



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

Überlegungen zur Sprache und Geschichte der Philosophie

Schulthess, Peter

DOI: <https://doi.org/10.24894/StPh-de.2017.76004>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150222>

Journal Article

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0) License.

Originally published at:

Schulthess, Peter (2017). Überlegungen zur Sprache und Geschichte der Philosophie. *Studia Philosophica*, 76:59-79.

DOI: <https://doi.org/10.24894/StPh-de.2017.76004>

2017
Vol. 76

Schweizerische
Zeitschrift
für Philosophie

Revue suisse de philosophie
Rivista svizzera della filosofia
Swiss journal of philosophy

Studia Philosophica

Redaktion: Anton Hügli | *Rédaction:* Janette Friedrich
Gastherausgeber | *Éditeurs invités:*
Laurent Cesalli, Parwana Emamzadah, Hamid Taieb

Die Philosophie und ihre Geschichte – eine aktuelle Debatte

La philosophie et son histoire – un débat actuel

Catherine König-Pralong: *La raison philosophique
moderne et ses historiens (XVIII^e–XIX^e siècle)*

Jacques Bouveresse: *L'histoire de la philosophie,
l'histoire des sciences et la philosophie de l'histoire
de la philosophie*

Peter Schulthess: *Überlegungen zur Sprache
und Geschichte der Philosophie*

Katia Saporiti: *Wozu überhaupt Geschichte
der Philosophie?*

Herausgeber / Editeur / Curatore

Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Société suisse de philosophie
Società filosofica svizzera
www.sagw.ch/philosophie/portrait.html



Vorstand / Comité / Comitato

Prof. Dr. Gunnar Hindrichs (Präsident);
Guenda Bernegger (Vize-Präsidentin);
Friedemann Bieber (Quästor);
Beisitz: Adrian Häfliger, Dr. Georg Brun,
Beat Michel, Dr. Michael Festl, Sahra Styger,
Dominik Renner, Prof. Dr. Wolfgang Rother,
Johann G. Senti

Redaktion / Rédaction / Redazione

Prof. em. Dr. Anton Hügli, Universität Basel,
Departement Philosophie und Medienwissen-
schaft, Philosophisches Seminar, Steinengraben 5,
CH-4051 Basel; Postanschrift: Wettsteinallee 62,
CH-4058 Basel; anton.huegli@unibas.ch

Dr. Janette Friedrich, Université de Genève,
Faculté de psychologie et des sciences de
l'éducation, 40, boul. du Pont-d'Arve, CH-1211
Genève 4; Janette.Friedrich@unige.ch

Buchbesprechungen / Comptes-rendus / Recensioni

Dr. Hélène Leblanc, Université de Genève,
Département de philosophie, Rue de Candolle 2,
CH-1211 Genève 4; helene.leblanc@unige.ch

Mario Schärli, Université de Fribourg,
Département de Philosophie, Université
Miséricorde, Avenue de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg; mario.schaerli@unifr.ch

Die Schweizerische Zeitschrift für Philosophie, **Studia philosophica**, erscheint einmal jährlich im September und veröffentlicht wissenschaftliche Artikel, Rezensionen und Debatten auf Deutsch, Französisch, Italienisch und Englisch. Alle zwei Jahre veröffentlicht die Zeitschrift eine Auswahl der auf dem Symposium der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft vorgestellten Beiträge. Die Manuskripte müssen gemäss den Autorenrichtlinien der Studia (www.sagw.ch/de/philosophie/Publikationen/studia-philosophica.html) bis zum September jeden Jahres bei der Redaktion eingereicht werden. Die Auswahl der Beiträge erfolgt nach einem doppelblinden Begutachtungsverfahren (peer review).

La Revue Suisse de Philosophie, **Studia philosophica**, paraît une fois par année en septembre et publiée en français, allemand, italien et anglais des articles scientifiques, des comptes rendus ainsi que des débats. Tous les deux ans sont publiés les actes du Symposium de la Société suisse de philosophie. Les propositions de contribution doivent correspondre aux directives des Studia (www.sagw.ch/de/philosophie/Publikationen/studia-philosophica.html) et sont à soumettre chaque année jusqu'à fin septembre. La sélection des contributions est effectuée par la rédaction à la suite d'un processus d'expertise par deux pairs anonymes (peer review).

La Rivista Filosofica Svizzera, **Studia philosophica**, appare una volta all'anno a settembre e pubblica articoli scientifici, recensioni e dibattiti in italiano, tedesco, francese e inglese. Ogni due anni viene pubblicata nella rivista una selezione delle relazioni presentate nel quadro del Simposio della Società filosofica svizzera. I manoscritti devono corrispondere alle direttive degli Studia (www.sagw.ch/de/philosophie/Publikationen/studia-philosophica.html) e devono essere sottomessi entro la fine dell'anno precedente. La selezione dei contributi è effettuata dalla redazione dopo un processo di valutazione a doppia anonimizzazione (peer review).

The Swiss Journal of Philosophy, **Studia philosophica**, appears in September every year. It contains academic articles, reviews and debates in German, French, Italian and English. Every second year it includes a selection of papers presented to the symposium of the Swiss Philosophical Society. The manuscripts have to be in accordance with the editorial guidelines of the Studia (www.sagw.ch/philosophie/portrait.html) and have to be submitted to the editors until September of every year. The contributions are selected on the basis of a peer review procedure.

Von der Unhintergebarkeit
der Sprache in der Philosophie

*Le langage comme horizon
dernier de la philosophie*

Peter Schulthess

Überlegungen zur Sprache und Geschichte der Philosophie

This paper challenges a view often held by analytic philosophers according to which philosophy is independent from the history of philosophy, by setting out to undermine the analogy between philosophy and science on which the view in question is plausibly understood to depend. Philosophy is neither a scientific theory nor is it based on a pre-existing subject-matter. Rather, philosophical problems and topics are fundamentally constituted by language. This distinctive feature makes it necessary for philosophers to engage with the problems of the history of philosophy, since the linguistic universal of historicity is part and parcel of both language in general and philosophical language in particular. Moreover, the language of philosophy is not only essentially historical but also necessarily determined by the pragmatic feature of alterity. Such a feature implies that philosophers can properly understand and reasonably adopt a position on a given philosophical issue only if they reflect upon their own and others' perspectives. Therefore, it is impossible to do philosophy without including other positions previously held in the history of philosophy.

Einleitung: Historiophobie?

Peter Hare beschrieb 1988 eine in den USA im Umfeld der analytischen Philosophie vorherrschende Independenzthese zwischen Philosophie und Geschichte der Philosophie – mithin zwischen unhistorischer Philosophie (auch: «doing philosophy unhistorically»¹) und unphilosophischer Historie – so:

[B]etween roughly World War II and 1980 there were many English-speaking philosophers who were outspoken in expressing the view that philosophers, if they are to make progress in solving problems and thereby achieving knowledge, must practice philosophy independently of the *history* of philosophy. [...] Philosophical analysts also recognized that the same writer could on some occasions practice original philosophical analysis and on other occasions write the history of ideas. But, in their understanding of the independence of doing original philosophy from writing the history of philosophy, they denied the

1 Edwin Curley: Dialogues with the Dead, in: Synthese 67 (1986) 43.

possibility of simultaneously and responsibly engaging in these two activities in the same work.²

Diese Independenzthese von Geschichte der Philosophie und Philosophie bedeutet in Bezug auf die Forschung und das Philosophieren, dass man mit demselben Forschungsbeitrag nicht gleichzeitig zur Philosophie und zur Geschichte der Philosophie beitragen kann. Mit Bezug auf die Didaktik der Philosophie bedeutete sie bei Allan Wood Folgendes: «[Russell's] lack of systematic philosophical education was an advantage, and nothing can do more to stultify original thinking than a thorough knowledge of past philosophers acquired too early in life.»³

Im Rahmen einer *prima vista* bloß auf Didaktik und Curriculum fixierten Diskussion darüber, ob man von den *undergraduates* im Curriculum Geschichte der Philosophie verlangen sollte, kulminierte dieses Auseinanderdriften von Philosophie und ihrer Geschichte in den 80er Jahren in Princeton, einer der damaligen Hochburgen der Analytischen Philosophie (wo neben Harman, Kripke, Frede, David Lewis und Van Fraassen lehrten), in Gilbert Harman's Anschlag an seiner Bürotür: «Just say no to the history of philosophy!»⁴ Aus seiner späteren E-Mail an Tom Sorell, der ihn fragte, ob er gegenüber der Geschichte der Philosophie generell kritisch eingestellt sei, geht hervor, dass Harman bzgl. des Verhältnisses von Philosophie zur Geschichte der Philosophie insgesamt – also nicht nur in Bezug auf Didaktik, sondern auch auf Forschung – folgende Differenzthese vertritt: Die Probleme der Philosophie sind historisch; sie sind nicht perennierend, sondern verändern sich; entsprechend sind vergangene Probleme von den gegenwärtigen verschieden; die gegenwärtige Philosophie muss sich also mit den aktuellen Problemen befassen. Der dazu spannungsreiche Aphorismus von Gilbert Harman: «[P]hilosophy is what the history of philosophy is the history of»⁵ meint aber nicht etwa historizistisch, dass Philosophie eine vollständig durch die Geschichte bestimmte Wissenschaft sei, und auch nicht, dass sie immer noch dasjenige sei, was die Griechen intendierten, sondern wohl einfach, dass die vergangenen Philosophien eben Geschichte seien oder dass es zwischen Philosophie und Geschichte der Philosophie eine Differenz gebe, wonach 'Philosophie' lediglich das Genitivattribut von Geschichte sei, das mit 'Geschichte' selbst nichts zu tun haben müsse. Die Differenz zwischen 'Geschichte des x' und 'x' könnte so groß sein wie diejenige zwischen Abfall und Geschichte des Abfalls. Dabei ist es auch nicht

2 Peter H. Hare: Introduction, in: *Doing Philosophy Historically*, ed. by P. H. Hare (Buffalo: Prometheus Books, 1988) 11.

