandersetzung für diejenigen die keine Vorlesungen darüber hören können*, Berlin 1791, Tl. 1: Reine allgemeine Logik, Tl. 2: Angewandte allgemeine Logik.

<sup>9</sup> Kiesewetter: *Compendium einer allgemeinen Logik sowohl der reinen als der angewandten, nach Kantischen Grundsätzen: zum Gebrauch für Vorlesungen*, Berlin 1796.

<sup>10</sup> Kiesewetter: *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin 1797.

<sup>11</sup> Gottlieb Benjamin Jäsche (Hrsg.), Immanuel Kant: *Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg 1800.

<sup>12</sup> Vgl. Kiesewetter: Brief an Kant vom 3. Juli 1791, in: AA, Bd. XI, S. 266, S. 475.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Kiesewetter: Brief an Kant vom 9. November 1790, in: AA, Bd. XI, S. 234, 458. Heinrich Heine war ebenfalls ein großer Liebhaber der Teltowscher Rüben.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. Kant: Brief an Kiesewetter vom 13. Dezember 1796, in: AA, Bd. XII, 2. Aufl. Berlin 1922, S. 139, 310.

dem Lehrbuch der Logik Kiesewetters, das nach der Methode Kants geschrieben wurde«, zu lehren<sup>15</sup>. In der Bibliothek der Kazaner Universität ist ein frühes Manuskript des großen Mathematikers Nikolaj Ivanovič Lobačevskijs (1792–1856), *Anfangsgründe der Logik*, bewahrt, das allem Vermuten nach Kiesewetters Lehrbuch als Quelle hatte<sup>16</sup>. Später wurde das Lehrbuch Kiesewetters für die Schulen ins Russische übersetzt und erschien in zwei Auflagen 1829 und 1831<sup>17</sup>. Eben dieses Lehrbuch wurde, so Tolstoj, im Kaiserlichen Institut für Rechtswissenschaft in Sankt-Petersburg<sup>18</sup>, das von 1835 bis 1918 existierte, eine gewisse Zeit benutzt. Seit 1838 betrug sein Programm 7 Jahre des Unterrichts mit den ersten vier allgemeinbildenden Klassen des Gymnasialprogramms, einschließlich Logik, und drei juristischen Klassen.

Im Lehrbuch Kiesewetters findet sich mehrmals das lange, legendär gewordene Beispiel mit Cajus<sup>19</sup>, das auch Tolstoj in seiner Erzählung aufgreift. Logik ist eine sehr konservative Disziplin. Kant hat nicht von ungefähr behauptet, seit der Zeit des Aristoteles (384–322 v. Chr.) habe die Logik keinen Schritt weder vorwärts noch rückwärts gemacht<sup>20</sup>. Diese Einschätzung Kants wird wohl keiner der heutigen Logiker teilen. Dennoch lässt sich kaum bezweifeln, dass wenigstens

<sup>15</sup> Pravila dlja Pedagogičeskogo instituta (1804) [Richtlinien für das Pädagogische Institut], in: *Sbornik postanovlenij po Ministerstvu narodnogo prosvješčenija* [Sammelband der Verordnungen des Ministeriums der Volksaufklärung], Bd. 1, 2. Aufl. Sankt-Petersburg 1875, Sp. 243, § 64.

<sup>16</sup> Vgl. Aleksandr Vasil'evič Vasil'ev: *Nikolaj Ivanovič Lobačevskij. 1792–1856*, Moskau 1992, S. 207.

<sup>17</sup> Kizevetter: *Logika dlja upotreblenija v učiliščach*, übers. von Jakov Vasil'evič Tolmačev, Sankt-Petersburg 1829, 2. Aufl. 1831.

<sup>18</sup> In diesem Institut haben sowohl Iwan Iljitsch Golowin als handelnde Person der Erzählung als auch sein Prototyp, Staatsanwalt in Tula, Ivan Il'ič Mečnikov (1836–1881), Bruder des berühmten Mediziners, studiert. Der wohl berühmteste Absolvent dieses Instituts ist aber der russische Komponist Petr Il'ič Čajkovskij. Vgl. über dieses Institut Krylov, I. F., Kleganova, M. V.: *Očerki iz istorii Imperatorskogo Učilišča Pravovedenija* [Skizze der Geschichte des Kaiserlichen Instituts der Rechtswissenschaft], in: *Pravovedenije* [Rechtswissenschaft], Sankt-Petersburg 1994, Nr. 5–6.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Kizevetter: *Logika dlja upotreblenija v učiliščach*, Sankt-Petersburg 1829, S. 17, § 21; ders., *Logik zum Gebrauch für Schulen*, 4. Aufl. Leipzig 1832, S. 13, § 21; S. 30, § 60; S. 32 f., § 64 usw. Vgl. auch andere Beispiele mit Cajus: op.cit., S. 25, § 52; S. 32, § 63; S. 35, § 67; S. 36, § 70 usw. Vgl. auch Kiesewetter: *Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie für Ueingeeweihte*, S. 40–47.

