

Richard Rorty

## Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr?

In einer berühmten Passage aus Heideggers *Sein und Zeit* heißt es:

Bevor die Gesetze *Newtons* entdeckt wurden, waren sie nicht „wahr“; daraus folgt nicht, daß sie falsch waren, noch gar, daß sie, wenn ontisch keine Entdecktheit mehr möglich ist, falsch würden... Die Gesetze *Newtons* waren vor ihm weder wahr noch falsch, kann nicht bedeuten, das Seiende, das sie entdeckend aufzeigen, sei vordem nicht gewesen. Die Gesetze wurden durch *Newton* wahr, mit ihnen wurde für das Dasein Seiendes an ihm selbst zugänglich. Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war. So zu entdecken, ist die Seinsart der „Wahrheit“.

Zu dieser Behauptung wurde Heidegger durch dieselbe Beobachtung geführt, die Kuhn zu seiner umstrittenen Doktrin bewegte, derzufolge „Aristoteles und Galilei in verschiedenen Welten gelebt haben“. Diese Beobachtung besteht darin, daß Galilei sowie Newton Sätze behauptet haben, die für Aristoteles unverständlich gewesen wären. Heidegger und Kuhn weisen darauf hin, daß man die wichtigsten Galileischen oder Newtonschen Sätze in das Griechisch eines Aristoteles kaum, vielleicht gar nicht, übersetzen kann. Mit einem Fachausdruck des kanadischen Wissenschaftstheoretikers Ian Hacking heißt dies: Die Paraphrasen dieser Sätze auf Griechisch, die wir herstellen könnten, wären von Aristoteles nicht als „truth-value candidates“ — Kandidaten für Wahrheit — anerkannt worden. Die Paraphrasen wären ihm schlimmstenfalls sinnlos, bestenfalls selbstverständlich falsch erschienen.

Beide Philosophen erzeugen Paradoxa, um uns auf diese interessante Unübersetzbarkeit aufmerksam zu machen. Heidegger vermutet, daß Wahrheiten im Laufe der Zeit entstehen, und Kuhn, daß sich die Welt unter den Augen Galileis verändert hat. Beide Vermutungen sind paradox, weil beide unsere Intuition verletzen, daß die Welt so ist, wie sie ist, unabhängig von menschlichem Denken und Diskurs. Beide schmecken nach Berkeleyschem Idealismus, weil sie nahelegen, daß mehr vom menschlichen Denken abhängt, als wir gewöhnlich annehmen.

Wie Berkeleyscher oder Kantischer Idealismus, bringen diese beiden

solche Menschen zur Raserei, die sich viel auf ihren „gesunden Menschenverstand“ einbilden. Solche Menschen halten die Philosophie auf weiten Strecken für Quatsch, eine zwecklose Paradoxenwirtschaft. Die Fragen, die sich die Philosophen stellen, scheinen ihnen einfach dumm. Für diese Menschen ist die Antwort auf jede der folgenden philosophischen Fragen „Ja, selbstverständlich“:

1. Die Frage Berkeleys: Macht ein Baum, der tief hinten im Wald umfällt, weit von allen Ohren entfernt, einen Lärm?
2. Die Frage Kuhns: „Lebten Aristoteles und Galilei in derselben Welt?“
3. Die Frage Heideggers: „Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr?“

Aber ein Verächter der Philosophie kann seine Verachtung ein bißchen umsichtiger ausdrücken. Er kann behaupten, daß der Streit der Philosophen über solche Fragen ein Streit um Worte sei, daß die Fragen „rein verbal“ seien. Das heißt: Man kann die Wörter „Lärm“, „Welt“ und „wahr“ ganz nach seinem eigenen Belieben definieren, um auf die entsprechende Frage „ja“ oder „nein“ antworten zu können. Aber warum sollten wir dann nicht der gewöhnlichen Definition des gesunden Menschenverstandes folgen, um, wie gewöhnlich, mit „ja“ zu antworten?

So schnell darf man aber philosophische Fragen nicht abtun. Scheinbare Wortstreitereien erscheinen im nachhinein als Anfänge intellektueller Durchbrüche. Gelegentlich, wie Kuhn uns gezeigt hat, sind Änderungen im Sprachgebrauch wesentliche Voraussetzungen einer „wissenschaftlichen Revolution“. Gerade die Unübersetzbarkeit zwischen alten und neuen wissenschaftlichen Diskursen ist ein Beweis dafür, daß solche Änderungen unersetzbar sein können. Um festzustellen, ob eine solche Änderung der Dummheit der Philosophen oder der List der Vernunft entspricht, muß man jene Neudefinition eines Begriffs, die die paradox negative Antwort hervorbringt, klar und deutlich herausarbeiten. Dann muß man fragen, was für ein neues Sprachspiel wir spielen können, wenn wir diesen neuen Sprachgebrauch bewußt und absichtlich annehmen, und was für Vorteile dieses Sprachspiel besitzt.

Ich möchte Ihnen in diesem Aufsatz einen neuen Gebrauch des Wortes „wahr“ nahelegen, der mit der Behauptung Heideggers über die Gesetze Newtons übereinstimmt. Damit kann ich die Vorteile dieses neuen Wortgebrauchs, und des damit verbundenen Sprachspiels, diskutieren und meine eigene Behauptung verteidigen: nämlich, daß wir tatsächlich den Vorschlag Heideggers annehmen sollten. Meiner Meinung nach ist dieser Vorschlag die damit verbundenen Mühen und Schwierigkeiten wert, im Gegensatz zum Vorschlag Berkeleys in bezug auf das Wort „Lärm“ oder Kuhns in bezug auf das Wort „Welt“.

Aber ich werde auch vorschlagen, daß wir nicht die weitere Theorie von Heidegger annehmen sollten, derzufolge die Wahrheit als Erschlossenheit oder Unverborgenheit oder *aletheia* zu betrachten ist. Ich lehne den Heideggerschen Anspruch ab, die Wahrheit als „Wahrheit des Seins“ zu verstehen. Anstelle einer solchen Verherrlichung des Wahrheitsbegriffes sollten wir diesen Begriff banalisieren. Insbesondere sollten wir, wie der amerikanische Sprachphilosoph Donald Davidson vorschlägt, das Wort „wahr“ als primitiv und undefinierbar betrachten — als ein Wort ohne Inhalt, den wir Philosophen entdecken könnten. Also schlage ich Ihnen einen Gebrauch des Wortes „wahr“ vor, der, sozusagen, den kleinsten gemeinsamen Nenner der Vorschläge Heideggers, Kuhns und Davidsons darstellt.

