

Wilhelm Berger

Was ist Philosophieren?

facultas wuv

UTB



Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Wien · Köln · Weimar

Verlag Barbara Budrich · Opladen · Toronto

facultas.wuv · Wien

Wilhelm Fink · Paderborn

A. Francke Verlag · Tübingen

Haupt Verlag · Bern

Verlag Julius Klinkhardt · Bad Heilbrunn

Mohr Siebeck · Tübingen

Nomos Verlagsgesellschaft · Baden-Baden

Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel

Ferdinand Schöningh · Paderborn

Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart

UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz, mit UVK/Lucius · München

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen · Bristol

vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Wilhelm Berger

Was ist Philosophieren?

facultas.wuv

Wilhelm Berger, ao. Univ.-Prof. Dr., arbeitet am Institut für Technik- und Wissenschaftsforschung und ist Prodekan der Fakultät für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung (IFF) an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://d-nb.de> abrufbar.

© 2014 Facultas Verlags- und Buchhandels AG
facultas.wuv, Stolberggasse 26, 1050 Wien, Österreich
Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Atelier Reichert, Stuttgart
Gestaltung und Satz: grafzyx.com, Wien
Druck und Bindung: CPI – Ebner und Spiegel, Ulm
Printed in Germany

UTB Band Nr.: 3518
ISBN 978-3-8252-3518-5

Inhalt

Was ist Philosophieren? 7

Ein bizarres Unternehmen 7 • Schwierigkeiten der Frage 11 • Die Frage anders stellen 14 • Was heißt Methode? 18 • Orte des Denkens 19 • Die Aktualität der Philosophiegeschichte 22

Koexistieren 26

Einsame Insel 26 • Das Gesicht des Philosophierens 28 • Zwei Axiome 32 • Philosophieren unter anderen 36 • Ko-existieren 38

Erzählen 42

Szenen des Mythos 42 • Große Erzählungen 44 • Erzählen und Erinnern 46 • Philosophie als „große Erzählung“ 49 • Das Ende der großen Erzählungen 52 • Neues Erzählen 55

Anfangen 59

Glück und Unglück des Anfangens 59 • Anfängliches Denken 61 • Böses Anfangen 64 • Neues Anfangen 65 • Gemeinsames Anfangen 68 • Anderes Anfangen 73

Gehen 75

Gehen und Denken 75 • Orte des Lebens 79 • Sesshaftes Denken 81 • Andere Räume 83 • Ergehen und Erdenken anderer Räume 84

Fragen 87

Radikalität des Fragens 87 • Fraglichkeit 90 • Dasein als Fraglichkeit 93 • Fraglosigkeiten 94 • Antwortlosigkeiten 98 • Die Möglichkeiten der fraglichen Antwort 101

Verstehen 104

Ambivalenz des Verstehens 104 • Erklären und Verstehen 106 • Unterworfener Sinn 109 • Getrennte Welten, kommunizierende Welten 110 • Sinn befreien 112

Lesen 114

Pathos des Lesens 114 • Unendliche Bücher 115 • Texte interpretieren 117 • Tod des Autors 118 • Geburt der Leser 121

Übersetzen 124

Nichts verstehen 124 • Fremdes Übersetzen 126 • Fragwürdiges Übersetzen 127 • Neues Übersetzen 129 • Die Übersetzung verweigern 132

Erkennen und Begreifen 135

Erkennen in der Krise 135 • Tatsachen erkennen 137 • Regeln des Erkennens 140 • Hybride Systeme und epistemische Dinge 143 • Legitimieren und Bemächtigen 144 • Erkennen anders begründen 147 • Begreifen 150

Ordnen 152

Ein wichtiges Amt 152 • Die universelle Ordnung relativiert sich in sich selber 154 • Ein schönes Durcheinander 158 • Klassifizieren 160 • Das Ordnen ordnen 164 • Denkwang 167 • Voraussetzungen und Grenzen des Denkwangs 169 • Pragmatisch ordnen 172

Sprechen und Schreiben 175

Ein zweifelhafter Ruf 175 • Markt der Aufmerksamkeiten 178 • Philosophische Rhetorik 181 • Das Gewicht der Sprache 186 • Miteinander sprechen 193

Intensivieren 197

Andere Umstände 197 • Normalbetrieb 198 • Sphäre des Seltsamen 201 • Eine Geschichte komplizierter Verhältnisse 202 • Repräsentieren, Ausdrücken und Darstellen 205 • Intensivieren und Extensivieren 208 • Gegenläufiges Darstellen 209 • Kurze Hinweise auf Tätigkeiten des Darstellens 211 • Ausgesetzte Begegnung 213

Literatur 216

Personenregister 233

Was ist Philosophieren?

Ein bizarres Unternehmen

Schon der Erste von denen, die später als Philosophen bezeichnet werden, soll sich lächerlich gemacht haben: Von Thales, der ungefähr von 624 bis 546 vor unserer Zeitrechnung in der kleinasiatischen Stadt Milet gelebt hat, erzählt Platon in seinem Dialog *Theaitetos*, dass er, den Blick nach oben auf die Sterne gerichtet, in einen Brunnen fiel. Darauf soll ihn eine „artige und witzige thrakische Magd verspottet haben, daß er, was am Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe“ (174a; bei Platon wird noch heute eine klassische Zitierweise, die Stephanus-Paginierung, verwendet, bei Aristoteles die sogenannte Bekker-Zählung). Das ist eine Anekdote, die ganz allgemein auf die in dieser Zeit aufkommenden merkwürdigen Denker gemünzt war, denn Platon fährt fort: „[...] mit diesem nämlich Spotte nun reicht man noch immer aus gegen alle, welche in der Philosophie leben. Denn in der Tat, ein solcher weiß nichts von seinem Nächsten und Nachbarn, nicht nur nicht, was er betreibt, sondern kaum, ob er ein Mensch ist oder etwa irgendein anderes Geschöpf.“ Und auch heute sollte jemand, der (wie der Autor dieses Buches) in einem Kabarett aus der dunklen Sicherheit des Zuschauerraums auf die Bühne gezerrt und vom Kabarettisten nach seinem Beruf gefragt wird, lieber mit „Informatiker“ antworten als mit „Philosoph“, will er nicht zum Gespött des Publikums werden. Für die anderen erscheint Philosophie, wie der US-amerikanische Philosoph Jay Rosenberg anmerkt, offenbar tatsächlich als „ein durch und durch bizarres Unternehmen“ (2002, 13).