<sup>20</sup> Vgl. KrV, B VIII.

manche Beispiele seit der Zeit von Aristoteles bis heute von einem Logikkompandium ins andere immer wieder übergehen. Das gilt auch hinsichtlich des Beispiels mit Cajus. Selbst wenn wir die lateinische Tradition ignorieren und nur die deutsche berücksichtigen, kommt der fleißige Cajus als Beispiel im *Auszug aus der Vernunftlehre* Georg Friedrich Meiers (1718–1777)<sup>21</sup> vor, d.h. in demjenigen Lehrbuch, nach dem Kant vierzig Jahre lang seine Vorlesungen über die Logik gehalten hat. Im Vorlesungskurs über die Logik Kants, der zwar erst nach dem Lehrbuch Kiesewetters veröffentlicht wurde, aber in einer gewissen Form noch vor der Abfassung seines eigenen Lehrbuchs durch Jäsche gehört wurde<sup>22</sup>, taucht Cajus zweimal als Beispiel auf<sup>23</sup>. Darüber hinaus lässt sich Cajus auch in der *Kritik der reinen Vernunft* finden<sup>24</sup>. Aber der Cajus Kiesewetters stellt selbst bei der Berücksichtigung dieses Hintergrundes einen Sonderfall dar. Manche Autoren der Logikkompandien benutzen mit Absicht dem Sinn nach falsche, aber der Form nach wahre Beispiele, um den formalen Charakter der Logik besser zu zeigen. Andere Verfasser versuchen, verschiedene Urteile und Schlüsse nach Möglichkeit immer mit denselben Subjekten und Prädikaten zu formulieren, die gleichzeitig noch als Beispiele der Begriffe dienen. Den zweiten Weg hat Kiesewetter gewählt: Die meisten Beispiele seines Lehrbuchs verwenden Cajus als Subjekt und Sterblichkeit als Prädikat<sup>25</sup>. Die Konsequenz ist die folgende: Selbst ein unauffälliger Leser bemerkt dieses Beispiel, für einen aufmerksamen Le-

<sup>21</sup> Vgl. Georg Friedrich Meier: *Auszug aus Vernunftlehre*, Halle 1752, S. 111, §404. ND: AA, Bd. XV, Berlin 1923, S. 764.

<sup>22</sup> Das Beispiel findet sich in mehreren Nachschriften der Vorlesungen Kants über die Logik aus verschiedenen Jahren (Vorlesungen über die Logik Pöhlitz, Wiener Logik, Logik Dohna-Wundlacken).

<sup>23</sup> Vgl. Kant: Logik, in: AA, Bd. IX, Berlin, 1923, S. 102, §21 Anm.; S. 115, §44 Anm.

<sup>24</sup> Vgl. KrV, B 378 / A 322. Auf Latein kommt ein anderes Beispiel mit Cajus bei Kant auch früher vor, nämlich in *Nova dilucidatio* (1755).

<sup>25</sup> Aus diesem Grund scheint mir die Behauptung L. D. Opuł'skajas außerordentlich zweifelhaft, Kiesewetter wolle die Kraft logischer Schlüsse am Beispiel der Sterblichkeit selbst des großen Feldherrn Gaius Iulius Caesar demonstrieren (vgl. Lidija Dmitrievna Opuł'skaja: *Lev Nikolaevič Tolstoj. Materialy k biografii s 1886 po 1892 god*, Moskau 1979, S. 11 Anm.). Ob die Verbindung mit dem großen Römer ursprünglich vorhanden war, ist offen. Im 18. Jahrhundert bestand sie jedenfalls nicht, denn Cajus wurde neben Titus ganz bestimmt zu den Gattungsnamen gerechnet und auch in solchen Kontexten benutzt, die dem römischen Staatsmann gar nicht gefielen.



ser erhält das Lehrbuch aber einen existenziellen Klang. Um den Kontrast zu verdeutlichen, lässt sich darauf hinweisen, dass der für die vorkantische Philosophie in vielen Zusammenhängen maßgebende Christian Wolff (1679–1754) in seiner lateinischen Logik<sup>26</sup> bei den Beispielen der Syllogismen den Begriff eines Triangels am meisten benutzt hat. Ob Kiesewetter eine solche existenzielle Wirkung bewusst ausüben wollte und was ihn dazu trieb, bleibt offen. Jedenfalls ist das Beispiel

Alle Menschen sind sterblich

Cajus ist ein Mensch

Cajus ist sterblich

nichts anderes als eine richtige Darstellung des Modus BARBARA, der ersten Figur des kategorischen Syllogismus. Wie auch bei jedem richtigen Syllogismus sichert dieser Schluss die Wahrheit der Schlussfolgerung nur unter der Bedingung, dass die beiden Prämissen ebenfalls wahr sind. Mit anderen Worten kann man diesen Syllogismus folgendermaßen umformulieren: Wenn es wahr ist, dass alle Menschen sterblich sind und dass Cajus ein Mensch ist, dann ist es auch wahr, dass Cajus sterblich ist. Ob die Prämissen wahr sind, und wie ich zu den wahren Prämissen (wenigstens eine davon muss ein allgemeines Urteil sein) gelange, sind Fragen, die die formale Logik nicht beantworten tut und auch nicht beantworten kann.

