

PETER HENRICI · ZÜRICH

VON DER DIALEKTIK ZUM DIALOG

Konsens und Dissens im abendländischen Denken des zweiten Jahrtausends

Das zweite Jahrtausend, das Jahrtausend der großen Kirchenspaltungen, war auch das Jahrtausend einer wachsenden Fragmentierung der Wahrheit. Die Enzyklika «Fides et Ratio», die am Ende des Jahrtausends diese Situation aus der Sicht des Glaubens bedenkt, weist auf die Aufspaltung der einen Rationalität in eine Vielzahl von verschiedenen Rationalitäten hin (nr. 47). Neben der sich immer mehr ausdifferenzierenden philosophischen Vernunft haben sich andere Formen von Rationalität verselbständigt: die mathematische, die naturwissenschaftliche, die technologische, die politische, die wirtschaftliche Vernunft ... Mit dieser Vermehrung der Vernunftaspekte wuchs auch die Überzeugung, dass es Wahrheit überhaupt nur im Plural geben könne. Diese Überzeugung war zwar weder der Anlass zur Kirchenspaltung noch ihr Ergebnis; sie hat jedoch dazu beigetragen, die Spaltungen zu verfestigen und sie sozusagen zu legitimieren. Deshalb können die Wege, auf denen das Denken heute mit seiner Fragmentierung zurechtzukommen sucht, auch Wege des Umgangs mit den Kirchenspaltungen sein.

Dass es im Lauf des vergangenen Jahrtausends zu wachsender Ausdifferenzierung des Denkens und in der Philosophie zu einem wachsenden Dissens gekommen ist, darf nicht negativ gewertet werden. Die Wahrheit kann zwar immer nur eine sein; doch dieser einen Wahrheit kommen wir Menschen immer nur auf dem Weg der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Ansichten näher. Jede von ihnen kann für sich gute Gründe anführen. Wachsende Ausdifferenzierung ist deshalb ein grundlegendes Kennzeichen kultureller Entwicklung. Um das Jahr 1000 erscheint uns die geistige Welt des Abendlandes noch als relativ geschlossen und homogen. Das ist wohl nicht nur ein transzendentaler Schein der historischen Vernunft, die in ihrem retrospektiven Blick notwendig vereinfacht und vieles

PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Studium in Rom, München und Löwen. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.

übersieht. Es ist wohl auch nicht nur darauf zurückzuführen, dass damals viele geographische und kulturelle Gebiete noch gar nicht zum abendländischen Geschichtsraum gehörten. Vielmehr war das zweite Jahrtausend tatsächlich ein Jahrtausend grundstürzender kultureller Ausdifferenzierungen. Ihr vorläufiges Endergebnis ist die heutige, nicht nur faktisch, sondern auch grundsätzlich pluralistische Kultur. Das gleiche Phänomen lässt sich, wenn auch in engeren Grenzen, schon in der kulturellen Entwicklung der Spätantike beobachten. Die Spätantike zeigt aber auch, dass ein kultureller und religiöser Pluralismus durchaus mit dem Aufkommen einer einheitlichen «Weltkultur» einhergehen kann, welche dann die Partikulkulturen wie ein Firnis überlagert. Eine «Weltphilosophie» gibt es heute wohl kaum – ebensowenig wie das postulierte «Weltethos». Vielmehr scheint ein irreduktibler philosophischer Pluralismus und Relativismus das Denken am Ende dieses Jahrhunderts auszuzeichnen, wie wiederum «Fides et Ratio» anmerkt (nr. 6, 50, 81). Vielleicht ist eben dies die neue «Weltkultur».

Es ist auf diesen wenigen Seiten natürlich nicht möglich, die wechselvolle Geschichte des abendländischen Denkens im zweiten Jahrtausend auch nur in ihren groben Zügen nachzuzeichnen. Da wäre nicht nur von der Philosophie zu reden, sondern auch und vor allem vom Aufkommen der Natur- und Humanwissenschaften, die sich im Lauf dieses Jahrtausends aus der Philosophie heraus entwickelt haben. Selbst die bloße Aufzählung der philosophischen Schulen, Systeme und Methoden, die im Lauf der letzten tausend Jahre aufgekommen sind und die uns in immer reicherer Vielfalt entgegentreten, würde den Rahmen unserer Betrachtung sprengen. Was wir wollen ist nur das Eine: kurz und andeutungsweise zu zeigen versuchen, wie sich im wachsenden philosophischen Dissens im zweiten Jahrtausend trotz allem auch die Suche nach einem Konsens in der Wahrheit durchgehalten hat. Ein Schlüsselwort für diese spannungsgeladene Entwicklung kann das Begriffspaar Dialektik und Dialog sein.

