ORDEN POUR LE MÉRITE
FÜR WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE

REDEN UND GEDENKWORTE

SECHZEHNTER BAND
1980

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER · HEIDELBERG

REDE VON
HANS-GEORG GADAMER

HANS-GEORG GADAMER

LOB DER THEORIE

Es gibt den alten Brauch der festlichen Lobrede, in der ein anerkannt Rühmliches seine öffentliche Preisung erfährt. Die Götter und die Helden, die Liebe oder das Vaterland, Krieg und Frieden, Gerechtigkeit, Weisheit – sogar das Alter war ehedem ein Rühmliches und nicht wie heute, etwas fast Schändliches, ein Defekt, ein Mangel, über den wir erröten. Ein schöner Brauch einer ihrer Ideale gewissen und gewahren Welt nährte eine ganze Gattung der Redekunst, die ihrerseits ein unbestrittenes Gut war. Sie war solchem Lobe gewidmet. Auch das der Theorie geneigte Leben war einer der Gegenstände solcher Preisung, und seit den Tagen des Sokrates und Plato gab es eine Redegattung bzw. Literaturgattung, die man »protreptische«, d. h. Werbereden oder Schriften für die Theorie nannte. Der alte Name für Theorie, der in diesen Titeln erschien, war freilich ein anderer: Philosophie, die Liebe zum *sophón*, zum wahren Wissen, zum Wissen des Wahren. Erst Plato hat ein solches der Philosophie, dem reinen Wissen gewidmetes Leben als das »theoretische« Lebensideal bezeichnet

und ausgezeichnet und eben damit das Normbewußtsein seiner Heimatstadt Athen und ihrer Gesellschaft herausgefordert. Denn deren Bürger waren als »freie« – im Unterschied zu den arbeitenden Ständen der Metöken und Sklaven – der Politik, der tätigen Teilnahme am öffentlichen Leben bestimmt. Mochte es dem heranwachsenden Knaben – von Mädchen war nie die Rede – auch anstehen, einige Jahre den theoretischen und musischen Dingen zu widmen, so war das ein bloßer Weg der Ausbildung, des Durchgangs und des Reifens, der Phase des Kindseins eigen, der noch im Namen für Bildung, *paideia* – Pädagogik – den Bezug auf die Lebensstufe des Kindes, des *pais*, und seiner Spiele (*paidiá*) festhielt.

Der Eintritt ins Leben war ein Eintritt in die Praxis der Politik. So lehrt uns schon das Wort Theorie etwas über die Sache, den Begriff: die Nähe der Theorie zum bloßen Spiel, zum bloßen Beschauen und Bestaunen, fern von allem Brauchen und Nutzen und ernsten Geschäften. Das Gegenwort der Praxis definiert insofern den Begriff der Theorie und rückt ihn zugleich in den Problemzusammenhang ältester Lebenserfahrung, der sich in dem – von Kant einmal eigens behandelten – Gemeinspruch ankündigt: »Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.« Das Lob der Theorie wird zur Gegenrede gegen das Gegenwort der Praxis. So war es schon in den griechischen Anfängen. Haben wir Anlaß, noch immer auf sie zu hören? Ich gestehe, daß es mir auf Grund meiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit immer naheliegt, diese Frage zu bejahen. Wie sah dies Lob dort aus?
Daß in frühen Phasen der menschlichen Kulturentwicklung und Lebensbewältigung das bloße Wissenwollen eine seltene und der Rechtfertigung durch religiöse oder praktische Inter-

essen bedürftige Ausnahme darstellt, ob in Ägypten, Babylon oder wo immer, wo Geometrie und Algebra und Astronomie betrieben wurde, ist klar. Auch die ersten »Philosophen« Griechenlands waren wohl wirklich, wenn man von der Ausnahmeexistenz des Heraklit absieht, voll tätige Bürger ihrer Stadt und hatten oft nicht zuletzt wegen ökonomischer oder politischer Weitsicht ihren Ruf. So war die politische Abstinenz Platos, die das Wort »Theorie« auf den Schild erhob, gewiß eine Herausforderung, und ebenso die Gründung der Akademie, die, wie eine lebenslange Schule, den Rückzug von der Politik und das Ideal des theoretischen Lebens zu fordern schien – und den »Philosophen« den Ruf einbrachte, für die praktische Politik unbrauchbar zu sein. Schon die beharrliche Frage des Sokrates nach dem Guten und vollends ihre Fortführung durch Plato, der die Abstrakheit der Mathematik und Dialektik damit verband, mußte den politischen Pragmatikern und ihren sophistischen Anwälten abwegig erscheinen.

Plato gab eine monumentale Antwort durch seinen alles auf den Kopf stellenden Idealstaat und insbesondere durch das berühmte Höhlengleichnis. Danach leben die Empiriker und Pragmatiker in einer Welt der Schatten, die ein Feuer in ihrem Rücken wirft und die sie für die wirkliche Welt halten, und müssen mit Gewalt – der Gewalt des Gedankens – von ihren Fesseln befreit, umgewendet und zum Aufstieg an das Licht des Tages und der wirklichen Sonne genötigt werden. Dort freilich erfahren sie zunächst eine längere Blendung, bis sie sich an die Helligkeit angepaßt haben und die wahre Welt – es ist die Welt der dauernden Gedanken – schauen. Wenn sie dann aber in die Höhle zurückzukehren genötigt werden – etwa durch ihre bürgerliche Pflicht –, werden sie erneut – in Wahrheit nur eine kürzere Weile – geblendet sein und

nicht so gut wie die an das Höhlendunkel Gewöhnten die Folge der Dinge vorauszusehen vermögen. Deshalb wird man dort unten den ganzen Aufstieg zum Wissen für unnütz und schädlich halten: so erklärt Plato den Verruf der Theorie in den Augen der Politik. – Freilich, das war am Vorabend des endgültigen Untergangs der freien griechischen Stadt und des Gemeinwesens, für das alle Bürger leben – es war kaum noch wahr.

