

Was ist und zu welchem Ende studiert man Philosophie?

Auf die Frage, was die Chemie oder die Physik sei, lassen sich die Antworten auch nicht gerade aus dem Ärmel schütteln; aber man weiß doch – wenn schon nicht anders, wenigstens aus Schulzeiterinnerungen – in welcher Richtung Antworten zu suchen sind. Man könnte sich, nur als Beispiel, mit einer Umschreibung des Gegenstandsbereiches behelfen, oder mit der Beschreibung der Perspektive, der Verfahren und der Untersuchungsmethoden unter denen Gegenstände in den Blick genommen werden. Daher sind auch in den im strengen Sinn wissenschaftlichen Disziplinen Einführungen möglich und brauchbare, nützliche Lehrbücher.

Die Philosophie hat in diesem Punkte die weitaus schlechteren Karten. Von der Logik, dem einzigen Gebiet der Philosophie (sofern sie überhaupt zur Philosophie zu rechnen ist), das wie eine wissenschaftliche Disziplin aufgebaut ist, abgesehen, gibt es kaum Einführungen und keine überzeugenden Lehrbücher, aus denen man die Philosophie lernen könnte. Die Einführung in die Philosophie ist eine hohe Kunst, die bestenfalls von den in ihrem Dienste Ergrauten beherrscht wird. Die wenigen guten Einführungen sind vergriffen. Handbücher und Wörterbücher der Philosophie nützen in der Regel nur dem etwas, der schon in der Philosophie „drin“ ist, was, alles in allem, auch von den Lehrbüchern gilt, sofern sie nicht suspekt oder, zumindest, umstritten sind.

Daß die Philosophen keine systematischen Lehrbücher zustande bringen, mag mit der Eitelkeit zu tun haben, die man ihnen nachsagt. Es gibt dafür aber auch sachliche Gründe. Es scheint nämlich, daß alles, was man in der Philosophie und an ihr lernen kann, nicht die Philosophie ist. Das heißt nicht, daß die Philosophie aus dem hohlen Bauch, oder, was auch nicht gerade appetitlicher ist, aus der Tiefe des Gemütes, die die Schnulzen gebiert, getrieben wird. Wer sich nicht mit Kant oder Plato auseinandergesetzt, Descartes oder Aristoteles einläßlich studiert hat, nicht jeden, aber einen gründlich; und wer nicht weiß, was „transzendental“ im Unterschied zu „transzendent“ bedeutet, kann auch nicht philosophieren, was dies auch immer bedeuten mag. Es gibt also durchaus Lernbares in der Philosophie, eine Begrifflichkeit auch, in der Position, wie die Kantische, angemessen dargestellt oder ein philosophisches System rekonstruiert werden muß. Aber was weiß man eigentlich, wenn man Kants „Kritik der reinen Vernunft“ in der ihr angemessenen Begrifflichkeit rekonstruieren kann? Wer das Fallgesetz an den Texten des Galilei studiert hat, weiß etwas, was unabhängig von den „Discorsi“ gilt und in keiner Weise an die ursprüngliche Textgestalt des Galilei gebunden ist. Wer demgegenüber die Kritik der „reinen Vernunft“ studiert, studiert Kant: Er weiß dann, wie Kant den wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß interpretiert, und, wenn der Kantleser selbst ein Wissenschaftler ist, daß Kant bezüglich seiner Auslegung der Wissenschaft in gewissen Hinsichten antiquiert ist.

Wenn also das Studium der Philosophie überhaupt einen Sinn haben soll, kann er sich nicht in der Rekonstruktion eines klassischen Werkes oder des Lebenswerkes eines Klassikers der Philosophie erschöpfen, obgleich man nicht ohne das Studium eines Klassikers an die Philosophie heran- oder besser: in sie hineinkommt. Der Akzent unserer Fragestellung hat sich damit verschoben: Wir fragen nicht mehr, was die Philosophie sei, sondern zu welchem Ende man sie studiert, in der Hoffnung, über die Frage nach dem Sinn des Philosophierens an die, was sie eigentlich ist, heranzukommen. Doch viel weiter kommt man auf diesem Weg auch nicht. Denn die Philosophie ist eine ganz und gar brotlose Kunst. Die Philosophen, selbst die promovierten und habilitierten der Zunft, können nichts besonderes. Und da alles Können ein spezifisches ist, liegt der Schluß nahe, daß sie überhaupt nichts können.

Der Ingenieur kann Brücken bauen und Motoren entwerfen, der Arzt diagnostizieren und therapieren, der Forscher neues Wissen auf irgendeinem Gebiete schöpfen: Der Philosoph kann nichts in diesem Sinne und er leistet nichts vergleichbares. Ihre Verächter lassen die Philosophie deshalb auch an der Spitze der „Schwätzwissenschaften“ rangieren. Schon die Aufklärung hat im achtzehnten Jahrhundert den Philosophen im Bilde eines nichtsnutzigen, zynischen Schmarotzers gezeichnet.¹ Es hat nun allerdings auch Zeiten gegeben, in denen man gewissen zweck- und nutzlosen Künsten den Ehrentitel „Freie Künste“ verliehen hat. Die Philosophie ist demnach eine Kunst (ein Können), die den freien Mann ziert: Dies ist der Mann – mit den Frauen hat sich die Philosophie lange Zeit sehr schwer getan, der die Erfüllung seines Lebens nicht in der Berufsarbeit, in den Geschäften, wie man zu sagen pflegte, sucht. Der Philosophie obliegt nach dieser Vorstellung die Entwicklung des menschlichen Denkvermögens, das sich unabhängig von allen gesellschaftlich vermittelten Partikularinteressen, Positionen und Funktionen ausschließlich um das „gute“, d.h. das dem Menschen angemessene Leben (eu zen) kümmert. Die so entwickelte, von allen gesellschaftlichen Bindungen befreite Vernunft des freien Mannes ist dann auch in der Lage, ein gerechtes, das gute Leben ermöglichende Gemeinwesen zu entwerfen und, so man ihm die Gelegenheit dazu einräumt, zu organisieren.

Was diesen ethisch-politischen Aspekt angeht, hat die Philosophie kaum einmal gehalten, was sie zu versprechen schien. Vor allem hat sie niemandem vor politischer Torheit bewahrt. Und in den meisten Fällen, in denen die Philosophen sich im Laufe der Geschichte zu heftig in die öffentlichen Angelegenheiten eingemischt haben, ist es in einer Weise geschehen, die einen von der Herrschaft der Philosophen nichts Gutes erwarten läßt.