Wie gestaltet aber Tolstoj den Syllogismus mit Cajus in seinem literarischen Werk? Kurz vor seinem Tod war Iwan Iljitsch ständig zweifelt, denn im »Grunde seiner Seele wusste er, dass er sterben musste, hatte sich aber noch nicht an diese Tatsache gewöhnt und konnte sich auf keine Weise damit abfinden [*konnte das auf keine Wei-*

<sup>26</sup> Vgl. Christian Wolff: *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Frankfurt, 3. Aufl. 1740, S. 289–302, §§332–365. Dennoch tauchen auch bei Wolff Beispiele der Sterblichkeit der Könige auf, vgl. op.cit., p. 307, §375. Cajus als Beispiel war auch in den späteren Lehrbüchern sehr beliebt, vgl. z.B. Georg Samuel Albert Mellin: *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie: Oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze; Mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichen aus der Geschichte der Philosophie begleitet und alphabetisch geordnet*, Bd. 4, Abt. 2, Jena, Leipzig 1802, S. 720 f.; Wilhelm Traugott Krug: *Denklehre oder Logik*, Königsberg 1806, S. 422–425; Gustav Theodor Fechner: *Katechismus der Logik oder Denklehre bestimmt zum Selbst- und Schulunterricht, mit erläuternden Beispielen*, Leipzig 1823, S. 97 f.

*se verstehen*<sup>27</sup>. – A. K.]«<sup>28</sup>. In diesem Zustand erinnerte er sich an seine Studienjahre:

»Jenes Beispiel eines Syllogismus, das er in der Logik von Kiesewetter gelernt hatte und das da lautete, Cajus sei ein Mensch, die Menschen seien sterblich, und demnach sei auch Cajus sterblich – dieser Syllogismus war Iwan Iljitsch sein ganzes Leben lang nur in bezug auf Cajus als *richtig* erschienen, keineswegs hingegen in bezug auf sich selbst. *Cajus war der Mensch ganz allgemein*, und für ihn traf jene Folgerung durchaus zu [*war das ganz gerecht*<sup>29</sup>. – A. K.]. Er, Iwan Iljitsch, aber war nicht Cajus, war nicht ein *x-beliebiger Mensch*, sondern hatte von Geburt an seine besondere, ihn von allen andern Menschen unterscheidende Eigenart gehabt: er war Wanja mit seiner Mama und dem Papa, mit Mitja und Wolodja, mit seinem Spielzeug, dem Kutscher, der Kinderfrau und später mit Katenka, mit allen Freuden und Kummernissen, mit der ganzen Begeisterungsfähigkeit der Kindheit, der Knabenjahre und Jugend. Hatte Cajus etwa den Geruch des gestreiften Lederballs gekannt, der ihm als kleinem Kind so lieb gewesen ist? Hatte Cajus etwa der Mutter ebenso die Hand geküßt und beim Rascheln ihres seidenen Kleides das gleiche empfunden wie er in seiner Kindheit? Ist es etwa Cajus gewesen, der am Institut für Rechtswissenschaften den Aufruhr wegen der Pasteten angestiftet hatte? Ist etwa Cajus jemals so verliebt gewesen? Ist etwa Cajus imstande, eine Sitzung zu leiten?«<sup>30</sup>

Diese Gegenüberstellung zu Cajus wird von Iwan Iljitsch weiter zugespitzt:

»Ja, Cajus ist wirklich sterblich, und es ist ganz in der Ordnung [*richtig*<sup>31</sup>. – A. K.], wenn er stirbt; aber bei mir, Iwan Iljitsch, dem einstigen Wanja, mit allen meinen Gefühlen und Gedanken, liegen die Dinge ganz anders. Es kann nicht sein, daß mir der Tod bestimmt ist. Das wäre ja entsetzlich. [...] Wenn auch ich sterben müßte wie Cajus, dann wüßte ich das, eine *innere Stimme* würde es mir sagen; doch nichts davon trifft zu. Weder ich noch irgendeiner

<sup>27</sup> Tolstoj: Smert' Ivana Il'iča, in: *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tomach*, Bd. 26, Moskau 1936, S. 92. Hier wie im Folgenden wird in eckigen Klammern eine kursiv gesetzte, weniger bildhafte, aber dem Wortlaut nach getreue, vom Russischen abweichende Übersetzung vom Verfasser eingefügt.