3 Allan Wood: *Russell's Philosophy*, in: *Bertrand Russell: My Philosophical Development* (New York: Simon & Schuster, 1959 [1975³]) 203.

4 Tom Sorell: *On Saying No to History of Philosophy*, in: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, ed. by Tom Sorell and G. A. J. Rogers (Oxford: Clarendon Press, 2005) 44f.

5 *Ibid.*, 44.

nötig, dass der im Genitiv genannte Gegenstand eine Einheit bildet, denn dasjenige, dessen Geschichte erforscht wird, kann auch Mannigfaltiges oder gar Disparates sein, sodass dann dessen Geschichte eine Sammlung oder ein Kompendium ist. Für Harman ist offenbar das Verhältnis von Geschichte der Philosophie und Philosophie analog zu demjenigen zwischen Geschichte der Wissenschaft und Wissenschaft.⁶ Wir brauchen, um Wissenschaft zu betreiben, keine Geschichte der Wissenschaft. Der *scientist*, Analytiker und Naturalist Quine kann dementsprechend mit der Geschichte der Philosophie nur so viel anfangen wie ein Wissenschaftler mit Wissenschaftsgeschichte, nämlich – mit Vorteil notabene – nichts:

Science and the history of science appeal to very different tempers. An advance in science resolves an obscurity, a tangle, a complexity, an inelegance, that the scientist then gratefully dismisses and forgets. The historian of science tries to recapture the very tangles, confusions, and obscurities from which the scientist is so eager to free himself.⁷

Das entspricht Whiteheads Diktum: «A science that hesitates to forget its founders is lost.»⁸ Daher ist es in dieser Sicht didaktisch für Philosophiestudierende ebenso wenig notwendig wie für Studierende einer *science* (Naturwissenschaft), die Geschichte des eigenen Fachs zu studieren. Es wäre doch den Physikstudierenden nicht zuzumuten, die Aristotelische Physik zu studieren, auch wenn sie als ein exemplarischer Bestandteil der Geschichte der Physik erachtet wird. Denn darin zeigt sich für die Physik gerade nicht die Physik. Die Geschichte der Physik setzt auch keineswegs fest, was Physik sein soll, vielmehr ist es gerade die jeweils neueste Entwicklung der *science*, die das festsetzt. In keiner anderen Wissenschaft (*science*) wird deren Erlernen vom Studium der historischen Wissenschaftsautoren abhängig gemacht (nicht einmal im Studium der lateinischen Sprache muss man Priscian lesen). Ist es also so, wie Jonathan Rée ventiliert, dass Philosophen genauso wenig vergangene Systeme der Philosophie studieren müssen wie Radioingenieure Rauchzeichen?⁹ Mit Margaret Wilson oder Jonathan Rée müsste Harman deshalb der Meinung sein, dass es keine überzeugenden Gründe dafür gebe, dass «historisches Bewusstsein von kategorischer Wichtigkeit für den Philosophen oder die Philosophin ist.»¹⁰

6 Vgl. *ibid.*, 53. Sogar Rorty ist der Meinung, dass sich das Verhältnis nur beiläufig («incidentally») unterscheidet. Richard Rorty: *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in: *Philosophy in History*, *op. cit.*, 56.

7 Willard Van Orman Quine: *The Time of My Life* (Cambridge: MIT Press, 1985) 194.

8 Alfred North Whitehead: *The Aims of Education* (New York: Mentor Books, 1929) 107.

9 Jonathan Rée: *Philosophy and the History of Philosophy*, in: *Philosophy and Its Past*, ed. by Jonathan Rée, Michael Ayers et al. (New Jersey: Humanities Press 1978) 27.

10 Margaret D. Wilson: *History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensible Qualities*, in: *The Philosophical Review* 101/1 (1992) 207. Bei dieser These sollte man allerdings

Die Irrelevanz der Geschichte der Philosophie in dieser Analogie ist Ausdruck einer Verachtung der Geschichte oder gar einer Historiophobie.¹¹ In solchen Überlegungen atmet aber der Geist des wissenschaftlichen Fortschritts, fortschreitender Entdeckungen und Klärungen bzw. Sacherschließungen. Die Geschichte der Wissenschaft wird als Fortschrittsgeschichte der *Entdeckungen* geschrieben, worin Wissenschaft gleichsam als werdende Wahrheit verstanden wird. Es wäre naiv zu glauben, dass dieses Konzept die Wissenschaft oder die Philosophie aus der Geschichte herausnehme. Im Gegenteil, Philosophie und Wissenschaft werden historisiert, insofern sie als Endstadium einer Geschichte des auf eine finale und perfekte Wissenschaft konvergierenden Fortschritts verstanden werden, innerhalb dessen Entwicklungen Teil der Verbesserungen und der Entdeckungen sind.¹² Die von Harman geäußerte und in der analytischen Philosophie häufig verteidigte Independenzthese wird oft vor dem Hintergrund dessen vertreten, dass die Philosophie Maß an der *science* zu nehmen habe. So wird der Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft eingeebnet, sowohl inhaltlich, insofern im Naturalismus, der die Philosophie als horizontale Erweiterung der *science* – im Unterschied zu einer vertikalen Fundierung derselben – versteht, die Erste Philosophie aufgehoben wird, als auch methodisch, insofern Philosophie problemlösungsorientiert vorgehen und entsprechend eine (natur)wissenschaftliche Disziplin mit konstruktiven Techniken des Rätsellösens und definitiven Resultaten sein soll.¹³

nicht nur das Verhältnis von Geschichte der Wissenschaften und Wissenschaften differenzierter betrachten, sondern auch den darin involvierten Begriff der Geschichte. Lorenz Krüger schreibt im Gefolge von Thomas Kuhn den Naturwissenschaften eine «irreducible historical dimension» zu und verbindet diese mit der These, dass «philosophy [...] essentially of an historical nature» sei (Lorenz Krüger: *Why Do We Study the History of Philosophy?*, in: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. by Richard Rorty, Jerome B. Schneewind et al. (Cambridge, London: Cambridge University Press, 1984), 78, 99).

- 11 Hans-Johann Glock: *Analytic Philosophy and History: A Mismatch?*, in: *Mind* 117 (2008) 869f. Zu anderen Motiven der Behandlung der Geschichte der Philosophie in der analytischen Philosophie vgl. auch Bernard Williams: *Descartes and the Historiography of Philosophy*, in: *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, ed. by Myles Burnyeat (Oxford, Princeton: Princeton University Press, 2006) 258. Diese Historiophobie gehört in der Geschichte der Philosophie als Gestus auch zu den Erneuerungsbewegungen, z. B. bei Platon, Descartes, Kant, dem frühen Husserl oder Wittgenstein.
- 12 Vgl. Bernard Williams: *Philosophy as a Humanistic Discipline*, ed. by Arthur O. Moore (Oxford, Princeton: Princeton University Press, 2006) 189.
- 13 Ian Hacking: *Historische Ontologie* (Zürich: Chronos Verlag, 2006) 66.

