

Globale Philosophie?

Markus GABRIEL

Die Philosophie ist ein erhabener Singular. Für Platon und Aristoteles und viele ihrer Nachfolger war es eine Selbstverständlichkeit, daß es die Philosophie ausschließlich als *singulare tantum* geben kann. Und es ist auch kein Zufall, daß die Idee des Kosmopolitismus auf die Ursprungsszene dessen zurückgeht, was wir bis heute die Philosophie nennen. Es gab im deutschsprachigen Raum vor allem im achtzehnten, neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert eine Vielzahl an Versuchen, den Ausdruck „Philosophie“ durch etwas anderes zu ersetzen. Hegel wollte eine Zeitlang an ihre Stelle „die Wissenschaft“ setzen, Fichte sprach von „Wissenschaftslehre“, Husserl schlug vor, von „Phänomenologie“ zu reden und Heidegger wollte in einer radikalen Geste „das Ende der Philosophie“ und „den Anfang des Denkens“ proklamieren. Aber auch Foucault oder Derrida hatten Schwierigkeiten damit, ihre eigene intellektuelle Aktivität als „Philosophie“ zu verbuchen. Wie schwierig der Ausdruck „Philosophie“ als Bezeichnung für all die Aktivitäten ist, die man seit der griechischen Antike so genannt hat, ist natürlich auch jedem in Japan bewußt, wo „Philosophie“ und andere Ausdrücke wie „Sein“ ja terminologisch in ganz andere Zeichen- und Bedeutungssysteme übersetzt wurden. Damit hat im neunzehnten Jahrhundert eine neue Rezeption dessen, was man die Philosophie nennt, in Asien eingesetzt.

Die Lage der Einheit der Philosophie sieht heute noch einmal anders aus. Die moderne Form der Arbeitsteilung hat auch die Philosophie erfaßt und es sieht häufig so aus, als ob an die Stelle *der* Philosophie eine Vielzahl von Detailproblemen getreten ist, für die es nun Spezialisten und Experten gibt. Diese Detailprobleme werden dabei so erörtert, daß man nicht einmal ohne weiteres noch von einer Arbeitsteilung lokaler Disziplinen, Ontologie, Ethik, Geschichte der Philosophie, sprechen kann. Ein Spezialist der formalen Semantik wird vielleicht Meinungen darüber haben, was die Wahrheitsbedingungen des Satzes sind, daß Peter gerade in London sein könnte, ohne deswegen auch schon darüber Bescheid zu wissen, was die Wahrheitsbedingungen des Satzes sind, daß Johannes weiß, daß Peter gerade in London sein könnte. Ohne bestreiten zu wollen, daß die Arbeitsteilung der Gegenwartsphilosophie, die vor allem mit den Forschungsprojekten der anglophonen analytischen Philosophie verbunden wird, zu einem Fortschritt im Verständnis von Grundbegriffen geführt hat, scheint sie mir doch zutiefst problematisch zu sein. Denn es wird suggeriert, daß es eigentlich keinen einheitlichen Prämissenrahmen mehr gibt, über den sich Philosophen jenseits ihrer Zugehörigkeit zu ausgesprochen kleinen Soziotopen noch wirklich verständigen können.

Neben der Arbeitsteilung innerhalb einer einzigen Philosophiekultur, der expertokratischen anglophonen analytischen Philosophie, gibt es noch eine andere Quelle, aus der sich ein Verdacht gegen *die* Philosophie im eminenten Singular speist. Dieser Verdacht lautet, daß dasjenige, was man als Philosophie anspricht, aufgrund seiner Genealogie unüberwindbar lokal bleibt. Die Philosophie wäre eine Denkart, die Problemstellungen aufwirft und Lösungen erwägt, verwirft und akzeptiert, die nur unter historisch lokalen Bedingungen überhaupt sinnvoll erscheint. Außerhalb eines gegebenen Rahmens wäre sie überhaupt keine sinnvolle Praxis. Philosophie, so könnte man diesen Verdacht in einer verbreiten, holzschnittartigen Fassung zuspitzen, ist eine europäische Erfindung, die in der frühen Neuzeit auf andere Kontinente im Rahmen kolonialistischer Bestrebungen abfährt. Was man etwa als „indische“ oder „chinesische“ Philosophie bezeichnen könnte, ähnele dem europäischen Projekt zwar durchaus in einigen relevanten