<sup>28</sup> Eberhard Dieckmann, Gerhard Dudek (Hrsg.): Tolstoj: Der Tod des Iwan Iljitsch, übers. von Hermann Asemussen, in: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, Bd. 12, 2. Aufl. Leipzig 1976, S. 121 (VI).

<sup>29</sup> Im Original steht »soveršenno spravedlivo«. Tolstoj: Smert' Ivana Il'iča, S. 93.

<sup>30</sup> Tolstoj: Der Tod des Iwan Iljitsch, S. 121; kursiv von mir. – A. K. Wanja (ebenso wie Mitja, Wolodja und Katenka) ist eine niedliche Form von Iwan, vergleichbar etwa Johannes – Johanneschen.

<sup>31</sup> Tolstoj: Smert' Ivana Il'iča, S. 93.

meiner Freunde hat die Sache so aufgefaßt, dass für uns das gleiche gelten sollte wie für Cajus. Und nun dieser Zustand! dachte er voller Entsetzen. Es ist doch undenkbar, dass ich sterben muß. *Es ist undenkbar und ist dennoch so. Wie geht das zu? Wie soll man das verstehen?*«<sup>32</sup>

Lange Zeit konnte Iwan Iljitsch keinen Ausweg aus dieser Situation finden. »Er konnte keine Erklärung finden und bemühte sich, den Gedanken an den Tod als ein haltloses, krankhaftes Hirngespinnst [*als einen falschen, nicht richtigen Gedanken*<sup>33</sup>. – A. K.] zu verscheuchen und ihn durch andere, vernünftige [*richtige*.<sup>34</sup> – A. K.] Gedanken zu verdrängen. Allein dieser Gedanke, und nicht nur der Gedanke, nein, auch die Wirklichkeit stellte sich immer wieder ein und marterte ihn«<sup>35</sup>.

Auf den ersten Blick scheint es, dass der Aufstand des Iwan Iljitsch gegen die Logik durch elementare »logische« Fehler bedingt sei<sup>36</sup>. Von diesem Standpunkt aus stammen die Probleme mit dem Untersatz »Iwan Iljitsch ist ein Mensch« aus der Unfähigkeit der Subsumtion unter die Regeln und aus der Unfähigkeit zur Interpretation der einzelnen Begriffe als der allgemeinen. In der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant die Urteilskraft als »das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht«<sup>37</sup>. Der Königsberger Philosoph lenkt unsere Aufmerksamkeit auf Ärzte oder Richter, die zwar eine Menge von Regeln im Kopf haben und in der Lage sind, diese Regeln zu unterrichten, aber ein solcher Mensch »wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstoßen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urteilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine *in abstracto* einsehen, aber ob ein Fall *in concreto* darunter

<sup>32</sup> Tolstoj: Der Tod des Iwan Iljitsch, S. 121 f. Kursiv von mir. – A. K.

<sup>33</sup> Tolstoj: Smert' Ivana Il'iča, S. 93.

<sup>34</sup> Op. cit.

<sup>35</sup> Tolstoj: Der Tod des Iwan Iljitsch, S. 122.

<sup>36</sup> So wird dies öfters von Logikern gedeutet: »Der Gedankengang des Iwan Iljitsch ist, natürlich, von seiner Verzweiflung abhängig. Nur sie nötigt ihn zu vermuten, daß etwas immer und für alle richtiges in bezug auf einen bestimmten Menschen zu einem konkreten Zeitpunkt plötzlich nicht mehr gültig sein wird. Wie unangenehm die Konsequenzen unserer Überlegungen sein mögen, sie müssen doch angenommen werden, wenn vorher auch die Prämissen angenommen worden sind«. Aleksandr Archipovič Ivin: *Logika*, 2. Aufl. Moskau 1998, S. 4.

<sup>37</sup> KrV, B 171/A 132.

gehöre, nicht unterscheiden kann«<sup>38</sup>. Die Ursache dafür sah Kant gerade in der Urteilskraft: »Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen«.<sup>39</sup> Dennoch ist der Iwan Iljitsch alles andere als dumm: Er kann ohne Mühe in den kategorischen Syllogismus anstelle von Cajus jeden anderen einzelnen Menschen stellen, doch mit einer einzigen Ausnahme, die er selbst ist.

Vom Standpunkt der formalen Logik aus sind sowohl Cajus als auch Iwan Iljitsch einzelne Begriffe, die gleichzeitig als die allgemeinen verstanden werden, nämlich die allgemeinen für eine Menge, die aus einem einzigen Element besteht. Die Urteile mit Cajus und Iwan Iljitsch als Subjekte lassen sich entsprechend ebenso als allgemeine oder universale Urteile interpretieren. Um aber zu solchen Formen zu gelangen, muss man den ganzen Inhalt, alles Besondere ignorieren. Völlig anders aber sieht die Situation für Iwan Iljitsch aus: Für ihn liegt zwischen dem »Cajus als dem Menschen ganz allgemein«, einem »x-beliebigen Menschen« und ihm selbst als Iwan Iljitsch eine unübersteigbare Kluft. Eben von dem für die formale Logik »Unwesentlichen«, nämlich von dem Rascheln des Kleides seiner Mutter oder dem Geruch des Lederballs kann und will er keinesfalls abstrahieren. Allein der Gedanke der Unterordnung des Einmaligen und des Eigenartigen unter eine blinde Gewalt des Allgemeinen ist für ihn schrecklich, deshalb kommt ihm die Schlussfolgerung des Syllogismus mit sich selbst als Subjekt so ungerecht vor.