Philosophie ist nicht *science*

Eine solche die Historiophobie motivierende Einebnung der Unterschiede zwischen Philosophie und *science* wird meines Erachtens der Philosophie aber keineswegs gerecht. Philosophie ist nicht *science*. Für Bernard Williams ist Philosophie nach der frühesten Bestimmung eine humanistische Disziplin, ein Unternehmen, in dem es nach dem Motto des Orakels zu Delphi: «Erkenne Dich selbst» («gnôthi seauton», «nosce te ipsum»)¹⁴ darum geht, uns selbst, d.h. unsere eigenen Ideen und Handlungen, zu verstehen und auf die Präsuppositionen dessen, was wir denken und fühlen, zu reflektieren.¹⁵ Thematisch ist also nicht einfach der Mensch oder sein Tun und Handeln in der Welt, sondern sein Selbstverständnis sowie sein Verständnis seiner Handlungen und der Welt. Zur Erreichung dieses Ziels der humanistischen Philosophie brauche es, insofern wir historische Wesen seien, notwendig historisches Verstehen.¹⁶ Ohne schon Philosophie zu einer Geisteswissenschaft (z.B. im Gefolge Hegels) zu machen, skizziere ich hier nur summarisch wenige mir wichtig scheinende Unterschiede in Bezug auf Theorie, Gegenstand, Methode und Sprache der Philosophie.

Die Philosophie ist keine Theorie im Sinne einer deduktiv geordneten, vollständigen Menge von wahren Aussagen, anhand derer sie Fakten erklären kann; sie geht auch nicht auf Gesetzmäßigkeiten. Philosophie ist damit keine Lehre, die man erlernen kann. Entsprechend kann man laut Kant «also [...] niemals [...] Philosophie [...], sondern [...] höchstens nur philosophieren lernen.»¹⁷ Zudem sind in der Philosophie nicht Aussagen zentral, sondern Begriffe; für Kant sind Philosophierende «Forscher der Begriffe»¹⁸: Philosophieren sei das Geschäft, diskursiv nachzudenken, aber nur nach oder vermitteltst Begriffen.¹⁹ Und auch Ernst Tugendhat moniert: «Philosophie hat es [...] stets mit Begriffserklärungen zu tun gehabt. [...] Im Unterschied zu den Wissenschaften, die auf Aussagen und meist generalisierende Aussagen über die Welt ausgerichtet sind, haben diese Begriffserklärungen nicht einen bloß sekundären, vorbereitenden Charakter.»²⁰ Definitionen der Begriffe gehören nämlich in der Philosophie, so auch Kants Sicht, zu den Resultaten des Philosophierens, nicht zu den Voraussetzungen.²¹ Wir stipulieren

14 Vgl. Cicero: Tusculanae Disputationes 1,52; 5,70; De Legibus 1,58; 1,61; De Finibus 5,44.

15 B. Williams: Philosophy as a Humanistic Discipline, op. cit., 197f., 211.

16 Ibid., 192.

17 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, hg. von Jens Timmermann (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998) A837/B865.

18 Ibid., A510f./B538f.

19 Ibid., A719f./B746f.

20 Ernst Tugendhat: Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht, in: Philosophische Aufsätze (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992) 261.

21 Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, op. cit., A727–731/B755–759.

in der Philosophie die Definition nicht, sondern erarbeiten sie, um Probleme zu lösen oder aufzulösen.

Philosophie ist nicht einfach Sachwissenschaft oder Wissenschaft mit einem bestimmten Gegenstand. Dies hängt einerseits mit ihrer Universalität zusammen, andererseits aber auch damit, dass sie keinen vorgegebenen objektiv-realen Gegenstand hat, an dem ihre Erkenntnis gemessen werden könnte, schon gar nicht einen solchen, mit dem man experimentieren und auf den man sich zeitunabhängig oder operativ beziehen könnte. Ferner sind ihre Gegenstände nicht einfach eigene Konstruktionen wie z.B. in der Mathematik – in einem nichtplatonischen Verständnis von Mathematik. Das zeigt schon die Bezeichnung ‘Philosophie’, denn sie drückt keinen *logos* über einen Gegenstand aus, sondern eine Tätigkeit; sie kommt als Verbalsubstantiv vom intransitiven Verb ‘philosophieren’,²² das wörtlich bedeutet: das *sophon* bzw. die *sophia* lieben. Die Prävalenz des Tuns zeigt sich auch darin, dass im Griechischen das Verb bereits seit dem 5. Jh. v. Chr. bezeugt ist, und zwar im Sinne des öffentlichen Redens und Gegenredens oder des Disputierens (Behauptungen angreifen oder sich verteidigen), während das Substantiv erst um 380 v. Chr. bei den Sokrates-Schülern, z.B. Plato, aufkommt.²³ Dieses intransitive Verb hat – wie ‘denken’ oder ‘nachdenken’ – kein grammatisches direktes Objekt, keinen fixen Gegenstand, worauf die Handlung direkt bezogen wäre oder sich der methodische *logos* richten würde. Die methodische Tätigkeit, das Philosophieren oder Nachdenken geht in der Ersten Philosophie seit Aristoteles *über* «alles», aber im Sinne des Ganzen, es ist «Aufmerksamwerden auf Alles»,²⁴ d.h. über die Welt als Universum, über unsere Stellung und unser Handeln darin – im Wissen darum, dass wir selbst es sind, die damit alles in den Blick nehmen. Das humanistische Verständnis der Philosophie richtet den Fokus auf die letzten beiden Aspekte, insofern die Erkenntnis des Menschen – im *Genetivus subjectivus*: Erkenntnis von allem und im *Genetivus objectivus* als handelndes, erkennendes und redendes Wesen im Zentrum steht.

Das Philosophieren wird durch das präpositionale Objekt (‘über ...’) ausgelöst. Dies ist jeweils eine fraglose allgemeinste Überzeugung über das Ganze, das Letzte, den Horizont, die Orientierung, das Grundsätzliche, oder über unser Selbstverständnis, sei sie wissenschaftlich, vorwissenschaftlich oder vorphilosophisch. Wenn eine solche Überzeugung fraglich, auffällig, problematisch und im Rahmen einer Aporie in ihrer Geltung erschüttert wird, werden wir stutzig, wundern uns und es stellt sich die typisch philosophische Emotion oder Empfindung des Staunens

22 Darauf hat mich mein Kollege aus der Sinologie, Robert Gassmann, aufmerksam gemacht.

23 Vgl. Eintrag ‘Philosophie’, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Band 7), hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer et al. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989) 574.

24 Ernst Tugendhat: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie (München: Beck, 2006) 151.

(*thaumazein*) ein.²⁵ Eine solche Aporie ist weder ein fixes philosophie-immanentes, perennierendes Problem, wie die Problemgeschichte annimmt, noch extern als Gegenstand direkt vorgegeben, sondern stellt sich bei allgemeinsten Sätzen wissenschaftlicher Natur oder grundlegenden selbstverständlichen Überzeugungen ('Intuitionen' oder *endoxai*) ein, die innerhalb des Überzeugungssystems einer Person oder in argumentativer Konfrontation mit anderen Auffassungen im dialektischen Gespräch auftreten. Im Falle eines philosophischen Problems, einer Fragestellung oder Aporie handelt es sich um eine Menge von einzelnen plausiblen und begründbaren Thesen, die aber miteinander inkompatibel sind. Da die Probleme sich nicht nur im wissenschaftlichen Kontext stellen, sondern auch in Zusammenhang mit unseren persönlichen alltäglichen Überzeugungen auftreten, sind sie oft auch in alltäglicher oder normalsprachlicher Rede verfasst. Philosophische Themen, über die wir nachdenken, stellen sich also im Zusammenhang mit Aporien, Problemen und Fragen, nicht mit einem vorgegebenen Gegenstand.

Bei diesem fragetechnischen (*erotêtikôs*) Charakter der ('Problem') Philosophie ist die Tätigkeit des Philosophierens ein Problemlösen, das aber nicht durch direkte Deduktion aus vorgegebenen Prinzipien oder Definitionen erfolgt, sondern durch Reflexion auf solche zueinander konträren allgemeinsten Aussagen. Da das Stellen der Frage oder Formulieren der Problemstellung notwendig schon innerhalb einer Sprache und Begrifflichkeit geschieht, muss sich das Philosophieren wesentlich auf Sprachliches richten: Zur (Auf)Lösung der Probleme versucht man die Präsuppositionen der Fragen aufzudecken, die Prämissen, Prinzipien und die Terminologie zu hinterfragen, Begriffe zu definieren, zu disambiguieren oder Distinktionen einzuführen sowie Folgerungsverhältnisse zu überprüfen. Eine solche Auflösung eines philosophischen Problems ist klar zu unterscheiden von einer experimentellen Untersuchung, aber auch von einer Deduktion oder wissenschaftlichen Erklärung, denn sie beginnt im Unterschied zur ausgearbeiteten Wissenschaft als deduktiv geordnete Menge von Sätzen nicht mit ersten Prämissen bzw. Prinzipien (*prota*), sondern befragt und hinterfragt im dialektischen Aufstieg inquisitiv (*exetastike*) diese Prinzipien und ihre sprachliche Formulierungsweise. Daraus resultieren weniger Aussagen, sondern ergibt sich Einsicht in Begriffe und Begriffsunterscheidungen.