Dialektik und Dialog

Das dialektische und das dialogische Denken sind nicht nur sprachlich miteinander verwandt. Die Dialektik bezieht sich auf die Fähigkeit des menschlichen Geistes, mit sich selbst in innerer Zwiesprache zu stehen, gegensätzliche Wahrnehmungen gegeneinander auszuspielen, sich selbst Einwürfe zu machen und darauf auch zu antworten. Im Dialog geschieht das Gleiche, aber nicht mehr in denkerischer Einsamkeit, sondern im Gespräch zwischen zwei verschiedenen Partnern mit verschiedenem Standpunkt. Für das Zustandekommen eines Dialogs ist zwar immer eine gemeinsame Gesprächsbasis notwendig, ein «Logos», eine beiden bekannte

«Sprache», in der man sich gegenseitig verständlich machen kann. Und doch wird normalerweise am Ende eines Dialogs nicht Einmütigkeit erreicht, weil die Standpunkte (und wohl auch die Verstehenshorizonte) trotz allem verschieden bleiben.

Der Dialog ist somit zugleich eine Bezeugung der Einheit der Wahrheit (denn wenn die Dialogpartner, vielleicht unbewusst, nicht von dieser Einheit überzeugt wären, träten sie gar nicht miteinander ins Gespräch), wie auch eine Manifestation der scheinbar irreduktiblen Vielfalt ihrer Ausdrucksformen (was wiederum den unausschöpfbaren Reichtum der einen Wahrheit sichtbar macht). In der Dialektik dagegen muss der denkende Geist mit sich selbst ins Reine kommen, und er strebt notwendig nach einem einheitlichen, widerspruchsfreien Begriff, sei es durch versöhnende «Vermittlung» zwischen den beiden zunächst widersprüchlichen Annahmen, sei es durch die Elimination einer der beiden. Wenn daher der Dialektiker die Dialektik nicht als dialogische, sondern als polemische Argumentationsform nutzt, mit der er die Haltlosigkeit der gegnerischen Argumente aufzeigen will, dann hat er in seinem Geist die gegnerische Meinung schon im vorneherein eliminiert.

So verschieden sie also ihrer Absicht und Tragweite nach sein mögen, verweisen Dialektik und Dialog dennoch wechselseitig aufeinander. Gleich am Beginn der abendländischen Denkgeschichte stehen die prägenden Gestalten zwei der größten Dialektiker-Dialogiker. Sokrates war so sehr Dialogiker, dass er überhaupt nichts Schriftliches hinterlassen hat; seine Dialoge, die wir nur in ihrer platonischen Niederschrift kennen, hat er jedoch offenbar mit scharfsinnigster Dialektik geführt. In den platonischen Frühdialogen endet diese Dialektik jeweils ergebnislos; denn die Wahrheit liegt jenseits des sprachlich-denkerisch Fassbaren. Dies die sokratische Einsicht, die Aristoteles später in seiner Aporetik (dem wohl Stärksten in seiner Metaphysik) wieder aufgenommen hat. Der spätere Platon dagegen kann sich mit der offen endenden sokratischen Dialogik-Dialektik nicht mehr zufriedengeben; er nutzt jetzt die Dialektik um klare Begriffe herauszuarbeiten und um zu metaphysischen Einsichten zu gelangen.

Die Scholastik: Dialektik für den Dialog

Das Erbe der Antike hat, zumindest hintergründig, auch das ganze Denken des zweiten nachchristlichen Jahrtausends bestimmt. Fast die Hälfte des Jahrtausends wurde von der sogenannten Scholastik geprägt, einem Denken, das sich schulmäßig mit diesem Erbe auseinandersetzt und sich in verschiedenen «Schulen» entfaltet hat. Schon der Name Schule sagt, dass es sich da um ein Denken in Gemeinschaft oder in Gemeinschaften handelte, geprägt und zusammengeführt von großen Lehrerpersönlichkeiten. Was

die Scholastik des Hoch- und Spätmittelalters von den Kloster- und Kathedralschulen der Karolingerzeit und des Frühmittelalters unterscheidet, ist ihr gewandeltes Verhältnis zu den Autoritäten, ihre größere denkerische Selbständigkeit.