Wie dem auch sein und wie immer es sich mit den politisierenden Philosophen verhalten haben mag; sicher ist, daß man auch ohne Philosophie frei sein und in Fragen des Gemeinwohls mitreden kann; wenn das mit dem Freisein und dem Gemeinwohl in unserer Zeit nicht so ein Sache wäre.

Es scheint also, von welcher Seite man es auch angehen und ansehen mag, daß die Philosophie vollkommen überflüssig ist, oder vorsichtiger gesagt, überflüssig geworden ist. Nun rede hier niemand von der positiven Bedeutung des Überflusses! Wo und wie die Philosophie unser Leben im Sinne dieser Bedeutung von Überfluß bereichert, müßte erst noch nachgewiesen werden. Und es fragt sich, ob uns dieser Überfluß nicht reicher und reiner, also überzeugender aus den Künsten fließt. So bleibt es also dabei: Die Philosophie ist überflüssig geworden. Sie präsentiert sich als eine Disziplin, die weithin aus der Erinnerung an eine ruhmreiche und ehrenvolle Vergangenheit lebt. In dieser Erinnerung, so scheint es, hat sie überlebt, und sich selber auch.

Mit ihrer Vergangenheit darf sie für sich den Ruhm in Anspruch nehmen, die abendländisch-europäische Wissenschaft begründet zu haben. An diesem Ruhm hängt aber auch ihre Tragik. Mit dem Gründungsakt hat, wie es scheint, die Philosophie ihre weltgeschichtliche Mission erfüllt, so daß dieser sich in Wahrheit als das Testament erweist, mit dem sie sich auf das Altenteil zurückgezogen hat. Das sich die Testamentsvollstreckung nun schon über mehr als tausend Jahre hinzieht, ändert nichts an der Tatsache, daß sie ihr Vermögen den Erben hinterlassen hat.

Was aber ist das Vermächtnis und Erbe der Philosophie? Die Philosophie hat, versucht man ihre Leistungen auf einem hohen Abstraktionsniveau zusammenzufassen, die Idee der logischen Durchdringung der Wirklichkeit, die Idee ihrer Vermessung und Verortung im logischen Raum in die Welt gesetzt. Dies hat mit dem Versuch begonnen, an die Stelle von Schöpfungsmythen die Erklärung der Welt aus einem Prinzip (oder wenigen Elementen) zu setzen: Einer vollkommen „unnatürlichen“ Einstellung zur Wirklichkeit, über die schon die Magd des Thales sich vor Lachen gekrümmt haben soll. In dieser Idee (der eigentlichen idée directrice

der Wissenschaften) liegt die grandiose Herausforderung, die gegenständliche Welt in einer Sprache zu erfassen, die, unbeschadet der Geltung der je eigenen Grammatik, nach universellen, für alle Sprachen geltenden Regeln des Denkens gebraucht wird. Bei dieser Darstellung der Wirklichkeit im logischen Raum werden die Aussagen durch empirische Daten zwar belegt, ohne jedoch in der Wahrnehmung begründet zu sein. Was ist, und was Sache ist, ist zuverlässig nicht mit den Sinnen zu erfassen, sondern nur in der Form der Aussage. In den Aussagen allein sind die Dinge und Sachverhalte wahrhaft gegenwärtig über allen Wandel, dem die Sinne unterliegen, hinaus.

Die Aussagen beruhen also auf einer Deutung (Interpretation) der Wahrnehmung unter dem Gesichtspunkt der logischen Brauchbarkeit der Daten, die sie liefert (unter dem Gesichtspunkt der Brauchbarkeit eines Datums als Prädikat). Die Wahrnehmung wird dabei wie ein komplexer und komplizierter Text behandelt, dem, um ihn zu interpretieren und um herauszubringen, was er besagt, eine Interpretationsidee unterschoben werden muß. In diesem Sinne hat die Philosophie die Idee lanciert, daß die Natur in logischen (mathematischen) Lettern geschrieben sei, und daß alles darauf ankomme, den Schlüssel zu finden, mit dessen Hilfe sie wie ein Buch gelesen werden kann. Die Philosophie selber hat auf allen möglichen Wegen vergeblich versucht, den Universalschlüssel zur Lesbarkeit der Welt zu finden, den Stein der Weisen sozusagen. Im achtzehnten Jahrhundert noch wurde die Idee einer „Allgemeinen Physiognomik“ (die die gesamte Wirklichkeit als Zeichensystem zu verstehen suchte) an der Preußischen Akademie diskutiert, von der man sich so etwas wie ein universelles Alphabet erhoffte. Der deutsche Idealismus versuchte, das jeder Aussage schlechterdings Zugrundeliegende, das absolute sub-jectum in der Reflexionsstruktur der Vernunft zu identifizieren. Das macht zwar Sinn, ist aber mit großen Problemen belastet. Denn, in welcher Weise auch immer man den Universalschlüssel aufzufinden und darstellen versuchte, geschah es notwendigerweise unter der Voraussetzung, daß die logische Durchdringung (Interpretation) der Welt im Sein oder in der Schöpfungsordnung begründet ist. Die Logik muß im Sein und der Ordnung der Welt ihren Grund haben. Die These, daß das subjectum das Sein selber ist, hat zur Voraussetzung, daß es ein ausgezeichnetes Seiendes gibt, das sich selber zum Subjekt erhebt. Daraus wäre zu folgern, daß, wer immer den Vorgang der Selbst-Subjektivierung des Seins denken kann, auch in der Lage sein müßte, das gesamte konkrete Wissen aus einem ersten und höchsten Grundsatz zu deduzieren. Dies hat zur maßlosen Selbstüberschätzung der Philosophie geführt und in ihrem Gefolge zu ruinösen Blamagen. Mit Bezug auf die Dummheiten, die Hegel sich in dieser Hinsicht erlaubte, hat Viktor von Scheffel gereimt: „Gott grüß Euch Ihr trefflichen Vögel / Dort an Guanos Küst' / Nebst unserm Landsmann, dem Hegel / Schafft Ihr den vortrefflichsten Mist“.