So hat man beim Philosophieren offenbar nicht in erster Linie *in intentione recta die Dinge selbst* zu untersuchen und in Gesetzmäßigkeiten zu bringen, sondern vorab *in intentione obliqua das (alltägliche oder technische) allgemein(st)e Reden und Denken (legein)* über Themen im Zusammenhang mit seinem eigenen Selbst- und Weltverständnis. Wenn in der Philosophie mit dem Selbstverständnis des

25 Platon: Theaitetos 155e, in: Werke in acht Bänden, Band 6 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970).

Menschen die Vernunft erfragt ist, dann geht das Nachdenken nicht auf die Dinge der Welt, sondern wesentlich auf die Begriffe von bzw. das Reden und Denken über Welt und Selbst. Wir denken in der Philosophie also immer über sprachlich Verfasstes nach. Philosophische Probleme – nicht als eigentliche, perennierende Gegenstände des Philosophierens – und deren Lösungen sind als solche Themen des philosophischen Nachdenkens immer schon gewissermaßen ‘sprachlich-begriffliche Gebilde’, die in einer bestimmten Sprache, einer natürlichen oder einer Fachsprache, und in einem bestimmten Kontext stehen. Philosophieren oder Nachdenken geschieht immer über essentiell sprachlich Verfasstes, über Bedeutungen oder Präsuppositionen von Ausdrücken. Zwar kann man auch von der Wissenschaft sagen, sie sei sprachlich verfasst, aber sie ist es nicht in derselben Weise: Einerseits steht die Wissenschaftssprache im Dienste der Kommunikation von und über Wissen; andererseits hat sie über diese äußerliche, instrumentelle Funktion hinaus als sogenannte Theoriesprache (selbst in der *science*) eine Funktion bei der Bestimmung des Gegenstandes der Wissenschaft, insofern sie den nicht-sprachlichen Gegenstand der Wissenschaft in den sprachlich-begrifflichen Strukturen der Theoriesprache formt und konstituiert.²⁶ Die Gegenstände der Wissenschaft sind zwar in sprachlicher Form und in logisch zugestellten Termini *technici* gegeben, diese sind ihr jedoch nicht selbst Gegenstand wie in der reflexiven Philosophie. Ebenso wenig ist die Wissenschaft gerade (*recte*) auf den Zusammenhang von Denken und Sprache selbst gerichtet, denn die Wahrheiten oder Aussagen der Wissenschaft sind wesentlich durch ihren (operationalen) Erfahrungsbezug bestimmt, der als Maßstab und Legitimationsgrund dient. So ist die sprachliche Verfasstheit der Gegenstände der Wissenschaft nicht thematisch, sondern akzidentell oder instrumentell. In der Philosophie dagegen geht es nicht (in erster Linie) um empirische oder operationale Begriffe, sondern um solche Grundbegriffe im Gewand sprachlicher Ausdrücke, die dasjenige festlegen, was Empirie, Sein und Gegenstand überhaupt sind und wie der Zugang dazu (Referenz, Begriff, Prädikation oder Erkennen) ist. Im Philosophieren untersuchen wir solche sprachlichen Ausdrücke wie ‘Sein’, ‘Gegenstand’, ‘Zeit’, ‘Erkenntnis’, ‘Denken’, ‘Prädikation’, ‘Referenz’, ‘Verstehen’, ‘Wahrheit’, ‘Bezug’ oder ‘Identität’ auf ihre Bedeutung hin (allerdings nicht die lexikalische, sondern die begriffsanalytische). So fragen wir etwa, was ein Begriff, ein Prädikat oder ein Gegenstand selbst überhaupt ist. Im Philosophieren kann jedoch die Bewährung solcher Begriffe nicht am Maßstab eines anderen, nicht-sprachlichen Gegenübers vollzogen werden, sondern kann wiederum nur im Medium der Sprache erfolgen. Im Philosophieren handeln wir von ‘Sachen’, die nicht anders als sprachlich gegeben sein und

26 Jürgen Mittelstraß, Jürgen Trabant et al. (Hgg.): Wissenschaftssprache. Ein Plädoyer für Mehrsprachigkeit in der Wissenschaft (Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016) 11f.

gleichsam nur im Wort gefunden werden können. Sein, das verstanden werden kann, ist – wenn auch vielleicht nicht allgemein, so doch in der Philosophie – Sprache. In der Philosophie also sind die Themen selbst, worauf sich die Sprache der Philosophie bezieht, weder einfach als nicht-sprachliche wie z.B. in den Naturwissenschaften gegeben noch einfach wie in der Mathematik formal konstruiert, sondern sie sind ausschließlich und wesentlich als sprachlich verfasste nur im Wort auffindbar, d.h. in der Sprache selbst gegeben und nur in ihr reflektier- und rechtfertigbar. Sie gehören so zur Sprache selbst und sind nicht einfach mit dem Inhalt eines sprachlichen Ausdrucks zu identifizieren, denn dieser ist auch nur in der selber sprachlichen Interpretation und Reflexion der Ausdrücke zu erfassen und damit wiederum bloss mittels Sprache und zudem auch mittels vorausgesetzter Sprachphilosophie unter der Fragestellung: Ist der Inhalt Sinn, Idee, Begriff oder primär immer nur im Rahmen eines Urteils Gedanke? In Strawsons Optik gehören die Themen der Philosophie zur untersten Gesteinsschicht (*bedrock*) der Umgangssprache. Wir bewegen uns in der Philosophie in der Sprache gleichsam wie auf offener See ohne andere Ankerpunkte als das Wasser selbst bzw. die Sprache selbst zu haben.

Die Philosophie hat somit – seit Sokrates' zweiter Seefahrt, wo er die Wahrheit des Seienden in den *logoi* schaut²⁷ – ein ganz besonderes Verhältnis zur Sprache: Bei ihr sind die Themen, über die sie nachdenkt, insofern notwendig mit Sprache verflochten, als sie sprachliche Ausdrücke (*logoi*) sind, die weder einfach objektiv noch in bestimmter Sprache vorliegen, sondern über deren Bedeutung und Verhältnis zur Welt in und mittels sprachlichen Ausdrücken allein philosophiert werden muss. Sprache ist beim Philosophieren notwendig thematisch, aber auch in der Reflexion mitthematisch, denn Philosophie ist Nachdenken mittels Sprache über sprachlich verfasstes Gegebenes und muss die Sprache (z.B. diejenige, in der die philosophischen Probleme gestellt werden) und ihre Sprache, mit der sie Probleme zu klären und aufzulösen trachtet (den terminologischen Schatten), thematisieren und reflektieren. Die 'Sprachlichkeit' des Erkannten und der Erkenntnis selbst ist daher in die Philosophie grundsätzlich tiefer eingesenkt als in die Naturwissenschaften. Wir untersuchen die Sprache in der Philosophie, aber nicht wie die Sprachwissenschaft im Blick auf eine bestimmte Sprache, noch wie die Literaturwissenschaft auf poetologische Kriterien hin, sondern ausschließlich im Blick auf Wahrheit und damit im Blick auf Welt (z.B. als mögliche Trägerin einer Weltansicht bzw. in ihrer potentiell weltbildenden Funktion) oder im Blick auf Vernunft, bei der sich fragt, ob sie die Sprache hervorbringt oder umgekehrt. Philosophie ist immer auch *Philo-logie*, aber nur insofern der untersuchte Freund, der *logos*, erschließende

27 Platon: Phaidon 99e, in: Werke in acht Bänden, Band 3 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970).

Rede über die Welt und sich selbst ist. Wenn man der Philosophie einen Gegenstand zuschreiben will, dann ist es der wahrheitsfähige *logos*, wobei aber bereits in der Antike unklar war, ob er Sprache oder Vernunft ist. Genau in diesem Proprium der Philosophie, das sie von der *science* unterscheidet, d.h. genau in ihrem spezifischen Verhältnis zur Sprache, so meine These, liegt die Notwendigkeit begründet, dass man in der Philosophie (über) ihre Geschichte reflektieren muss.