Ich darf meine Argumentation vereinfachen, indem ich sie auf die Sätze beschränke, die Quine „standing sentences“ genannt hat — Sätze, die keine Indexwörter wie „ich“ oder „hier“ oder „jetzt“ enthalten und auch keine Eigennamen. Solche Sätze drücken dieselben Urteile aus, wann immer und wo immer man sie gebraucht. Dann dürfen wir die Behauptung Heideggers folgendermaßen neu formulieren: Ein Satz, der einmal wahr ist, war wahr geboren, und bleibt wahr, solange er lebt. Aber ein Satz lebt genauso lang, wie es ein Sprachspiel gibt, in dem dieser Satz zu Hause ist. Das heißt, solange die Menschen Verhaltensweisen haben, in deren Rahmen der Gebrauch (als Aussage — und nicht nur als Zitat) dieses Satzes eine Rolle spielt. Dieser Vorschlag erlaubt uns die Behauptung, daß ein Mensch im Jahre 1000 nichts Wahres oder Falsches gesagt hätte, wenn er einen Satz gesprochen hätte, den Newton später benutzte, um eines seiner Gesetze zu formulieren. Erst wenn dieser Satz innerhalb eines angemessenen Kontextes gebraucht wird, wird er Wahrheits-Kandidat.

Dieser Vorschlag ist aber noch nicht zureichend. Denn ein Satz ist kein ewig-existierender platonischer Gegenstand, kein Fregescher Sinn, sondern nur eine Gruppierung von Geräuschen oder Kreide-Flecken, die die Menschen eines bestimmten Zeitalters nützlich finden. Wir wollen aber nicht behaupten, daß die Gesetze Newtons, die zuerst auf Latein geschrieben waren, ihren Status als Wahrheits-Kandidaten verloren, als im Laufe der Jahrhunderte die lateinische Sprache nicht mehr gebraucht, sondern nur noch zitiert wurde. Wir müssen für die Übersetzung der Newtonschen Sätze Platz lassen. Wir dürfen aber auch nicht einfach sagen, daß ein wahrer Satz wahr bleibt, solange man ihn übersetzen kann. Denn wir können Sätze übersetzen, selbst wenn diese Übersetzungen in unseren heutigen Sprachspielen kein Zuhause finden. Diese Übersetzungen spielen keine Rolle in unserem diskursiven Handeln, außer als Zitate. In der sprachphilosophischen Fachsprache sind sie nur „mentio-

ned" statt „used" — erwähnt, nicht gebraucht. Zum Beispiel können wir einen gewissen aristotelischen Satz so übersetzen: „Es gibt drei Arten natürlicher örtlicher Bewegungen: auf, ab, und kreisförmig." Diesen deutschen Satz können wir aber nicht verwenden, um etwas Wahres oder Falsches festzustellen. Der Anspruch, ihn so zu gebrauchen, wäre bei uns genauso komisch, als wenn man innerhalb eines Backgammonspiels zu rochieren versuchte, oder wenn man sich bei einer Quäker-Versammlung bekreuzigen würde.

Also müssen wir eine kompliziertere Aussage finden, eine, die auch fragwürdiger klingt. Wir werden behaupten, daß ein Satz nur dann ein Wahrheits-Kandidat ist, wenn *wir* ihn (oder eine Übersetzung) gebrauchen können, um etwas zu behaupten. Wie ein falscher Satz unter klugen Menschen lange Zeit als wahr gelten kann, so kann ein Satz, der kein Wahrheits-Kandidat ist, unter klugen Menschen lange Zeit als ein solcher Kandidat gelten. Die Redensart, derzufolge man sagt, daß der Satz über die Arten natürlicher örtlicher Bewegungen „ein Wahrheits-Kandidat für Aristoteles" war, ist meiner Meinung nach genauso überflüssig und irreführend wie die Behauptung, der Satz sei „für Aristoteles wahr" gewesen. Statt solcher umständlichen Redensarten können wir einfach sagen: Aristoteles hat das Recht gehabt, seinen Möglichkeiten entsprechend, diesen Satz zu diskutieren und sogar zu behaupten. Wir aber hätten unrecht, wenn wir ihn ernst nähmen. Unser Prüfstein für Diskutierbarkeit, wie für Wahrheit, bleibt ethnozentrisch: *unsere* Glaubenssätze und Wünsche — die Sprachspiele, die *wir* spielen. Vielleicht wird im 21. Jahrhundert die aristotelische Mechanik wieder verwendbar werden, aber in der Zwischenzeit müssen wir feststellen, daß Aristoteles leider eine Gruppierung von Geräuschen als Wahrheits-Kandidaten betrachtet hat, die kein solcher Kandidat war.

Meinem Vorschlag zufolge dürfen wir behaupten, daß solche Gruppierungen den Status von Wahrheits-Kandidaten zu einer bestimmten Zeit erlangen, aber ihn nie verlieren können. Sie können nur den Schein eines solchen Status verlieren. Insofern ist die Wahrheits-Kandidatur der Wahrheit ähnlich. Einmal wahr, immer wahr. Einmal ein Wahrheits-Kandidat, immer ein Wahrheits-Kandidat. Aber unsere Urteile über Wahrheits-Kandidaten, sowie über Wahrheit, sind immer fehlbar. Man entdeckt die Fehlbarkeit der Wahrheit gegenüber, wenn man innerhalb eines bestimmten Sprachspiels arbeitet, bis man endlich erkennt, daß man einen falschen Zug gemacht hat. Die Fehlbarkeit der Wahrheits-Kandidatur gegenüber entdeckt man, wenn man ein neues, verlockenderes Sprachspiel erfindet und das alte beseitigt.

Einige Sätze sind offensichtlich wahr und auch leicht in alle Sprachen zu übersetzen. Das sind banale Sätze, die Gemeinplätze ausdrücken.

Zum Beispiel: „Zwei und zwei macht vier“, „Es tut weh, wenn du deine Hand ins Feuer steckst“, „Die Sonne ist heller als der Mond.“ Solche Sätze deuten die traditionelle Lehre der Philosophen an, daß die Wahrheit etwas Ewiges sei. Aber diese Lehre ist falsch, weil selbst diese Sätze nicht wahr waren, bevor sie zuerst formuliert worden sind — oder, um genauer zu sprechen, bevor Sätze, die diesen deutschen Sätzen entsprechen, formuliert worden sind. Sätze existieren erst, seit es menschliche Gesellschaften gibt. Vor diesen Gesellschaften gibt es nichts, worauf man das Wort „wahr“ anwenden darf — genauso wie es nichts gibt, worauf man das Wort „lebhaft“ anwenden darf, bevor die Natur Organismen hervorbrachte. Eine naturalisierte Philosophie muß die Lehre von der Ewigkeit der Wahrheit ablehnen, um die Welt von platonischen Fiktionen zu entleeren.