Vielleicht hatte Plato aber mit seiner Erziehung zur Theorie etwas für alle Zeiten Wahres im Auge. Nicht nur, daß »theoretische« Erziehung die Schulkultur der gesamten Nachwelt ausfüllt; Schulkultur war das europäische Erbe des klassischen Altertums: ihr Ausbau zur allgemeinen Schulpflicht gehört im modernen Staat zu den Voraussetzungen bürgerlicher Rechte, und in der Idee der Bildung, die bis in die Forderung der Erwachsenenbildung sich weitet, lebt etwas von der Erwartung weiter, daß die theoretische Beschäftigung mit Dingen, die einen »nichts angehen«, die »frei« von allem Kalkül des Brauchens und Nutzens sind, zu aller Berufsausbildung und der in ihr geforderten Sachlichkeit eines Könnens gehört, und nicht zuletzt gilt das für die Verwaltung und den Staatsdienst. Plato hat mit dem Paradox der Philosophen-Könige eine bleibende Wahrheit ausgesprochen: nur der taugt zum Herrschen über andere – und alles Handeln von Amts wegen ist ein solches –, der Besseres weiß und zu tun weiß, als sein Amt ihm befiehlt. Das Ideal des theoretischen Lebens hat auch politische Bedeutung.

Der freundliche Wink Platos darf uns nicht verführen – wir haben den Kampf um das theoretische Lebensideal zu verfolgen, der seit den Griechen das Leben unserer Kultur begleitet

und dessen jüngstes Stadium sich im philosophischen Begriff in der Weise abbildet, daß die Praxis und das der Praxis Dienende, an ihr sich ausweisende Denken den Legitimitätsvorrang in Anspruch nimmt. Lob der Theorie erscheint von da aus geradezu als etwas Ungehöriges.

Plato war noch, als er das theoretische Lebensideal feierte, Bürger seiner Stadt. Die Einheit von Theorie und Politik blieb ihm unauflöslich, auch wenn er ein verhinderter oder ein scheiternder Politiker war. Es wurde anders, als das Leben der griechischen Stadtkultur in den hellenistischen Großreichen und im römischen Imperium aufging. Aristoteles mochte beides, das Ideal des praktischen und des politischen Lebens wie den Vorrang des theoretischen Lebens, in gerechter Abwägung legitimieren, und man tut gewiß falsch daran, den Vorrang, den er dem theoretischen Leben zuerkennt, als sein platonisches Erbe abzuschwächen. Wohl hat Aristoteles die Unabhängigkeit der praktisch-politischen Frage nach dem Guten von der älteren, an der Kosmologie orientierten theoretischen erstmals begründet. Mit dem lapidaren Satz: »Alle Anstrengung im Wissen und Können und Wählen geht auf das Gute« hat er seine Untersuchung der menschlichen Praxis, die ›Ethik‹, eröffnet. Aber ebenso fest stand ihm, daß auch das theoretische Interesse keiner Legitimation bedarf und jeden Menschen beseelt. Der erste Satz seiner Metaphysik lautet: »Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen« – von Natur, nicht allein um der Daseinsbewältigung und Lebenserhaltung – nein, gerade auch um des Glückes, dieser Erfüllung der eigenen Natur willen. Auch wo es auf den praktischen Erfolg allein ankommt – und das ist in den Anwendungen von Wissen durchweg der Fall – die Medizin ist das klassische Beispiel, das der Arztsohn Aristoteles dabei im Auge hat –, bleibt

der Vorrang des Wissens anerkannt. Wissen erfüllt sich in der Mathematik, die es mit Unveränderlichem zu tun hat und erst recht in der Philosophie, die das bleibende Wesen der Dinge aus ihren Ursprüngen, dem, was wir Prinzip nennen, denkt.
Das höchste Glück der Menschen liegt in der »reinen Theorie«. Das bezeugt sich im Wachsein, diesem Wunder unseres vegetativen Rhythmus, das für uns Sehen und Denken bedeutet und damit das »Da«. – Auch das Göttliche kann sich in nichts anderem bewegen und erfüllen als im Genuß dieses Da, das es für sich selber ist.
Doch wußte Aristoteles wohl: menschliches Selbstverständnis erfüllt sich nicht nur in den Freuden der Erkenntnis, der Einsicht, des Verstehens der Dinge und der Menschen, der Maße und der Zahlen, der Welt und des Göttlichen – sein Interesse galt auch der Besonderheit menschlicher Lebenspraxis, die den Menschen aus den naturhaften Gebundenheiten der anderen Lebewesen heraushebt und ihn als gesellschaftliches Wesen seine eigenen Bindungen, Sitten und Ordnungen schaffen läßt. In beidem, im Aufbau seiner gesellschaftlichen Praxis wie in seiner Hingabe an reines Wissen, an das Sehen, an das Denken, steht der Mensch in seiner Auszeichnung. Er ist das Wesen, das den Logos hat: er hat die Sprache, er hat den Abstand zu dem unmittelbar Andrängenden, er ist frei im Wählen des Guten und frei zum Wissen des Wahren – und er kann sogar lachen. Im tiefsten Grunde ist er ein »theoretisches Wesen«.

Das wird im Laufe des geschichtlichen Lebens seine verschiedensten Gewichtungen erfahren. Nachdem das Lampenlicht des Privaten im antiken Leben zu scheinen beginnt, mag einer als Stoiker von dem öffentlichen Leben sich zurückziehen oder seinen Platz darin ausfüllen – noch als Herrscher der Welt wird

er die Einkehr zu sich selbst als die eigentliche Aufgabe seines Lebens festhalten. Oder mag er als Epikureer gegenüber dem verführerischen Drang des Wissens und Forschens Zurückhaltung üben und den beschaulichen Frieden des Gartens hüten, oder mag er von dem religiösen Sehnen des Zeitalters ergriffen der Versenkung in den göttlichen Weltengrund und Ursprung zufallen – immer ist es Schauen, vom Beschaulichen der inneren Freiheit über das Anschauen der ganzen großen Weltordnung bis zur Schau des Göttlichen. Das lateinische Äquivalent zu *theoria*, die Kontemplation, füllt mehr und mehr das Ganze dieses theoretischen Lebensideals aus.