Hans Blumenberg aber macht in seinem Buch *Das Lachen der Thrakerin* (1987) deutlich, dass die Anekdote vom Brunnenfall keineswegs eine harmlose Geschichte ist. Den merkwürdigen Denkern werden schlimme Tode angedichtet oder angetan. Das hat mit den Gefahren zu tun, die von ihnen ausgehen. Thales ist kein verschrobener Träumer, sondern ein höchst praktischer Mann. Aristoteles erzählt in seiner Schrift *Politik* (1259a), dass er aus seiner Kenntnis

der natürlichen Prozesse schon im Winter auf eine reiche Oliven-ernte schloss, alle Olivenpressen der Umgebung billig mietete und sie, als seine Prognose eingetroffen war, teuer weitervermietete, wie viel später auch der römische Schriftsteller Diogenes Laertius berichtet (1967, I, 26). Er soll die Sonnenfinsternis des Jahres 585 vor unserer Zeitrechnung vorausgesagt und damit den Ausgang einer Schlacht beeinflusst haben, weil die Gegner in Unkenntnis des Ereignisses an einen Fluch der Götter glaubten. Aber weniger diese wunderbaren Kenntnisse sind erschreckend als vielmehr seine Lehre, die an die Stelle der göttlichen Mächte das Wasser als Prinzip aller Dinge einsetzt (vgl. Vorsokratiker 1983, I, 53). An die Willkür der Götter kann man durch Gebet und Opfer appellieren, auf ihre – wenn auch oft dunklen – Motive kann man ein Geschehen zurückführen. Das Wasser aber ist stumm und blind und gibt keine Antwort. Alles Zurückfragen nach dem „Woher“ oder „Warum“ findet an diesem kalten Prinzip sein Ende. Heraklit von Ephesos wiederum, der ungefähr von 520 bis 460 vor unserer Zeitrechnung lebte, das Feuer als Prinzip aller Dinge dachte und damit alle Kontinuität in den Strudel einer ständigen richtungslosen Veränderung riss, soll einer Legende zufolge von Hunden verzehrt worden sein. Und als schließlich Sokrates, dessen innerer Dämon immer nur abraten und niemals zuraten kann, die philosophische Verunsicherung tatsächlich mitten in die Welt seiner Nächsten und Nachbarn hineinträgt, verurteilt ihn die große Mehrheit seiner Athener Richter zum Tode.

Auch heute ist Philosophie bizarr und gefährlich zugleich.

Das Bizarre liegt in ihrer institutionellen Situation. Die akademische Philosophie an den Universitäten wird von Lehrstühlen aus betrieben, die, wenn sie sich nicht überhaupt nur mehr ignorieren, in einem subtilen Gegensatz der Schulen stehen. An einer österreichischen Fakultät hat einmal ein Philosophieprofessor das Bürotürschloss eines anderen mit Superkleber blockiert. Der Streit wird intellektuell nur selten ausgetragen. Wer zum Beispiel als Wissenschaftstheoretiker Philosophie betreibt und damit dem Kerngebiet heutiger akademischer Philosophie angehört, kann zum Beispiel diejenigen, die sich mit Heidegger auseinandersetzen, kaum als Philosophen anerkennen. Die Wissenschaftstheoretiker ihrerseits werden von den etablierten Naturwissenschaften, denen sie doch Grundlagen liefern wollen, großteils gemieden. „Auch wo

die Philosophie über die Wissenschaften redet, hören diese der Philosophie längst nicht mehr zu – im übrigen besonders dann nicht, wenn sie von dieser Philosophie zur wahren Wissenschaftlichkeit bekehrt werden sollen“, konstatiert etwa Oswald Schwemmer in seinem Buch *Die Philosophie und die Wissenschaften* (1990, 9). Seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts wird die akademische Philosophie überdies von der Konkurrenz der Sozialwissenschaften und der Kulturwissenschaften immer mehr bedrängt. So scheint sie in der akribischen Beschäftigung mit der eigenen Geschichte ihr Auslangen zu finden. Außer in Gestalt einiger „Fernsehphilosophen“, die wiederum meinen, „dass die Philosophie über alles sprechen könne“, wie es der französische Philosoph Alain Badiou in einer Diskussion mit dem slowenischen Psychoanalytiker und Philosophen Slavoj Žižek ausgedrückt hat (2005, 15), meidet die akademische Philosophie die Öffentlichkeit.

Wie zu tausenden die Studierenden vieler anderer Wissenschaften auch schreiben die angehenden Philosophinnen und Philosophen Abschlussarbeiten, die bestenfalls ein einziger weiterer Mensch, nämlich die Betreuungsperson, lesen wird, wenn diese sich nicht überhaupt mit einer kursorischen Kontrolle begnügt – ein gigantischer Neutralisierungsvorgang von geistiger Energie. Viele Seminare haben einen merkwürdig esoterischen Charakter. Wie in einem kleinen Kirchenkonzil wird eifersüchtig diskutiert, als ob man vor dem Angesicht einer realitätsmächtigen Wahrheitsinstanz stünde. Und wer die Chance hat, eine Karriere an der Universität zu beginnen, muss immer mehr Artikel für *Journals* produzieren, in deren *Abstracts* bereits alles gesagt ist: ein schleichender Verfall der Ausdruckskraft, wie sie dem klassischen *Essay* eigen war.