Historizität der Sprache(n) der Philosophie

Philosophieren, Reflektieren, Definieren und Argumentieren sind Tätigkeiten, die sich thematisch und methodisch nicht in einem ungetrübten, reinen Medium diskursiver Vernunft bewegen, sondern notwendig im Medium einer Sprache, einer technischen ebenso wie auch alltäglichen, und auch einer Sprachphilosophie. Die Sprache der Philosophie ist nicht nur technisch zugestellte Kunstsprache, sondern auch Umgangssprache: anfänglich, insofern die philosophischen Probleme auch im Dialog oder Selbstgespräch entstehen, sowie letztlich, insofern die Umgangssprache *bedrock* bzw. unhintergebar ist. Zur Charakteristik der Sprachen im Allgemeinen gehören nun nicht nur die sprachlichen Universalien²⁸ der Semantizität, Diskretheit (rekursiver Aufbau aus Einheiten), doppelten Artikulation (lexikalische Bedeutung und grammatische im Rahmen der Diskretheit) und der Exteriorität des sprachlichen Ausdrucks, sondern auch die beiden die Pragmatik betreffenden der Alterität (jede Sprache ist von einer Person auf eine andere gerichtet) und der Historizität. De Saussure drückte letztere radikal so aus: «Ein jedes Symbol existiert nur, weil es in die Zirkulation hineingeworfen ist»; dann gilt für jedes Symbol, wozu auch «die Wörter einer Sprache» gehören, dass man, «wenn es erst einmal in die Zirkulation hineingeworfen ist [...], im selben Augenblick absolut unfähig ist zu sagen, worin seine Identität im nächsten Augenblick bestehen wird.»²⁹ Ebenso gelte für Kunstsprachen, wie de Saussure im *Cours* sagt: «Ein Mensch,

28 Charles F. Hockett, *The Origin of Speech*, in: *Scientific American* 203 (1960) 88–96; Eugenio Coseriu: *Die sprachlichen (und die anderen) Universalien*, in: *Schriften von Eugenio Coseriu* (1965–1987), Band 1, hg. von Jörn Albrecht (Tübingen: Narr, 1988) 233–262; Martin Haspelmath, Ekkehard König et al. (Hgg.): *Language Typology and Language Universals/Sprachtypologie und sprachliche Universalien/La typologie des langues et les universaux linguistiques* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Band 20.1) (Berlin: de Gruyter, 2001); darin insbesondere: Wolfgang Raible: *Language Universals and Language Typology*, *ibid.*, 1–24. Kai Buchholz: *Sprachphilosophie*, *ibid.*, 62–74.

29 Ferdinand de Saussure: *Le leggende germaniche: scritti scelti e annotati*, vol. 1, a cura di Anna Marinetti e Marcello Meli (Este: Zielo, 1985) 30, in: *Ferdinand de Saussure: Linguistik und Semiotologie. Notizen aus dem Nachlass, Texte, Briefe und Dokumente*, hg. von Johannes Fehr (Frankfurt: Suhrkamp, 2003) 107.

der es unternähme, eine unveränderliche Sprache („langue“) zu schaffen, würde der Henne gleichen, die ein Entenei ausgebrütet hat: die durch ihn einmal geschaffene Sprache („langue“) würde wohl oder übel fortgerissen durch den Verlauf, der die Entwicklung aller Sprachen („langues“) bestimmt.»³⁰ Diese Historizität der Sprache bringt Wittgenstein in einem schönen Bild zum Ausdruck, wenn er die Sprache mit einem Straßen‘system’ vergleicht, nicht aber mit einem amerikanischen, sondern einem europäischen, einem mehr oder weniger zufälligen Produkt einer teilweisen über Jahrtausende hinweg erfolgenden Verbesserung oder Veränderung: «Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.»³¹ Auch die philosophische Hermeneutik und Sprachphilosophie, die wir mit Hamann, Herder und Humboldt verbinden, machte in ihrer Wende von der reinen Vernunft zur Sprache klar, dass zwar nicht die Sprache schlechthin – denn die gibt es nicht –, sondern die in Raum und Zeit wirklich gesprochenen Sprachen, das Gespräch und die Interpretation «kein geistiges, sondern ein öffentliches Objekt mit einer Geschichte ist».³² Das gilt also auch für die Sprache der Philosophie und deren Themen.

In der Philosophie zeigt sich bei ihrer Sprache (auch beim Versuch, eine technische Kunstsprache zu schaffen) dennoch ein eigenartiges Spannungsverhältnis zu deren eigener Historizität. Obschon die Sprache der Philosophie evident historisch zu sein scheint, wird im sogenannten systematischen Philosophieren gerade dies zu unterlaufen oder ‘abzuschütteln’ versucht. Mark Jordan hat für die Sprache der Philosophie vier verschiedene Ebenen ausgemacht, auf denen sie eindeutig als historisch vorausgesetzt wird, nämlich Etymologie, technische Terminologie, literarische Gattung und Übersetzung; zugleich aber zeigt sich auf allen Ebenen die antagonistische Bestrebung, die Sprache zu enthistorisieren.³³

Schon im ersten sprachphilosophischen Werk, dem platonischen Dialog *Kratylos*, zeigt Sokrates diese Spannung an Etymologien auf. Man will gegen die Veränderungen und Entstellungen im Lauf der Geschichte zum Ursprung bzw. ersten Anfang der Worte zurück. Die Wortursprungserforschung oder Etymologie sucht das wahre Wort (*etymos*: wahrhaft, wirklich) als die wahre oder wesentliche

30 Ibid., 114f.

31 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen (Werkausgabe Band 1) (Frankfurt: Suhrkamp, 1984) [PU 18] 245.

32 I. Hacking: Historische Ontologie, op. cit., 72.

33 Mark Jordan: History in the Language of Metaphysics, in: The Review of Metaphysics 36/4 (1983) 849–866.

Grundbedeutung eines Wortes.³⁴ Einerseits wird darin die Geschichtlichkeit der philosophischen Termini und damit deren Veränderung im Rahmen von Konventionen vorausgesetzt (wie z.B. der heraklitische Fluss der allgemeinen Namen), andererseits aber scheint die Philosophie im Rahmen einer Metaphysik der Sprachgründer³⁵ oder einer ursprünglichen Erfahrung der Menschen³⁶ mit der fundierenden Intention des ersten Nomengebers (Impositors oder Nomotheten) gleichsam eine Natürlichkeit der Nomina, die das Wesen der Sache selbst erfassen, fixieren zu wollen. Auch in der späteren Philosophie (u.a. bei der Stoa oder bei Isidor) sehr beliebten Etymologie suchte man für die eigentliche Bedeutung der sprachlichen Ausdrücke der Philosophie Beweise oder Evidenzen, z.B. aus der poetischen *aetas aurea*. Offenbar will man dabei im historischen Rückwärtsgang das ahistorisch Gültige, die Essenz der Wortbedeutungen, erfassen und gleichsam den unhistorischen Startpunkt der Sprache (der Philosophie) wiedererlangen.

Auf der zweiten Ebene der Sprache der Philosophie, ihrem technischen Vokabular, ihrer Terminologie oder ihrer eigenen Begrifflichkeit, zeigt sich die Historizität der Sprache der Philosophie in den philosophischen Begriffen bzw. *Termini technici* – genauer gesagt in den Versuchen, diese zu definieren und zu disambiguieren –, in den Divisionen, Unterscheidungen, Paarungen oder Metaphern, aber auch in den Neologismen oder Sprachfindungen: kurz im Willen, die Sprache zu reformieren und in einer neuen Terminologie zu sprechen. Solche Reformen könnten als Versuche einer Gefangennahme der Sprache durch einen finalen ahistorischen *dictionnaire* beschrieben werden. Sie bedeuten aber gerade selbst das Maximum an Historizität, denn man sieht darin, dass das Perennierende eben genau nicht ewig noch von sich her dauernd ist, sondern erst durch gewollte Erzeugung entsteht.

Dasselbe zeigt sich auf der dritten sprachlichen Ebene, den literarischen Gattungen bzw. bestimmten Weisen des Diskurses und der Argumentation, die methodologisch für die Art der rationalen Überzeugung oder Rechtfertigung relevant sind, z.B. System, Dialog, *quaestio disputata*, *tractatus*, Kommentar, Essay, sowie den damit verbundenen einzelnen Typen von Argumentationsweisen: Aporie, Plotins Innenwende oder Descartes' epistemische Privilegierung der Reflexion. Weil diese meist mit neuen Ansätzen in der Philosophie einhergehen, schreibt sich auch hier

34 Ralf Konersmann: Wörter und Sachen. Zur Deutungsarbeit Historischer Semantik, in: Begriffsgeschichte im Umbruch?, hg. von Ernst Müller (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005) 21–32; vgl. *ibid.*, 26.

35 Im christlichen Weltbild fungiert Adam als der Mensch (und als *zoon logon echon*) durch sein Benennen der Tiere in der Genesis als Schöpfer der urmenschlichen Rede der Menschen überhaupt. Die menschliche Rede oder Sprache (bzw. der menschliche *logos*) ist im Mittelalter durchaus an Adams Benennen in der Genesis orientiert.