Aber auch der Obersatz »Alle Menschen sind sterblich« bereitet Probleme. Die Schlussfolgerung ist sowohl in Bezug auf Cajus als auch in Bezug auf Iwan Iljitsch nur dann wahr, wenn die Prämissen wahr sind. Was aber kann die Wahrheit des Obersatzes garantieren? Da dies nicht ein einzelnes sondern ein im engeren Sinne des Wortes allgemeines Urteil ist, das kein Ergebnis eines Sonderfalls der vollständigen Induktion darstellt, ist dieses Urteil vom logischen Standpunkt aus prinzipiell nicht verifizierbar. Für solche Urteile gilt die These, die Moses Mendelssohn (1729–1786) in der *Abhandlung über die Evidenz* hinsichtlich der metaphysischen Wahrheiten zum Ausdruck gebracht hat: Die Aufgabe der Metaphysik besteht darin, dasjenige lebendige Wissen zu schützen, das wir außerhalb der Metaphysik und ohne ihre

<sup>38</sup> KrV, B 173/A 134.

<sup>39</sup> KrV, B 172 Anm. /A 133 Anm.

Hilfe erhalten. Solange es sich um Cajus handelt, solange die Betrachtung rein theoretisch bleibt, erkennt Iwan Iljitsch die Richtigkeit des Obersatzes problemlos an, die diesen Syllogismus erst ermöglicht. Sobald er aber eine praktische Konsequenz in Bezug auf sich selbst zieht, lehnt seine innere Stimme diese Konklusion ab. Man kann zwar ironisieren, wie launenhaft eine solche innere Stimme ist, doch diese Ironie ist für die Logik an sich eher tödlich: Ohne Zusage dieser Stimme mit diesen oder jenen allgemeinen Ober- oder Untersätzen, wohlgemerkt ohne jeden zureichenden Grund, ist die Deduktion in Form eines Syllogismus überhaupt nicht möglich.

Eben mit dieser inneren Stimme ist das Problem des Unverständnisses verbunden, das bei Tolstoj im Vordergrund steht: »Es ist undenkbar und ist dennoch so. Wie geht das zu? Wie soll man das verstehen?« Die Logik kann verschiedene Schlussfolgerungen produzieren, die können dreimal richtig und korrekt sein, wie kann man sie aber *verstehen* und in Bezug auf sich selbst *akzeptieren*, wenn das ganze Innere sie mit voller Kraft ablehnt? Eine solch menschliche Eigenschaft hat Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) noch trefflich gefasst: »Wenn die Geometrie unseren Leidenschaften und gegenwärtigen Interessen ebenso wie die Moral zuwider liefe, würden wir sie nicht weniger bestreiten und verletzen, trotz aller Beweise des Euklides und Archimedes, die man als Träumereien behandeln und als voll von logischen Fehlern ansehen würde«<sup>40</sup>. Wenn es um existenzielle Fragen geht, reicht das rationale Vermögen zu den richtigen logischen Ausführungen für ihr Verständnis bei weitem nicht aus, denn selbst »evidente« Sätze können plötzlich auf völliges Unverständnis stoßen. Hier wird auch eine der Achillesfersen der Logik deutlich: Ihre Richtigkeit und Korrektheit versichern nicht unbedingt das Verständnis, ohne welches ihr Wert sichtbar abgewertet wird.

Die Anklage des Iwan Iljitsch gegen die logische Schlussfolgerung, sie sei ungerecht, kann für viele absurd klingen. Gleichzeitig entsteht auch der Verdacht, Tolstoj selbst verstehe gar nicht, was Logik sei, denn was habe die Logik mit der Gerechtigkeit und mit der Ethik zu tun?