Selbst eine naturalistische Philosophie wird aber behaupten, daß der Satz „S“ dann und nur dann wahr ist, wenn S. Zum Beispiel ist der Satz „Die Sonne ist heller als der Mond“ dann und nur dann wahr, wenn die Sonne heller als der Mond ist. Aber die Sonne war schon heller als der Mond, bevor ein entsprechender Satz formuliert worden war. Wie können wir diesen scheinbaren Widerspruch lösen?

Wie folgt. Wir sollten uns nochmal daran erinnern, daß Geräusche und Kreideflecken unabhängig von ihrem Gebrauch unter den Menschen weder wahr noch falsch sein können. Deshalb sagte der berühmte polnische Sprachanalytiker Alfred Tarski, daß unser Wahrheitsbegriff folgendermaßen dargestellt werden sollte:

(T) „S“ ist *wahr-in-der-Sprache-L* wenn und nur wenn p, wenn „p“ eine Übersetzung von „S“ in *unserer* Sprache ist.

Wenn wir „L“ nicht als eine Konstellation ewiger Gegenstände betrachten, sondern nur menschlicher Handlungen, so können wir die Tarskische Darstellung mit der Temporalität der Wahrheit verbinden. Bevor die Menschen sprachliche Handlungen entwickelt haben, hat es keinen Wert für die Variable „L“ gegeben, also keinen Wert für „S“, also nichts, was man als „wahr“ bezeichnen konnte, obwohl die Sonne die ganze Zeit hell schien.

Nach meinem Heideggerschen Vorschlag, die Temporalität der Wahrheit ausdrücklich anzuerkennen, sollten wir die Lehre Tarskis erweitern, um zu unterstreichen, daß die Werte der Variablen *L* menschliche Handlungen sind, und daß die Werte der Variablen *p* nur Sätze sind, die wir selber gebrauchen könnten. Demzufolge haben wir:

- (T) „S" ist wahr-in-L dann und nur dann, wenn
- (a) „S" durch „p" in unsere Sprache übersetzbar ist
  - (b) „p" ein Wahrheits-Kandidat ist— d. h., „p" ist ein Satz, den wir ernst nehmen können, wenn wir entscheiden, welche Sätze wir behaupten sollen
  - (e) p

In dem Falle, daß der Wert von „L" deutsch ist — d. h., im sprachphilosophischen Jargon, daß Metasprache und Gegenstands-Sprache identisch sind — ist (T) natürlich genauso banal wie (T). Der interessante Fall tritt erst ein, wenn „S" und „p" verschieden sind, nicht nur in der Weise, wie „Deux et deux font quatre" sich unterscheidet von „Zwei und zwei macht vier", sondern in der interessanten Weise, wie *Kinesis en top?)kata physin ano e kato e en kukta estin* sich unterscheidet von „Es gibt drei Arten natürlicher örtlicher Bewegung: auf, ab, und kreisförmig". Im ersten Fall ist der Unterschied nur phonetisch, im zweiten aber wichtiger, weil nicht nur die Geräusche, sondern auch der Gedanke keine Rolle in unserem Diskurs spielen. Der französische Satz erfüllt Bedingungen (a), (b) und (c), der griechische aber nur (a). Nach allem, was wir von der Naturwissenschaft wissen, ist er nicht einmal ein Wahrheits-Kandidat. Umgekehrt hätte Aristoteles eine griechische Umschreibung des ersten Newtonschen Gesetzes nicht als Wahrheits-Kandidat angenommen, weil alles, was er über die Natur glaubte, eine solche Annahme verhindert hätte.

Wenn wir, mit Tarski und Davidson, das Wort „wahr" zunächst auf Behauptungen statt auf Sachverhalte anwenden, dürfen wir die Frage „Wie macht die Welt einen Satz wahr?" abweisen. Diese Frage wird von allen Philosophen, die von der holistischen Natur unserer sprachlichen Praxis beeindruckt sind, zurückgewiesen — z. B. von Wittgenstein, Kuhn, Quine und Davidson. Diese Philosophen nehmen jene Eigenschaften unseres Sprachgebrauchs ernst, die Kuhn die Behauptung erlauben, daß sich der Sinn des Wortes *motio* im Laufe des 17. Jahrhunderts verändert hat. Solche Philosophen denken, daß sich der Versuch, Teile der Welt Teilen unseres Sprachgebrauchs eindeutig zuzuordnen, nicht lohnt. Deshalb finden sie den Versuch irreführend und zwecklos, Wahrheit als eine Welt-Sprache-Beziehung wie „adaequatio" oder „Übereinstimmung" oder „correspondence" zu betrachten. Sie sind keineswegs von dem Gemeinplatz beeindruckt, daß die Wahrheit da draußen existiert und nur darauf wartet, von uns entdeckt zu werden. Sie verstehen das Wort „Wahrheit" lediglich als die Nominalisierung eines Adjektivs, eines Wortes, dessen richtige Anwendung auf Züge innerhalb eines Sprachspiels beschränkt werden sollte.

Solche Philosophen, die platonische und Fregesche *abstracta* wie

„Sinne“ und „Sachverhalte“ ablehnen und Sprachen als Konstellationen von Handlungen statt von Vorstellungen verstehen, können trotzdem einen anderen Gemeinplatz annehmen, nämlich, daß die Welt uns mehr zu lernen bietet und immer bieten wird. Denn sie können diesen Gemeinplatz wie folgt umschreiben: Unser gegenwärtiges Sprachspiel vorausgesetzt, gibt es viele Wahrheits-Kandidaten, deren Wahrheit oder Falschheit wir noch nicht kennen — und nicht kennen werden, bis wir viele weitere Begegnungen mit der Welt arrangieren können: z. B. noch teurere Experimente über die Eigenschaften von Positronen, noch teurere interplanetarische Flüge, usw. Eine noch präzisere Umschreibung würde hinzusetzen: „Und natürlich können die Menschen noch größere und bessere Sprachspiele erfinden, mit deren Hilfe wir noch ungeträumte Begegnungen mit noch ungeträumten Gegenständen arrangieren können.“