So zeigt sich, daß die Philosophie die logische Interpretation der Welt, die sie eingefordert hatte, der wissenschaftlichen Theoriebildung überlassen werden muß. In den wissenschaftlichen Theorien wird die Grundlegung von Aussagemöglichkeiten vollzogen und, was dasselbe bedeutet, die Generierung von Hypothesen. Die Theoriebildung aber hat keinen Grund außer sich selber. Sie ist so gesehen eine Praxis in dem strengen Sinne, daß sie, wie die Künste auch, ihre Grenzen und Möglichkeiten selber auszuloten hat. In den wissenschaftlichen, auf empirische Erfüllung angelegten Theorien jedenfalls wird allererst ans Licht gebracht, was der Logos (die aussagende Vernunft) unter den Bedingungen des Erdenlebens vermag. Im Hinblick auf diesen Könnens- oder Kunstaspekt der Theoriebildung wurde der Philosophie zu Beginn unseres Jahrhunderts von ihren bedeutenden Vertretern eine neue, konkret umgerissene Aufgabe zugeordnet. Der Philosoph Paul Natorp (1854-1924) bestimmt die Aufgabe der Philosophie als „Wegweisung der Wissenschaften...nicht von außen her, sondern durch Aufklärung über das innere Gesetz der Bahn, die die Wissenschaft schon immer beschrieben hat

und unermüdlich immer weiter beschreibt“. Und Natorp fährt fort: „Erst barg die Philosophie in ihrem Schoße die Keime aller Wissenschaft; nachdem sie sie aber geborgen und ihre Kindheit mütterlich gehegt hat... sieht sie sie nicht ungern in die weite Welt hinausziehen, sie sich zu erobern... Noch schaut sie eine Weile mit treuer Sorge ihnen nach, läßt auch wohl bisweilen ihr leise warnendes Wort an sie ergehen... endlich aber zieht sie sich still auf ihr Altenteil zurück, um eines Tages, kaum vermerkt und kaum vermißt, aus der Welt verschwunden zu sein“².

Bei näherem Zusehen erweist sich die Vorwegnahme (Antizipation) des Verschwindens der Philosophie als eine philosophische Aussage. Natorps ungebrochener Glaube an die Eigendynamik und Eigengesetzlichkeit, in denen die Wissenschaften die Welt erobern, war durch und durch philosophisch begründet: Er leitet sich von der Annahme her, daß die logische Interpretation der Wirklichkeit nicht auf dem breiten Spektrum der Erfahrung beruht, das vom einfachen trial-and-error-Lernen bis zur weise machenden Lebenserfahrung reicht; sondern auf kognitiven Mustern der Generierung von Aussagen und Gesetzhypothesen. In der philosophischen Richtung, der Natorp selbst angehörte – sie ist unter dem Namen „Neukantianismus“ in die Philosophiegeschichte eingegangen – wurden solche Muster, Gestaltungsprinzipien von Theorien, unter der Bezeichnung „Kategorien“ diskutiert. Unter Kategorien oder Prädikamenten versteht man Gesichtspunkte, Hinsichten, nach denen geurteilt wird, also Prädikate aufgefunden und klassifiziert werden können. Nach Kant werden diese Kategorien keineswegs willkürlich an die Wirklichkeit herangetragen, sie stellen vielmehr Formen dar, in denen der Verstand produktiv in die Wirklichkeit eingreift. In diesen Formen vollzieht sich der logische Aufbau der Welt, d.h. einer verstehbaren, mit anderen Menschen teilbaren Wirklichkeit. Die produktiven Möglichkeiten des Verstandes werden – vornehmlich – in den strengen Wissenschaften realisiert. Mit dem Nachweis der Fundierung der Wissenschaften in der produktiven Tiefe des menschlichen Verstandes hätte die Philosophie das ihre getan. Die Wissenschaften müssen auf den kategorial vorgebahnten Wegen voranschreiten; es bleibt ihnen gar nichts anderes übrig.

So plausibel sich dies auch geben mag, bleiben doch einige ungeklärte Erdenreste zu tragen peinlich. Da wäre als erstes das Verhältnis der reinen Verstandeswelt der Wissenschaften, einmal angenommen, daß die Wissenschaften die Verstandeswelt repräsentieren, zu der „Lebenswelt“, der nicht wissenschaftlich angeeigneten und interpretierten Erfahrung, als ein solcher Rest zu nennen, der von den Wissenschaften selbst nicht entsorgt werden kann. Eigentlich könnte man sich ja mit der bloßen Feststellung der Trennung von Wissenschaft und Lebenswelt zufriedengeben, wo wir uns doch schon längst mit diesem Schisma eingerichtet haben und es in keiner Weise als störend empfinden. „Wir sind gemeinhin wenig beunruhigt durch die Tatsache, daß der Tisch, der Braten, der Wein des Naturwissenschaftlers sich in paradoxer Weise von dem Tisch, dem Braten und dem Wein unserer alltäglichen Erfahrung unterscheiden. Wenn wir ein Glas abstellen oder einen Brief schreiben wollen, dann bietet sich ein Tisch als geeignete Unterlage an. Er ist glatt, fest und eben, und ein Physiker würde uns mit seiner Bemerkung wenig stören, daß der Tisch „in Wirklichkeit“ ein keineswegs solider Bienenkorb von Atomteilchen ist. Ebenso wenig kann uns der Chemiker den Geschmack am Diner verderben, indem er Braten und Wein in Elemente auflöst, die als solche zu verzehren wir schwerlich je versucht sein werden“³. Die Leichtigkeit, mit der wir den Graben zwischen wissenschaftlicher und lebensweltlicher Sinnggebung überspringen, ist geradezu unheimlich und bedarf der Aufklärung. Zumal sich im Zustandekommen des Grabens eine Grenze der theoretischen Interpretierbarkeit der Erfahrung anzukündigen scheint. Es kann doch wohl nicht wahr sein, daß die Lebenswelt ohne Verstand auskommt, und daß das bißchen Verstand, das wir haben, von den Wissenschaften aufgebraucht wird. Und überhaupt: Was hat es denn mit dem Verstand auf sich: Was ist der durch den Verstand umschriebene „logische

Raum“, in dem die Wissenschaften die Welt abbilden? Es sagt sich so leicht daher: das Denken ist eine Funktion des Verstandes. Stimmt dies denn so? Steckt nicht schon in dieser einfach als einer solchen hingenommenen Selbstverständlichkeit ein Sack voller ungeklärter Fragen? Könnte man die Sache nicht auch umdrehen? Was wir Verstand nennen, ist nichts anderes als die Ablagerung des Denkens – der Umkreis der Manifestationen des Denkens. Aber was ist das Denken dann, wenn es dem Verstand vorausgeht, so daß dieser nur die Abdrücke und Spuren des Denkens repräsentiert? Der Prozeß der Bewußtwerdung? Der intelligenten Anpassung? Der geistigen (ideierenden) Durchdringung der Wirklichkeit? Oder ist das Denken ein Epiphänomen unserer Gehirntätigkeit?