<sup>40</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, 2. Aufl. Leipzig 1904, S. 61 f. Vgl. auch Ismar Elbogen (u. a. Hrsg.), Moses Mendelssohn: Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1763 ausgesetzten Preis erhalten hat, Berlin 1764, in: *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, Bd. 2, Berlin 1931, S. 295. ND: Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

Aber warum akzeptierte und akzeptiert der sterbende Jurist die Sterblichkeit des Cajus so leicht und widersetzt sich der eigenen Sterblichkeit so störrisch? Die naheliegende Erklärung lautet: aus Egoismus. Dennoch weist Tolstoj auf eine weitere Ursache deutlich hin: Cajus ist ein Mensch »ganz allgemein«, ein »x-beliebiger Mensch«, etwas Unpersönliches und Abstraktes, während Iwan Iljitsch mit seinen Freuden und Kümernissen ein von allen anderen unterschiedenes Wesen ist. Der Wert von Cajus ist im Vergleich zum Wert von Iwan Iljitsch nichtig, mit seinem Tod wird im Unterschied zum Tod des Iwan Iljitsch nichts verlorengehen. Selbstverständlich ist Cajus für Iwan Iljitsch vor allem nur ein Beispiel aus dem Lehrbuch der Logik, der als lebendiger Mensch kaum wahrgenommen wird. Doch anstelle von Cajus jemanden anderen zu setzen – einen realen Petrov, Sidorov, Kuznecov (außer sich selbst) – stellt für Iwan Iljitsch keine Schwierigkeit dar. Wie seltsam das auch klingen mag, dieses Beispiel kann aber die Tiefe des kategorischen Imperativs Kants erklären gemäß der Formel: *»Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst«*<sup>41</sup>. Seine eigene Existenz ist für Iwan Iljitsch ein Zweck an sich. Dennoch gilt dasselbe auch für jeden anderen Menschen, einschließlich Cajus und Titius. Andere Menschen auch als Zwecke an sich zu behandeln heißt aber, andere Menschen als selbstständige Persönlichkeiten wahrzunehmen, wie du es selbst bist. Welche Unterschiede bei der Akzeptanz oder Ignoranz des kategorischen Imperativs auftreten, zeigt das Beispiel bei Tolstoj anschaulich. Diese Unterschiede sind bereits im Bereich der Logik bemerkbar (wenn die Menschen zu bloßen Begriffen werden), geschweige bei realen Handlungen (sei es direkt oder aufgrund der umgekehrten Anwendung der Ergebnisse, zu denen man im Gange der logischen Operationen mit bloßen Begriffen gelangt, auf lebendige Menschen, die ursprünglich als Prototypen dieser Begriffe dienten). Wenn man Cajus wie sich selbst wahrnimmt, dann nimmt man Rücksicht darauf, dass auch er Mama und Papa, Kindheits-erinnerungen, einmalige Freuden und Kümernisse hat. Wenn aber Cajus nicht ein Mensch überhaupt, x, y oder z, sondern eine einmalige Persönlichkeit wie ich, Iwan Iljitsch, ist, dann ist es in Bezug auf ihn (fast) ebenso schwierig, die Schlussfolgerung über die Sterblichkeit zu akzeptieren, wie in Bezug auf sich selbst.

---

<sup>41</sup> Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 66f.

Die Einmaligkeit der selbstständigen Persönlichkeit kann helfen, das Hindernis besser zu erklären, auf welches das Verständnis des Syllogismus von Iwan Iljitsch stößt. Die ersten Schritte in diese Richtung hat noch Vladimir Sergeevič Solov'ev (1853–1900) geleistet, der unter einem starken Eindruck der Erzählung Tolstoj's stand. Im *Sinn der Liebe* betont er, dass »die absolute Individualität gar nicht vergänglich sein kann«<sup>42</sup>. Mit der Behauptung der eigenen Individualität und der Individualität der anderen Menschen ist die Unumgänglichkeit des Todes völlig unvereinbar. Ich glaube, etwas Ähnliches fühlt auch Iwan Iljitsch, auch wenn er dies nicht verbalisiert. Die Verzweiflung seiner Situation besteht nicht nur in einer Weigerung, die für ihn so schreckliche Schlussfolgerung anzunehmen, sondern eher darin, dass er gleichzeitig zwei verschiedene Prämissen annimmt, die einander ausschließen können, nämlich »Alle Menschen sind sterblich« und »Jede absolute Individualität kann nicht sterblich sein«. Im Falle von Cajus ist alles ganz einfach: »Alle Menschen sind sterblich«, »Cajus ist ein Mensch«, ergo »Cajus ist sterblich«; »Jede absolute Individualität kann nicht sterblich sein«, »Cajus als ein Mensch ganz allgemein ist keine absolute Individualität«, ergo »Cajus ist sterblich«. Im Falle von Iwan Iljitsch ist es aber ganz anders: Aus dem ersten Obersatz folgt, dass Iwan Iljitsch sterblich ist, während dagegen aus dem zweiten Obersatz folgt, dass Iwan Iljitsch gar nicht sterblich sein kann. So geriet Iwan Iljitsch in Widerspruch: »Es ist undenkbar und es ist dennoch so«.