Hatte die «Schule» bis dahin vor allem darin bestanden, dass man die maßgeblichen Texte und die Lehren der Tradition (der antiken und der patristischen) möglichst getreu weitervermittelte, so setzt die Scholastik dort ein, wo man beginnt, Fragen an die Texte zu stellen und damit die Autoritäten selbst zu hinterfragen. Dies geschah mit Hilfe der durch Boethius vermittelten antiken Dialektik. Anselm von Canterbury, ein dialektisches Naturtalent, wollte die wichtigsten Glaubenswahrheiten auch durch «notwendige Vernunftgründe» unterbauen und verständlicher machen. Seine Überlegungen haben zwar noch die Gestalt einer einsamen Meditation des Benediktinermönchs vor Gott; doch sie sind tatsächlich ein Widerhall seines vielfältigen Dialogs mit seinen Mitbrüdern, und sie haben als unsichtbaren, wohl fiktiven Dialogpartner einen Ungläubigen vor sich, der vom christlichen Glauben überzeugt werden soll. Ganz anders sieht der Dialog des ersten großen mittelalterlichen Dialektikers Abälard aus. Er legte sich mit den Autoritäten selbst an. Man hatte festgestellt, dass die verschiedenen Autoritäten sich teilweise widersprachen, und so ließ Abälard sie in seinem «Sic et Non» gegeneinander antreten. Aus diesem dialektischen Umgang mit den Autoritäten erwuchs schließlich die Quaestio. Sie wurde neben dem Textkommentar zum wichtigsten didaktischen Instrument der Scholastik. Zuerst stellte die Quaestio neugierige und herausfordernde Fragen an die maßgeblichen Texte; dann wurde sie zu einem Instrument der Auseinandersetzung der Lehrer untereinander, und schließlich begann man, unabhängig von einem Text alle möglichen (und unmöglichen) kuriosen Fragen zu erörtern.

All dies spielte sich im Hochmittelalter in einem in doppeltem Sinne neuen kulturellen Kontext ab. Zum einen begannen die lehrmäßig einander entgegengesetzten «Schulen» in einer der sich bildenden Universitäten in friedlicher Koexistenz nebeneinander zu leben. Die Universitäten, als deren älteste die Universität von Bologna (1088) gilt, bildeten als «universitas magistrorum et scholarium» autonome Lehr- und Lerngemeinschaften von Professoren und Studenten. Sie sind das vielleicht wichtigste Vermächtnis des Mittelalters an die Neuzeit, und sie bezeugen schon durch ihre bloße Existenz, dass Wahrheitssuche und Wahrheitsfindung nur in einer Gemeinschaft möglich ist, die dem freien Dialog Raum gewährt. Zum andern tauchte am Horizont der christlichen Welt erstmals eine mindestens ebenso hochstehende nichtchristliche Kultur auf. Durch ihre Aristotelesrezeption waren die muslimischen und jüdischen Philosophen des Mittelalters ihren christlichen Kollegen denkerisch sogar

überlegen. Ihnen gegenüber stützte sich Thomas von Aquin bei seiner christlichen Aristotelesrezeption auf die in den Quaestiones entwickelte philosophisch-rationale Argumentationstechnik. Die von ihm angezielte Auseinandersetzung mit dem islamischen und jüdischen Denken blieb allerdings weitgehend monologisch. Zum interreligiösen Dialog war die Zeit wohl noch nicht reif; das Werk des hl. Thomas zeigt jedoch die richtige Ebene an, auf der ein solcher Dialog stattfinden kann.

Gerade die scholastische Quaestio, die zuerst als einsame dialektische Denkarbeit erscheinen könnte, war somit eingebettet in einen lebendigen Kontext der Auseinandersetzung und des Gesprächs. Dies allerdings weniger in Form des freien Dialogs als in jener der schulmässig festgelegten Disputation. Diese erwächst zwar aus einem tatsächlichen oder einem dialektisch provozierten Dissens (wie das «Videtur quod non» und das «Sed contra» der thomistischen Quaestiones zeigen); sie zielte jedoch immer auf einen Konsens in der Wahrheit ab. Als sie sich in der Spätscholastik immer mehr in bloß dialektische Spitzfindigkeiten verlor und immer weniger Bezug zum wirklichen Leben hatte, da erwies es sich auch, dass die scholastische Disputation wohl besser dazu geeignet war, verschiedene Meinungen aufeinanderprallen zu lassen als zu einem echten Wahrheitskonsens zu führen. Es muss deshalb als tragisch gelten, dass man zu Beginn der Reformation versuchte, die Kirchenspaltung durch theologische Disputationen beizulegen, statt sich der dringend notwendigen Reform der Seelsorge und der römischen Kurie zuzuwenden. Auf dem Konzil von Trient dagegen verhalf die Technik der Disputation dann zu eindeutigen und zugleich ausgewogenen Konzilsaussagen. So hat die Scholastik mit ihrer Dialektik und ihren festgefügtten Denkformen die Kirchenspaltungen zwar weder bewirkt noch befördert, aber sie hat wohl dazu beigetragen, dass sich die Spaltungen (rückwirkend auch die byzantinische) philosophisch-theologisch verfestigten und dass man sich hüben und drüben nicht mehr richtig verstand. Letzteres ist umso erstaunlicher als die deutschen lutherischen Universitäten im 17. Jahrhundert durch die «Disputationes metaphysicae» des Francisco Suarez geradezu jesuitisch unterwandert wurden. Der aufgerissene Graben war damals offenbar schon zu breit, als dass darüber hinweg ein echter Dialog hätte geführt werden können.