Auf der anderen Seite beweisen die Erfolge von so unterschiedlichen Büchern wie *Philosophie der Lebenskunst* von Wilhelm Schmid (1998), *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?* von Richard David Precht (2007), *Du musst dein Leben ändern* von Peter Sloterdijk (2009) und die Existenz von philosophischen Hochglanzmagazinen die zunehmende Virulenz von etwas, das Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) „Bedürfnis der Philosophie“ genannt hat. Hegel schreibt 1801: „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit

gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie“ (1970d, 22). Der Satz zielt auf die historische Geburt der Philosophie, sein konkreter Anlass ist aber der Zerfall der alten Ordnungen im krisenhaften Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft. Heute ist die Erfahrung der Krise allgegenwärtig. Und es scheint, dass schon einfache und konkrete Fragen wie „Was geschieht da eigentlich?“, „Will ich das?“, „Warum das alles?“, „Was hat das mit uns zu tun?“ eine Irritation darstellen für die ebenso gewaltigen wie gefährdeten Mächte der abstrakten Vereinigung: für die Börsen, Technologien und Medien einer globalisierten Zivilisation. Fragen dieser Art kommen nicht zufällig oft von Kindern. Darauf hat der von den Nationalsozialisten vertriebene deutsche Philosoph Salomo Friedlaender (1871–1946) in seinem schönen Buch *Kant für Kinder* (2008) aufmerksam gemacht. Denn schon Immanuel Kant (1724–1804) spricht mit seinen berühmten vier Fragen Ähnliches an: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Kants Fragen waren zu seiner Zeit von höchster Radikalität. Und wer heute solche Fragen konsequent stellt, zielt in den Kern einer Verblendung, in der soziale – also von Menschen gemachte – Prozesse als naturgegebene erscheinen. Wer solche Fragen konsequent stellt, verunsichert zugleich die Antworten, die von neoliberalen Ideologien genauso wie von gewalttätigen Fundamentalismen geliefert werden.

Die Wissenschaften als mögliche Adressaten der Philosophie wiederum befinden sich in einem Prozess, der mit dem Soziologen Arno Bammé als „Übergang von der akademischen zur postakademischen Wissenschaft“ interpretiert werden kann (2008, 130f.). Die Grenzen zwischen der Wissensproduktion im Elfenbeinturm und ihren äußeren ökonomischen und sozialen Bedingungen lösen sich in neuer Weise auf. Die Wissensproduktion wird abhängiger von Auftraggebern, sie wird arbeitsteiliger, interdisziplinärer und bezieht oft Betroffene mit ein, um die praktische Umsetzung der Ergebnisse zu ermöglichen. Angesichts solcher Prozesse entsteht ein Bedürfnis nach kritischer Distanz zum bloßen Funktionieren, und zwar in Gestalt der philosophischen Reflexion der eben genannten Fragen.

Ob und wie sie solche Fragen annimmt, ist ein Kriterium, mit dem die Philosophie zu Recht gemessen wird: Wenn sie sich ihnen verweigert, ist Philosophie nichts anderes als eine überkommene

akademische Tradition. Es ist im Interesse derer, die mit dem Philosophieren anfangen wollen, und im Interesse derer, die mit und in ihr gefangen sind, diese Tradition nicht einfach nur fortzusetzen. Schließlich treibt ja meist ein ganz persönliches Anliegen, eine Leidenschaft in dieses bizarre und gefährliche Unternehmen hinein. Und diese Leidenschaft hat das Potenzial, die Philosophie als diabolische und fröhliche Wissenschaft zu befreien. Diabolisch wäre das Unterfangen, wenn es ihm im Sinne des griechischen Wortes *diaballein* um das Auseinander- und Durcheinanderbringen von scheinbaren Notwendigkeiten und Gewohnheiten geht. Fröhlich wäre ein Philosophieren, das sich jenseits des diabolischen auch als schöpferisches Denken versteht, als freudigen Aufbruch ins Freie. Das aber ist nicht einfach zu haben, denn Gefühle machen gerade keine Philosophie. So ist auch einer diabolischen und fröhlichen Philosophie ein Entschluss zur Konsequenz vorausgesetzt, nämlich die Entscheidung, „nur den Weg einzuschlagen, der sich durch Denken rechtfertigen lässt“, wie es der konstruktivistische Wissenschaftstheoretiker Paul Lorenzen auf den Punkt bringt (1968, 58).

Schwierigkeiten der Frage

Wer nun die Frage „Was ist Philosophie?“ stellt, wird sich vielleicht zunächst an Lehrbücher halten: Empfehlenswert durch ihren pragmatischen Zugang sind zum Beispiel das *Lehrbuch der Philosophie* von Kurt Wuchterl (1984) oder die *Einführung in das Studium der Philosophie* von Wulff D. Rehfus (1998). Als bald stößt man dort auf eine Unmenge von Definitionen. Sie können sich, wie bei Rehfus, an Epochen, Disziplinen und Methoden orientieren: Philosophie sind jeweils die Vorsokratik oder der Materialismus, Anthropologie oder Metaphysik, Empirismus oder Hermeneutik. Oder die Definitionen leiten sich, wie in den Beispielen bei Wuchterl, von großen Namen her (1984, 25): Philosophie ist jeweils, was zum Beispiel Platon als „Erkenntnis des Seienden“ oder Hegel als „Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft“ konzipiert hat.

„Ich kenne nur wenige Worte, die so viele Bedeutungen haben wie das Wort ‚Philosophie‘“, stellt der polnische Logiker Joseph M. Bochenski in seinem Buch *Wege zum philosophischen Denken* fast schon resignierend fest (1959, 23). Das betrifft nicht nur mögliche Definitionen, sondern einen inneren Zustand. „In der Philosophie ist

nahezu alles strittig: die Natur ihrer Problemstellungen, die Abgrenzung des Gegenstandsbereichs philosophischer Untersuchungen, die Untersuchungsmethode, die logische Struktur philosophischer Argumente“, schreibt Arend Kulenkampff in einem von ihm herausgegebenen Band zur *Methodologie der Philosophie* (1979, VII). Aber dieser Zustand ist kein Mangel, sondern Prinzip. Während sich zum Beispiel Psychologen über einen – freilich auch nur als Wirklichkeit konstruierten – Gegenstand ihres Unternehmens, die Seele oder das Verhalten, freuen, zeichnet sich „Philosophie [...] dadurch aus, dass sie keinen Gegenstand besitzt“ (Jäger 2003, 42). Keinen Gegenstand besitzen, das heißt hier: kein sicheres Reales als schon konstruierte Wirklichkeit haben, über das man nur noch sprechen muss. Im Versuch, Kunsttheorie auf die Wissenschaften anzuwenden, bringt Paul Feyerabend die Folgen daraus auf den Punkt: „[...] wir haben nicht nur Kunstformen, sondern auch Denkformen, Wahrheitsformen, Rationalitätsformen, und, eben, Wirklichkeitsformen. Wohin wir uns auch wenden, wir finden nicht einen Archimedischen Punkt, sondern weitere Stile, Traditionen, Ordnungsprinzipien“ (1984, 44). Das wird in der Philosophie besonders deutlich. Der Band *Was sollen Philosophen lesen?* von Annemarie Pieper und Urs Thurnherr (1994) beinhaltet demgemäß eine so umfangreiche Liste als Antwort, dass alle Anfänger verzweifeln müssen.