Edmund Husserl (1859-1938) glaubte, mit dem Bewußtsein eine sichere Operationsbasis der Philosophie gefunden zu haben. Gegen die Feststellung, daß alles, was für uns da ist, zunächst einmal in der Form des bewußt-seins gegeben ist, ist nur schwerlich etwas einzuwenden. Dies gilt für die wissenschaftlichen Tatbestände in gleicher Weise wie für die Tatbestände der Lebenswelt. Das Bewußtsein ist also die schlechthin gegebene Einheit unserer gesamten Welt- und Selbsterfahrung. Die philosophischen Schwierigkeiten beginnen mit der Frage, wie das Bewußtsein sich selber bewußt (gegeben) ist. Ist die Form, die Art und Weise, in der ich mir des Baums vor meinem Fenster bewußt bin, identisch dieselbe, in der ich mir dieses Baum-Bewußtseins bewußt bin? Ist das Bewußtsein des Bewußtseins von einem Baum eine bloße Wiederholung?

Dies scheinen alles Fragen von der Art „meine Sorgen möchte‘ ich haben“ zu sein. Gleichwohl sind sie unabweisbar, wenn man sich auf das Bewußtsein als einer nicht hintergehbaren Tatsache einläßt. Immerhin kann Husserl die Differenz von Wissenschaft und Lebenswelt von seinem Standpunkt aus vernünftig auslegen und bestimmen. Aus dieser Differenz leitet sich ein gewisses Wächteramt der Philosophie im bezug auf die Wissenschaften her. Mitten im Leben stehend, sind auch die Wissenschaftler mannigfaltigen Verlockungen ausgesetzt und der Verführung, es mit dem theoretischen Reinheitsgebot nicht allzu ernst zu nehmen.

In diesem Sinne schreibt Husserl in den Logischen Untersuchungen: „Selbst der Mathematiker, Physiker und Astronom bedarf zur Durchführung auch der bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen nicht der Einsicht in die letzten Gründe seines Tuns, und obschon die gewonnenen Ergebnisse für ihn und andere die Kraft vernünftiger Überzeugung besitzen, so kann er doch nicht den Anspruch erheben, überall die letzten Prämissen seiner Schlüsse nachgewiesen und die Prinzipien, auf denen die Triftigkeit seiner Methode beruht, erforscht zu haben. Damit hängt der unvollkommene Zustand aller Wissenschaften zusammen. Wir meinen hier ... den Mangel an innerer Klarheit und Rationalität, die wir ... fordern müssen. ...Sie sind nicht kristallklare Theorien, in denen die Funktion aller Begriffe und Sätze völlig begreiflich, alle Voraussetzungen genau analysiert, und somit das Ganze über jeden Zweifel erhaben wäre“⁴. Zu einem überzeugenden Ende hat Husserl es freilich nicht gebracht. Durch die Art seines Vorgehens hat sich Frage auf Frage getürmt, und die Philosophie schien sich in sich selber zu verstricken und nichts wirklich ins Freie zu bringen.

So begann man in unserem Jahrhundert die Lektionen der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts neu zu lernen, Lektionen zumal, in denen das Bewußtsein kritisch hinterfragt wurde. Inn diesem Sinne hatte bereits Karl Marx das Bewußtsein auf die gesellschaftlichen Produktions- und Verkehrsformen zurückzuführen versucht; Wilhelm Dilthey und seine Schüler lehrten das Bewußtsein in seiner historischen Bedingtheit zu verstehen; Friedrich Nietzsche als Ausdruck des Willens zur Macht, in dem das Leben sich in seinem Vollzug seiner selbst zu bemächtigen strebt. Schließlich hatte Sigmund Freud im Bewußtsein nur die Spitze eines Eisberges gesehen, dessen „unterirdische“ Mächtigkeit dem Bewußtsein nicht ohne weiteres zugänglich ist. Die Liste der neu gelernten Lektionen ließe sich fortsetzen; sie bringt

nur nichts außer einem vordergründigen name-dropping. Sachlich gesehen ist der Philosophie auf ihrer Entdeckungsreise zu den Ursprüngen des Bewußtseins etwas geradezu Peinliches passiert: hatte sie doch unterwegs den Zweck ihrer Reise vergessen. Nämlich die Frage nach der Herkunft und den Mustern eines Denkens, das die Welt in einer logischen Ordnung abbildet, einer Ordnung, deren Geltung und Verbindlichkeit sich weder aus historischen Schicksalen noch aus gesellschaftlichen Interessen, Standorten und Perspektiven herleitet.

Sollte sich in der Verfehlung ihrer Ausgangsfrage zeigen, daß der Anspruch der Philosophie auf das theoretische Wächteramt eine Anmaßung ist? Ist denn nicht schon die Form, in der der Anspruch erhoben wird, in höchstem Maße fragwürdig? Wird doch schon durch die Frage nach dem Grund der Geltung der theoretischen Muster deren Geltung bereits vorausgesetzt. Aus diesem Zirkel scheint die Philosophie nur um den Preis des Verzichtens auf die Klärung der Rechtmäßigkeit ihrer Hinterlassenschaften herauszukommen, mit dem sie sich allerdings selber aufgeben würde.

Aber vielleicht liegt das Elend der Philosophie, wie es in dem Zirkel sichtbar wird, auch darin, daß sie Probleme aufgebauscht hat, die gar keine sind. Geheimnisvoll ist an der Herkunft des theoretischen Denkens doch nur, daß man sie in einer unzugänglichen Tiefe suchte; wo man ihrem Ursprung metaphysische Kräfte vermutete. Geht man nüchtern an das Problem heran, zeigt sich doch, daß das wissenschaftliche Denken eine besonders erfolgreiche Form des intelligenten Verhaltens ist, das sich seinerseits – in der Form der Lernfähigkeit – als eine besonders erfolgreiche Strategie des Überlebens bewährt hat. Zur Erklärung des wissenschaftlichen Erkennens auf der Grundlage von Theoriebildungen bedarf es keiner außernatürlichen Instanz, keiner der „Natur“ entgegengesetzten Subjektivität und Selbstreferenz des „Geistes“. Die Intelligenz ist eine natürliche Erscheinung, Ergebnis der Evolution. Das Spezifische der menschlichen Intelligenz kann allenfalls in einer hochentwickelten Lernfähigkeit gesucht werden, deren Nachteil darin liegt, daß sie das Überleben der Gattung auch gefährden kann. Ein Hilfsmittel gegen das Umkippen der Intelligenz könnte die gründliche Untersuchung ihrer Strukturen und ihrer Physiologie sein. Aber wie immer es sich damit verhalten mag: Das philosophische Problem wird von der evolutionären Erkenntnistheorie in ein wissenschaftliches überführt. Die Philosophie ist somit auf ihrem ureigensten Terrain überflüssig geworden.