Aber eine solche erweiterte Umschreibung des „realistischen“ Gemeinplatzes reicht nicht aus, um die guten alten Realisten zu trösten. Sie wollen Ideen wie „das absolute Wesen der Welt, wie es an sich existiert, unabhängig von menschlichen Interessen und Bedürfnissen“ ernst nehmen und in der Philosophie aufmarschieren lassen. Nach einer Davidson-Heideggerschen Lehre von der Wahrheit aber können wir nicht mehr behaupten, daß der Fortschritt der Wissenschaften uns allmählich zur Kenntnis eines solchen Wesens führen werde. Wir können natürlich behaupten, daß die Welt meistens unabhängig und ungestört von unseren sprachlichen Handlungen bleibt, da diese Art Unabhängigkeit nur die Kausalität betrifft. Wir können aber die verblüffende Frage Kants nicht verstehen, „Existiert die Welt auch unabhängig von unseren *Vorstellungen*?“, weil wir die Sprache nicht mehr als eine Art Vorstellung betrachten.

Es gibt also eine wesentliche Unterscheidung zwischen dieser Naturalisierung des Wahrheitsbegriffs und dem Versuch der idealistischen Philosophen wie Berkeley oder Kant, die Welt zu vergeistigen oder zu phänomenalisieren. Philosophen wie Heidegger und Davidson wollen nicht unsere gewöhnlichen Antworten auf Fragen nach dem Wesen der Welt korrigieren, sondern solche Fragen als zwecklos zurückweisen. Sie wollen uns ein neues philosophisches Sprachspiel vorschlagen, in dem solche Fragen keine Rolle spielen. Der Verdacht Heideggers gegenüber der griechischen Auslegung von „Sein“ als „Anwesenheit“, sowie die Polemik Davidsons gegen die Idee der „Tatsache“ sind Versuche, unsere philosophischen Gewohnheiten zu ändern, um uns solche Fragestellungen abzugewöhnen.

Bevor ich Heideggers Diskussion des Begriffs der „Anwesenheit“ untersuche, will ich zunächst etwas über Davidsons Ablehnung des Begriffs

„Tatsache“ sagen. Davidson warnt uns vor Behauptungen wie dieser: Bevor Newton die Sätze erfand, die seine Gesetze formulieren, existierten bereits die Tatsachen so, wie Newton sie beschrieben hat. Davidson fragt: Was aber *ist* eigentlich eine Tatsache? Das, was einen Satz wahr macht? Also ein ewig-existierender, immer-anwesender, satzförmiger Gegenstand? Enthält die Welt, schon bevor die Menschen Sätze erfunden haben, Gegenstände, die für Sätze ausgemessen worden sind? Davidson will behaupten, daß Newton nicht neue Tatsachen geschaffen hat, sondern daß die Idee der Tatsache selbst eine platonische Erdichtung ist — ein Mythos, den wir nicht mehr brauchen. Nach dem naturalisierenden Entwurf Davidsons gibt es keine *abstracta*, keine gespenstischen Gegenstände — Dinge, die die unsterblichen Gegenstücke zu Sätzen sind, wie Seelen die unsterblichen Gegenstücke zu Körpern. Genau wie Gilbert Ryle festgestellt hat, daß wir uns nicht mit Descartes und Kant ein Reich immaterieller Körperchen („Vorstellungen“ genannt) als Gegenstück zur Newtonschen Welt materieller Körperchen denken sollten, so behauptet Davidson, daß wir nicht mit Frege ein Reich der „Sinne“ erfinden sollten. Es lohnt sich nicht, platonische Gegenstände wiederzuerfinden, um die Beziehung zwischen Sätzen und Welt zu erklären. Sätze sind einfach Teile der materiellen Welt — Gruppen von Geräuschen oder Flecken, die die Menschen als Zeichen benützen. Wir sollten nicht die Sprache als etwas betrachten, das sich zwischen uns und die Welt schiebt — etwas, das hier durchsichtig und dort undurchsichtig, früher dunkel und jetzt klar ist.

Angenommen, wir reden nicht mehr von Tatsachen — von satzförmigen Dingen, die geduldig warten, bis ein Genie die Sätze erfindet, die zu ihnen passen. Dennoch können wir behaupten, daß manche Newtonschen Dinge wirklich vor Newton vorhanden waren: z. B. die Trägheit und die Schwerkraft. Newton hat diese Dinge entdeckt, nicht erfunden, aber die Werkzeuge, die diese Entdeckung ermöglicht haben, waren neu erfundene Sätze.

Hier kann ich die früher zitierte Passage Heideggers wiederzitieren: „Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war. So zu entdecken, ist die Seinsart der ‚Wahrheit‘.“ Nicht etwa Gegenstücke zu diesen Sätzen waren schon in der Welt vorhanden, sondern nur Kräfte, deren Vorhandensein Newton als erster für möglich gehalten hat, und die er benannt hat.

Es mag als falsche Spitzfindigkeit erscheinen, zwischen Tatsachen und Dingen so zu unterscheiden. Es gibt aber einen wichtigen Unterschied zwischen dem Gebrauch eines Namens und der Bezeichnung eines Satzes, der diesen Namen enthält, als wahr. Dieser Unterschied ist für Heidegger ebenso wie für Davidson wesentlich. Die Regeln des Newton-



schen Sprachspiels erlauben nicht nur, sondern verlangen von uns zu behaupten, daß es vor Newton die Schwerkraft gegeben hat. Auch viele andere Sprachspiele, in denen wir neu erfundene Namen gebrauchen — z. B. „Dinosaurier“, „Elektron“ — verlangen, daß wir der Behauptung zustimmen, daß die benannten Dinge lang vor ihren Namen existiert haben. Aber manche Sprachspiele verlangen das nicht — z. B. die, die unseren Gebrauch der Namen „Ehe“, „Scheck“, „Anführungsstriche“, usw., bestimmen. Jedoch legen solche nicht-philosophischen Sprachspiele nicht fest, ob wir behaupten sollen, daß der Satz „Es gibt Schwerkraft“ schon vor Newton wahr gewesen ist. Der Newtonschen Mechanik sind Antworten auf Fragen über die Ewigkeit oder Temporalität der Wahrheit ganz gleichgültig. Ein nichtphilosophisches Sprachspiel kümmert sich nicht um den Gebrauch des Wortes „wahr“ oder des Wortes „Tatsache“. Die Behauptung, daß der Satz „Es gibt Schwerkraft“ schon vor Newton wahr gewesen ist, wird von den Regeln eines gewissen *philosophischen* Sprachspiels, des Platon-Fregeschen, verlangt. Also kann es von den Regeln eines neuen philosophischen Sprachspiels, von Heidegger und Davidson vorgeschlagen, verboten werden.