Ein solches Durcheinander aber ist abschreckend gerade dann, wenn eindeutige Antworten gesucht werden. Soll man die Philosophie überhaupt im Wortsinne definieren, also ihr eine Grenze setzen? Das macht Ludwig Wittgenstein (1889–1951), wenn er in den *Philosophischen Untersuchungen* lakonisch feststellt: „Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat“ (1960, § 119). Wittgenstein geht es um die Heilung dieser Beulen durch Kritik im Sinne von Kant. Der bezeichnet mit diesem Wort in den Titeln seiner wichtigsten Werke – *Kritik der reinen Vernunft* (erschienen 1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (erschienen 1788), *Kritik der Urteilskraft* (erschienen 1790) – ein Programm, in dem die Vernunft aus sich heraus ihre eigenen Grenzen und Möglichkeiten bestimmt und damit die Bedingungen untersucht, unter denen ihre Gegenstände erkannt werden können. Aber Wittgensteins Therapie geht weit darüber

hinaus. Seine Kritik versteht die traditionellen philosophischen Sprachweisen selber als Krankheiten.

Wittgensteins Projekt, die Philosophie sprachanalytisch zu therapieren, will daher zugleich die beunruhigenden Fragen, die in ihr aufgeworfen werden, beseitigen: „Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen“ (1960, § 133), sagt er klar und deutlich. Aber der Satz ist trotzdem doppeldeutig. Einerseits brächte das gelungene Projekt die Philosophie tatsächlich zu Ende, andererseits ist der kritische Blick Wittgensteins ein explizit philosophischer Beitrag zur Diskussion einer langen Reihe von klassischen Problemen. Auch im Gestus der konsequenten Dekonstruktion versucht er konstruktiv, der „Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas“ zu zeigen (1960, § 309).

Wer trotzdem weiterhin auf der Frage „Was ist Philosophie?“ beharrt, wird vielleicht als nächstes zu Werken greifen, die diese Frage im Titel tragen.

Was ist das – die Philosophie? betitelt 1955 Martin Heidegger (1889–1976) einen Vortrag. Und er gerät sofort mitten in ein wichtiges Problem der Philosophie hinein: Wer so fragt, will von außen oder oben über die Philosophie sprechen, wo es doch darum ginge, „in die Philosophie hineinzukommen, in ihr uns aufzuhalten, nach ihrer Weise uns zu verhalten, d. h. zu ‚philosophieren‘“ (1956, 3f.). Wer von außen spricht, mag das mit Recht zum Beispiel aus der Distanz eines politischen oder soziologischen Standorts tun. Aber wer als Philosophin oder Philosoph über die Philosophie spricht, müsste das Kriterium für sie schon kennen, das aber selber nur philosophisch begründet werden könnte. Man ginge im Kreis. Damit hat sich schon Aristoteles herumgeschlagen. Für Heidegger bezeichnet dieses Kreisen die Philosophie selber: „Die Antwort auf die Frage: was ist das – die Philosophie? besteht darin, daß wir dem entsprechen, wohin die Philosophie unterwegs ist“ (21). Das ist die Frage nach dem „Sein des Seienden“, die für Heidegger höchste Frage. Sie offen zu halten, ist der Kern des Projekts von Heidegger: Die Frage, warum überhaupt etwas, also gegenständlich Seiendes, ist, kann nicht mit einem gegenständlich Seienden beantwortet werden, wie das die Naturwissenschaften versuchen – oder auch jene glauben, die sich von Gott ein gegenständliches Bildnis machen. So ist keine

Antwort möglich, und das hält in der Philosophie, in der man sich aufhält und sich fragend als selber Fragliches verhält.

Philosophie stellt und steht also nicht nur in Frage, sondern hat mit dem Fragen selbst zu tun. Das Fragen ist ihr „Gegenstand“. Fragen, die sie aufwirft, sind zugleich fundamental und unmittelbar nahe tretend, widersprüchlich und verwirrend. Dekonstruktiv ist sie, indem sie die überlieferten und von den meisten geteilten Antworten mit Gründen verunsichert. Konstruktiv sind nicht andere, nun eben philosophische Antworten. Die philosophische Aufgabe besteht vielmehr darin, aus Fragen „etwas zu machen, worüber man nachdenken *kann* – und dann darüber nachzudenken“, wie es Rosenberg ausdrückt (2002, 17). Dieses Nachdenken folgt jeweils einer eigenen, inneren Konsequenz.

Dafür liefert *Was ist Philosophie?* des französischen Philosophen Gilles Deleuze und des Psychoanalytikers Félix Guattari gleichsam einen Werkzeugkasten, allerdings für Fortgeschrittene. „Die Philosophie ist die Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen“, so lautet die einfach anmutende Ausgangsbestimmung (1996, 6). Aber Begriffe stehen nicht für sich und ein für alle Mal da. Sie stehen immer in einem komplexen und widersprüchlichen Kontext äußerer Bedingungen, gleichsam in einer historischen Landschaft des Denkens, die von konkreten Problemen, Fragen und Personen bevölkert ist. Die Relationen, in denen sie stehen, sind nicht ihre bloß äußerlichen Bedingungen, sondern bilden die Komponenten der Begriffe selber. Jeder Begriff hat dann eine Frage, eine Geschichte, Korrespondenzen und Spannungen, Differenzen und Nachbarschaften, die ein Echo geben. Er verlangt nicht nur ein Problem, sondern „einen Umschlagplatz von Problemen, an dem er eine Verbindung mit anderen koexistierenden Begriffen eingeht“ (24). So sind die Begriffe selber Orte der Frage.

