

Nach Feierabend

2006

Herausgegeben von

David Gugerli, Michael Hagner, Michael Hampe,
Barbara Orland, Philipp Sarasin und Jakob Tanner

Nach Feierabend

Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte 2

Auf der Suche nach
der eigenen Stimme

diaphanes

Publiziert mit freundlicher Unterstützung des Zentrums
»Geschichte des Wissens«, gemeinsam getragen von ETH und Universität Zürich.

Redaktion:
Barbara Orland
Zentrum »Geschichte des Wissens«
ETH Zentrum RAC
8092 Zürich

ISBN-10: 3-935300-87-5
ISBN-13: 978-3-935300-87-2
© diaphanes, Zürich-Berlin 2006
www.diaphanes.net
Alle Rechte vorbehalten

Satz und Layout: Zedit, Zürich
Druck: Stückle, Ettenheim

Inhalt

Editorial	
Stanley Cavell	
und die Geschichte des moralischen Wissens	7
■■■■ Die Suche nach der eigenen Stimme	
Wolfram Eilenberger	
Die Befreiung des Alltäglichen	
Gemeinsame Motive in den Sprachphilosophien	
von Stanley Cavell und Michail Bachtin	19
Maria-Sibylla Lotter	
Nietzsche in Amerika	
Über menschlichen und unmenschlichen	
Perfektionismus nach Stanley Cavell	35
Stanley Cavell	
Nietzsche	55
Elisabeth Bronfen	
Stanley Cavells <i>cultural conversations</i> :	
Ein Denken zwischen Philosophie, Film und Literatur	77
Michael Hampe	
Psychoanalyse als antike Philosophie: Stanley Cavells Freud	93
■■■■ Essays	
Katia Saporiti	
Geschichte der Philosophie und analytische Philosophie	111
Jakob Tanner	
Das Rauschen der Gefühle	129
Sander L. Gilman	
<i>Infectobesity</i> : Die Konstruktion von Infektionskrankheiten	
von der Vogelgrippe bis zur Fettsucht	153
■■■■ Lektüren	
Marcel Weber	
Die Geschichte wissenschaftlicher Dinge als Epistemologie	181
Valentin Groebner	
Dr. phil. Charisma	
William Clark erforscht akademische Halbwertszeiten	191

■■■■ Dialog

»This is not America«
Stanley Cavell im Gespräch mit Wolfram Eilenberger 201

Die Autorinnen und Autoren 217

Editorial

Stanley Cavell und die Geschichte des moralischen Wissens

»Ich gehe nicht ins Kino!«

Der Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie e.V.

Was hat Stanley Cavell mit Geschichte des Wissens zu tun und in diesem Jahrbuch zu suchen? »Nichts«, werden einige sagen, »denn Geschichte des Wissens befaßt sich mit Fernrohren und Kalkülen, Experimentalaufbauten und Lehrinstituten. Sagt Cavell dazu etwas?« Nein. Aber die *Philosophiegeschichte* ist, obwohl keine Wissenschaftsgeschichte, doch eine Geschichte des Wissens (auch wenn *Texte* als Manifestationen und Motoren des Wissens im Verhältnis zu epistemischen *Dingen* etwas aus der Mode gekommen sind). Und dann haben Menschen auch ein Wissen von Moral, das ebenfalls eine Geschichte hat, die, denkt man an Probleme des Betrugs und der Ausbildung von Eliten in den Wissenschaften, für Wissenschaftsgeschichte von Bedeutung ist. Für beides: die Geschichte der Philosophie und die Geschichte des Wissens von Moral ist Cavell wichtig, obwohl er kein Philosophiehistoriker ist und keine Geschichte der Moral geschrieben hat. Das ist erläuterungsbedürftig.

Ewige Denkweltmeisterschaften und andere Philosophiegeschichten

Philosophen und Wissenschaftshistoriker haben unterschiedliche Probleme mit der Geschichte, Probleme, die auf ihren verschiedenen Identifikationsstrategien beruhen. Für Philosophen kann es eine Gefahr sein, nicht mit kaltem Blick auf die Vergangenheit ihrer Disziplin zurückzuschauen, sondern von einer eigenen philosophischen Position. Im einfachsten Fall wird dann die sogenannte Wahrheitsfrage gestellt. Man vergleicht philosophische Projekte, fragt, ob Kant oder Hegel, Descartes oder Spinoza bei einem bestimmten Thema recht hatten. Das setzt voraus, daß es Möglichkeiten gibt, philosophische Äußerungen aus unterschiedlichen Zeiten thematisch und in ihrer Erkenntnisleistung gegeneinander abzugleichen. Oft geschieht dies vor dem Hintergrund bestimmter Gegenwartsüberzeugungen (heute etwa naturalistischer) und mit einer bestimmten Metasprache, sei es die rezente Umgangssprache, eine philosophische Terminologie, ein logischer Kalkül oder eine Mischung aus alledem.