Nun hat es aber doch den Anschein, daß die Philosophie ihrer inneren Auszehrung zum Trotz nicht klein und tot zu kriegen ist. Je problematischer sie sich selber und von innen heraus wird, desto lautstarker wird sie von außen gefordert. Auch und gerade von den Wissenschaften, die nach dem Sinn ihres Erbes zu fragen beginnen und nach den Pflichten, die es ihnen auferlegt. So scheint es jedenfalls zweckmäßig zu sein, nach der Philosophie der Formen zu fragen, in denen nach ihr verlangt wird. Jeder Betrieb hat und pflegt inzwischen seine Philosophie. Hat der inflationäre Gebrauch des Wortes Philosophie einen irgendwie gearteten sachlichen Bezug? Was ist das, die Philosophie eines Betriebes oder einer Schule oder einer anderen Institution? In der Regel wird mit dem Wort die Verständigung über den gesellschaftlichen Ort und Stellenwert intendiert, verbunden mit dem Versuch, eine Übereinstimmung über Ziele und die Organisation des Unternehmens herbeizuführen. Es geht darin also um so etwas wie die corporate identity, die rückwirkend zu neuen Verkehrsformen und Kommunikationsanlässen führen kann, die über den unmittelbaren „Anstaltszweck“ hinaus eine allgemeine Klimaverbesserung bewirken wenn man es sozialpsychologisch ausdrücken will oder der Bildung einer betriebseigenen Kultur dienen kann (um es in der Begrifflichkeit der philosophischen Tradition anzusprechen). Mit „Kultur“ wird der Stil einer Lebensführung bezeichnet. Er begründet die Auswahl der Themen, über die zu sprechen sich lohnt; er generiert die Gesichtspunkte ihrer Behandlung und

legt die Sprachformen und das Niveau der Themenbehandlung fest. Mit Bezug auf die im Stil geleisteten Reduktionen – man kann nicht über alles, über alles gleichzeitig und in der gleichen Weise reden – kann man hier auch vom „Sinn“ sprechen, der in der Philosophie eines Betriebes seine faßliche Gestalt gewinnt. In einer gewissen Hinsicht bringt die Philosophie die Kultur eines Betriebes hervor, indem sie deren Reduktionsleistungen (Sinn) zu fassen versucht.

Die Philosophie des Betriebes, d.i. also kein Gedankensystem, das im Kopf eines einzelnen entsteht; in ihr wird vielmehr auf den Begriff gebracht, artikuliert, was eine Gruppe zusammenhält, ein verbindend Verbindliches, das als vernünftig akzeptiert werden kann. Dies ist allerdings eine Form des Vernünftigseins, die das Bewußtsein der darin Verbundenen überschreitet und in keinem individuellen Bewußtsein voll ausgeschöpft werden kann. Dieses Vernünftigsein aktualisiert sich vielmehr in der Art des Miteinander-Umgehens, als ein der Praxis des Umgangs innewohnendes und sie leitendes Moment. Hegel hat diese Vernunftform „Geist“ genannt. Die Urteile, in denen akzeptiert oder abgelehnt wird, sind darin begründet, ohne daß die Kriterien des Urteilens ausdrücklich benannt und dargestellt werden könnten. Die Philosophie eines Betriebes wäre somit die Artikulation und Auslegung seines Geistes, in dem das Verhalten der darin Verbundenen in einer nicht-normativen Art und Weise vermittelt ist. Zu dieser Artikulation können philosophische Klassiker und deren Theoreme herangezogen werden. In seiner Beschreibung des Ethos eines Forschungslabors⁵ hat Schmidt-Tiedemann auf eine Begrifflichkeit zurückgegriffen, die in der Philosophie des Bürgerhumanismus der Renaissance ausgebildet wurde. Sie hat ihr Zentrum in einer Auffassung über die Steuerung des gesellschaftlichen Lebens, wie sie heute unter dem Stichwort „civil society“ neu beschworen wird. Die aktive Teilnahme an der Gesellschaft ist nach dieser Auffassung nicht durch die Interessen der einzelnen motiviert, zu deren Ausgleich eine höhere, machtbewährte Instanz notwendig wird (in der Form des Staates), sondern durch den „Gemeinsinn“ der Bürger, in dem diese ihre Erfüllung und vernünftige Identität suchen. Was hier als Geist der Institution zu umschreiben versucht wurde, ist, auf die Gesellschaft im Ganzen übertragen, der Geist der Epoche (der geschichtlichen Gegenwart). Darin wird die Summe und der Inbegriff der Anstrengungen verstanden, mit denen eine Gesellschaft ihren Ort in der Geschichte zu bestimmen und damit ihre eigene Identität zu gewinnen sucht. „Die Bildung von Epochen hat es mit der Konstruktion von Sinn- und Lebenseinheiten zu tun, die sowohl Vergangenes vergegenwärtigen als auch die „...Funktion der gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen ...“ erfüllen ...Sie dient sowohl der Erkenntnis des Vergangenen als auch dem Selbstverständnis einer Gesellschaft, die nach ihrer Herkunft, ihrer Identität, ihrem Platz in der Geschichte fragt...“⁶. Im Hinblick darauf ist die Philosophie ganz im Sinne Hegels die auf den Begriff gebrachte geschichtliche Gegenwart. „Identität“ auf Gesellschaften zu übertragen, ist nichts anderes als das Ringen um die Gestaltung des Gemeinwesens, bei dem es um das „gute Leben“, das „eu zen“ geht. Das Ringen um die Gestaltung des Gemeinwesens ist allerdings nur in einer Gesellschaft sinnvoll möglich, die nicht durch Traditionen bestimmt ist. Insofern ist die gesellschaftliche Gegenwart immer als Epoche, d.h. mit der Vorstellung des Wendepunktes und des Neubeginns verbunden, der als eine geschichtliche Notwendigkeit wahrgenommen wird. Die geschichtliche Gegenwart, in der die Entscheidungen für die Zukunft getroffen werden müssen, ist jedoch nur im Streit der Meinungen um den geschichtlichen Ort möglich. Darin geht es um die Beurteilung der Gesamtlage, die sich daraus ableitende Antizipation der Zukunft, der Einschätzung der vorhandenen Gestaltungspotentiale und den Ressourcen. Der Geist der Epoche, das ist somit die Öffentlichkeit, wie sie sich in den politischen Programmen, vor allem aber in der öffentlichen Meinung, die in der Massengesellschaft immer auch eine veröffentlichte ist, niederschlägt. Verkürzt gesagt: Der Geist der Epoche ist in den Kommentaren der

großen, überregionalen Tages- und Wochenzeitungen und denen des Fernsehens zu erfassen.