Hinsichten, ließe sich aber dennoch niemals völlig in die kanonischen Fragestellungen der europäischen Philosophie übersetzen, die ja – selbst wenn unsere amerikanischen Freunde dies nicht immer gerne hören – auch der entscheidende Impulsgeber der heute weit entwickelten und ausdifferenzierten Philosophiekultur in Nordamerika ist. In diesem Sinn spricht man in Asien ja auch manchmal von „westlicher Philosophie“ und meint damit die Philosophie, die in Europa, Nord- und Südamerika dominiert. Die Frage lautet dann, ob es dagegen eine östliche Philosophie gibt, die wiederum lokal ausdifferenziert ist, so daß man von einer japanischen im Unterschied zu einer chinesischen oder indischen Philosophie sprechen kann.

In meinem heutigen Vortrag möchte ich mich dagegen für eine globale Philosophie aussprechen. Eine globale Philosophie rechnet, um ein berühmtes Wort von Habermas zu zitieren, mit der „Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“. Nennen wir diese Annahme den *Vernunftuniversalismus*. Meines Erachtens sollten wir von einer globalen Philosophie ausgehen, um uns den Vernunftuniversalismus auf die richtige Weise verständlich zu machen. Die richtige Weise, sich ihn verständlich zu machen, muß in der Lage sein, lokale Stimmen zu Gehör zu bringen. Ansonsten trifft der bekannte, aber überzogene postmoderne/postkoloniale Einwand zu, daß Universalisten wider Willen eine bestimmte Gruppe privilegieren und damit indirekt oder auch direkt andere Gruppen von Denkerinnen und Denkern aus dem Gespräch ausschließen. Dies geschieht auf der Ebene der Soziologie des philosophischen Wissens zwar in der Tat und es nimmt viele Formen an, die aus anderen Zusammenhängen des politischen Kampfs und des ökonomischen Wettbewerbs auch vertraut sind. Aber, so möchte ich jedenfalls behaupten, dies liegt nicht im Wesen der intellektuellen Aktivität, die man als die Philosophie bezeichnet. Diese Aktivität ist vielmehr darauf aus, in ein Gespräch mit Andersdenkenden einzutreten, um auf diese Weise allererst den Prämissenrahmen zu entdecken, in dem man jeweils operiert. Der Sinn einer globalen Philosophie liegt also gerade darin, uns mit dem Umstand vertraut zu machen, daß andere anders denken, was man strikt von der falschen Meinung unterscheiden muß, daß andere derart anders sind, daß sie eigentlich nicht denken, sondern etwas anderes tun.

I. Das Sein des Fremden

Werfen wir einen kursorischen Blick auf ein Gründungsdokument der Philosophie, wie sie in der geographischen Region entstanden ist, die wir heute mit einem griechischen Wort Europa nennen. Ich denke an Platons Dialog *Sophistes*, in dem sich vor allem der begabte junge Mathematiker Theaitetos und ein namentlich nicht benannter Fremder aus Elea begegnen, ein Ort, der sich im heutigen Italien, unweit von Neapel, befindet. In diesem Dialog geht es um die Frage, was eigentlich ein Philosoph ist, eine Frage, die dort indirekt dadurch beantwortet werden soll, daß erörtert wird, was ein Sophist ist. Der entscheidende Unterschied, die *differentia specifica* des Philosophen vom Sophisten wird gesucht.