Karikaturistisch betrachtet kann Philosophiegeschichte, die auf diese Weise thematisch und durch die Wahrheitsfrage angeleitet wird und sich nur auf philosophische Werke beschränkt, die Struktur einer ewigen Denkweltmeisterschaft bekommen. Vorrunde: Descartes gegen Spinoza: wer schießt mehr argumentative Tore beim Leib-Seele-Problem? Dann Leibniz gegen Locke, das Match über die angeborene oder erworbene Struktur des Geistes. Haben Spinoza und Locke gewonnen, kommen sie weiter ins Viertelfinale: Spinoza gegen Locke über den Substanzbegriff und so fort. Am Ende werden die Überzeugungen der Gegenwart erreicht, von denen bei der Bewertung der Vergangenheit zwecks Durchführung des Turniers ausgegangen worden war. Das ist eine Karikatur schlechter Philosophiegeschichtsschreibung, die man heute selten gedruckt, aber immer noch in den Hörsälen antreffen kann. In den letzten Jahrzehnten hat jedoch gerade die Philosophiegeschichte im anglo-amerikanischen Raum dieses seit Kants Schrift über die Fortschritte der Metaphysik bekannte Schema hinter sich gelassen. Sie schaut immer mehr auch über den Tellerrand der sogenannten klassischen philosophischen Texte und kann dabei gegenwärtige Plausibilitäten außen vor lassen.

Es ist jedoch immer noch selten, daß gegenwärtiges Denken einerseits *plastisch wahrgenommen*, andererseits als eventuell hinter vergangener Reflexion zurückbleibend thematisiert wird, wie etwa in den Arbeiten von Dominik Perler.¹ Kaum weitergeführt wird auch die Blumenbergsche Bemühung, die Stimme vergangener Autoren auch in der Gegenwart hörbar zu machen, indem man die Legitimität ihrer eventuell sehr eigenen Projekte noch einmal vorführt, ohne sie deshalb als »ganz Andere« zu romantisieren.²

Wirksam war vielmehr die Gadammersche Hermeneutik, die den »Dialog« mit Autoren von als klassisch eingeschätzten Texten suchte und dabei sie verstehend sich und ihr Denken weiterentwickeln, in einem gemeinsamen Geisteshorizont verschmelzen wollte.³ Doch der vermeintlich zarte Schmelz der Hermeneutik manifestierte viel mehr Machtbewußtsein als es auf den ersten Blick scheint. Frühzeitig zu rufen »Ich versteh dich ja!«, kann auch eine Form des Mundtot-Machens sein, wie Derrida als einer der wenigen es an der Hermeneutik wahrgenommen hat.⁴ Die ebenfalls einflußreiche Methode der Dekonstruktion entlarvte dagegen vergangenes Denken so lange, bis es nicht nur seine Larven, sondern sein Gesicht verloren hatte, nicht durch Verschmelzen verschwunden, sondern von der gegen den Strich striegelnden Bürste seine Gestalt aufgerieben worden war. (Daß vergangenes Denken ein eigenes Gesicht und eine eigene Gestalt hat, wurde von Dekonstruktivisten freilich auch bestritten.)

Denkwelten, Klassizismen und philosophischer Wandel

Anders könnte es gehen, wenn man auf Nelson Goodman schaut und alternative Entwürfe aus der Geschichte des Denkens vor allem als Alternativen im Weltverständnis, als *Kategoriensysteme* oder Denkwelten, begreift, vergleichbar den Kuhnschen »Paradigmen« oder der Foucaultschen »Episteme«. Dann geht es weniger darum, ob tote Philosophen heute noch als wahr einzustufende Behauptungen aufgestellt haben oder hinsichtlich eines Themas recht behalten, das »uns« immer noch interessiert. Dann ist relevant, was für tote Philosophen *Behaupten, Beweisen und Denken bedeutete und wie sie diese vielleicht gar nicht konstanten philosophischen Unternehmungen transformiert* haben oder kurz: Was es überhaupt in *ihrer* Welt für sie hieß, zu philosophieren.⁵ (Analog der Frage: Was hieß es für Picasso im Unterschied zu Rembrandt ein Bild zu malen? statt: Wer hat die *besseren* Bilder gemalt?) Die Goodmansche Feststellung, daß vergangene philosophische Projekte eigene Weltversionen darstellten, die ihre Wahrheitsbedingungen mit sich brachten, ist erst einmal nur ein philosophiehistorisches *Programm*. Um es zu realisieren, ist historische Arbeit nötig, die über die Rekonstruktion von Begrifflichkeiten hinausgehen muß und die Wiederaneignung von Kenntnissen verlangt, über vergessene, sogenannte zweit- und drittrangige philosophische Literatur, über die damalige Alltagssprache und die Wissenschaften im Umfeld einer vergangenen Philosophie. Dies zu leisten mutet – zugegebenermaßen – übermenschlich an. Dieter Henrichs Konstellationsforschung zeigt, welche Mühen es allein schon macht, das vergessene philosophische und literarische Umfeld einiger »Klassiker« für einen sehr kleinen Zeitraum zu rekonstruieren.⁶ Aber es sind nicht allein die Mühen, die Philosophen davon abhalten, zu den nicht klassischen und nicht philosophischen Texten hinaufzusteigen, um die Klassiker der Philosophie zu deuten. Vielmehr können durch einen solchen Abstieg auch *Identifikationsbedürfnisse* frustriert werden. Was man vermeiden möchte.