36 Diese 'Erfahrung' kann z.B. im Sinne der platonischen Wiedererinnerung aufgefasst werden.

der ahistorische Impetus in die Geschichte einer literarischen Gattung ein: die neue Methode oder Methodologie soll gerade die Geschichte beenden! Man denke an Descartes' *Discours de la méthode* oder dessen *Regulae ad directionem ingenii*, an Leibniz' *calculemus*, an Kants «Revolution der Denkart» in seinem «Traktat von der Methode»,³⁷ an Frege's Begriffsschrift oder an Carnaps logischer Analyse der Sprache zur Überwindung der Metaphysik.

In der Philosophie zeigt sich die Historizität der Sprache und der Wunsch, sie aufzuheben, viertens in den Übersetzungen. In der *translatio studiorum* wollte man die philosophische Tradition in die ahistorische Wissenschaftssprache Latein übersetzen und versuchte, mit der Forderung nach einer adäquaten Übersetzungsmethode, oft orientiert an der naiven Gleichsetzung von Original und Übersetzung, die Historie auszuschalten. In der Theorie der vollkommenen Übersetzbarkeit steckt ein instrumentelles Sprachverständnis, wonach Sprache nur ein äußeres Zeichenkleid ist und ein Instrument, das lediglich zur Vermittlung der gedanklichen Gehalte und deren Verhältnisse dient. Man denke dabei auch an gegenwärtige und didaktisch aufbereitete Übersetzungen, z.B. englische Anthologien («Englished texts»³⁸), die von der unreflektierten Voraussetzung ausgehen, dass alle philosophischen Positionen in gegenwärtigem Englisch – der ahistorischen *Lingua franca* – ausgedrückt und geklärt werden können. Damit beraubt man die Sprache ihres Ursprungs, ihrer Alterität, Historizität, d.h. Entwicklung und Aktualität, Kontextualität und – *last but not least* – ihrer Vielfalt, wenn immer die babylonische Sprachenvielfalt – grammatisch, semantisch und pragmatisch – zu den Sprachen grundsätzlich gehört. Es scheint in dieser Vielfalt der Sprachen und deren notwendigen Verwobenheit mit dem Handlungskontext so etwas wie «die Sprache» nicht zu geben: «I conclude that there is no such thing as a language.»³⁹

Es zeigt sich: Wir versuchen beim Philosophieren aus der Historizität der Sprache der Philosophie auszusteigen, vermögen es aber nicht. Hinter solchen gegen die Natur der Sprache laufenden Versuchen einer Enthistorisierung der Sprache der Philosophie können als Motive geltend gemacht werden: Philosophierende sollen nicht in einer Geschichte oder einer Überlieferung stehen, sondern systematisch Sachfragen stellen; die Intention der Sprache der Philosophie gehe eindeutig und ausschließlich auf die Sache; man erstrebe Wahrheiten und Gründe über die Sachen oder Sachverhalte, nicht bloß historisierte, relativierte Aussagen bzw. Meinungen, seien sie von anderen oder von einem selbst. Man will die Sprache

37 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, op. cit., BXII, BXXII.

38 Richard A. Watson: Shadow History in Philosophy, in: Journal of the History of Philosophy 31/1 (1993) 97.

39 Donald Davidson: A Nice Derangement of Epitaphs, in: Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, hg. von Ernest LePore (Oxford: Blackwell, 1986, 433–446 (zit. 446)).

aus der Wucht oder Macht des Diskurses und der Tradition befreien und sie ganz selbst und bewusst in Besitz nehmen. Man will unter Ausklammerung ihrer Pragmatik und Historizität auf Syntax und Semantik fokussieren und mit neuen Terminologien und Methoden bei den Sachen selbst sein. Dass diese naive einseitige Sicht der Sprache der Philosophie auch aus Gründen, die mit dem pragmatischen Universale der Alterität zusammenhängen, der Sprache nicht gerecht wird, ver suche ich im letzten Abschnitt zu zeigen.

Alterität der Sprache der Philosophie

Selbst wenn die Gegenstände der Philosophie notwendig und nur immer sprachlich verfasst gegeben sind, scheint es möglich und geboten, aus der Alterität und der Historizität der Sprache gleichsam auszusteigen, wenn man unter der ausschließlich systematischen und sachlich orientierten Hinsicht zu philosophieren versucht. Man kann über ein philosophisches Thema – z.B. eine philosophische Aussage (‘Gott existiert’) oder ein Argument (‘Gott ist das *ens perfectissimum*; Existenz ist eine Perfektion; also existiert Gott’) – nachdenkend sich doch grundsätzlich auf zwei Weisen verhalten: Man kann erstens versuchen, den sprachlichen Ausdruck (Aussage bzw. Ausgesagtes) zu verstehen (was bedeutet er genau?) bzw. das Argument nachzuvollziehen, d.h. auf seine formale Geltung hin zu überprüfen; zweitens kann man stellungnehmend fragen, ob die Aussage wahr respektive das Argument schlüssig oder beweiskräftig⁴⁰ ist.

In unserer Verstehensbemühung bewegen wir uns aber immer schon innerhalb der Historizität nicht nur der Sprache, sondern auch des Verstehens selbst, sowie auch im Rahmen der Alterität der Sprache. Denn man muss für das Verstehen selbstverständlich die Kommunikationssituation berücksichtigen und sich ihrer bewusst sein. Dabei stehen wir in einer epistemischen Perspektive, die wir als solche der zweiten Person bezeichnen können. Diese ist als intersubjektive Perspektive eigentlich eine Perspektive auf die Perspektive, wozu notwendig zwei Perspektiven voneinander unterschieden werden müssen. Wir sind uns bewusst, dass die Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks für einen anderen Sprecher oder Nachdenkenden anders sein kann als für uns: Was verstehe *ich* darunter und was verstehst *Du* darunter? Verstehen ist so immer auch als Fremdverstehen (nämlich dass *Du* verstehst und *was* du verstehst) zu konzipieren. Mit veränderter Kommunikationssituation könnte hier eine Unterscheidung von zweiter und dritter Person vollzogen werden: Im einen Falle (zweite Person) ist der andere präsent,

40 Damit ist ausgedrückt, dass das Argument nicht nur formal gültig ist, sondern auch aus wahren Prämissen besteht.

befindet sich in einem für beide überschaubaren gemeinsamen Kontext und kann antworten; im andern Falle (dritte Person) ist der andere absent, befindet sich in einem andern Kontext (Ort, Zeit, schriftlich ...) und kann nicht (direkt) antworten. In solcher Perspektive der dritten Person lesen wir historische Texte.

Wenn man im Rahmen einer philosophiegeschichtlichen Untersuchung 'philosophiehistorisch' in historiographischer Methodologie der sogenannten 'historischen Rekonstruktion' spricht, insofern man bewusst versucht nur dasjenige aufzufassen oder zu berichten, was ein(e) Philosoph(in) a gesagt bzw. gemeint hat (Autorintention) oder welche Kunde a gibt, redet man in der Perspektive der dritten Person über Meinungen, Lehrsätze und Begründungen von a, etwa in der Form 'a sagte dann und dort, im Rahmen von ..., unter ..., dass p' oder 'a sagte ..., dass p, weil q.'⁴¹ Dabei zeigt sich die Kontextualisierung und Historisierung der Sprache der Philosophie darin, dass die thematischen Aussagen und Gründe der historischen PhilosophInnen mindestens an Person, deren Überzeugungen, Ort, Zeit, Kultur und Terminologie gebunden werden müssen. Wir reflektieren im Verstehen und beziehen die Perspektive und den gesamten Kontext der sprachlichen Äusserung mit ein. In dieser Verstehensleistung, wenn sie gelingen soll, setzen wir auch einen gemeinsamen Verstehenshorizont und -kontext sowie ein gemeinsames Intendieren derselben Sache voraus.⁴² Das tun wir insbesondere dann, wenn wir gleichsam in Perspektive zweiter Person oder in historiographischer Methodologie der rationalen Rekonstruktion mit den historischen Philosophierenden gleichsam als zeitgenössischen Dialogpartnern reden. Dann blenden wir den historischen (nicht nur zeitlichen) Kontext aus, konstruieren mögliche Antworten der toten PhilosophInnen auf unsere Fragen und reden gewöhnlich im zeitlosen Präsens über die Sache wie auch über die Aussagen der Autorinnen oder Autoren aus der Geschichte der Philosophie. (Man achte darauf, wann und warum man in einem philosophiehistorischen Text bei der Erwähnung eines Gedankens eines andern Philosophen das Präsens, das Präteritum oder das Perfekt braucht und wann man die indirekte Rede verwendet.) In dieser Perspektivenänderung von dritter zur zweiten Person liegt das philosophiehistorische Konzept der sogenannten *Dialogues with the Dead* (Curley), «the collegial approach [to the] history of

41 Vgl. E. Tugendhat: Anhang über Historisches und Unhistorisches, in: Egozentrität, op. cit., 163–170.

42 Vgl. dazu Gadamer: «[Jedes] Verstehen und jede Verständigung [hat] eine Sache im Auge [...], die vor einen gestellt ist.» Diese Sache kommt zur Sprache. «Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt [...], an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen.» Beide Zitate aus: Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, Band 1) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010) 384.