Wie bereits der Vorgängerdilog *Theaitetos* zeigt, gelingt es Theaitetos nur mit Schwierigkeit zu verstehen, was Philosophie ist. Der Grund dafür, den man sich auch aus anderen Schriften Platons erschließen kann, liegt darin, daß Theaitetos als Mathematiker Voraussetzungen trifft, die seine intellektuelle Aktivität eingrenzen, ohne daß er auf diese Voraussetzungen mit ihren eigenen Mitteln einen intellektuellen Zugriff hat. Er setzt voraus, daß es Linien und Zahlen gibt und er setzt dies so voraus, daß er sich auf Axiome verlassen kann. Ein Axiom, ein ἀξίωμα, ist ursprünglich ein Ehrentitel. Ein Axiom ist etwas, das unter anderem ausgezeichnet ist. Mathematische Axiome, so die Idee Platons, sind Sätze, die die Bedeutung von Begriffen festlegen. Sie verdienen gleichsam besonderen Respekt, weil man sie nicht in Frage stellen kann, wenn man sich überhaupt im mathematischen Raum bewegen will. Platon spricht hierbei auch von Hypothesen, d.h. von Unterstellungen oder Voraussetzungen, ohne die es keine mathematischen Disziplinen geben kann.

Im Unterschied zur Mathematik gibt es in der Philosophie Platon zufolge allerdings keine Axiome. Es gibt keine feste Grundlage, auf die man sich verlassen kann, außer auf den Umstand, daß wir uns in der Position befinden, auf

eine spezifische Frage eine Antwort zu suchen. Der Mathematiker Theaitetos ist von diesem Umstand befremdet, eine Befremdung, die ihm in der Person des eleatischen Fremden entgegentritt.

Was lehrt ihn der eleatische Fremde? In meiner Deutung des Dialogs lehrt ihn dieser die Einheit der Vernunft jenseits ihrer Ausdifferenzierung in echtes oder vermeintliches Expertenwissen. Die große Frage der in den altgriechischen Stadtstaaten entstehenden Philosophie lautet, unter welchen Bedingungen wir uns der Einheit der Vernunft versichern können. Dabei wird diese Einheit als die Entdeckung eines Fremden vorgeführt. Anstatt auf Athenischen Nationalismus zu setzen, verkleidet Platon seine Auffassung von der Einheit der Vernunft als einen Fremden.

Diese Überlegung steht im Zentrum von Gadammers Hermeneutik, die heute vor allem in Deutschland zu Unrecht in Mißkredit geraten ist. In ihrem Buch *Retrieving Realism* knüpfen Hans Slugas Kollege Hubert Dreyfus und Charles Taylor neuerdings wieder an Gadammers Modell einer Horizontverschmelzung an, um auf ihre Weise die Einheit der Vernunft zu vertreten. An einer berühmten Stelle von *Wahrheit und Methode* schreibt Gadamer:

„Offenheit für den anderen schließt aber die Anerkennung ein, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend macht.“¹

Gadamer geht bekanntlich von Heidegger und Platon aus, die meines Erachtens die folgende zutreffende Überlegung angestellt haben, die sich in anderen Varianten auch bei so verschiedenen Denkern wie Derrida, Quine und Wittgenstein nachweisen läßt. Sprachliche Äußerungen haben überhaupt nur dann eine Bedeutung, wenn wir auf Nachfrage imstande sind, sie durch andere sprachliche Äußerungen zu ersetzen, die wir als Übersetzung anerkennen können. Dies gilt nicht nur über verschiedene Sprachen hinweg, sondern ist für jedes Gespräch, auch für jedes Selbstgespräch konstitutiv. Deswegen ist es auch nicht nötig, daß es einen anderen gibt, der sich gegen mich geltend macht. Jeder faktische Andere ist nur dann imstande, sich nicht nur mit Gewalt, sondern mit Vernunft gegen mich geltend zu machen, wenn es Raum in mir dafür gibt, daß andere sich geltend machen können. Doch diesen Raum gibt es, ob man dies will oder nicht, schon deswegen, weil man nur dann weiß, was die eigenen Äußerungen bedeuten, wenn man ein Übersetzungshandbuch anfertigen kann. *Man kann nichts sagen, ohne es anders sagen zu können*. Daraus folgt nun aber insbesondere, daß es keinen allgemeinen metaphysisch garantierten Bedeutungsbestand geben kann, auf den sich alle Menschen stützen, wenn sie nach Kommunikation streben. Denn zu sprachlicher Bedeutung gehört es, daß etwas dann, wenn wir es anders sagen, in ein Licht gerückt werden kann, daß neue, bisher ungeahnte Seiten des Gedankens zeigt.