Die öffentliche Meinung wurde in einem philosophischen Traditionsstrom, der von Plato bis Heidegger reicht, gering geachtet. Gemessen am „Wissen“ ist die „Meinung“ mit Unsicherheiten durchsetzt. Gleichwohl ist sie das einzige Medium, in dem das Individuum am gesellschaftlichen Leben teilnehmen kann, an einer Gesellschaft, deren Integration nicht durch religiöse Gewißheiten (Überzeugungen) vermittelt ist und auch nicht durch irgendwelche metaphysischen Bindungen (der „Wesensgemeinschaft“ des Volkes) oder durch weltgeschichtliche Missionen. Wo ein Gemeinwesen aus solchen Gewißheiten lebt, ist über das gute Leben immer schon im Vorhinein entschieden, einen Streit darüber kann und darf es nicht geben. Im Streit der öffentlichen Meinung, der stets im Zeichen des „guten Lebens“ geführt wird, steht insofern die Vorstellung vom Menschsein, von der „humanitas“, auf dem Spiel. Der Streit um die Gestaltung der Zukunft ist, wie indirekt auch immer, ein Ringen um das Selbstverständnis des Menschen. Die Art und Weise, in der der Einzelne im Medium der öffentlichen Meinung mit dem „Gemeinwesen“ vermittelt ist, ist nun allerdings immer auch durch individuelle Lebensgeschichten vorstrukturiert oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen, durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Berufsgruppe. Von den Fragen und Problemen der Gen-Technologie wird der Forscher anders bewegt als der Laie. Wobei nicht einmal ausgemacht ist, daß der Experte den sachlicheren Blick hat. Der Blickwinkel des Experten kann durch eine Zusammenballung von Interessen determiniert sein, die mit der wissenschaftlichen Neugier nur wenig zu tun haben. Das mögen durchaus berechnete Interessen sein, sie dürfen nur nicht im Namen des Menschseins eingeklagt werden.

Von hier aus wäre ein Licht auf die Aufgaben der Philosophie unserer Zeit zu werfen. In diesem Lichte hätte sie sich als die Instanz zu etablieren, die über die partikulären Standpunkte und Interessen hinaus die Frage ins Spiel zu bringen hat, wie in den aktuell anstehenden Entscheidungen immer auch über das Verständnis des Menschseins entschieden wird. Sie hätte, an unserem Beispiel gezeigt, zu fragen, in welchem Sinne die „humanitas“ in der Entscheidung für oder gegen die Gen-Technologie tangiert ist. Es könnte sein, daß beim gegenwärtigen Stand der Diskussionen diese Frage noch gar nicht ins Spiel gekommen ist; daß es im gegenwärtigen Streit lediglich um Tabus geht, die eine magische Naturauffassung zum Selbstschutz des Menschen aufgerichtet hat. Es ist hier natürlich nicht der Ort, diese inhaltlichen Fragen mit der nötigen Ausführlichkeit zu diskutieren. Nur darauf soll die Aufmerksamkeit gelenkt werden: Die Philosophie ist ganz gewiß nicht im Besitz eines gültigen Wissens über das Humane. Was als ein solches überliefert und in der philosophischen Tradition ausgewiesen ist, muß im Hinblick auf die aktuellen Auseinandersetzungen auf seine Herkunft und auf die historischen Voraussetzungen seines Geltungsanspruchs befragt werden. Will sagen: In den Entscheidungen der Gegenwart wird die Frage nach dem Humanen stets neu gestellt und offengehalten. Das Betroffensein des menschlichen Selbstverständnisses durch eine konkrete, zur Entscheidung anstehende Frage ist nicht durch eine einfache Subsumtion unter einen feststehenden Begriff des Menschlichen zu klären.

Obwohl die Frage nach dem Menschlichen sich im aktuellen Streit der Meinungen über das gute Leben stellt, kann sie doch nicht, wenn die Philosophie noch einen Eigenwert und eine gewisse Verbindlichkeit ihrer Aussagen beanspruchen will, mit dem billigen Hinweis auf den Wertpluralismus in der modernen Gesellschaft und der darin enthaltenen Relativität beschieden werden. An ihr liegt es, um es in einer generalisierenden Wendung zu sagen, das Aktuelle mit dem Bleibenden zu vermitteln, das eine im anderen zu entdecken. Wie soll das möglich sein, wenn doch gleichzeitig gelten soll, daß die Philosophie kein sicheres Wissen über das Bleibende hat. Es wäre davon auszugehen, daß durch die aktuellen Fragen, die im gesellschaftlich-kulturellen und politischen Leben entstehen, der Mensch immer vor

sich selber gebracht wird. In all diesen Fragen geht es über die unmittelbar anstehenden Sachfragen hinaus um das Selbstverständnis des Menschen. Man kommt dabei gar nicht umhin, sich immer auch in seinem Menschsein zu definieren. Diese Unumgänglichkeit der Selbstdefinition hat Jean Paul Sartre in den Mittelpunkt seines Philosophierens gerückt.