Contemplatio – die *vita contemplativa* – bestimmt sich gegenüber der *vita activa* neu, als mit der Ausbreitung des Christentums die Weltgötter vor dem überweltlichen Gott vergehen und damit die Welt selbst nicht mehr göttlicher Verehrung teilhaftig, ihre Erforschung und Ergründung aus reiner Fragelust und reinem Wissensdurst nicht mehr das letzte Ziel ist. Von nun an wird sie als göttliche Schöpfung von Gott her gedacht, als Ausdruck seiner Allmacht, Weisheit, Güte, und insofern die Welt überhaupt in die *contemplatio* einbezogen ist, mit der sich die Seele auf Gott wendet, ist sie nichts als ein Spiegel, ein *speculum* Gottes: die *contemplatio* ist zugleich *speculatio*.

Damit vollzieht sich aber nicht nur eine Umlenkung der theoretischen Leidenschaft der Menschen, von der Welt hin zu Gott, sondern zugleich eine Umwertung des elementaren Wissensdurstes, auf den sich Aristoteles in voller Unschuld berufen konnte: Das Verlangen nach Wissen wird zur Neugier, zur *curiositas*.

Es ist wahr, die *mirabilia*, das Wunderbare, die großen Weltwunder, waren von jeher, vom Schifferlatein der Odyssee bis zu Plinius' *naturalis historia*, eine Quelle von Weltkenntnis

und eine Einladung zur Erforschung der Fremde, aber Neugier war das nicht, nicht dieses Laster des gedankenlosen Begaffens, das bei nichts verweilt, in nichts sich vertieft, sondern je vom nächsten Neuen weggezogen wird. Nichts veraltet ja so schnell wie das nichts als Neue. Es ist eine ungeheure Herausforderung der menschlichen Natur, das Wissenwollen als Neugier zu verdächtigen. Dahinter steht eine radikale Abwertung der sichtbaren Welt. Sie spricht sich in Augustins Polemik gegen die *curiositas* aus.

Wieder erzählen uns Wörter eine ganze Geschichte. Daß das Neue immer ambivalent ist und gegensätzliche Aufnahme findet, versteht sich. Aber es ist doch bezeichnend, daß der abwertende Sinn des Neuen in dem wissensdurstigen Griechenvolke kaum begegnet. Auch das lateinische Äquivalent, *curiositas*, ist zunächst nicht negativ getönt: es ist von *cura*, der Sorge und rühmlichen Sorgfalt abgeleitet. Selbst wenn *curiosus* in dieser im Grund bäuerlichen Sprache auch den abwertenden Sinn des Neugierigen haben konnte und wenn die vorausschauende Sorgfalt pflegliche Fernhaltung des unerwünschten Neuen meint, das aus der Zukunft kommen kann, liegt der Ton eben doch auf der Sorge und Vorsorge und gerade nicht auf der »Gier« nach Neuem. Die antignostische Frontstellung des Ambrosius und Augustin erst legt die Bedeutung von *curiositas* im negativen Sinne eindeutig fest.

Nun wäre es gewiß falsch, eine generelle Verpönung theoretischer Interessen der Kirche nachzusagen. Schließlich hat gerade die Entscheidung zum kontemplativen Leben, die der Einrichtung des Mönchtums zugrunde lag, die Überlieferung der griechischen Bildung und Wissenschaft weitgehend getragen. Was wüßten wir von den Alten ohne den Fleiß der schreibenden Mönche! Aber daß dieses fromme Tun mehr eine

Pflege der *literae* als Entfaltung von eigener theoretischer und Forschungsenergie war, liegt auf der Hand. Gott war und blieb der eigentliche Gegenstand der Kontemplation.

Es war eine wahre Explosion, die nicht nur das geozentrische, sondern auch das theozentrische Weltbild des Mittelalters zersprengte, als sich die neue Wissenschaft auf ihre mühevollen methodischen Wege begab. Mit dem 17. Jahrhundert – seit Galilei – wird die mathematische Konstruktion idealisierter Bewegungsverhältnisse zur Methode der Wirklichkeitserkenntnis erhoben. Ihr gelingt der Aufbau der klassischen Mechanik, und das führt am Ende dank Newtons Vereinigung derselben mit der Himmelsmechanik ein neues Weltgefühl herauf, das auch das theoretische Lebensideal verändert: Wissenschaft wird zur Forschung.

Das bedeutet nach zwei Seiten etwas Neues: »Die Wissenschaft« wird eine anonyme Größe. Der einzelne Forscher ist nicht der Mann, in dem »die Wissenschaft« Gestalt und Wirklichkeit hat – er ist einer von den Vielen, deren Forschungsergebnisse zwar zur Wissenschaft beitragen, aber im gleichen Augenblick früher für »wahr« Gehaltenes überholen. »Die Wissenschaft« löst sich auf in beständige Selbstüberholung. Sie ist nicht länger *doctrina*, in der man das Wahre weiß, lehrt und lernt.

Darin liegt aber zweitens: sie wird zum großen Unternehmen des Eindringens in unbekannte Bereiche, dem weder ein menschliches noch ein göttliches Halt geboten wird. Ihr Weg der methodischen Forschung bedeutet Selbstvergewisserung der Vernunft. Denn nur ein übelgesinnter Gott könnte »die Wissenschaft« ganz in die Irre treiben – falls er unsere mathematische Vernunft zu verwirren vermöchte. Nun geht es nicht

mehr um die spekulative Betrachtung der göttlichen Schöpfung in ihrer sinnlichen Gestaltenfülle, an der sich Gottes Weisheit verehren läßt – in der mathematischen Abstraktion enthüllen sich Gesetzlichkeiten, die den Sinnen verborgen sind. Nur auf dem Wege der Mathematisierung der Erfahrungserkenntnis nähert sich der Forscher dem nie endgültig erreichbaren Ziel, das Buch der Natur zu verstehen, das Gott mit seinem Finger geschrieben hat.