Dieses Phänomen tritt besonders deutlich in der Übersetzung zwischen verschiedenen Sprachen hervor, eine Übung, der sich heute leider viel zu wenige Philosophen unterziehen, weshalb es unzählige Sprachphilosophen geben kann, die nur eine einzige Sprache, in der Regel: Englisch, sprechen und lesen.

Dabei wundert es dann nicht, daß diese Philosophen dazu neigen werden, Sprachphilosophie mit formaler wahrheitskonditionaler Semantik gleichzusetzen. Ein Satz, so lautet eine berühmte Idee, hat seine Bedeutung dadurch, daß er unter bestimmten Bedingungen wahr ist. Vor diesem Hintergrund wird die von Heidegger und Wittgenstein meines Erachtens längst effektiv unterminierte Vorstellung zementiert, daß Sprache immer genau eine Funktion erfüllt, nämlich diejenige, sich auf Gegenstände zu beziehen, die zum Mobiliar der Wirklichkeit gehören.² Sprache soll darin bestehen, daß wir sagen wollen, was die Tatsachen sind, die in der Regel völlig unabhängig davon bestehen, daß wir sagen, worin sie bestehen.

Dies ist aber eine falsche Voraussetzung und insbesondere ein denkbar schwacher Ausgangspunkt zum Verständnis der Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. Wenn nämlich andere anderes denken als dasjenige, was ich für wahr halten muß, damit meine Sätze wahr sein können, kann für mich trotz Davidsons anderslautender Versicherungen ihr Andersdenken von vornherein nur darin bestehen, daß ich meine, sie hätten falsche Überzeugungen.³ Wenn ich nämlich überzeugt bin, daß etwas der Fall ist, heißt das ja, daß ich es für wahr halte.

Denkt nun ein anderer etwas anderes, kann ich diesen Umstand nur so verstehen, daß er sich täuscht bzw. eine falsche Überzeugung hat (wie auch immer dies zustande gekommen sein mag).

Insofern als sie anderes denken als ich denke – d.h. insofern, als sie bei denselben perzeptuellen Stimuli-Anlässen andere Überzeugungen haben, die mit meinen inkompatibel sind –, muß ich Davidsons Modell zufolge annehmen, daß sie sich im Irrtum befinden. Aber warum sollte die Frage danach, was es heißt, anders zu denken, einen anderen begrifflichen Rahmen zu bewohnen, überhaupt sinnvoll darauf reduziert werden können, daß unsere kategorialen Aussagesätze der einfachsten Form (*dieses a ist F*) auf die kausale Umwelt reagieren? Vielmehr handelt es sich bei dieser semantischen Auffassung und ihrer Anwendung auf die Frage nach der Einheit der Vernunft bereits um ein Weltbild, dessen Begründbarkeit in Frage steht. Warum sollte denn die Grundfrage der Übersetzungstheorie lauten, unter welchen Bedingungen wir mentale Zustände linguistisch und semantisch präzise im Unterschied zu rein kausalen Ereignissen verstehen können, die sich irgendwie „da draußen“ im Universum abspielen?

Der wahre Unterschied zwischen verschiedenen Stimmen der Vernunft beginnt dort, wo man die Voraussetzung nicht teilt, daß es ein von allem Denken unabhängiges Universum „da draußen“ gibt, das sich lediglich naturwissenschaftlich erschließen läßt und demgegenüber alles, was wir über das Subjekt aussagen wollen, sich in einem letztlich illusorischen, rein epiphänomenalen Innenraum abspielt. Diese Auffassung ist nicht etwa das Ergebnis gelungener semantischer Forschung oder gar der Linguistik, sondern ein knallhartes Weltbild, das sich nicht alleine darauf stützen kann, vernünftig zu sein. Einem solchen Weltbild gelingt es nicht, das Sein des Fremden zu verstehen, da dieses – so deute ich Platons Auffassung der hermeneutischen Relevanz des Eleatismus – darin besteht, daß wir in allem Verstehen immer Voraussetzungen treffen müssen, die wir erst dann als solche erkennen, wenn wir für Andere offen sind, die nicht nur in unserem Rahmen andere Überzeugungen haben (die es als falsch zu erweisen gilt), sondern die einen anderen Überzeugungsrahmen haben.