Die Frage anders stellen

Bei Deleuze und Guattari heißt Begriffe schaffen: „etwas tun“ (12). Ein Kant denkt nicht kontemplativ über die Vernunft nach, sondern schöpft eine neue Konstellation. Er vollzieht eine Aktivität. Er setzt einen Eingriff in die theoretischen und praktischen Kontexte seiner Zeit. Die Feststellung, dass Philosophie etwas ist, „was Menschen tun“ (Rosenberg 2002, 16), scheint trivial zu sein. Die tiefere Kon-

sequenz der Feststellung hat aber schon Wittgenstein im *Tractatus* auf die Formel gebracht: „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit“ (1963, 4.112). Denn vor ihrem Hintergrund ändert sich die Perspektive: Aus der Lehre der Logik wird zum Beispiel die Tätigkeit des Ordnen; aus der Lehre der Hermeneutik die Tätigkeit des Interpretierens; kurz: Aus der Frage „Was ist Philosophie?“ wird die Frage „Was ist Philosophieren?“

Die erste Wirkung des Perspektivenwechsels ist eine notwendige Entmystifizierung, für die sich der von Thomas Heinrichs, Heike Weinbach und Frieder O. Wolf herausgegebene Band *Die Tätigkeit der Philosophen* (2003) Verdienste erworben hat. Wenn Philosophieren als Tätigkeit begriffen wird, ist diese Tätigkeit beschreibbar. Sie wird „zu einer erlernbaren, ‚normalen‘ menschlichen Praxis und kann nicht mehr als seltene Kompetenz eines ‚Genies‘ erscheinen, das in einzigartiger Weise dem ‚Sein‘ oder der Wahrheit nahe steht“, schreiben sie in ihrer Einleitung (16). Diese Entmystifizierung öffnet nebenher die Frage nach der *Philosophie als Beruf*, die etwa Joachim Schickel programmatisch aufwirft (1981). Schon Arthur Schopenhauer hat übrigens gegen seine Gegner, insbesondere Fichte und Hegel, polemisiert, sie hätten von der Philosophie leben wollen und damit Kompromisse bei der Wahrheitssuche gemacht. Demgegenüber muss es heute im Interesse derer sein, die im Angesicht des beschriebenen Bedürfnisses der Philosophie in der Esoterik der Textproduktionen und Seminarsituationen gefangen sind, sich Gedanken über ein Philosophieren zu machen, das über die Positionen des Philosophiewissenschaftlers, Privatgelehrten oder Lehrers hinausgeht.

Der Perspektivenwechsel ist allerdings mit zwei Gefahren konfrontiert. Auf der einen Seite spricht ja bald jeder Marketingmanager von der „Philosophie“ der Produkte, die er verkaufen will. Die aktuell oft propagierte Renaissance der „Praktischen Philosophie“ wiederum ist eine interessante Tendenz, die aber leicht hinter die schon gedachten Probleme zurückfällt und sie in einer Kommunikationsgemeinschaft des „gesunden Verstandes“ und ihrer gruppendynamischen Bearbeitung auflöst. Die erste Gefahr heißt also Banalisierung. Sie könnte sich durch die Parole des „Anything goes“, des Aufrufs *Wider den Methodenzwang* bestärkt sehen, den Paul Feyerabend 1976 veröffentlicht hat. Dies allerdings zu Unrecht, denn

Feyerabend polemisiert eigentlich gegen die zweite Gefahr: gegen die inverse Gefahr, den Absolutheitsanspruch einer Anleitung für das Philosophieren. Am einflussreichsten war diesbezüglich wohl der sogenannte „Wiener Kreis“ – eine Gruppe von Philosophen um den Philosophen und Physiker Moritz Schlick, zu der Rudolf Carnap und Otto Neurath gehörten – in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, der in der Folge als „Logischer Empirismus“ bedeutsam geworden ist. Dass schon der Austrofaschismus viele der Mitglieder des „Wiener Kreises“ in die Emigration zwang, dass Moritz Schlick 1936 auf der Hauptstiege der Universität Wien von einem ehemaligen, wohl psychisch kranken Studenten erschossen wurde, dass dieser unter anderem die „jüdischen“, „volksschädlichen“ Theorien seines Lehrers als Motiv nannte, zeigt das Spannungsverhältnis, in dem die beiden Gefahren stehen.

Das Spannungsverhältnis zwischen den Gefahren der Banalisierung und des Absolutheitsanspruchs kann aber auch positiv gewendet werden. Einerseits geschieht die „normale Tätigkeit“ des Philosophierens im heterogenen Feld der menschlichen Praxis und ihrer Vielfalt von Meinungen. Andererseits merkt, wer sich in der Philosophie aufhält, dass der Tätigkeit des Philosophierens eine strenge Konsequenz innewohnt.

Wenn Platon im Dialog *Symposion* das Philosophieren als Liebe zur Weisheit bestimmt und es in die Nähe zum Eros rückt (203a ff.), beschreibt er die tiefe Paradoxie dieser Spannung. Die Philosophie-renden in Platons Dialogen vertreten immer eine Vielfalt von Meinungen und stehen für unterschiedliche Praktiken, die das Material des Gesprächs darstellen. Und zugleich läuft das Gespräch auf einen Horizont zu, an dem die eine Wahrheit, das Gute schlechthin, das Schöne schlechthin, die Idee steht. Durch das Viele hindurch soll es zum Einen gehen. Wer wissen will, ob eine einzelne Handlung tugendhaft ist, muss über die Tugend selber, über die Tugend „an sich“, nachdenken. Auf diesem Weg kann es nun passieren, dass sich die Positionen vervielfältigen. „Viele Tugenden nämlich haben wir gefunden, da wir nur eine suchen“, sagt Sokrates im Dialog *Menon* (74a). Und am Ende muss oft eingestanden werden, dass sich das Eine entzogen hat und nicht definierbar ist.