Indem das Interesse der theoretischen Erkenntnis sich der Logik der Forschung übergibt und sich zugleich damit als eine Weise der Selbstvergewisserung darstellt, versteht es sich als Ausdehnung der Macht der Menschen durch Wissen. So liegt es in der Natur der Sache, daß sich die Spannung zwischen einer Theorie von abstrakter Allgemeinheit, die nicht nur mit der Würde der Wissenschaft auftritt, sondern auch die Normierung der Praxis betreibt, und der eingebürgerten, durch lange Gewöhnung festgewurzelten Praxis gerade im Zeitalter der Wissenschaft verschärfen mußte. Sie wird zum Kampf der Wissenschaft von morgen gegen die Wissenschaft von gestern, welche von der Praxis der Verwaltung verteidigt wird. Weiß die Praxis selber nichts?

Man muß sich die doppelte Frage stellen: Ist Theorie vielleicht noch mehr, als was durch die moderne Institution der Wissenschaft zur Darstellung kommt? Und: Ist vielleicht auch Praxis mehr als bloße Anwendung von Wissenschaft? Sind Theorie und Praxis überhaupt richtig unterschieden, wenn sie nur von ihrem Gegeneinander her gesehen sind?

Zwar, der Fortschrittsoptimismus der Aufklärung ist schon im 18. Jahrhundert nicht unangefochten geblieben. Rousseau, Herder, Kant haben die Grenzen dieses ›Vernunftstolzes‹ ins allgemeine Bewußtsein gehoben. Wenn Kant zum Verteidiger

der Theorie gegen das Mißtrauen des Praktikers in seiner eingangs zitierten Schrift wird, meint er nicht die Wissenschaft und ihre Anwendung in der Praxis, sondern einen Vorrang der Theorie innerhalb der Praxis selber: gegenüber dem schwankenden und unsicheren Kalkül des eigenen Vorteils stellt für den handelnden Menschen die Unbedingtheit dessen, was er als seine Pflicht weiß und rein aus Vernunft erkennt, gerade auch das praktische Richtige dar: Der Primat der praktischen Vernunft vermag in der Tat den uferlosen Pragmatismus einzuschränken – eben wie die Kritik der reinen Vernunft das haltlose Vernünfteln des rationalistischen Dogmatikers widerlegte. Grundsätzlicher noch versuchte der aus Kantischen Anstößen sich entwickelnde deutsche Idealismus, dem Begriff der ›Wissenschaft‹ seinen vollen Reichtum zurückzugeben und die Einheit von theoretischer und praktischer Wissenschaftslehre auf dem Primat der praktischen Vernunft zu begründen. Wissenschaft hat hier noch den Sinn von Wissen und Kunde, wie er etwa in der altertümlichen Redensart weiterlebt ›von etwas Wissenschaft haben‹. Wissenschaftslehre meint also nicht Wissenschaftstheorie, sondern philosophische Ableitung des menschlichen Wissens überhaupt. Damit sollte zugleich das Grundanliegen befriedigt werden, das die neuzeitliche Philosophie beschäftigte, nämlich die moderne Wissenschaft in die Philosophie, die Erbwalterin des älteren Menschheitswissens, zurückzugliedern. Der letzte Versuch, diese Aufgabe zu erfüllen, war damals in der Romantik unternommen worden. So hatte Hegels spekulative Synthese aller Erscheinungsformen des Geistes in Kunst, Religion und Philosophie, d. h. in Anschauung, Andacht und Gedanke, die ganze Wahrheit zu versammeln gemeint. Dieser romantische Traum war bald ausgeträumt. Die spekulative Synthese des Idealismus erlag

dem Ansturm der Erfahrungswissenschaften, die damals ihren Siegeszug begannen. Die idealistische Naturphilosophie wurde zum Gespött, und die idealistische Verklärung der politischen Wirklichkeit hielt ebensowenig stand. Das neue Zauberwort der Epoche hieß »Fortschritt«. Das mußte das Ideal der Theorie ins philosophische Abseits drängen. Die Wissenschaft sollte die allgemeine Wohlfahrt bringen. Nur als ein eschatologischer Traum bewies sich die Lebenskraft des kontemplativen Ideals, etwa, wenn Marx den wahren Humanismus der Zukunft in der Aufhebung der Arbeitsteilung erblickte.

Das bürgerliche 19. Jahrhundert geriet, philosophisch gesehen, mehr und mehr unter das Gestirn Schopenhauers. Das ist eine der merkwürdigsten Fügungen im Leben des Gedankens: Schopenhauer, ein Kind der Goethezeit und der idealistisch-romantischen Reaktion auf die Extreme der Aufklärung, hatte als ein Berliner Privatdozent 1819 sein Hauptwerk, »Die Welt als Wille und Vorstellung«, veröffentlicht. Es war ungehört geblieben – um 50 Jahre später zur Modephilosophie des Bürgertums aufzusteigen, den Richard Wagner-Kult zu tragen und schließlich in der Geschichte der »Buddenbrooks« sein literarisches Denkmal zu finden. Schopenhauer sah in der Natur wie im menschlichen Leben die gleiche blinde und grausame Energie des Willens am Werke und fand die Versöhnung mit dieser furchtbaren Wirklichkeit in der reinen Betrachtung, im interesselosen Wohlgefallen, in dem aller Wille zur Ruhe gekommen ist. Das war eine freie Fortbildung Kantischer Gedanken. Die Erlösung von dem blinden Willen erfüllte sich in seinen Augen in der versöhnenden Macht der Kunst. Indische Weisheit, die die Auflösung aller Individualität im All-Einen als den Heilsweg lehrte, trat hinzu und vollendete das Ideal der Kontemplation als Befreiung von dem Druck einer

immer prosaischeren Wirklichkeit. Für den Kunstbegriff und das Kulturleben des 19. Jahrhunderts sollte das bezeichnend werden.