II. Die fremde Vernunft

Mein Bonner Kollege Josef Simon arbeitet seit Jahrzehnten an einer Theorie der fremden Vernunft, die in seinem bemerkenswerten Buch *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie* in Auseinandersetzung mit Kant dargestellt wird.⁴ Dabei stützt er sich auf die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Kant eine implizite Theorie philosophischer Wissensansprüche und damit der Philosophie im eminenten Singular skizziert. Dort schreibt er:

„Überredung ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urteils, welcher lediglich im Subjekte liegt, für objektiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urteil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten läßt sich nicht mitteilen. Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). Der Probestein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermutung, der Grund der Einstimmung aller Urteile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden. Überredung demnach kann von der Überzeugung subjektiv zwar nicht unterschieden werden, wenn das Subjekt das Fürwahrhalten, bloß als Erscheinung seines eigenen Gemüts, vor Augen hat; der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die für uns gültig sind, an anderer Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung tun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subjektives, Mittel, zwar nicht Überzeugung zu bewirken, aber doch die bloße Privatgültigkeit des Urteils, d.i. etwas in ihm, was bloße Überredung ist, zu

entdecken.“⁵

Die Pointe von Simons Auslegung dieser Stelle im Zusammenhang seiner Kant-Deutung insgesamt besteht darin, daß wir unser eigenes Fürwahrhalten am Maßstab des Fürwahrhaltens anderer messen müssen, was nicht möglich ist, indem man sich lediglich auf eine sinnlich präsenzte Szene verläßt, die Reizanlässe zur Überzeugungsbildung zur Verfügung stellt. Die Szenen, in denen wir uns befinden, wenn wir unser Fürwahrhalten am Fürwahrhalten anderer überprüfen, sind nämlich weder primär noch ausschließlich solche sinnlichen Szenen, da die Sinnlichkeit in Kants Modell gerade durch die Privatgültigkeit gekennzeichnet ist. Ein Grund, den man anderen zur Überprüfung anbieten kann, kann kein sinnlicher Eindruck sein, da man diesen anderen nicht zur Überprüfung anbieten kann, selbst wenn man in der Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie natürlich Raum dafür haben muß, daß sinnliche Eindrücke Gründe dafür sein können, etwas fürwahrzuhalten. Hier geht es aber um die Frage, in welchem Zusammenhang wir unsere Überzeugungen verorten müssen, um Übersetzungen anfertigen zu können, die uns selbst und anderen einleuchten, ohne daß wir uns dafür ausschließlich auf formale, syntaktische, semantische oder auch grammatische Merkmale alleine verlassen können.

An dieser Stelle ist es notwendig anzunehmen, daß andere, die anderes denken, deswegen nicht unvernünftig sind. Denn sie könnten für Präferenzen und Verhaltensmuster, die uns merkwürdig oder gar verwerflich erscheinen, Gründe haben, die uns unbekannt sind und die uns überzeugen würden, wenn wir sie überprüfen wollten. Dabei denke ich nicht an offensichtliche moralische oder politische Konflikte. Wer unschuldige Kinder ohne sehr gute Gründe tötet, weil er etwa meint, man müsse eine bestimmte Anzahl von Kindern den Göttern opfern, damit es eine segensreiche Ernte geben wird, verdient nicht Ernst genommen, sondern davon überzeugt zu werden, daß er sich täuscht.

Es geht mir hier auch nicht etwa um eine allgemeine Theorie interkultureller Konflikte oder interkultureller Verständigung, sondern um die Frage nach der Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen im besonderen Fall der Philosophie als solcher. Dieser Fall ist dabei gerade nicht so zu behandeln, als ob verschiedene national oder regional individuierbare Kulturen aufeinandertreffen, die nach Verständigung ringen oder sich in einem Interessenkonflikt befinden können.