Von dieser Unumgänglichkeit der Selbstdefinition ist zunächst einmal jeder einzelne für sich selber betroffen. Die Philosophie kann, wie es scheint, bestenfalls darauf aufmerksam machen, daß jeder für sich selber einzustehen hat und mit sich selber ins Reine kommen muß. Allein, was heißt denn: „jeder müsse mit sich selber ins Reine kommen“? Zunächst doch wohl, daß in allen aktuellen Fragen, zu denen wir Stellung beziehen, „Bilder“, „Entwürfe“, in denen wir uns „das Menschliche“ vorstellen, ins Spiel kommen. In diesen Bildentwürfen eignen wir uns unsere Stellungnahmen und Entscheidungen zu. Im Medium solcher Bildentwürfe werden wir gleichzeitig von anderen ansprechbar und zitierbar: Wir gewinnen darin eine Gestalt, in der wir über den aktuellen Anlaß hinaus für uns und die anderen gegenwärtig sind. Diese Bildentwürfe des Menschlichen haben ihren Ursprung nicht im einzelnen Individuum. In ihnen formulieren Gemeinschaften eine Verbindlichkeit, die ihren Bestand über alle Interessengegensätze hinweg garantiert. Das philosophisch Relevante und Interessante im bezug auf diese Bildentwürfe könnte auf die Frage gebracht werden: Was zeigen diese Bilder, so vage sie auch immer sein mögen, und woher kommen sie? Der Philosoph und Pädagoge Wilhelm Flitner hat die Bildentwürfe des Menschseins zu identifizieren versucht, in denen die lebensgestaltende Macht (Ethos) der europäisch-abendländischen Geschichte zu fassen ist. In Anlehnung an die Goethesche Morphologie behandelt Flitner diese Bildentwürfe als Typen, als das in durchaus unterschiedlichen Ausprägungen typisch Wiederkehrende. Das Typische ist nicht als solches zu fassen, sondern nur in der Abwandlung, in den Transformationen, in denen eine „Grundgestalt“ – als generierendes Muster – hindurchscheint. Als solche nur in ihren Transformationen erscheinenden Grundgestalten, die die europäische Lebensführung prägen und bestimmt haben, führt Flitner u.a. aus: die Transformationen des Ritterlichen, des Gelehrtentums, der frommen Askese, des handarbeitenden Stadtbürgers. Dies, d.h. die Anwendung der Grundbegriffe der Goetheschen Morphologie auf die Geschichte, kann so sicher nicht mehr wiederholt werden. Gleichwohl werden wir hier mit einer fundamentalen Tatsache konfrontiert: Daß in die Bildentwürfe, in denen Vorstellungen vom Menschlichen den Bestand und das „geistige“ Überleben von Gemeinschaften gewährleisten, historische Momente mit eingehen. Im Medium solcher Bildentwürfe werden die Ortsbestimmungen in der Geschichte vorgenommen⁷. In solchen Bildentwürfen oder biographischen Schemata bringt der Mensch sich (in der Rolle des Mitmenschen) im Raum der Geschichte vor sich selber: dies begründet das philosophische Interesse daran. Die Ortsbestimmung im Raum und Horizont der Geschichte ist der Versuch einer Antwort auf die aus der Tiefe der Existenz aufbrechende Frage nach Herkunft und Zukunft des Menschen. Daß diese Frage im Horizont der Geschichte erarbeitet werden muß, macht deutlich, daß die Mythen ihre Macht über uns verloren haben, zu erbaulichen Geschichten, Literatur, geworden sind. In der geschichtlichen Ortsbestimmung wird das für uns Verbindliche hervorgebracht: Die Vergangenheit, soweit wir uns von ihr in die Pflicht genommen wissen, und die Zukunft als der Dimension, in der die Entscheidung über uns fällt, darüber, ob wir uns verfehlt oder in unserem Menschen verwirklicht haben. Die Zukunft richtet uns. In diesem Vor-sich-selber-bringen erfährt der Mensch sich in seiner Subjektivität. Er postuliert sich darin als das allem Begreifen Zugrundeliegende oder, was dasselbe heißt, als die Durchbruchstelle aller Objektivierungen. Hinsichtlich seiner selbst bedeutet dies zunächst einmal, daß er sich aus sich selber zu begreifen hat und nicht durch die Zugrundelegung von wissenschaftlichen Theorien, Verfahren und experimentellen Zurüstungen, wie sie

sich bewährt haben mögen. Subjekt ist der Mensch allerdings nur in der Form einer unbedingten Selbstbeanspruchung. Das Postulat, sich aus sich selber zu begreifen, legt das Begreifen auf eine ethische Verbindlichkeit fest. Daraus erklärt sich das gewisse Ungenügen an dem objektiven Wissen über den Menschen. Der Mensch findet und erkennt sich in dem Wissen über ihn nicht selbst wieder. Das zeigt sich nirgendwo deutlicher als auf den Monitoren der Inneren Medizin. Im Begriff der Subjektivität beansprucht der Mensch sich aber gleichzeitig als die produktive Durchbruchstelle der Vergegenständlichung (Objizierung). Damit ist gemeint, daß er sich in allen seinen Äußerungen, wie immer sie motiviert sein mögen, auf eine sachliche Verbindlichkeit hin überschreitet, die über die Aktualität seiner Zustände, Bedürfnisse und Wünsche hinausgeht. Mit dieser vergegenständlichenden Leistung ist ihm die Möglichkeit gegeben, sich von seinem inneren Chaos zu befreien. Dies, daß der Mensch sich als Durchbruchstelle des Objizierens begreift, bedeutet dreierlei: Zum einen, daß er sich immer nur im bezug auf die Horizonte der Vergegenständlichung gegeben ist. Darin liegt unter anderem begründet, daß die wissenschaftliche Vergegenständlichung nur eine Form der Objizierung darstellt. Zwischen dem Wein des Biochemikers und dem des festlichen Diners besteht eine generische, gattungsmäßige Differenz, nicht nur eine spezifische; ebenso zwischen dem Raum der Geometrie und dem der alltäglichen Orientierung. Die Untersuchung der Vielfalt der gegenständlichen Konstitution ist eine Aufgabe der Philosophie, die von den Einzelwissenschaften nicht geleistet werden kann. Zum anderen sind alle Gattungen der Objektbezüge Formen der Disziplinierung und Funktionalisierung unserer Wahrnehmungs- und Denkfähigkeit. Dabei werden in der Form der Sinn"gebung" Möglichkeiten ausgewählt, jedoch so, daß andere nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Die Wissenschaften nehmen unter allen Gattungen der Sinnggebung eine besondere Stellung insofern ein, als sie die Eindeutigkeit herstellen. Darin liegt freilich auch die Gefahr der Verdinglichung (Hypostasierung) beschlossen. Der Philosophie fällt dabei die Aufgabe zu, den Blick für die ausgeschlossenen Möglichkeiten offenzuhalten, um der Tendenz zur Scholastisierung der Wissenschaften entgegenzuwirken. Die Aufgabe der Nachzeichnung der produktiven Reduktionsleistungen der Wissenschaften ist, wenn die Philosophie sich nicht in wilde Spekulationen verlieren will, nur im Medium der Wissenschaftsgeschichte zu leisten. An ihrem historischen Ursprung kann am genauesten studiert werden, was um den Preis der Eindeutigkeit an Wahrnehmungs- und Denkmöglichkeiten geopfert werden mußte. Vielleicht, daß sich aus der historischen Rekonstruktion der Wissenschaften und der Bestimmung ihrer Herkunft Elemente zu einer neuen Identifizierung des Wissenswerten gewinnen lassen. Schließlich und drittens ist die Subjektivität des Menschen, so weit sie in den Bildentwürfen und biographischen Schemata faßbar wird, nie als solche zu fassen. In den Bildentwürfen, in denen sie zum Vorschein kommt, verbirgt sie sich gleichzeitig. Damit hängt zweierlei zusammen. Die Bildentwürfe stehen in der Gefahr der idealisierenden Überhöhung des Menschen. Sie unterliegen deshalb einem prinzipiellen Ideologieverdacht, in dem sie daraufhin zu prüfen sind, ob sie mit ihrem Geltungsanspruch lediglich Interessen kaschieren, die mit der Selbstbeanspruchung der menschlichen Subjektivität nichts zu tun haben. Zum anderen aber wird in der Verborgenheit der Subjektivität eine Begrenzt- und Bedingtheit des Menschlichen offenkundig. Wir sind vor und jenseits unserer Konstitutionsleistungen unauflösbar in eine Wirklichkeit verstrickt, an sie hingegeben, aus der wir uns nie vollkommen befreien können. Unsere Weltbezüge sind daher immer auch durch unsere Ausgesetztheit und Hinfälligkeit gezeichnet. Zu welchem Ende studiert man also Philosophie? Bei aller Vorsicht allzu einfachen Antworten gegenüber könnte man die Formel wagen: Zur Selbstaufklärung des Menschen. Die Philosophie ist die Instanz, die die Frage des Menschen nach sich selber in einer säkularisierten Gesellschaft offen hält. Auf diese Frage gibt es keine