Für unsere Fragestellung bedeutet das aber nicht weniger, als daß das Fortschrittsbewußtsein der liberalen Ära, das sich auf Wissenschaft und Technik gründete, für solche Kontemplation lediglich Fluchtbezirke aussparte. Das konnte sich auch und gerade im Bewußtsein des einzelnen Forschers zur Geltung bringen, der dank der öffentlichen Wissenschaftsförderung ökonomisch freigestellt war. Mehr denn je konnte er als Person dem Enthusiasmus des Erkennens folgen, der seinen Beruf ausmachte. Mehr und mehr aber steuerten die technischen Anwendungen der Wissenschaft den zivilisatorischen Prozeß und das Leben der Gesellschaft. So mußte das Privileg der freien Forschung und das theoretische Selbstgefühl, das ihm entsprach, im öffentlichen Bewußtsein zunehmend unter den politischen Druck der Pragmatik geraten. Eine hochindustrialisierte Wirtschaft baute sich seit Beginn unseres Jahrhunderts mehr und mehr in der Richtung auf zweckgebundene Großforschung aus. Die rein theoretischen Interessen der wissenschaftlichen Forschung gerieten in eine Art Verteidigungsstellung. Man fand solche Verteidigung in der Unterscheidung und Auszeichnung derselben als Grundlagenforschung, die für allen wissenschaftlichen und technischen Fortschritt unentbehrlich bleibe. Damit wurde im Zeitalter des neuen Sozialutilitarismus, der das 20. Jahrhundert erfüllte, dem Interesse der reinen Theorie eine bescheidene Freistatt gewahrt, aber die pragmatische Gesamtperspektive erfuhr dadurch keine Einschränkung. Selbst noch die Schätzung der Theorie dient dem Lobe der Praxis. Theorie hat sich vor dem Forum der Praxis zu rechtfertigen.

Das von der Wissenschaft geprägte Kulturbewußtsein der Neuzeit ging freilich Hand in Hand mit einer sich immer mehr steigernden Kulturkritik, die sich am Anfang unseres Jahrhunderts noch steigerte. Die Entfremdung zu dem modernen Bildungs- und Arbeitsleben wuchs, und so traten mannigfache Protestbewegungen auf, wie jener großartig romantische Kinderkreuzzug der Jugendbewegung, der vor dem Ersten Weltkrieg bereits die Schwelle des technokratischen Zeitalters markierte. Es kam zu vollem Ausbruch in den Materialschlachten des Ersten Weltkrieges. Der europäische Fortschrittsoptimismus und der bürgerliche Bildungsidealismus konnten diese Katastrophe nicht überstehen. Spenglers Vision vom Untergang des Abendlandes sprach die erschütterte Lebensstimmung vollendet aus. So mußte der idealistische Begriff der Selbstverwirklichung des Geistes seine Verbindlichkeit verlieren, zumal die akademischen Formen der Philosophie über Variationen zu der idealistischen Synthese der Goethezeit nicht hinausgekommen waren. Das Selbstbewußtsein, dieses *fundamentum inconcussum* des neukantianischen Cartesianismus und die auf es gegründete Erkenntnistheorie verfiel tieferen Zweifelsbewegungen, die teils von den großen Romanciers der Epoche, teils von dem extremen Radikalismus Nietzsches, von der Ideologiekritik und von der Psychoanalyse ausgelöst wurden.

Die acht Jahrzehnte, die wir von unserem Jahrhundert der Weltkriege und der Weltkrisen zu überblicken vermögen, rücken unter diesem allgemeinen Aspekt seltsam zusammen, und daran liegt es wohl, daß das philosophische Bewußtsein seit der Krisis des Ersten Weltkrieges eine gewisse Konstanz bewahrt hat. Das Zeitbewußtsein, das es spiegelt, hielt am

Ende bei allem Auf und Ab kurzfristiger Schwankungen auf eine erstaunliche Weise durch. Der Erste Weltkrieg hatte Europas Selbstbewußtsein zerbrochen. Der Zweite Weltkrieg und seine Folgen sollten den aufsteigenden Großkontinenten Amerika und Rußland bei aller Verschiedenheit ihrer Erfahrungen die eigenen Grenzen fühlbar machen. Es sind nicht mehr so sehr die machtpolitischen Verschiebungen im Verhältnis dieser Mächte zueinander und die Grundverschiedenheit ihrer Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme, als das unerbittliche, für sie beide in gleicher Weise geltende Schrittgesetz der Industrialisierung, das das gefährdete Selbstbewußtsein unserer Epoche bestimmt.

Die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts hat diese Industrialisierung über den gesamten Erdball auszudehnen begonnen. Wir wissen nicht, durch welche Spannungen die globale Ausweitung dieses Prozesses noch führen wird, ehe die ungleiche Entwicklung der Länder dieser Erde zu einem Ausgleich kommen mag. Wir wissen auch nicht, ob das lebensgefährliche Mißverhältnis zwischen der Schärfe unserer Waffen und der Schwäche unserer Weisheit, das die Menschheitskultur von heute kennzeichnet, die Menschheit in Katastrophen und Selbstzerstörung stürzen wird. Jedenfalls aber ist es nicht mehr allein romantische Kulturkritik oder die ressentimenthafte Ohnmacht blinder Revolten, was den Fortschrittsglauben unterhöhlt. Das Schema steigender Wohlfahrt, wachsenden Lebenskomforts und allgemeinen Ausgleichs erweist sich aus seinen eigenen Bedingungen als ebenso utopisch wie seinerzeit die moralische Zuversichtlichkeit der Epoche der ersten Aufklärung. Sie war damals durch Rousseaus berühmte Antwort auf die Preisfrage der Akademie von Dijon widerlegt worden. Es scheint, als bedürfe es heute der Widerlegung nicht, daß

der Zukunftsweg der Menschheit noch von anderen Dingen abhängt als von der technischen Erfindungskraft und der Geschicklichkeit, mit den Engpässen einer globalen Industrialisierung fertig zu werden.