Heidegger muß zugeben, daß die Menschen vom „gesunden Menschenverstand“ her an dieses Platon-Fregesche Sprachspiel gewöhnt sind. Aber er betrachtet dieses Sprachspiel als ein bedauerliches Ergebnis der zweieinhalbtausendjährigen Herrschaft der „onto-theologischen Tradition“. Gemäß dieser Tradition müssen alle zeitlichen Ereignisse vor dem Hintergrund ewigwesender Gegenstände gesehen werden — Gegenständen wie „Gott“, „die reinen Ideen“, „Bewußtsein überhaupt“ oder „die Tatsache“. Wittgenstein und Davidson betrachten dieses Sprachspiel nicht als Ausdruck eines kultur-bestimmenden Seinsverständnisses, sondern nur als Wörter, die „auf Urlaub“ gegangen sind und sich vergnügen — oder als Wörter, die aus linguistischen Werkzeugen zu Spielzeugen für Philosophen umgestaltet worden sind. Aber alle drei Philosophen stimmen darin überein, daß Theorien über „Wahrheit“ oder „Wirklichkeit“ etwas spezifisch *Philosophisches* sind, weil sie keine Rolle in kausalen Geschichten spielen, im Gegensatz zu Theorien der natürlichen Bewegung oder der Schwerkraft. Eine Rolle für Wörter wie „Wahrheit“ oder „Tatsache“ in solchen Geschichten würden wir nur erfinden wollen, wenn wir dummerweise versuchen wollten, Metaphern wie „Magna est veritas, et praevaleret“ oder „Die Tatsachen sprechen für sich“ als nüchterne Wahrheit zu lesen. Aber es gibt keine kausalen Geschichten, die diese Metaphern erklären können. Insbesondere gibt es keine Geschichte darüber zu erzählen, wie sich Trägheit und Schwerkraft endlich Newtons Aufmerksamkeit aufgedrängt haben, nach so vielen Jahrhunderten vergeblicher Mühe, die Sperren von Vorurteil und Aber-

glauben zu durchbrechen, die die vor-Newtonschen Wissenschaftler umgeben haben.

Diese letzte Vermutung — die Vermutung, daß es so etwas wie „die Weise wie die Welt wirklich, außer uns, ist, wenn auch leider hinter den Erscheinungen verborgen“ — führt mich zu Heidegger zurück. Der mittlere Heidegger, der sich immer noch um die Überwindung der Metaphysik bemühte — interpretiert die Unterscheidung der Griechen zwischen Wirklichkeit und Erscheinung und den daraus folgenden Versuch, Wahrheit als „adaequatio“ oder „Richtigkeit“ zu definieren, als zentral für die griechische Definition von „Sein“ als „Anwesenheit“. Und genau diese Definition hat uns seiner Meinung nach allmählich in den Nihilismus hineingeführt.

Heidegger diskutiert Newton am ausführlichsten in *Die Frage nach dem Ding*. Dort nimmt er Kuhns Diskussion über den Unterschied zwischen der Aristotelischen und der Galileisch-Newtonschen Auffassung von Wissenschaft vorweg, indem er sagt, daß Aristoteles und Newton keine unterschiedlichen Methoden hatten, sondern sich in ihrer „Grundstellung“ unterscheiden (F. n. d. D., p. 63). In Heideggers Worten: vor Newton „war es [das Trägheitsprinzip] nicht nur unbekannt, sondern die Natur und das Seiende überhaupt wurden in einer Weise erfahren, für die dieses Gesetz keinen Sinn gehabt habe“ (ibid., p. 61).

Wie Kuhn, so ist auch Heidegger von der Tatsache beeindruckt, daß es schwierig ist, wenn man versucht, zwischen Beobachtung und Theorie zu unterscheiden und dann sagt, daß zwei Menschen dieselbe wahrnehmbare Welt in verschiedenen theoretischen Begriffen beschrieben haben, noch eine „neutrale“ Charakterisierung eben jener „selben Welt“ zu finden. Unternimmt man es, zwischen Sprache und Welt zu unterscheiden und zu sagen, daß sich zwar die Bedeutung des Begriffs „Bewegung“ verändert habe, aber die *Bewegung selbst* dieselbe geblieben ist, dann wird damit nur auf eine andere Weise ausgedrückt, daß wir und Newton Bewegung richtig und Aristoteles sie falsch versteht. Das heißt, daß unsere Worte „motion“ und „Bewegung“ wohl Newtons *molto*, nicht aber Aristoteles' *kinesis* übersetzen.

Die Behauptung, daß die Dinge immer dieselben gewesen seien und wir sie nur mehr oder weniger adäquat dargestellt haben, kommt Heidegger ebenso wie Kuhn wie eine irreführende und überflüssige metaphysische Redeweise vor, die es uns erlaubt, ethnozentrisch zu sein und zu sagen, daß wir die Vergangenheit im Lichte unserer Einsichten beurteilen sollten. Dafür aber brauchen wir keine Erlaubnis, weil wir nichts anderes tun können.

Heidegger ist durchaus bereit, sich auf den Standpunkt des common-sense Ethnozentrismus zu stellen, solange es nur darum geht zu sagen,

daß *Seiende* immer das waren, als was Newton sie entdeckt hat. Doch beharrt er darauf, daß *Sein* keineswegs immer das war, was es für Newton und uns ist. Das Sein hat sich geändert, obwohl Seiende die gleichen blieben. Wie Wittgenstein und Davidson ist Heidegger bereit zu glauben, daß die Welt so ist, wie die moderne Wissenschaft es uns sagt. Aber er will dies nur für ontische Zwecke gelten lassen. Denn ungleich Wittgenstein und Davidson glaubt er, daß es auch ontologische Zwecke gibt. Deshalb müssen wir die Newtonsche Wissenschaft zugleich als eine große poetische Leistung und als eine späte degenerierte Stufe in der Geschichte des Seins betrachten. Seiendes hat keine Geschichte — es war immer, was es war. Aber Sein hat eine Geschichte.