Dank eines genialen Beispiels gelingt es Tolstoj, den ganzen Komplex der Probleme der formalen Logik zu zeigen, nämlich Abstrahieren bei der Entstehung der Formen, Interpretation des Einzelnen als Allgemeines, Subsumtion unter Regeln, Begründung und Rechtfertigung allgemeiner Prämissen, praktische Anwendung der theoretischen Sätze und die Rolle der intuitiven Zustimmung. Der Schriftsteller weist die Logik mit seltener Überzeugungskraft auf ihre Grenzen hin: Die logischen Ausführungen können so glänzend sein wie sie mögen, ihre Beweiskraft kann so gewaltig sein wie sie mag, das hilft keineswegs, von der Furcht des Todes zu befreien, das hilft ebenso wenig, den Tod zu

<sup>42</sup> Vladimir Sergeevič Solov'ev: Smysl ljubvi [Der Sinn der Liebe], in: *Sočinenija v 2 tomach* [Werke in 2 Bänden], Bd. 2, 2. Aufl. Moskau 1990, S. 519. Das, was Kant mit seinem kategorischen Imperativ zu erreichen hofft, versucht Solov'ev durch die wahre Liebe zu erreichen: »Im Gefühl der Liebe nach ihrem Grundsinne behaupten wir die unbedingte Bedeutung der anderen Individualität, und dadurch auch die unbedingte Bedeutung der eigenen Individualität«. Op. cit.

verstehen, noch ihn zu akzeptieren. Wenigstens seit der Zeit von Plato (428/427–348/347 v. Chr.) sind das Sterben und der Tod zentrale Themen der Philosophie. Sokrates sagt im *Phaidon*: »... diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne daß es freilich die andern merken, nach gar nichts anderm streben, als nur zu sterben und tot zu sein«<sup>43</sup>.

Die Versuche, den Menschen auf dem Wege irgendeines logischen Beweises oder irgendwelcher deduktiver Ausführungen mit dem Tod zu versöhnen, waren meines Erachtens immer unglücklich. Der berühmteste Versuch solcher Art wurde wohl von Epikur (342/341–271/270 v. Chr.) unternommen, der hoffte, den Menschen von der Furcht des Todes mit Hilfe folgender Ausführung zu befreien: »Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten; denn die einen geht er nicht an, und die anderen existieren nicht mehr«<sup>44</sup>. Bei allem Scharfsinn und aller Subtilität dieser Überlegungen Epikurs sind sie nicht so überzeugend, wie man es sich gewünscht hätte. Ob eben diese Gedanken Quellen jenes Muts der Stoiker angesichts des Todes waren, der selbst in die Sprache eingegangen ist, ist sehr fraglich. Selbst die Philosophie erscheint nicht selten hilflos, sobald sie vor die wichtigsten Fragen des menschlichen Lebens und Todes gestellt wird. Die Logik (und die Wissenschaft als solche) ist hier gänzlich machtlos, wie das Tolstoj im *Tod des Iwan Iljitsch* meisterhaft schildert. Am Anfang des 20. Jahrhunderts haben manche angesehene Ärzte in Russland ihren Studenten dringend geraten, diese Erzählung Tolstojs auch als Fachlektüre zu studieren, um den inneren Zustand ihrer Patienten, die an Krebs erkrankt sind,<sup>45</sup> einigermaßen verstehen zu können. Für die Logiker von Beruf wäre dieses Meisterwerk Tolstojs wohl nicht weniger von Nutzen.

---

<sup>43</sup> Platon: *Phaidon*, 64 b, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Berlin [1940], S. 739.

<sup>44</sup> Epikur: Brief an Menoikeus, 125, in: *Von der Überwindung der Furcht; Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, eingel. und übertr. von Olof Gigon, 3. Aufl. München 1983, S. 102. Tolstoj hat diesen Gedanken Epikurs noch in einem relativ frühen Alter kennengelernt. Vgl. auch Tolstoj: *Varianty k traktatu »O žizni«* [Varianten zur Abhandlung *Über das Leben*], Bd. 26, S. 612, 617, 622.

<sup>45</sup> Da die Beschreibung Tolstojs so realistisch gewesen ist, könnte man, so diese Ärzte, die Diagnose des Iwan Iljitsch mit großer Sicherheit stellen.



## Noch einmal abseits der Trampelpfade\*

Nihil ergo magis praestandum est quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem pergentes non quo eundum est sed quo itur.

Vor nichts müssen wir uns also mehr hüten, als daß wir nach Art des Viehs der Herde der Vorangehenden folgen und nicht da unseren Weg nehmen, wo man zu gehen hat, sondern da, wo man geht.

Seneca, *De vita beata* I, 3  
Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, Vorrede

Gedanken kämpfen miteinander im Zweikampf. Ideologien kämpfen in Massenmedien.

\* \* \*

Nachdenkliche Menschen erkennen sich wechselseitig mehr an ihren Fragestellungen als an ihren Antworten. Ideologen wittern sich und ihre Gegner am Geruch.

\* \* \*

Avantgarde ist ein Ruhmestitel. Von der Ehre der Nachhut redet niemand. Und in der Tat: Nachhuten erringen selten Siege. Sie stehen auf verlorenem Posten. Aber sie verschaffen der Truppe die Zeit, sich neu zu formieren.