All das mußte sich in den philosophischen Anstrengungen unseres Jahrhunderts spiegeln. Der Vorrang des Selbstbewußtseins, der als das Kennzeichen der neueren Philosophie zu gelten hat, steht in einem engen Zusammenhang mit den neuzeitlichen Begriffen von Wissenschaft und Methode. Denn der Methodenbegriff der Neuzeit unterscheidet sich gerade dadurch von den älteren Weisen des Welterkennens und der Welterklärung, daß er einen Weg der Selbstvergewisserung darstellt. Der Primat des Selbstbewußtseins ist der Primat der Methode. Das ist wörtlich zu verstehen: Nur das ist Gegenstand einer Wissenschaft, was die Bedingungen methodischer Erforschbarkeit erfüllt. Das bringt mit sich, daß es um die moderne Wissenschaft Rand- und Grauzonen von Halbwissenschaft oder Pseudowissenschaft gibt, die den Bedingungen der Wissenschaftlichkeit nicht voll genügen und damit trotzdem vielleicht nicht ohne Wahrheitswert sein können. Es gibt aber darüber hinaus eine weit grundsätzlichere Begrenzung der Möglichkeiten moderner Wissenschaft. Sie liegt überall dort vor, wo Objektivierung und methodische Vergegenständlichung eine grundsätzlich unangemessene Zugangsweise darstellen. Von dieser Art ist vieles, was uns im Leben begegnet, und einiges, das gerade darin seine einzigartige Bedeutung besitzt.

Da ist zunächst der andere Mensch, der ebensosehr ein Ich ist wie ich selber. Wir kennen dies in der Philosophie als das transzendentale Problem der Intersubjektivität. Wie kann das,

was im Selbstbewußtsein seine letzte Ausweisung finden muß und sich damit als Gegenstand unseres Bewußtseins bestimmt, selber etwas sein, das für unser Erkennen nicht einfach ein gegebener Gegenstand ist, sondern das für sich selber ist, Selbstbewußtsein ist? Aber es ist das nicht nur ein Rechtfertigungsproblem, das dem Transzendentalphilosophen zu schaffen macht. Eine letzte Verschlossenheit, die keine Veranstaltung des Beobachtens aufzubrechen vermag, scheint mit dem Fürsichsein gegeben, eine letzte Verweigerung und unerreichbare Andersheit. Und doch ist unsere Erfahrung genau die umgekehrte. Gerade zwischen Mensch und Mensch gibt es ein Sich-Öffnen und eine Vertrautheit, die den anderen nicht als den anderen, als eine Grenze des eigenen Bei-mir-Seins erfahren läßt, sondern als eine Steigerung, Ausweitung, Ergänzung meines eigenen Eigenseins, ja als die Brechung meines Eigensinns, durch die ich Wirkliches anerkennen lerne. Was ist das, diese Vertrautheit?

Oder nehmen wir ein anderes Beispiel, das obendrein in eine Problematik moderner Wissenschaftlichkeit unmittelbar hineinführt. Ich meine den eigenen Leib. Zwar sind die Prozesse, die in ihm vorgehen, auf denen unsere Gesundheit oder Krankheit beruht, Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung, und es ist der Stolz der wissenschaftlichen Medizin, daß sie nicht ein unerklärliches Heilwissen praktiziert, sondern aus wissenschaftlicher Erkenntnis begründete Wege der Einflußnahme und eine Heilung versprechende Behandlung sucht. Aber wieder ist es doch weit mehr als jene dem Arzt oft recht fühlbare Grenze seiner Erkenntnismöglichkeit, die für ihn die Leiblichkeit des anderen als etwas begegnen läßt, in das er nicht voll hineinsehen kann. Das eigentliche Rätsel ist vielmehr, daß einem jeden seine eigene Leiblichkeit, die sich dem

Beobachter so weitgehend verbirgt, zutiefst vertraut ist – so vertraut, daß es fast schon wie eine Störung empfunden wird, wenn sie überhaupt seine Aufmerksamkeit auf sich zieht. Wieder möchte man fragen: Was ist diese Vertrautheit? Doch gewiß nicht eine höhere oder niedere Form von Selbstbewußtsein. Und so wenig wie der andere, mit dem ich vertraut bin und der mir vertraut ist, mein Gegenstand ist, so wenig ist mein Leib mein Gegenstand.

Die Beispiele von Vertrautheit, die ich wählte, sind nicht so zufällig ausgesucht, wie das an sich erscheinen mag – angesichts aller jener unauslotbaren Hintergrundtiefen unvordenklicher Vertrautheit, die uns von der trivialsten Gewöhnung bis zu dem Zauber von Heimat, Muttersprache, Kindheitserfahrung und so weiter tragen. Die Beispiele haben ihre eigene Auszeichnung im Zusammenhang unserer Fragestellung. Die Vertrautheit, die der eigene Leib für einen jeden besitzt, besteht nicht allein darin, daß die Andersheit des anderen, die die Naturhaftigkeit der eigenen Leibbestimmtheit für unser bewußtes Dasein darstellt, aufgehoben oder unmerklich ist. Indem der Leib als das Vertraute nicht wie ein Widerstand auf sich sieht, gibt er uns gerade frei und läßt uns offen sein für das, was ist. Ebenso hatten wir in der Eingefügtheit des einzelnen in die – noch so verschieden bestimmte – Vertrautheit unserer menschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen mehr erkannt als eine Schranke unserer Reduktion zum objektiven Beobachter. Sie gerade lehrt uns erst – in der Anerkennung des anderen – Wirklichkeit anzuerkennen, und sei es die ferner Zeiten oder fremder Völker.

So rühren wir hier an die Wurzel dessen, was wir Theorie nennen dürfen: Sehen dessen, was ist. Das meint nicht die Trivialität der Feststellbarkeit von tatsächlich Vorhandenem.