Die Geschichte des Seins ist die Geschichte der neuen Wahrheits-Kandidaten, die Menschen von Zeit zu Zeit erfanden, dieser poetischen Leistung, die uns neue Sprachspiele und nicht nur technisch brillante Züge innerhalb der alten eröffneten. Mit Heideggers Worten: „Sein—nicht Seiendes — ‚gibt es‘ nur, sofern Wahrheit ist: Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist.“ Heidegger folgert aus der Behauptung, daß Sätze nur solange wahr sind, solange die Sprachspiele, in denen sie zu Hause sind, gespielt werden, die Behauptung, daß es das, wovon Sprachspiele handeln, nämlich Sein, nur „gibt“, solange jemand ein Sprachspiel spielt. Die Welt ist älter als die Dinosaurier, aber Sein ist nur so alt wie das erste komplexe Sprachspiel. Sowohl Sein als auch Dasein haben in vielen verschiedenen Häusern gelebt, seitdem Dasein zuerst begann, solche Häuser zu bauen. Heidegger legt Nietzsches Lehre, daß „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers, die Kunst unter der des Lebens“ zu sehen ist, dahingehend aus, daß „vom Wesen des Seins aus die Kunst als das Grundgeschehen des Seienden, als das eigentlich Schaffende begriffen werden“ muß. Er sagt dann weiter: „Die Wissenschaft ‚unter der Optik des Künstlers sehen‘ heißt: sie abschätzen nach ihrer schaffenden Kraft, weder nach dem unmittelbaren Nutzen noch nach einer leeren Ewigkeitsbedeutung.“

Für Heidegger war Newton ein künstlerischer und ontischer Triumph, der in eine ontologische Katastrophe umschlug. Denn Newtons Erfolg, der uns eine technologische Kontrolle des Ontischen ermöglichte, trug dazu bei, das, was Heidegger „die ontologische Differenz“, die Differenz zwischen Seiendem und Sein, nennt, zu verdunkeln. Gerade dieser Erfolg lenkte die Aufmerksamkeit von den „schöpferischen Kräften“ ab und auf „die unmittelbare Nützlichkeit“ der Pragmatiker oder die inhaltslose „ewige Bedeutung“ des Rationalismus hin. Der Rationalismus der Aufklärung machte Newton zu einem Aushängeschild der Idee, daß wissenschaftlicher Fortschritt — und intellektueller Fortschritt im allgemeinen — eine Frage der Aufhebung jener Barrieren sei,

die sich zwischen die wahre, innere Natur der Dinge und die menschliche Fähigkeit „Vernunft“, die mit jener Natur verzahnt ist und sie bloßlegt, geschoben haben. Zum Teil dank des Stils, in dem die *Principia* geschrieben sind, ist Newton auch ein Symbol für die Idee geworden, daß es einen großen Unterschied zwischen wissenschaftlichen und poetischen Werken gibt. Wissenschaftliche Arbeiten sollten streng methodisch und logisch sein, poetische nicht. Der Wechsel von den griechischen zu den modernen Konzeptionen von Wissenschaft erschwerte es uns zu sehen, daß die Worte, die Newton uns bereitstellte, die Werkzeuge, um die Natur zu zähmen, nicht bloß einige zusätzlich *vorhandene Seiende* waren. Der ungeheure Erfolg der Newtonschen Wissenschaft und der Wert, der diesem Erfolg beigemessen wurde, — dem Erfolg nämlich, Sprache als ein Instrument zu benutzen, um Voraussagen machen und die Natur kontrollieren zu können —, hat es möglich gemacht, Sprache als einen weiteren Mechanismus zu betrachten, der es uns, indem er sich mit anderen Teilen der Welt verbindet, gestattet, das zu tun, was wir zu tun wünschen. Dieses Sich-verbinden — so lautet die typische, nach-Newtonisch epistemologische Geschichte, führt zu einer genauen Darstellung, deren Genauigkeit durch die wissenschaftliche Methode ermöglicht wird, eben jener Methode, die Newton beispielhaft angewandt hat.

Heidegger glaubt, daß wir die Differenz zwischen der Rolle der Sprache als „Haus des Seins“ im Gegensatz zu ihrer Rolle als Werkzeug der Beherrschung und der Ausübung des Willens zur Macht solange vernachlässigen werden, wie wir annehmen, daß „wissenschaftliches Denken das einzige und eigentliche strenge Denken sei“, und daß „es allein zum Maßstab auch des philosophischen Denkens gemacht werden könne und müsse“. „Aber“, so sagt er:

Die Sache liegt umgekehrt. Alles wissenschaftliche Denken ist nur eine abgeleitete und als solche dann verfestigte Form des philosophischen Denkens. Philosophie entsteht nie aus und nie durch Wissenschaft. Philosophie läßt sich nie den Wissenschaften gleichordnen... In derselben Ordnung ist die Philosophie und ihr Denken nur mit der Dichtung... Im Dichten des Dichters und im Denken des Denkers wird immer soviel Weltraum ausgespart, daß darin ein jeglich Ding, ein Baum, ein Berg, ein Haus, ein Vogelruf die Gleichgültigkeit und Gewöhnlichkeit ganz verliert. (*Einführung in die Metaphysik*, p. 20)

Heidegger betrachtet also einen phantasievollen Denker wie Newton nicht nur als einen Wissenschaftler, sondern auch als einen Philosophen. Newton half, etwas zu schaffen, was, einmal erstarrt und in Kuhns Worten „normalisiert“, zur modernen Wissenschaft wurde. Aber im Augenblick dieser Erschaffung tat Newton für Boyles Atome und seine, im

Prisma sich brechenden Lichtstrahlen das, was Blake für die Zelte Israels und seinen „Tiger“ tat. Beide schufen einen neuen sprachlichen Raum für diese Objekte und erwirkten ihnen dadurch „Weltraum“. Mit anderen Worten: Newton leistete für das Wort *modo*, was Platon für *idea*, Nietzsche für *Macht* leistete, und was Heidegger selbst für *Sein* zu leisten hoffte.