Allerdings ist ein solches Modell implizit und explizit verbreitet. Man spricht von anglophoner analytischer, von kontinental-europäischer, westlicher, asiatischer, lateinamerikanischer Philosophie und kann die Liste dabei noch erweitern. Richtig daran ist, daß es Traditionen der Philosophie gibt, die allerdings nicht magisch durch Himmelsregionen oder die Geister der Vergangenheit gesteuert werden, sondern die darin bestehen, daß bestimmte Hintergrundannahmen geteilt werden. So geht der heutige Mainstream der anglophonen analytischen Philosophie trotz aller Einsprüche aus den eigenen Reihen paradigmatisch davon aus, daß wir verstehen müssen, wie wir einfache wahre Überzeugungen über die Welt formulieren können und wie ein logisch strukturiertes Überzeugungssystem auf dieser Grundlage zustandekommt. Dieses Paradigma steht unter dem Vorzeichen einer Problemstellung, die man mit einem einflußreichen Buchtitel John McDowells als *Mind and World* bezeichnen kann. Was man im Unterschied dazu als kontinental-europäisch bezeichnen mag, ist eine Reihe von Versuchen, dieses Modell zu unterminieren und durch ein besseres zu ersetzen, was bereits bei Kant beginnt und dann im Gefolge der nachkantischen Philosophie in den letzten zweihundert Jahren entwickelt wurde. Diese beiden Traditionen befruchten sich dabei gegenseitig, weil es beiden insgesamt um das Problem der Wahrheit und der Stellung des Menschen im Kosmos geht. Eine Frage, die ich heute an Sie alle richten möchte, lautet, ob man auf eine solche allgemeine und sicherlich pauschalisierende Weise ein Bild davon zeichnen könnte, worum es der Philosophie in der japanischen Tradition geht. Ich habe einige begründete Überzeugungen über einige Spielarten des Buddhismus in ihrer philosophischen Rezeption, die meines Erachtens ebenfalls wichtige Beiträge zur Frage leisten, unter welchen Bedingungen wir damit leben können, daß wir niemals ein vollständiges Wissen unserer Hintergrundannahmen erlangen können. Die Unvollständigkeit des

Wissens, die Grenzen des menschlichen Wissens, liegen nicht darin, daß die Natur sich zu verbergen liebt oder daß der Kosmos einfach zu kompliziert und informationsreich ist, sondern darin, daß alle unsere Überzeugungen – auch die, daß es in der Philosophie um das Verhältnis von Geist und Welt oder Geist und Natur geht – sich auf einen vermeintlich geteilten Hintergrund verlassen, der sich allerdings bei genauerem Hinsehen als Quelle von Schein entpuppt. Auf dieser Basis ringt auch Derrida in seinem berühmten „Brief an einen japanischen Freund“ nach der Frage der Übersetzung, wobei er als Beispiel den Ausdruck „Dekonstruktion“ wählt.⁶ Derrida erklärt dort, er wolle die Frage nach dem Sein und damit auch die nach dem Sein des Fremden im Rahmen einer Übersetzungstheorie überwinden.⁷ Wichtig ist, daß Derrida dafür eine Reihe von Gründen anführt. Er beruft sich nicht, wie er von seinen Kritikern häufig karikiert wurde, einfach auf einen Logozentrismus, der gleichsam ein Schicksal ist. Er bestreitet ja, daß es solche Schicksale gibt, was Teil seiner Heidegger-Kritik ist. Vielmehr weist er darauf hin, daß wir uns die Wirklichkeit nicht als einen Tatsachenteppich vorstellen sollten, der darin besteht, daß es Gegenstände gibt, die Eigenschaften haben. Es befindet sich da draußen kein a, daß F, und kein b, daß G ist. Oder genauer: die Idee, daß wir eine Wirklichkeit besprechen, indem wir eine fundamentale, kategoriale Aussagenstruktur verwenden, die uns über Wahrheit oder Falschheit in Kontakt mit oder auf Abstand zur Wirklichkeit bringt, ist eine Annahme, die Derrida übersetzungstheoretisch begründet in Frage stellt. Josef Simon liegt völlig richtig, wenn er daher eine Verbindung zwischen Quine und Derrida herstellt, was Quine niemals anerkannt hätte. Denn im Unterschied zu Derrida, will Quine unbedingt, daß es einen Ursprung alles Denkens gibt, nämlich die Reizanlässe, die uns kausal mit einer natürlichen Außenwelt in Verbindung setzen. Sprache soll in etwas verankert sein. Es läßt sich für Quine nur nicht ohne ontologische Relativität sagen, worin sie verankert ist.