Dass vor allem die frühen Dialoge Platons zu keinem definitiven Ergebnis führen, hat ihnen übrigens den Namen „aporetische

Dialoge“ eingebracht und zu interpretatorischen Kontroversen geführt. In ihnen wurde auch die Meinung vertreten, Platon habe den eigentlichen, dogmatischen Kern seiner Lehre nur mündlich verbreitet. Wer aber die Argumentationsstruktur der Dialoge ernst nimmt, kann von Platon lernen: Wie der Halbgott Eros begehren die Philosophierenden mit aller Kraft und Konsequenz, was sie niemals haben werden. Daher ist es eine radikale Bestimmung, wenn Platon die Philosophierenden nicht als schon Weise, sondern als „Liebhaber jeder Erkenntnis“, und das Philosophieren nicht als das Besitzen, sondern als das „Schauen“ des Wahren beschreibt (*Politeia*, 474d f.).

Diese Spannung zwischen den vielen Meinungen und Praktiken auf der einen und der Wahrheit auf der anderen Seite treibt das Philosophieren von den sogenannten Vorsokratikern bis zur sogenannten Postmoderne an. Schon der vorsokratische Denker Parmenides (um 540–480 v. Chr.) unterscheidet strikt zwischen *aletheia* und *doxa*, zwischen der einen Wahrheit und den Meinungen der Vielen, und spricht dennoch ausführlich über die Letzteren. Noch der französische Philosoph Jean-François Lyotard, der in seinem Buch *Der Widerstreit* (1989) die heutige Situation als einen nicht aufeinander reduzierbaren Widerstreit zwischen unterschiedlichen Diskursarten, die jeweils eigenen Regeln folgen, sieht, muss diese Diagnose als eine allgemeine „Wahrheit“ formulieren.

Die Transformation der Frage „Was ist Philosophie?“ in die Frage „Was ist Philosophieren?“ soll also nicht die Wahrheit, die in der Kompetenz einsamer philosophischer Genies steht, in die Praxis zugleich tiefsinniger und belangloser Gespräche auflösen. Der Perspektivenwechsel führt vielmehr zu einem Wechsel der Richtung des Denkens. Weder heißt Philosophieren das virtuose Hantieren mit einander gleichgültigen Meinungen noch steht eine absolute Regel der Tätigkeit schon vorher fest. Die Tätigkeit des Philosophierens vollzieht sich vielmehr im Spannungsfeld zwischen der Heterogenität des Geschehens und ihrer eigenen inneren Konsequenz, die sie stets neu zu begründen hat. Es wird sich noch zeigen, dass auch diese Konsequenz nicht eindeutig ist. Wer logisch ordnet, folgt bestimmten Regeln; wer interpretiert, deutet nicht willkürlich. Aber weder lässt sich die Logik hermeneutisch noch die Hermeneutik logisch letztbegründen – und alles zusammen über den Kamm

eines allgemeingültigen Wahrheitsbegriffs scheren. Wenn der Name Philosophie einen Sinn haben soll, richten sich unterschiedlichen Tätigkeiten dennoch auf einen gemeinsamen Horizont aus, der nur als gleichzeitig verbindlicher und offener gesehen werden kann. „Denn am Ende ist die uneingeschränkte Tätigkeit der Vernunft für uns das *Bedeutsamste* [...] daß ein undurchdachtes Leben nicht lebenswert ist“, so kann diese Konsequenz mit Rosenberg beschrieben werden (2002, 161). Für diesen Horizont kann noch immer der alte platonische Begriff der *sophia*, Weisheit, eingesetzt werden: Philosophieren.

Was heißt Methode?

Wer die Frage „Was ist Philosophieren?“ stellt, fragt also schließlich danach, was getan wird, fragt nach den Merkmalen dieses Tuns, kurz: nach den Methoden. „Was ist Philosophieren“ nun ganz konkret? Hier greift das vorliegende Buch einige Tätigkeiten heraus, die alle mit je spezifischen Freuden und Schwierigkeiten verbunden sind. Wenn dabei der Beweis angetreten werden kann, dass diese Tätigkeiten alles andere als langweilig sind, wäre ein Zweck des Buches erfüllt. Aber es wurde bereits der Zustand der akademischen Philosophie beklagt und damit das zweite Motiv dieses Buches verraten: Es geht darum, das Philosophieren seiner akademischen Schulverwaltung zu entwenden.

Auch dafür ist der Blick auf die Tätigkeiten, auf die Methoden, dienlich. Einen Ansatzpunkt bietet das Wort Methode selber. Es kommt aus dem Griechischen und ist aus zwei Worten zusammengesetzt: aus *(h)odos* und aus *meta*; *(h)odos* heißt „Weg“, „Gang“, *meta* dagegen ist doppeldeutig. Das Wort heißt einerseits „nach“, eine Bedeutung, die zum Beispiel der *Metaphysik* des Aristoteles ihren Namen gegeben hat, weil die entsprechenden Texte einfach nach den acht Büchern der Physik (*meta ta physika*) in den Kanon der Schriften eingeordnet wurden. Heißt *meta* „nach“, dann bedeutet *methodos* „Nach-Gang“.

Daraus ergeben sich zwei Folgen. Erstens: Der Weg ist immer schon fertig, es kommt nur darauf an, ihn noch einmal zu gehen. Methode in diesem Sinne ist mit Rehfus dann „ein planbares (nicht zufälliges), gleichbleibendes (d. h. intersubjektiv wiederholbares) Verfahren“ (1998, 141). Jedes Philosophieren, das sich als konse-

quentes Denken entwirft, wird auch Methoden in diesem Sinne entwickeln. Die zweite Folge ist wichtiger: Seit der antike Denker Parmenides von einem Weg, (*h*)*odos*, berichtet hat, an dessen Ende er das Tor zur Wahrheit durchschritt, führt dieser Weg nach oben, in die Sphäre eines Allgemeinen, von der aus betrachtet die Welt als Einheit und das wahre Wissen als einziges erscheint.