Zusammenfassend kann man sagen, daß für Heidegger eine Art Widerspruch zwischen der Natur von Newtons Leistung und den historischen Konsequenzen dieser Leistung besteht. Newtons Revolution läßt uns vermuten, daß es so etwas wie wissenschaftliche Revolutionen nicht gibt. Eine Konsequenz seiner quasi-poetischen Neubeschreibung der Welt, seiner Eröffnung einer neuen Welt, bestand darin, den Anspruch einsichtig zu machen, daß wissenschaftliches Denken, das einzig strenge Denken, keinen Platz für Revolutionen hat, sondern nur für die stetige Anhäufung jener immer schon vorhandenen Wahrheiten, für die Newtons Gesetze angeblich Beispiele waren. Newton war ein Denker, dessen Gedanken dazu beitrugen, den Wert des Denkens zu unterschätzen. Gerade weil wir denken, daß Newtons Gesetze vor Newtons Zeit wahr waren, daß es eine Tatsache in der Welt gab, die dem Trägheitsprinzip korrespondierte, noch bevor Galileo oder Newton jemals von Trägheit sprachen, denken wir, daß wissenschaftliche Größe im Wegräumen von Vorurteilen und von Aberglauben besteht, darin, daß wir die Welt in das natürliche Licht der Vernunft tauchen. Wir tendieren dazu zu denken, daß es in uns einen Mechanismus (nämlich „Vernunft“) gibt, der, wenn erst einmal die Hindernisse zwischen ihm und der Welt ausgeräumt sind, sich mit der Welt verbinden und wahre Sätze hervorbringen wird. In Heideggers Jargon heißt das, der moderne Begriff von „Vernunft“ als einer Maschine, die derartig mit dem Rest der Welt verzahnt ist, daß sie ewige Wahrheiten freilegt, macht es uns unmöglich, weder die Historizität von *Dasein* noch die Beziehung von *Dasein zum Sein*, noch die Verbindung zwischen *Sein* und *Zeit* zu verstehen.

Heideggers Einwand gegen eine naturalisierte Auffassung von Forschung, Kultur und Sprache — gegen den Versuch also, diese Phänomene in ein mehr oder weniger korpuskelhaftes Weltbild einzufügen — zielt darauf ab, daß eine solche Auffassung niemals in der Lage sein wird, der Größe von Menschen wie Newton gerecht zu werden. Sie könnte nämlich niemals die Tatsache erklären, daß manchmal jemand auftritt, dessen Werk *Sein* verändert und nicht bloß Seiendes in eine andere Ordnung bringt. Der Versuch, Sprache und Kultur zu naturalisieren, hat das hervorgebracht, was Heidegger „das Zeitalter des Weltbildes“ nennt, d. h. unser gegenwärtiges Zeitalter, das sich gänzlich der *Seinsvergessenheit* übergeben hat. In unserer Zeit gibt es das „wissenschaftliche Weltbild“,

das „chinesische Weltbild“, das „Weltbild der impressionistischen Malerei“, so viele Weltbilder, wie wir nur wünschen.

Aber es gibt keine Beziehung zum Sein, keinen Begriff vom Menschen als „dem Hüter des Seins“, noch einen Begriff von der Sprache als „Haus des Seins“. Wie Heidegger es sagt: „Daß die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, daß der Mensch innerhalb des Seienden zum Subiectum wird.“ Newtons Werk trug dazu bei, unsere Degradierung von den „Hütern des Seins“ zu *Subiecta* möglich zu machen, d. h., zu Menschen, die sich von ihrer technologischen und artistischen Findigkeit betören lassen.

Nehmen wir jedoch an, daß wir über Newtons Beziehung zu den Griechen einerseits und zum gegenwärtigen Zeitalter andererseits keine pessimistische, sondern eine optimistische Geschichte erzählen wollen. In dieser Geschichte erschiene der Pragmatismus und der Ästhetizismus der Moderne nicht als Degradierung, sondern als glücklicher Kulminationspunkt. Dann müßten wir zeigen, wie eine naturalisierte Auffassung von Sprache und Kultur — eine, die sich ohne Schwierigkeit in ein mechanisiertes Weltbild, in ein Sprachspiel, das nur ontische und keine ontologischen Zwecke kennt, fügt, — gleichwohl die Leistungen von Dichtern und Denkern, von Menschen wie Blake und Newton anerkennen kann. Wenn wir das erreichen können, dann kommen wir auch ohne eine Theorie der Wahrheit aus, die diese als Erschlossenheit des Seins betrachtet. Wir können uns dann ob unserer Seinsvergessenheit eher gratulieren als darüber verzweifeln. Wir können den Spieß gegen Heidegger kehren und sagen, daß Newton nicht eine Etappe des Niedergangs auf dem Weg zum Nihilismus gewesen sei, sondern uns vielmehr — wie Dewey glaubte — den Weg gewiesen habe, durch den wir uns vom primitiven Denken der Griechen befreien können. Die *New Science* hat uns den Weg gewiesen, der zu Davidsons naturalisierter Semantik führte, einer Semantik, die es uns erlaubt, gleichzeitig die Philosophie zu naturalisieren und die wissenschaftliche Revolution zu poetisieren. Mit einer solchen naturalisierten Philosophie können wir auf eine Weise über Wahrheit reden, die auf die griechischen Begriffe „Sein“, „Wesen“, sowie auf Metaphern wie „die Wahrheit außer uns, die darauf wartet entdeckt zu werden“, verzichten kann. Eine solche Semantik ermöglicht es, uns sowohl von einem wissenschaftlichen Realismus als auch von einer Heideggerianischen Nostalgie zu lösen, indem sie uns gestattet, Newton und uns selbst eher nach heutigen als nach griechischen Maßstäben zu würdigen.

Nehmen wir an, wir gäben einen Begriff wie „ein vorgängig existierendes Faktum“ auf und definierten Wahrheit so, daß es unmöglich wäre, ein Adjektiv zu hypostasieren, dessen Anwendung sich strikt auf die Beziehung zwischen Sprechern einerseits und Zeichen und Lauten anderer-

seits beschränkte. Wir können dann immer noch an der Kuhnschen Unterscheidung von revolutionärer und normaler Wissenschaft festhalten, genauso wie an der Unterscheidung zwischen der poetischen Leistung, neue Sprachspiele zu entwickeln, und der technischen Leistung, uns innerhalb dieser Sprachspiele bewegen zu können. Wir können dies tun, während wir Heideggers „ontologische Differenz“ zwischen Sein und Seiendem fallenlassen. Mit anderen Worten — und dies möchte ich in erster Linie zeigen — wenn wir uns an Kuhn halten, benötigen wir Heidegger nicht. Wenn wir an Kuhns Einsicht festhalten, daß Newtons und Galileos Leistungen kontingent waren und weniger das voraussagbare Ergebnis von „Rationalität“, „wissenschaftlicher Methode“ oder der „Suche nach klaren und distinkten Ideen“, dann können wir damit aufhören, Newton mit hauptsächlich griechischen Begriffen zu loben — mit Begriffen, deren sich die Aufklärung bediente. Stattdessen können wir dies in Begriffen tun, die sich eher in das mechanisierte Weltbild einpassen, das Newton möglich gemacht hat. Wir können ihn in den Begriffen einer naturalisierten Auffassung wissenschaftlicher Forschung loben. Eine solche Auffassung läßt Begriffe wie „hinter die Erscheinungen sehen“ oder „auf dem Wissen von den fundamentalen Voraussetzungen des Wissens aufbauen“ oder „die fortschreitend adäquatere Entdeckung der Natur der Dinge“ fallen. Sie verwirft die gesamte Begriffskonstellation, die Heidegger mit der Bezeichnung „das Mathematische“ belegt.