Aber damit ergibt sich das eigentliche Problem! Denn es ist kein Zufall, daß Quine am Ende doch Naturalist sein wollte, also behaupten wollte, daß sich „da draußen“ letztlich nur diejenigen Gegenstände finden, auf die die Physik ontologisch verpflichtet ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht lediglich darin, die verschiedenen Verpflichtungen klar zu machen. Quines Pluralismus erschöpft sich darin, ein Pluralismus physikalischer Theorien zu sein, der Rest ist für ihn eigentlich Aberglaube in der Form eines buchstäblichen Glaubens an die kausalen Kräfte von Homers Pantheon.⁸

Ich erwähne all dies nur, um darauf hinzuweisen, daß die Frage nach der Übersetzung nicht darin besteht, daß etwa Deutsch und Japanisch gleichsam verschiedene Weltbilder in sich tragen. Das halte ich sogar für falsch! Genauer kann ich dies fürs Japanische nicht begründet behaupten, sondern nur für andere Sprachen, die ich hinreichend gut kenne, um mit guten Gründen zu urteilen, daß nicht etwa im allgemeinen Sprachen Weltbilder erzwingen. Denn eine Sprache nötigt uns keine Überzeugungen auf. Dies gilt nur für bestimmte Auffassungen der Bedeutung und der Wahrheit bestimmter Sätze. Natürlich erschließen sich andere Phänomene, wenn man andere Schriftsysteme verwendet, ein Thema, das Derrida, soweit ich weiß, mit Toshihiko Isutzu, seinem japanischen Freund ausgiebig diskutiert hat. Wahrscheinlich wäre es heute dringender als jemals, ausführlich Isutzus Deutung der Philosophie des Islams vor dem Hintergrund seiner Übersetzungstheorie zu diskutieren, die er aufgrund seiner ungewöhnlichen Sprachkenntnisse ausgearbeitet hat. Ich hoffe, daß ich während meines Aufenthalts hier an der Toyo Universität mehr über diese Zusammenhänge erfahren kann, über die mich mein japanischer Freund Shin Nagai bereits informiert hat. Natürlich stimmt es auch, daß etwa das deutsche Wort „Wissenschaft“ nicht dasselbe bedeutet wie das englische Wort „science“. Es stimmt auch, daß das deutsche Wort „Geist“ sich nicht ins Englische, wohl aber ins Chinesische übersetzen läßt, während umgekehrt das englische Wort „mind“ kein genaues Äquivalent im Deutschen hat, was zu Verwirrungen führt, die man aber auflösen kann, indem man das Wort nicht durch ein anderes Wort, sondern durch einen Gedankengang ersetzt, der einem andersdenkenden Philosophen verständlich macht, was gemeint ist.

Wovon man sich bei alledem niemals überzeugen lassen sollte, ist die Vorstellung, daß der Ausdruck „Vernunft“ bereits so vorbelastet ist, daß man ihn ebensowenig wie „die Philosophie“ verwenden sollte. Eine Pointe der übersetzungstheoretischen Einsicht, die bereits Platon hatte, daß kein Satz etwas bedeutet, es sei denn, jemand ist

imstande, Übersetzungen anzubieten, lautet ja, daß „Vernunft“ oder „Philosophie“ ihrerseits keine metaphysische Bedeutung haben. Es gibt einfach keine metaphysische Bedeutung unserer Wörter, was nicht impliziert, daß unsere Wörter nichts bedeuten oder daß sie nur dann etwas bedeuten, wenn wir sie zu verstehen meinen. Wir müssen nicht auf ein semantisch totes Material Bedeutungen projizieren, wir müssen aber in einem Gesprächskontext verstehen, was gemeint sein könnte. Dies ist nur möglich, indem wir ein Übersetzungshandbuch verwenden. Dies gilt im Allgemeinen, ist also eine hermeneutische Einsicht, gegen die freilich überall dort verstoßen wird, wo etwa nach einer formalen Semantik einer ganzen natürlichen Sprache Ausschau gehalten wird, um sich ein Bild davon zu machen, was die Sätze, die wir eigentlich schon verstehen, in ihrer angeblichen Tiefenstruktur bedeuten oder besagen sollen. Dieses Projekt ist in dem Maße zum Scheitern verurteilt, in dem es auf metaphysischen Annahmen basiert, die spätestens seit Kant eigentlich unter Dauerkritik stehen.