Das Bedürfnis der Philosophie, die Fragen, die sich in der gegenwärtigen Situation an die Philosophie richten, die Fragen im Übergang von der akademischen zur postakademischen Wissenschaft, sie alle liefen aber ins Leere, wenn es dem Philosophieren darum ginge, die Menschen von dort oben her, von einer je schon oder anderswo in den Tempeln der Wissenschaft existierenden, einzig möglichen Wahrheit zu überzeugen, die sie nur mehr nachzuvollziehen hätten. Wenn also „Nach-Gang“ nicht die einzige Bedeutung von Methode sein soll, kommt die Doppeldeutigkeit des griechischen Wortes *meta* zur Hilfe: Es kann auch übersetzt werden mit: „inmitten“, „dazwischen“. Diese Übersetzung hätte ebenfalls zwei Konsequenzen. Methode wäre erstens ein Gang inmitten, der ein Dazwischen erzeugt, eine Spannung, eine Differenz zu dem, was ist, und in dieser Weise Reflexion erlaubt. Wie bei Deleuze und Guattari ist das ein Gang, der mit Begriffen ein offenes Echo erzeugt und die praktischen Kontexte in Bewegung setzt. Eine so begriffene Methode käme zweitens einem Ideal nahe, dass der neukantianische Philosoph Paul Natorp (1854–1924) schon 1909 folgendermaßen umschrieben hat: „Gerade das besagt uns die Philosophie als Methode: alles ‚Sein‘ müsse sich lösen in einen ‚Gang‘, eine Bewegung des Denkens“ (1909, 304). Natorp ging es freilich um ein Nachgehen in die Einheit von Erkenntnis.

Orte des Denkens

In beiden Bedeutungen des Begriffs Methode, dem Nachgang und dem Gang inmitten, ist das Philosophieren nicht nur ein gedachter, sondern zugleich ein praktischer Gang. Wie es der französische Philosoph Michel Foucault (1926–1984) vor allem in seinem Text *Die Ordnung des Diskurses* (1974) zeigt, folgt jeder wissenschaftliche und damit auch philosophische Diskurs Ordnungen, die festlegen, was jeweils gesagt werden kann. Das betrifft sowohl das Innere der Diskurse als auch ihr Verhältnis nach außen, also die Art und Weise,

in der sie auf ihren historischen, politischen und gesellschaftlichen Kontext Bezug nehmen und in ihm wirken. Für den hier skizzierten Methodenbegriff ist vor allem der „Ort“ des Denkens, die Position, von der aus gedacht und philosophiert wird, maßgeblich.

Dass diese Position für das Philosophieren nicht gleichgültig ist, wird zum Beispiel von der feministischen Standorttheorie behauptet. Die Philosophin Sandra Harding (1994) entwickelt aus einer Theorie der sozialen Situiertheit eine Kritik des Objektivitätsanspruchs patriarchaler Wissenschaft. Der Autor des vorliegenden Buches hat gemeinsam mit Peter Heintel im Buch *Die Organisation der Philosophen* (1998) die Folgen der hierarchischen, einzelwissenschaftlichen Organisationsform für das Philosophieren aufgezeigt.

Die übliche Position ist die institutionelle Distanz. Philosophiert wird in Instituten, die von einzelnen Subjekten bewohnt sind, die sich wiederum auf die Praktiken des Wissenschaftsbetriebs, auf das Publizieren in Fachjournalen und auf bestimmte Karrieremuster ausrichten. Die Folgen nennen Wolf und Heinrichs: „Der gemeinsame Ort, von dem aus Philosophen gewöhnlich reden, ist der Ort eines Exo-Diskurses. Dies ist ein Diskurs, der ganz außerhalb steht, der nach dem Verständnis seiner Teilnehmer keinen festen Ort und keine Zeitgebundenheit hat“ (2003, 27). Das hat tief greifende inhaltliche Folgen. Der Diskurs bezieht sich vom Allgemeinen, von fertig gestellten Modellen her auf sein jeweiliges Thema. Hier wird deduktiv vorgegangen. Probleme speisen vielleicht ein Modell, aber das einzelne Problem, dem die Tätigkeit der Philosophie sich zuwendet, erscheint als Spezialfall des Modells. Dieser „metaphysische Kurzschluss“ ist auch alltäglich und im politischen Diskurs weit verbreitet: Das Geschehen erscheint als Darstellung einer dahinter stehenden, allgemeineren, modellhaften Realität. (Grillt jemand einen Hammel, so tut er dies „als Türke“.)

Wenn dagegen eine Position „inmitten“ eingenommen werden soll, so kann das nicht bloß in den Köpfen geschehen. Es ginge zuallererst darum, die institutionelle Distanz aufzulösen. Das meint nicht den massenhaften Abgang in philosophische Praxen, wohl aber die Zuwendung zu gesellschaftlichen Problemen, durchaus in praktischen Feldern. Das Philosophieren hat etwas beizutragen, zum Beispiel zu so unterschiedlichen Problemen wie dem Umgang

mit Sterbenden (vgl. zum Beispiel Hallwirth-Spörk et al. 2009) oder der Bedeutung von Alltagstechnologien (vgl. Berger/Getzinger 2009).

Will diese Zuwendung als philosophische gelten, dann bedarf sie dennoch und umso mehr einer Differenz zu dem, was ist, und damit einer institutionellen Verankerung dieser Differenz – nur kann das nicht mehr der klassische Elfenbeinturm sein. Der französische Philosoph Jacques Derrida (1930–2004) hat versucht, *Die unbedingte Universität* (2001) zu denken, das ist die Institution, die bedingungslos fragen kann und auch die institutionellen Bedingungen des Fragens in Frage stellt. Sie ist in ihre Kontexte und in sich selber offen. Daher kann die Tätigkeit dort nicht als Nachdenken isolierter Subjekte begriffen werden, sondern als Tätigkeit gemeinsam mit anderen. Inmitten von Vielen geht es um die Auflösung von gedachten und realen Erstarrungen und ihre Überführung in Bewegungen. An einer Entwicklung in diesem Sinne wird ein Philosophieren mitarbeiten, das sich in der Institution engagiert. In Bezug auf die Wissenschaften stehen an Stelle der Metatheorie die interdisziplinären Kombinationsmöglichkeiten von Denkfiguren und ihre wechselseitige Befremdung zur Debatte. Bezieht sich das Philosophieren auf gesellschaftliche Probleme, so interveniert es in ein Spannungsverhältnis oft unvereinbarer Positionen, zwischen denen ein offener Widerstreit organisiert werden kann. In beiden Fällen begibt sich das Philosophieren aus dem Ort des „Exo-Diskurses“ heraus und dorthin, wo das Bedürfnis der Philosophie virulent ist.