Auch in den Wissenschaften definiert sich ja die »Tatsache« nicht als das bloße Vorhandene, das man durch Messen, Wägen, Zählen festmacht, »Tatsache« ist vielmehr ein hermeneutischer Begriff, das heißt, stets bezogen auf einen Zusammenhang des Vermutens oder Erwartens, einen Zusammenhang des forschenden Verstehens komplizierter Art. Nicht ganz so kompliziert, aber um so schwerer zu leisten ist es in der Lebenspraxis eines jeden, zu sehen, was ist, statt dessen, wovon man wünschte, daß es sei. Die grundsätzliche Ausschaltung von Vorurteilen, die die methodische Wissenschaft vom Forscher fordert, mag ein mühevoller Vorgang sein – sie ist immer noch leichter als die aus dem eigenen Selbstgefühl – des einzelnen oder derer, denen er zugehört und auf die er hört – Gruppe, Volk, Kultur – ständig neuaufsteigenden Illusionen zu überwinden und zu sehen, was ist. Das Geheimnis aller Herrschaftsausübung, die Dämonie der Macht und ihr Gegenpol, die Weisheit politischer Verfassung, liegt hier verborgen.

Es scheint mir hilfreich, jetzt an den ursprünglichen, griechischen Sinn von Theorie, *theoria* zu erinnern. Das Wort meint Beobachten, zum Beispiel von Sternkonstellationen, Zuschauer sein, zum Beispiel bei einem Schauspiel, oder Teilnehmer an einer Festgesandtschaft sein. Es meint nicht ein bloßes »Sehen«, das Vorhandenes feststellt oder Informationen speichert. *Contemplatio* verweilt nicht bei einem bestimmten Seienden, sondern in einem Bereich. *Theoria* ist nicht so sehr der einzelne augenblickliche Akt als eine Haltung, ein Stand und Zustand, in dem man sich hält. Es ist »Dabei-Sein« in dem schönen Doppelsinne, der nicht nur Anwesenheit meint, sondern auch dies, daß der Anwesende »ganz dabei« ist. So ist einer Teilnehmer an einer rituellen Prozedur

oder an einer Zeremonie, wenn er in der Teilnahme an derselben aufgeht, und das schließt immer auch ein, daß man mit anderen oder möglichen anderen am Gleichen teilhat. »Theorie« ist also nicht in erster Linie ein Verhalten, durch das man sich eines Gegenstandes bemächtigt oder ihn sich durch Erklärung verfügbar macht. Sie hat es mit einem Gut anderer Art zu tun.

Es gibt zwei sehr wesentlich verschiedene Arten von Gütern. Die einen sind von der Art, daß wir sie zu erwerben suchen, um sie zu gebrauchen oder sich in ihren Besitz zu möglichem Gebrauch zu bringen. Zu ihrem Wesen gehört, daß das, was der eine besitzt und in Gebrauch nimmt, der andere nicht haben kann. Es sind die Güter, die zu verteilen sind und auf deren gerechte Verteilung sich jeweils die Bemühung moderner Staatsverwaltung richtet. Und es gibt andere Güter, die nicht von der Art sind, daß sie, wenn sie dem einen gehören, keinem anderen gehören können. Ja, sie sind sogar von der Art, daß sie keinem gehören und gerade dadurch für einen jeden etwas sind, woran er ganz teil hat. Augustinus gebraucht für diesen Unterschied im »Haben« eines Gutes den Gegensatz des *uti* und *frui*, des Brauchens und Verbrauchens und des Umgangs, der seine Frucht in sich selbst trägt. Für Augustin war letzteres die auf Gott gerichtete Kontemplation – das weltgerichtete Wissensverlangen verurteilte er als Neugier. Aber auch alle anderen Weisen, in denen der Mensch vom Blick auf das Nützliche sich löst und sich »rein theoretisch« verhält, alle Bereiche, die wir Kunst und Wissenschaft nennen, aber gewiß nicht nur sie, gehören hierher. Überall, wo wir etwas »schön« finden, fragen wir nicht nach seinem Warum und Wozu – welches menschliche Leben erscheint uns noch menschlich, das an solcher »Theorie« nicht teilhätte?

Ist es so romantisch, von Theorie wie von einer Lebensmacht zu sprechen, an der alle Menschen Anteil haben? Man muß nicht ein bestallter Lobredner der Theorie sein, um zu erkennen, daß Theorie sich nicht im unmittelbaren Dienst für die Praxis erschöpft. Gewiß war es ein langer Lernprozeß, der durch ungezählte Jahrtausende ging, in denen die Menschheit die eigenen Lebenschancen langsam verbesserte, indem sie immer wieder neue Erfindungen machte und immer neue Fertigkeiten ausbildete, angefangen mit der Erlernung der Handhabung des Feuers als Abwehrwaffe wie als Wärmequelle und Beginn der Technik. Aber daß schließlich in dem vorwitzigen intelligenten Völkchen der Griechen theoretisches Bewußtsein zu sich selbst erwachte und Wissenschaft zur Ausbildung kam, ist nicht ein selbstverständliches Produkt solcher Entwicklung. Hohe und reife Kulturen, die an Niveau nicht im geringsten zurückstanden, haben den Schritt zur theoretischen Wissenschaft dennoch nicht getan.

Aber hat es nicht etwas Komisches, wenn wir bei dem nüchternen Aristoteles lesen, wie er sich die erste Freisetzung theoretischen Wissens vorstellte? Nach der damaligen griechischen Überzeugung wurde sie den Ägyptern verdankt, weil dort die Priesterkaste von aller Arbeit für das Notwendige befreit war und Muße für den theoretischen Müßiggang hatte. Das pragmatische Schema, daß erst das Nötige beschafft sein müsse, dann erst das Überflüssige und Schöne gepflegt werden könne, reicht offenbar nicht aus.

Plato hat in seiner Staatsutopie sehr anschaulich gezeigt, was wir in unserer modernen Zivilisation auf drastische Weise erleben, daß der Gesichtspunkt der Bedürfnisse und der Wünschbarkeiten eine in sich unbegrenzbare Perspektive eröffnet. Ein Staat der glückhaften Harmonie zwischen Bedürf-

nissen und ihrer Befriedigung ist kein menschlicher Staat überhaupt. Denn die Bedürfnisse wachsen von selbst. Die *hedone* (Lust) gehört der Gattung des *apeiron* (Grenzenlosen) an.