Ich schließe aus diesen Ausführungen, daß es keinen Grund gibt, den eminenten Singular der Philosophie aufzugeben und zu meinen, es gebe nur eine Vielzahl von Expertenkulturen oder nationalen Denkprogrammen (deutsche, englische, russische etc. Philosophie), die vielleicht auch jeweils nur ideologische Zwecke verfolgen oder insgeheim befördern. Die Aufgabe für eine globale Philosophie im einundzwanzigsten Jahrhundert besteht für uns alle darin, den Horizont unserer Vorannahmen, der von uns für kanonisch gehaltenen Texte usw., radikal offenzuhalten, was nur bedeutet, daß wir versuchen müssen, unsere Hintergrundannahmen im Gespräch mit solchen, die vielleicht andere haben, möglichst klar zu artikulieren und zur kritischen Disposition zu stellen. An anderer Stelle, in einem Aufsatz mit dem Titel „Dissens und Gegenstand“ habe ich deshalb vorgeschlagen, daß wir uns zu einer „Gemeinschaft potenziell Dissentierender“⁹ zusammenfinden. Dies setzt natürlich voraus, daß wir an der Einheit der Vernunft festhalten. Diese besteht darin, daß wir alle imstande sind, unsere Voraussetzungen als solche auf den Prüfstand zu stellen. Die Vernunft nötigt uns nicht zu substantiellen metaphysischen Überzeugungen über das Mobiliar des Kosmos, sondern vielmehr dazu einzusehen, daß solche Überzeugungen unsinnig ist und deswegen nichts dazu beitragen, was es heißt, daß andere anderes denken.

-
- 1 Gadamer, H.G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 2010, S. 367. Vgl. in Anknüpfung daran Dreyfus, H./Taylor, C.: *Retrieving Realism*. Cambridge, MA/London 2015, S. 102-130.
 - 2 Vgl. natürlich Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache* (=GA 12). Frankfurt/M. 1985. und Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M. 2003. Die wahrheitskonditionale Semantik rekonstruiert Bedeutung auf der Basis des von Wittgenstein rekonstruierten Augustinschen Bild der Sprache als Benennung von Gegenständen bzw. Tatsachen „in der Welt“.
 - 3 Vgl. natürlich den berühmten Aufsatz Davidson, D.: „On the Very idea of a Conceptual Scheme“, in: ders.: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford/New York 2001, S. 183-198. und dagegen kritisch Forster, M.: „On the Very Idea of Denying the Existence of Radically Different Conceptual Schemes“, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 41/2, 1998, S. 133-185.
 - 4 Simon, J.: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York 2003.
 - 5 KrV, B 849.
 - 6 Derrida, J.: *Psyche: Erfindungen des Anderen II*. Wien 2013, S. 15-22.
 - 7 „Wie Sie wissen, besteht einer der wichtigsten Einsätze dessen, was in den Texten „Dekonstruktion“ genannt wird, genau in der Abgrenzung des Onto-logischen sowie zunächst jenes Indikativs Präsens der dritten Person: *S ist P:*“ (ebd., S. 21)
 - 8 Sein Beispiel am Ende von Quine, W.V.O.: „Two Dogmas of Empiricism“, in: ders.: *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA 1999, S. 20-46, hier: S. 41f.
 - 9 Gabriel, M.: „Dissens und Gegenstand. Vom Außenwelt- zum Weltproblem“, in: ders. (Hg.): *Skeptizismus und Metaphysik: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 28*, Berlin 2012, S. 73-92, hier: S. 89.