Wissenschaftshistoriker haben es da auf den ersten Blick leichter. Denn man kann sich, so man bei Verstand ist, nicht mit einer vergangenen Theorie der Verbrennung oder der Massenanziehung so identifizieren, wie ein gegenwärtiger Philosoph mit Kant oder Aristoteles. Das erlaubt der Wissenschaftsgeschichte einerseits einen »kälteren Blick« auf die Vergangenheit. Andererseits müssen ihre Vertreter die auch bei ihnen vorhandenen Identifikationsbedürfnisse anders befriedigen: über *Methoden*. Foucaults Genealogie als Methodenspender für die Wissenschaftsgeschichte in Frage zu stellen, kann für Wissenschaftshistoriker so schmerzhaft sein, wie für einen Philosophen, »seinen Kant« irren zu sehen.

Von der Wissenschaftsgeschichte kann die Philosophiegeschichte daher lernen, sich um das weitere historische und nicht nur philosophische Umfeld ihrer Texte

und nicht nur um deren interne begriffliche und argumentative Struktur zu kümmern. Darauf hat Ian Hacking hingewiesen als er über Simon Schaffers und Steven Shapins Arbeit zur Philosophie und Wissenschaft in der frühen Neuzeit schrieb:⁷ »Diese Wissenschaftler versehen das nackte Gerüst aus Nelson Goodmans *Weisen der Welterzeugung* [...] mit historischer Substanz. Wo Goodman mit markigen Worten über Weltversionen und richtige oder falsche Kategorien gesprochen hat, geben diese Leute wirklich an, um *welche* Versionen und Kategorien es sich handelt und wie sie entstehen.«⁸

Wissenschaftshistoriker können dagegen von den Philosophen die ontologischen Voraussetzungen und argumentativen Konsequenzen ihrer methodischen Entscheidungen lernen, etwa was es hinsichtlich der Existenz von Wesenheiten und Prozessen bedeutet, sich der genealogischen Methode zu verschreiben. Das kann schmerzhaft sein, sofern es ebenfalls ein Identifikationsobjekt in Frage stellt. Doch kann es die Wahl für eine Methode bewußter machen, von dem Wunsch ablösen, zu einem bestimmten Club (etwa dem, in dem man immer »Dispositiv« und »Episteme« sagen muß) dazuzugehören.

Philosophen mit wissenschaftshistorischer Bildung beginnen vielleicht auch auf nicht philosophische Gründe dafür zu achten, daß eine Weise, die Welt und die Mitmenschen zu sehen, *untergeht* und eine andere einen *Aufschwung* erlebt. Ein solcher Grund liegt in *sich verschiebenden Machtkonstellationen* zwischen gesellschaftlichen Gruppen. Die eigenen Stimmen vergangener Philosophen ergeben sich auch aus Reaktionen auf solche Machtkonstellationen. Nur Philosophie, die sich in einer erfahrungsfreien Kammer der Logik versteckt, kann hoffen, dem Druck zu entkommen, anders sprechen zu müssen als ihre »Vorgängerinnen«, weil andere, etwa nicht mehr theologische, sondern beispielsweise eher ökonomische und technische Diskurse die Ohren der Mächtigen füllen. Das einzusehen, bedeutet nicht, philosophische Überzeugungen zu einem bloßen Epiphänomen von Machtkämpfen zu machen, sondern einen weiteren Faktor neben der argumentativen Abwägung von Wahrheit und Falschheit in der Rekonstruktion der Konjunkturen von Denkweisen zu berücksichtigen.⁹

Rückgriffe

Auch wegen der Identifikationsmöglichkeiten mit alten philosophischen Systemen ist es in der Philosophie wie vielleicht nirgendwo sonst möglich, zweitausend Jahre alte Projekte wieder aufzunehmen und so zu transformieren, daß sie in der Gegenwart eine Relevanz erhalten. Man findet eine solche Bewegung seit Heidegger bei