philosophy» (Bennett) oder «the pen-friend approach to the history of philosophy» (Hacking) begründet.⁴³

Gehen wir über die Verstehensbemühung hinaus und fragen – stellungnehmend – nach der Wahrheit oder Beweiskräftigkeit der Aussage bzw. des Arguments: Ist das, was a sagt, wahr? Ist das Argument von a schlüssig oder beweiskräftig? Mit Christian Wolff gibt es von den Wahrheitsquellen her folgende Gabelung: Wir können zum einen in sogenannter *cognitio historica* urteilen, dass die Aussage von a wahr ist, weil a sie behauptet. Das ist nicht gleichzusetzen mit der philosophiehistorischen Erkenntnis, dass a sagt, dass p. Der Ausdruck ‘historica’ meint nicht einfach ‘geschichtlich’, sondern ‘aus Kunde anderer durch Zeugnis oder Belehrung’. Ebenso können wir bei einem Argument (z.B. mit zwei Prämissen (p, p→q) und einer Konklusion (q)) für die Konklusion q urteilen, dass q wahr ist, weil a p als Grund für q anführt und p für wahr hält; wir halten beide Prämissen für wahr, weil a sie annimmt, und beurteilen das Argument entsprechend für beweiskräftig.⁴⁴

Wir können nun aber zum anderen auch die Autorität oder Tradition als Wahrheitsquelle ausschalten und uns mit der Wahrheits- oder Begründungsfrage selbst befassen, gleichsam im aufklärerischen, Kantischen Selbstdenken, im authentischen – maliziös gesagt: «selbstherrlichen» Denken, wo wir rein rational, selbstverantwortet und als alleinig Stellungnehmender nachdenken, indem wir uns im Gebrauch des eigenen Verstandes und der eigenen Vernunft für die Urteile und Schlüsse, ausschließlich mit der «zwanglosen Vernunft»,⁴⁵ behauptend auf die Sache selbst bzw. auf die Wahrheit des Sachverhalts oder auf die Beweiskräftigkeit des Arguments richten. Reines Selbstdenken meint nicht Exposition oder auch nur kritische Stellungnahme zu Vorgedachtem, sondern selber entwerfend und erzeugend nachzudenken.⁴⁶ Für den Aufklärer Kant ist das Selbstdenken,

43 E. Curley: *Dialogues with the Dead*, op. cit., 33–49; Jonathan F. Bennett: Introduction, in: *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume* (Oxford: Clarendon Press, 2001) 1–9; vgl. *ibid.*, 3; Ian Hacking: *Historical Ontology* (Cambridge: Harvard University Press, 2002) 27. – Vgl. auch Paul Grice: «[We] should treat those who are great but dead as if they were great and living, as persons who have something to say to us now; and [...] we should do our best to ‘introject’ ourselves into their shoes, into their way of thinking». Zitat aus: *Reply to Richards*, in: *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends*, ed. by Richard E. Grandy and Richard Warner (Oxford: Clarendon Press, 1986) 66.

44 Christian Wolff beschreibt die *cognitio historica* nicht als philosophische Erkenntnis (*cognitio philosophica*), sondern gleichsam als Autoritätsurteil, in welchem man die Perspektive der dritten Person zu derjenigen der ersten Person macht. Vgl. dazu Norbert Hinske: *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Die philosophische Bedeutung des Kantschen Logikcorpus*, in: *Aufklärung* 7/1 (1993) 62.

45 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit. B774.

46 «Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d.i. das Erkenntnis entsprang bei ihm nicht aus Vernunft, und ob es gleich, objektiv, allerdings

diese rein sachorientierte, systematische und aufklärerische Perspektive, eine *Conditio sine qua* non des Philosophierens. Wir intendieren dabei scheinbar nur die Sache, versuchen ganz bei ihr zu sein und reden im zeitlosen Präsens in der Meinung, die Alterität dadurch auszuschalten. Zwar schalten wir die Perspektive des andern aus und wollen den Kündler überhaupt ausschließen; entsprechend fragen wir eigentlich nicht, was eine Aussage *für mich* bedeute, ob sie *für mich* wahr sei oder ob ein Argument *für mich* beweiskräftig sei, sondern einfach: Was bedeutet die Aussage? Ist sie wahr? Ist das Argument beweiskräftig? Wir richten uns also nicht in *intentione obliqua* oder reflexiv, sondern gerade perspektivenfrei, *objective* und *directe* auf die Sache. Wir sind dabei allein auf Semantizität und Diskretheit der Sprache fokussiert und setzen voraus, dass unsere Sprache wirklich die Sache (bzw. den Sachverhalt) treffen kann oder eben wahrheitsfähig ist.⁴⁷ Diese zeit- und ortlose, scheinbar perspektivenfreie Intention auf die Sache und die dabei vorausgesetzte Wahrheitsfähigkeit in der Sprache der Philosophie zeigen sich in Aristoteles' Rede über das grundlegende Prinzip der Metaphysik, den Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs, den man nicht beweisen, höchstens indirekt (gleichsam performativ) aufweisen könne. Wenn ein Anhänger des Prinzips nämlich mit einem Gegner bezüglich dieses Prinzips einen philosophischen Disput (*logos, sermo*) führen wolle, dann solle der Gegner etwas sagen. Tue er das, signifiziere er etwas *Eines (hen, unum)*, *Bestimmtes (ti hōrismenon, aliquid definitum)* und nicht gleichzeitig sein Gegenteil, sonst würde er ja nichts sagen und gliche einem Kohlkopf im Garten.⁴⁸ Wer einen philosophischen *logos* vollzieht, sagt also etwas Bestimmtes und intendiert *eine* Sache oder *einen* Sachverhalt. Man muss im philosophischen Reden zweifellos den Wahrheitsanspruch und die Intention auf die Sache haben.

Diese 'objektive' Richtung auf die Sache selbst im Selbstdenken ist gewiss ein notwendiger Aspekt des Philosophierens. Allerdings darf man dabei, wie sich in den oben genannten Abschnitten des Aristoteles zeigt, gerade die Kommunikationssituation nicht ausser Acht lassen, noch aber auch die Perspektive und die historische Distanz. Denn angesichts der philosophischen Erfahrung, die Sokrates von seinen Mitunterrednern zu berücksichtigen forderte – dass wir nämlich selbst oft nicht wissen, was wir mit unseren Begriffen und Aussagen (*logoi*)⁴⁹ genau

ein Vernunftkenntnis war, so ist es doch, subjektiv, bloss historisch.» (Kant, Kritik der reinen Vernunft, op.cit., B 864).

47 Vgl. Aristoteles: Metaphysik, IV 4, 1006a18–26, hg. von Horst Seidl (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989).

48 Vgl. *ibid.*, 1006a23–25, 1006a32–b11, 1008b10–11.

49 Vgl. dazu die erstaunliche Aussage des Philosophen, dem man die Behauptung von Selbstintransparenz und den pragmatischen Ansatz der Sprache am wenigsten zumuten würde, nämlich Descartes in seinem Discours de la méthode III. 2: «[Pour] savoir quelles étaient véritablement

meinen oder versteckten, zeitgeistigen oder erworbenen Präsuppositionen aufsitzen, selten Rechenschaft über unsere Aussagen geben können und letztlich oft uns selbst nicht verstehen –, ist die Berücksichtigung der grundsätzlichen Perspektivität unseres philosophischen Selbstdenkens selbstverständlich erfordert. Zudem sind philosophische Argumente nie rein oder kontextlos vernünftig; sie entstehen nie aus dem Nichts: Die formale, nur in logischer Gültigkeit zentrierte Vernunft ist nie autonom; sie muss sich für die philosophischen Argumente immer etwas sagen lassen, nämlich die materiale Wahrheit der Prämissen. Ein beweiskräftiges philosophisches Argument setzt Wahrheitszuteilung voraus, die aber durchaus in Gefahr ist, sich von verdeckten oder kulturellen Präsuppositionen, Selbstverständlichkeiten, Projektionen oder gar Weltanschauungen leiten zu lassen.