Ich fasse zusammen. Heidegger geht davon aus, daß revolutionäre Wissenschaft, Philosophie oder Dichtung eine neue Beziehung zum Sein ermöglicht, wobei Sein hier so viel bedeutet wie „dasjenige, wovon alle neuen Sprachspiele, Begriffe und Neubeschreibungen handeln“ — dasjenige, von dem alle Seinsverständnisse Verständnisse sind. Im Gegensatz dazu glaubt Davidson nicht, daß derartige revolutionäre Entwicklungen neue Beziehungen zu irgendetwas bieten, weder zum Sein, noch zur Welt, noch zur Natur der Dinge, noch zur Erfahrung oder zu neutralen Stimulationen. Dies ist die eigentliche Bedeutung seiner Zurückweisung der Schema-Inhalt-Unterscheidung. Er würde die Rede davon, daß es *irgendetwas* gibt, wozu Sprachspiele in einer Beziehung stehen, nicht zulassen. Es gibt nichts, was analog wäre zu der Relation, in der bestimmte Objekte in der Welt zu alternativen Beschreibungen dieser Objekte in einem einzelnen Sprachspiel stehen. Und a fortiori würde er sich weigern, „wahr“ als Bezeichnung einer solchen Beziehung zu betrachten. Innerhalb seiner Auffassung gibt es keine Möglichkeit, den Streit zwischen Realisten und Antirealisten zu rekonstruieren, d. h., den Streit, ob eine gegebene Menge von Worten und Sätzen, mittels derer wir Behauptungen aufstellen, nun in solchen Beziehungen steht oder nicht.

Um den Streit zwischen Realisten und Anti-Realisten überhaupt for-

mulieren zu können, müßten wir wieder irgendeine Form der Schema-Inhalt-Unterscheidung einführen: Wir müßten Begriffspaare wie „Erscheinung-Realität“, „Subjekt-Objekt“, „Sprache-Welt“ oder „ontisch-ontologisch“ wiederbeleben. Ein vollständig naturalisiertes Weltbild hätte für solche Unterscheidungen nicht mehr Raum als für die Unterscheidung zwischen wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften. Auf diese Weise kann man Davidsons Auflösung des Realismus-Anti-Realismus-Streites als eine Fortsetzung von Galileis und Newtons Bereitschaft betrachten, die Frage nach den „Naturen“ fallenzulassen, um stattdessen nach Gesetzen zu suchen, die die Phänomene retten. Diese Bereitschaft führt letztlich, wie Heidegger zu Recht bemerkt, zur Unfähigkeit, einen Unterschied zwischen *physis* und *phainomenon* auszumachen. Wenn wir entlang der Linie, die Newton gezogen hat, arbeiten, gelangen wir letztlich zu der Bereitschaft, jede Unterscheidung fallenzulassen, die—ähnlich der *physis phainomenon*-Unterscheidung—von keinerlei Nutzen ist, um kausale Geschichten erzählen oder unsere Untersuchungen in eine einträglichere Richtung drängen zu können. Dies aber schließt alle Unterscheidungen ein, deren sich Realisten und Anti-Realisten bedienen, um ihre Differenzen klarzumachen.

Davidson sagt: „Die Idee, etwas müsse sich den Tatsachen anpassen oder den Tatsachen gerechtwerden, fügt dem Begriff von ‚Wahr‘ nichts Verständliches hinzu.“\* Davidsons Weigerung, eine Theorie der Wahrheit zu vertreten, ist die äußerste Verlängerung der Newtonschen „Hypothesen non fingo“. Doch fehlt ihr jeder Anflug von Instrumentalismus oder Anti-Realismus, gerade weil sie die Unterscheidung zwischen *thesis* und *hypothesis* fallenläßt. Aus einem Heideggerschen Blickwinkel sieht Davidson wie ein Nihilist, ein Anbeter des Willens zur Macht, ein Ästhetizist und endlich wie ein Fall von Seinsvergessenheit mehr aus. Aber aus einem Davidsonschen oder Dewey'schen Blickwinkel sieht Heidegger wie ein Mann aus, der sich erschreckt von der Welt zurückzieht, die Newton für uns eröffnet hat. Sein Beharren darauf, daß wir doch etwas über Sein und Wahrheit sagen müssen, daß wir nicht einfach die transzendenten Begriffe aus der Diskussion streichen können, sondern fortfahren müssen, ihnen eine Bedeutung zu verleihen—dies Beharren sieht eher wie Nostalgie denn wie Tiefe aus.

Die Welt, die Newton für uns eröffnet hat, die Welt der modernen Technologie, enthält so viele Gefahren wie Hoffnungen. Wenn man sich auf die Gefahren konzentriert, wird man natürlich nostalgisch. Dann will man das errichten, was Habermas eine „historisierte Ursprungsphilosophie“ genannt hat. Wenn man aber die Hoffnungen teilt — wenn,

\* Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*



---

zum Beispiel, das Versprechen der Demokratie wichtiger als die Gefahr einer niedrigen Massenkultur scheint — dann will man die Philosophie naturalisieren, um sie mit der Newtonschen Mechanik auszusöhnen. Vielleicht führt die Auseinandersetzung zwischen Ursprungsphilosophen wie Heidegger und naturalisierenden Philosophen wie Wittgenstein, Davidson und Dewey am Ende zur Politik zurück.\*

\* Die erste Hälfte dieses Aufsatzes habe ich selbst aus meiner amerikanischen Version übersetzt. Alan Posener, der als Sprachlehrer so vielen Fellows des Wissenschaftskollegs geholfen hat, hat mit großer Geduld ein paar tausend Sprachfehler kofrigiert und mir viele hilfreiche Ratschläge gegeben. Die zweite Hälfte wurde von Christa Goldmann übersetzt. Dann hat mein Kollege Ulrich Pothast, der freundlicherweise die Diskussion des Colloquiums leitete, bei dem ich diesen Aufsatz den Fellows vortrug, das Ganze durchgelesen und verbessert.