Antworten in der Art, in der die Wissenschaften sie geben könnten. So ist die Philosophie der Stachel im Fleisch der Festlegungen und der Sicherheiten, die diese zu vermitteln scheinen. Sie versucht zu verhindern, daß der Mensch hinter dem Wissen und den Handlungsmöglichkeiten, die die technische Zivilisation bereitstellt, verschwindet und bestenfalls als „Riß in der Ordnung der Dinge“ im kulturellen Gedächtnis bleibt.

An sich ist schon der Versuch, auf den Begriff oder auch nur zur Sprache bringen zu wollen, was Philosophie ist, eine Anmaßung. Man mag den vorstehenden Erörterungen zugute halten, daß sie nicht von der Philosophie gehandelt haben, sondern nur von einer geschichtlich verankerten Möglichkeit des Philosophierens. In dem unsere Ausführungen leitenden Vorverständnis wird der Philosophie die Aufgabe der Artikulation der menschlichen Selbsterfahrung zudedacht. Die philosophische Interpretation dieser Selbsterfahrung geht von der Selbstbeanspruchung des Menschen als Subjekt aus. Die Formen, in denen der Mensch sich wahrnimmt, das gelingende Handeln oder Scheitern, die Frustrationen und die vielfältigen Formen des Erleben der Zeitlichkeit, die Langeweile und das Motiviertsein, die Erschöpfung und das Kranksein, der Schmerz und die Freude werden unter der Annahme der Subjektivität als Möglichkeiten interpretiert, in denen der Mensch sich in seinem Verhältnis zur Welt wahrnimmt. Darin unterscheidet sich die philosophische Interpretation der Selbstwahrnehmung von den humanwissenschaftlichen. Die wissenschaftliche Interpretation rekonstruiert die genannten Erscheinungen unter den Bedingungen einer bestimmten Theorie und bestimmter Methoden. Die philosophische Interpretation faßt die Erscheinungen als Erkenntnisquellen auf. Im Begriff der Subjektivität ist eine Selbstbegrenzung mitgedacht, insofern sie sich immer auch entzieht und verbirgt. Daher findet die Philosophie nur in der Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften Schutz vor der Gefahr der Selbstverblendung. So wie diese durch die philosophische Interpretation dessen, was sie über den Menschen zutage fördern und zu seinem Selbstverständnis beitragen, vor der dogmatischen Erstarrung bewahrt werden.

In der Schlußbilanz dürfen die philosophischen Ansätze, die, im Anschluß an Heidegger und in Fortführung seiner Daseinsanalyse, den Grundbegriff der Subjektivität als unbrauchbar abweisen, nicht unerwähnt bleiben. Zweige der Französischen Philosophie haben in Anlehnung an den Strukturalismus den Begriff der Subjektivität durch das Konstrukt des Diskurses ersetzt (Michel Foucault). Es ist hier nicht der Ort, diese Auseinandersetzung in der gebotenen Ausführlichkeit aufzunehmen. Der „Vorteil“, um es so auszudrücken, der Subjektivität und deren Studium als Studium der Philosophie scheint darin zu liegen, daß sie die Thematisierung der Weltverhältnisse in ihrer Geschichtlichkeit ermöglicht. Dies eröffnet die Aussicht auf die Reformulierbarkeit der transzendentalen Fragestellung nach dem „Sinn“, d.h. dem Weltverhältnis der harten Wissenschaften und dem darin bewahrten Erfahrungsgehalt.

Anmerkungen:

1. vgl.: Denis Diderot; Rameaus Neffe.
2. Paul Natorp; Philosophie und Pädagogik; Marburg; 1909
3. Ralf Dahrendorf; Homo Sociologicus Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle.
4. Logische Untersuchungen; Erster Band; Prolegomena zu einer reinen Logik.
5. Das Labor als moralische Anstalt betrachtet; in: Bausteine zur Philosophie – Wirtschaftsethik
6. Klaus Schreiner: „Diversitas Temporum“; in: Epochenschwelle und Epochenbewußtsein; hrsg. von Reinhart Herzog und Reinhart Koselleck; München; 1987

7. Der Soziologe Thomas Luckmann hat in jüngerer Zeit ausgeführt, daß alle Gesellschaften biographische Modelle oder Schemata ausbilden. Sie geben die Grundlage ab „für die individuellen Lebenspfade, für das Planen, Bewerten und Deuten der täglichen Routine wie auch für dramatische Entscheidungen auf kritischen Schwellen“. Gelebte Zeiten; in: Epochenschwelle und Epochenbewußtsein; hrsg. Von Reinhart Herzog und Reinhart Koselleck; München; 1987