\* \* \*

---

\* Der Titel spielt auf das gerade erschienene Buch des Verfs. an: *Abseits der Trampelpfade*, Würzburg 2010.

Je kürzer man sich zu fassen sucht, desto länger dauert es.

\* \* \*

Jeder Philosoph, der sein Metier ernst nimmt, fährt irgendwann einmal nach Syrakus. Manche vielleicht auch zwei- oder dreimal. Aber nur Ideologen bleiben dort auf Dauer.

\* \* \*

Es gibt kaum etwas Unvernünftigeres, als schlankweg zu erklären, dieses oder jenes sei vernünftig.

\* \* \*

Die Geschichte ist kein verlässlicher Bundesgenosse. Sie ist unberechenbar.

\* \* \*

Wer unentwegt von Menschenrechten spricht, verliert dabei leicht den Singular aus dem Blick, auf dem sie basieren.

\* \* \*

Gegen Ungerechtigkeit kann man protestieren, gegen Dummheit nicht.

\* \* \*

Wo das Wort ›Brüderlichkeit‹ in Umlauf kommt, sollte man die Flucht ergreifen. Schon der inflationäre Gebrauch des Wortes ›Bruder‹ ist bedenklich. Das Alte Testament, aber auch die griechische Tragödie ist voll von den entsetzlichsten Brüdergeschichten.

\* \* \*

Unsere Linke ist heute der verlässlichste Anwalt der Meinungsfreiheit der Linken.

\* \* \*

Fische sind auch nur Menschen. Auch sie reißen sich die Brocken gegenseitig aus dem Maul.

\* \* \*

Auch der schrecklichste Völkermord besteht nur aus vielen einzelnen Morden.

\* \* \*

Das Adjektiv ›vorurteilslos‹ läßt sich ähnlich wie ›obdachlos‹ nicht steigern. Wer es versucht, zeigt damit, daß er über das Problem der Vorurteile wenig nachgedacht hat.

Vorurteilslosigkeit ist eine Illusion. Schon der Versuch, die eigenen Vorurteile nicht auch noch zu kultivieren, stellt eine hohe intellektuelle Leistung dar.

Nachdenkliche Menschen sagen nicht ›vorurteilslos‹, sondern ›vorurteilsarm‹.

\* \* \*

Mit dem Adjektiv ›kritisch‹ steht es so ähnlich wie mit dem Gebrauch von Maggi: Wenn man das Gewürz an jede Suppe schüttet, zerstört es jeden ursprünglichen Geschmack.

\* \* \*

Vorschlag für eine fällige Namensanpassung: Frankfurter Allgemeine Schickeria.

\* \* \*

Die Feier runder Geburtstage in Literatur und Kunst ist nicht etwa ein Ausdruck lebendiger Kultur, sondern eher ein Anzeichen für ihren Niedergang.

\* \* \*

Der Mensch befindet sich in einem unaufhebbaren Zwiespalt: Die Erde ist voll von Köstlichkeiten. Er selbst aber ist so gebaut, daß er unvermeidlich mehr von ihr erwartet, als sie zu bieten hat.

\* \* \*

Da der Mensch unentrinnbar nach Glück strebt, muß er an etwas glauben. Wo nichts anderes bleibt, glaubt er an die Glücksverheißungen der Werbung.

\* \* \*

Es gibt im Leben des Menschen Stunden intensivsten, geradezu überwältigenden Glücks. Die Rede vom Wohlbefinden zieht sie auf die Ebene der Alltäglichkeit hinab. Auch an dieser Stelle erweisen sich viele unserer Sozialwissenschaftler als die Sachwalter des Trivialen.

\* \* \*

Das Glück des Menschen ähnelt einer Hibiskusblüte. Sie blüht mit unglaublicher Intensität, aber sie blüht in der Regel nur einen Tag.

\* \* \*

Altwerden heißt, erstaunt bemerken, wie veränderlich so viele Dinge sind, auf deren Beständigkeit man seinen Lebensplan gegründet hatte.

Altsein heißt, die Tage zählen, bis der Winter vorüber ist.

Je älter man wird, desto enger rücken die Jahrhunderte zusammen. Die Weimarer Republik oder das deutsche Kaiserreich, das war doch fast gestern. Und nur Primaner und zu junge Bundespräsidenten glauben, der Peloponnesische Krieg sei unendlich weit von uns entfernt. Dabei

hat der letzte auf europäischem Boden zwischen 1914 und 1945 stattgefunden.

\* \* \*

Eine der wichtigsten Rechtfertigungen für so etwas wie Kirche ist der Umstand, daß nur sie uns aus den Engführungen des persönlichen Bessens herausführen kann. Guter Gottesdienst hat im buchstäblichen Sinne etwas Mitreißendes. Wer glaubt, ohne ihn auszukommen, ist auf dem besten Weg zur geistigen und geistlichen Verarmung.