Solche kritische bzw. selbstkritische, perspektivische Reflexion fordert für das aufklärerische Philosophieren über das Selbstdenken hinaus auch Kant, der neben der «konsequenten (folgerechten) Denkungsart», welche die Einhaltung der logischen Regeln im Selbstdenken verlangt («[j]ederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken»), als weitere aufklärerische Maxime die sogenannte «liberale Denkungsart» nennt («[sich] (in der Mitteilung mit Menschen) in die Stelle jedes anderen zu denken»),⁵⁰ welche auch Selbstkritik involviert, denn man bequemt sich darin den Begriffen anderer, versetzt sich aber auch in seine eigene Perspektive und erfasst sich selbst als Perspektive. Wir müssen uns bewusst sein, dass der andere eine andere Perspektive und ein anderes Verständnis haben kann. Wir müssen uns dementsprechend als individuelle Vernunft bezüglich Wahrheit, Beweiskräftigkeit oder Schlüssigkeit der Vernunft jedes ändern, und damit dem Forum der allgemeinen Menschenvernunft aussetzen, denn die menschliche Vernunft ist immer allgemeine und jeder hat daran Anteil.⁵¹ Man muss also die Kräfte der Vernunft vereinigen, denn «[d]ies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die

leurs opinions, je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient; non seulement à cause qu'en la corruption de nos mœurs il y a peu de gens qui veulent dire tout ce qu'ils croient, mais aussi à cause que plusieurs l'ignorent eux-mêmes; car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose, étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre.» AT VI 23, in: *Œuvres de Descartes*, éd. par Charles Adam and Paul Tannery, 11 vol. (Paris: Vrin, 1996).

50 Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Werke in zehn Bänden: Band 10), hg. von Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975) BA 167.

51 Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., B780.

allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat.»⁵² Kant wendet sich damit gegen einen sogenannten «logische[n] Egoist[en]», der glaubt, «die ganze Welt in seinem Selbst» zu umfassen und einer Überprüfung seiner Urteile an der Vernunft anderer Menschen als «criterium veritatis externum» überhaupt nicht zu bedürfen.⁵³ Damit spricht er sich für die Basisidee der Denkungsart des logischen Pluralismus aus: «[Sich] nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als *einen* bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten»,⁵⁴ denn die «logische Egoisterei [...] fehlt darin, dass sie das eigentliche subjektive Merkmal der Wahrheit, welches in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem *allgemeinen Verstande* besteht, verwirft und die Uebereinstimmung mit einer einzeln Vernunft für ein hinlängliches Merkmal der Wahrheit hält.»⁵⁵ In der allgemeinen Menschenvernunft ist die Alterität in der Stellungnahme zu Aussagen und Argumenten gefordert⁵⁶ und in ihr sind aber auch die Wahrheiten und Argumente der historischen Personen eingeschlossen. Das Philosophieren vollzieht sich also als Selbstdenken *und* liberale Denkungsart notwendig als systematisches mit unbedingter Reflexion auf die *Perspektivität des Denkens*.

Wer nur in dieser Perspektive der ersten Person – vermeintlich objektiv und perspektivenfrei – systematisch philosophiert, gibt sich der Illusion hin, dass die Sprache der Philosophie einfach kontextfrei, zeitlos und ahistorisch ist; für ihn kann die Tradition leicht nur negative konnotiert sein. Jedoch liegt es in der pragmatischen Natur der Sprache, in der Alterität, dass die Perspektive der ersten Person diejenige der zweiten voraussetzt und umgekehrt. Zudem fordern die in der Philosophie notwendige Reflexion auf die Sprache im Allgemeinen, diejenige auf ihre eigene Sprache und Rede sowie die philosophische gebotene Selbstkritik und Reflexion, dass ich mir selbst des Kontextes, der Perspektivität und der Historizität meiner philosophischen Rede bewusst bin, auch wenn ich in der Perspektive der ersten Person (vermeintlich objektiv) spreche. Ist es nicht naiv, wenn ich in ahistorischer Haltung vergesse, dass meine Sprache aktuell ist und gerade deshalb aber historisch? Stehe ich nicht besonders dann latent in der Gefahr eines unkritischen Tribalismus, wenn ich meine Standortgebundenheit als endlich-geschichtlicher Mensch, meine Perspektivität vergesse? Wir sind im philosophischen Reden zwar

52 Ibid.

53 I. Kant: Anthropologie, op. cit., BA 7–9.

54 Ibid., BA 9 [Hervorhebung PS].

55 Logik Philippi, in: Kant's gesammelte Schriften, Abt. 4, Kant's Vorlesungen, Band: Vorlesungen über Logik, AA XXIV (Berlin: de Gruyter, 1966) 427.

56 Das war auch im Ansatz der erotetischen Philosophie der Antike und des Mittelalters so, insofern ein philosophisches *problema* nicht nur aus These und Gegenthese besteht, sondern auch aus zwei begründeten Alternativen, d.h. man musste sich in die Perspektive der Gegenposition ein-denken.

auf die Sache gerichtet, müssen uns dabei jedoch, zumal das Thema immer Gesagtes (*logos*) in einem nicht ahistorischen Medium ist, reflexiv unser Gerichtetsein auf Sprachliches und dessen Historizität vergegenwärtigen. Wenn es, wie in der Philosophie generell, um unser Selbstverständnis geht, und wenn wir uns selbst als Gewordene verstehen, dann ist Geschichte immer einzubeziehen. Wer also meint, er könne bloß in der Perspektive der ersten Person philosophieren und nur bei der Sache sein, der vergisst nicht nur die weitere Perspektivität, die etwa der Diskurs und die Alterität oder Dialektik erst herstellen, sondern auch die Historie und das sprachliche Verfasstsein der Sache.

Ebenso wenig sollte man sich aber der Illusion hingeben, dass die Sprache der Philosophie bloß historisch, kontextuell, nicht sachaufschließend noch eigentlich wahrheitstauglich ist. Geschichtlichkeit, Perspektivität und Kontextualität der philosophischen Rede einzubeziehen bedeutet nämlich nicht schon sophistisch oder relativistisch zu meinen, Worte seien bloß zu unseren Zwecken eingesetzte historische Artefakte mit nur willkürlichem oder konventionellem Bezug zu den Sachen und Wahrheiten seien immer bloß sprach-, kultur-, gesellschaftsrelativ. Eine solche Sicht unterschlägt nämlich, dass jeder, der philosophisch redet, intendiert, etwas offenzulegen bzw. aufzuweisen und sich auf etwas Intersubjektives – auf eine für alle selbe und damit reale Sache – zu beziehen, sodass er also zu sich und zum anderen etwas Signifikantes sagen will und dafür Verantwortung übernimmt. Sähe man alle Aussagen der Philosophie gleichsam in voller Pragmatik radikal kontextualistisch bloß relativ zu Sprecher, Hörer, Zeit, Ort und Kultur ('a sagte p in ... unter ...'), sodass deren Bedeutung bloß durch den Kontext bestimmt wäre, könnte man sie auch nicht anders als bloß diachron und geographisch (unter Berücksichtigung aller Variablen), aber nicht inhaltlich zueinander in Beziehung setzen. Aussagen und Kulturen verstehen setzt aber Begriffe voraus, die man nur vom Sinn her ort- und zeitlos auf dieselbe Sache beziehen können muss, denn um einen gemeinsamen Verstehenshorizont zu haben, muss es beiden (der Autorin und der Leserin bzw. dem Sprecher und dem Hörer) um dieselbe Sache gehen.⁵⁷ Wenn man also inhaltliches Nachdenken und Verstehen nicht für unmöglich erklären will, muss man von der Wahrheitsfähigkeit und der möglichen Sachgemäßheit des philosophischen Redens ausgehen.

Nur wer die philosophische Sprache reduziert, sei es radikal-kontextualistisch auf Historie und Alterität oder 'analytisch-systematisch' auf Semantik und Syntax, der gerät in eine Spannung, die ihn zur Independenzthese zwischen Philosophie und Geschichte der Philosophie verurteilt. Die Sprache der Philosophie zeichnet

57 Ein moderater Kontextualismus in der Sprachphilosophie geht davon aus, dass es eine autonome semantische Ebene der wörtlichen und grammatischen Bedeutung gibt, die einen einheitlichen Sachbezug ermöglicht.

sich aber *notwendig* durch beide Aspekte aus. Systematisch zu philosophieren und gleichzeitig für die Geschichtlichkeit des eigenen philosophierenden Redens offen zu sein war z.B. Aristoteles' erklärtes Anliegen in der Dialektik. Deshalb zeichnet er die Genealogie der historischen Meinungen nach und befreit durch dieses Bewusstsein der Perspektivität und Historizität sich und die Hörer von der Tyrannei der Tradition wie auch des Präsenten, des Diskurses und auch der (vermeintlich) ahistorischen und perspektivenfreien Sprache.

In diesem Sinne erfordern also sowohl die Alterität als auch die Historizität der Sprache – auch der philosophischen Sprache – den notwendigen Einbezug der Perspektive des Fremd- und des Selbstverstehens sowie der Geschichte der Philosophie in unser philosophisches Selbstdenken.⁵⁸

58 Für kritische Kommentare zum Ganzen danke ich Christian Weibel; für Anmerkungen zum letzten Teil Romain Büchi.