Hier ändern sich die Inhalte. Das Philosophieren wird sich relevanten Problemen zuwenden, eher induktiv vom jeweiligen Problem ausgehen und seine Interpretationen schrittweise immer nur so weit verallgemeinern, wie es nötig ist, um zu akzeptablen Lösungen zu gelangen. Wenn Philosophieren in dieser Weise als Tätigkeit unter anderen Menschen verstanden wird, dann geht es also gerade nicht darum, dass Philosophierende sich gleichsam unters Volk mischen und zu dessen Unterhalten oder Ratgebern werden. Es ist damit vielmehr eine grundlegende methodische Voraussetzung für das Philosophieren selber gemacht: Es ist nicht denkbar ohne die Anderen, die mitten in ihm anwesend sind.

Die Aktualität der Philosophiegeschichte

Bei all dem stehen sie da, als Last und als grandioser Fundus: die vielen Denkfiguren und Begriffspersonen in der Geschichte des Philosophierens. Keine andere Wissenschaft kann auf einen so reichen Fundus des Gedachten zurückgreifen. Das macht auch *Was ist Philosophieren?* in exzessiver Weise und nützt dabei Denkfiguren und Begriffspersonen als Ressourcen. Also muss diesbezüglich noch eine kurze methodische Positionsbestimmung vorgenommen werden.

Das Wort *Denkfiguren* meint hier, abweichend von seiner engeren Bedeutung, die sich auf Formen wie Metapher oder Symbol bezieht, offene Sequenzen des Denkens, die sich zu einer erkennbaren Gestalt formen. Zum Beispiel führt von Hegels *Phänomenologie des Geistes* von 1807 eine erkennbare denkerische Sequenz zu seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, die 1816 gehalten wurden, ohne dass die zweiten aus der ersten strikt folgen. Zuviel ist dem Hegel'schen Denken in der Zwischenzeit geschehen. Dennoch kann für eine der Sequenzen, die von der ersten zu den zweiten und über sie hinaus in die weitere oder nachbarliche Interpretationen führen, zum Beispiel der Begriff „Fortschritt“ eingesetzt werden. Das Thema wäre dann die Denkfigur des Fortschritts bei Hegel. *Begriffspersonen* heißen reale oder gedachte Personen, die solche Konsequenzen verkörpern. Wer Heidegger sagt, fasst ein Feld des Denkens unter diesem Namen, das widersprüchlich und heterogen ist. Wer, wie Nietzsche, die Person Zarathustra einführt, benennt damit eine Bewegung des Denkens, die ein ganzes Buch durchläuft und dabei auf andere Personen trifft, wie zum Beispiel den „Priester“ oder die „Tiere“.

Die Geschichte der Philosophie wird von einer Unmenge solcher Denkfiguren und Begriffspersonen bewohnt. Die Disziplin Philosophiegeschichte ordnet dieses undisziplinierte Volk. Sie kennt dabei zwei typische Modelle.

Für das erste Modell steht wiederum Hegel, der in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* diese als Fortschrittsprozess konzipiert. Der jeweils erreichte Stand in diesem Prozess ist zugleich das Kriterium dafür, inwieweit eine bestimmte Denkfigur diesem Stand gerecht wird. Verschiedene Varianten des Modells verwenden „weichere“ Varianten. Die 1950 erschienene, sich von Hegel distanzierende *Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit*

der politischen und sozialen Entwicklung (2004) des Nobelpreisträgers Bertrand Russell (1872–1970) nennt das sozialhistorische Kriterium schon im Titel und offenbart in seinem manchmal polemischen Ton seine Orientierung am Wissenschaftsbegriff der Analytischen Philosophie. Wenn auch im vorliegenden Text Bezeichnungen wie „Vorsokratiker“ gebraucht werden, verweist das einerseits auf die Notwendigkeit einer gewissen Periodisierung als Orientierungsmittel, andererseits auf das Problem, dass damit heterogene Denkfiguren als Vorläufer eines bestimmten Namens homogenisiert werden könnten. Hier ist eine pragmatische Haltung angebracht.

Das zweite typische Modell wurzelt in der Vorstellung einer *philosophia perennis*, einer immerwährenden Philosophie. Schon Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) meinte, dass sich in einer konkreten Philosophie immerwährende Probleme in jeweils zeitgebundener Form ausdrücken. Die Begründung einer solchen Sicht bezieht sich in ihrer strengen Form manchmal auf Emanationstheorien, also Vorstellungen des allmählichen „Ausfließens“, des Hervorgehens aus einer über- oder vorgeordneten Quelle. Es finden sich aber ebenfalls wieder „weichere“ Varianten dieses Modells, etwa beim britischen Mathematiker und Philosophen Alfred North Whitehead (1861–1947), wenn er von der philosophischen Tradition Europas als „einer Reihe von Fußnoten zu Platon“ (1987, 9) spricht, oder im Buch *Die großen Philosophen* (1957) des deutschen Existenzphilosophen Karl Jaspers (1883–1969). Er erweitert das Thema weltgeschichtlich, bezieht zum Beispiel auch Buddha und Konfuzius mit ein und will mit ihnen ein Gespräch über alle Zeiten hinweg führen.

Dass der einigende Universalismus, der in den Worten „Welt“ oder „Weltgeschichte“ mitgedacht ist, heute als inhaltliches Ordnungsschema entfällt, wird noch gezeigt werden. Das führt zu Gefahren. Schon Hegel polemisierte gegen die Unsitte, „ein Konto von verschiedenen Gedanken sich anschaffen“ (1970c, 432), um diese dann bei Gelegenheit auszugeben. Waren diese Gedanken im klassischen Salon eine gängige Währung, so fließen sie heute in mehr marktgängige Arrangements ein. Umgekehrt war der Eklektizismus, die Methode, die aus dieser Philosophie jenes und aus jener dieses nimmt, zum Beispiel für Nietzsche eine souveräne Strategie. Es spricht nichts dagegen, von Denis Diderot die positive Rollenbe-