Nicht nur unsere Selbsterkenntnis hindert uns, in der vollendeten Befriedigung menschlicher Bedürfnisse die vorgängige Bedingung zu erblicken, deren Erfüllung erst Theorie erlaubte. Unsere historische Forschung belehrt uns ebenso anschaulich genug, was wir in unserer Welt aufs drastischste erleben, daß der Standpunkt der Bedürfnisse und der Wünschbarkeiten ein in sich unbegrenzbarer ist. Je mehr die Spatenforschung die frühen Jahrtausende der menschheitsgeschichtlichen Vorgeschichte erschließt, desto deutlicher sehen wir, daß es auch den frühen Geschlechtern der Menschen nicht allein auf das Überleben ankam. Bestattungsriten begleiten den Weg der Menschheit, und was sie auch bedeuten mögen, welcher Protest gegen den Tod oder welche Anerkennung und Annahme des Todes darin auch liegen mag – jedenfalls verraten die Weihgaben, die aus diesen Gräbern ans Licht kommen, einen immer neuen überraschenden Reichtum schmükkenden Überflusses und nicht eine Beschränkung auf das Nötige. Der späte Entwurf einer Kulturgeschichte und Kulturentstehungstheorie, den Aristoteles bezeugt, wenn er das Schöne und lediglich Theoretische für das Produkt späten priesterlichen Müßiggangs erklärt, trägt offenkundig beschränkte Züge eines aufklärerischen Denkens.

Aber was Aristoteles mit dieser beiläufigen Geschichtskonstruktion eigentlich begründen will, ist mehr. Menschliches Leben will das »Gute«. Wie alles Lebendige, ist auch der Mensch auf die Erhaltung seiner selbst bedacht. Das denkt in ihm von selber: aber er ist auch selber ein Denker. Ein jeder

fragt sich, wie er leben soll. Er sucht seine Erfüllung in einem glücklichen Leben – und das erschöpft sich nicht in Erwerb und tätigem Erfolg, sondern ist gerade auch Hingabe an das, was ist, was zu sehen ist, was schön zu sehen ist. Der große Meister derer, die da wissen, der für zwei Jahrtausende seine in vielem so falsche, in vielem so menschliche Physik begründete, hat zwar als erster eine praktische Philosophie entwikkelt, die auch im menschlichen Treiben Ordnungsgedanken findet, und hat als erster die Verfassungsformen des politisch-gesellschaftlichen Lebens erforscht – er hat gleichwohl nicht aus Anpassung oder Mangel an Konsequenz dem theoretischen Lebensideal den Vorrang eingeräumt. Er konnte damit nicht meinen, daß es je für einen Menschen ein kontemplatives Leben gäbe – als bliebe er nicht immer an seinen Leib gebunden und in praktisch-politische Bezüge verflochten, von denen aus er die Sammlung auf das Wahre und Wesentliche praktisch zu leisten hat. Wir haben nicht die Wahl, Götter zu sein oder Menschen – und als Menschen sind wir nicht wie das immerwache Göttliche, sondern leibliche Naturwesen. Als Menschen sind wir auch immer Mensch unter Menschen, ein gesellschaftliches Wesen, und nur aus der Praxis dieses Menschseins kann einer oder der andere sich – von Zeit zu Zeit eine Weile – der reinen Erkenntnis zuwenden.

Sollte sich so auch das alte Problem der aristotelischen Theologie lösen, das darin besteht, daß das »Denken« des Gottes nichts anderes als sich selbst denken kann – obwohl doch Denken immer Denken von etwas ist und nur »daneben« auch Innesein seiner selbst? Wenn *noein theorein* ist, dann ist es eben keine sinnvolle Frage, was der Gegenstand solcher Kontemplation sein kann: es ist das Wie des Hingegebenseins an das, was ist, was »für uns« eine höchste Erfüllung unseres »Da«

ist – nicht ein »Selbstbewußtsein«, aber eben jene Steigerung des Lebens, die die Griechen *theoria* nannten und in deren dauerhafter Gegenwart für sie das Göttliche bestand.

Es wäre nicht schwer zu zeigen, wieso die moderne Wissenschaft diesen Begriff von Theorie als ihre Lebensbedingung ihrerseits noch immer voraussetzt. Und doch, wo sind wir hingekommen? Haben wir es überhaupt noch bei solchem Rückgang auf die Grundverfassung des Menschen mit Theorie zu tun und nicht vielmehr mit Praxis, mit Erfahrungen des Zutunhabens von Menschen mit Menschen und mit Dingen, die wir gewiß nicht theoretische nennen möchten. Oder wie ist das? Ist Theorie am Ende eine Praxis, wie schon Aristoteles betont hat, oder ist gar Praxis, wenn sie nur wahrhaft menschliche Praxis ist, immer zugleich Theorie? Ist sie, wenn sie menschlich ist, nicht ein Wegsehen von sich selbst und Hinsehen auf den anderen, ein Absehen von sich selbst und ein Hinhören auf den anderen? So ist das Leben die Einheit von Theorie und Praxis, die jedermanns Möglichkeit und Aufgabe ist. Absehen von sich, Hinsehen auf das, was ist; das ist die Art eines gebildeten, fast hätte ich gesagt, eines göttlichen Bewußtseins. Es muß kein durch Wissenschaft und zur Wissenschaft gebildetes Bewußtsein sein – es muß nur ein menschlich gebildetes Bewußtsein sein, das gelernt hat, die Gesichtspunkte des anderen mitzudenken und die Verständigung über das Gemeinsame und Gemeinte zu suchen.

Aber was ist dann aus unserem Lob der Theorie geworden? Ein Lob der Praxis? Wie der einzelne eine Wiedereingliederung theoretischen Wissens in sein praktisches Lebenswissen ständig vollziehen muß, weil er Sachwissen braucht, wird auch für das Leben einer auf Wissenschaft gegründeten Kultur dasselbe gelten: ihre eigene Lebensbedingung besteht darin, daß

die rationale Organisation ihres zivilisatorischen Apparats nicht Selbstzweck ist, sondern ein Leben möglich macht, zu dem man »ja« sagen kann. Alle Praxis meint am Ende, was über sie hinausweist.