Der Beginn der Neuzeit: Gemeinschaft der Gelehrten und einsame Denker

Verlassen wir die Scholastik mit ihren Ausläufern, die bis ins letzte Jahrhundert hineinreichen, und machen wir einen Sprung in die Mitte des Jahrtausends. Hier ereignete sich ein grundstürzender Umschwung. Nicht nur der geographische und kulturelle Horizont der Europäer weitete sich

ins Unerahnte aus, wichtiger noch waren die geistigen Entdeckungsreisen. Das römisch-christliche Imperium zerbröckelte; die Nationalstaaten festigten sich, und die abendländische Christenheit zerbrach (nochmals) in zwei Teile. Doch trotz der Reformation beschäftigten sich die Vordenker jetzt nicht mehr in erster Linie mit theologischen Fragen, sondern mit der Kosmologie bzw. mit der Physik. Auch dieser denkerische Neubeginn setzte ein mit einem Bruch der Tradition, den schon die nominalistischen Schulen des Spätmittelalters vorbereitet hatten. Das geschlossene aristotelische Weltbild zerbrach. Als emblematisch kann, fast genau in der Mitte des Jahrtausends, das Jahr 1543 gelten. Da erschienen gleichzeitig fünf grundlegende Werke, die alle die Autorität des Aristoteles in Frage stellten. Die lateinische Übersetzung der «Geometrie» des Archimedes ließ einen anderen Kosmos erahnen als den aristotelischen, Pierre de la Ramée («Institutiones dialecticae») griff die aristotelische Logik an, Agostino Steuco («De perenni philosophia») rühmte den Platonismus als viel «christlicher» denn Aristoteles, Andrea Vesalio («De humani corporis fabrica») entwarf eine Anatomie des Menschen, die nicht mehr wie bei Aristoteles auf Rückschlüssen aus dem Tierreich beruhte, und im bekanntesten Werk von allen krepelte schließlich Nicolaus Copernicus («De revolutionibus orbium caelestium») das alte, geozentrische Weltbild mathematisch um.

Und doch wird es noch zwei weitere Menschenalter dauern, bis die alte Weltsicht durch Galileo Galilei endgültig in Frage gestellt und die neuzeitliche Naturwissenschaft begründet wurde. Galileis Grundgedanke war einfach: Wenn es in der Astronomie gelungen ist, durch mathematische Überlegungen zu relativ einfachen Grundgesetzen und Himmelsmodellen zu kommen, warum sollte das nicht auch in der terrestrischen Physik möglich sein? So versuchte er, die irdischen Vorgänge und Wirklichkeiten auf einfache mathematische Formeln zurückzuführen, deren Richtigkeit sich dann in eigens dafür angeordneten Experimenten überprüfen ließ. Dank der Eindeutigkeit der Formeln und der entsprechenden Experimentalanordnungen wird jetzt der naturwissenschaftliche Erkenntnisstand leicht kommunizierbar und der ständige Austausch unter den «Gelehrten», d.h. den Naturwissenschaftlern, wird zur Regel. Zu Galileis Zeiten geschah dies vor allem durch Briefe, die der «Sekretär des gelehrten Europas», P. Marin Mersenne, unermüdlich vervielfältigte und in alle Welt versandte. Bald darauf kamen die Publikationen der jetzt entstehenden wissenschaftlichen Akademien hinzu, später auch Zeitschriften und Enzyklopädien. Eine eng vernetzte «République des Lettres» begann sich über ganz Westeuropa auszubreiten.

Gegenläufig zu diesem Kommunikationsbetrieb der Gelehrten entwickelte sich die Theorie der Philosophen. Humanismus und Renaissance hatten das Individuum entdeckt. Aus ihm schälte sich, erstaunlich

langsam, schlussendlich das Ich heraus. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts konnte Michel de Montaigne in seinen «Essays» programmatisch verkünden: «J'ose non seulement parler de moi, mais parler seulement de moi» (III,8). Nochmals ein halbes Jahrhundert später entdeckte dann auch die Philosophie das Ich. Hatte man bisher seins- und sachbezogen in der dritten Person philosophiert, so begann Descartes erstmals in der ersten Person zu philosophieren. Das «Ich denke», d.h. mein Bewusstsein ist die ersterschlossene Gewissheit und wird so zum Ort aller (nicht mehr Wahrheit, sondern) Gewissheit. Dieser Rückzug auf das «Ich denke» war paradoxerweise durch die Physik Galileis notwendig geworden. Diese ließ sich zwar in leicht kommunizierbare mathematische Formeln fassen, doch sie widersprach eben damit den spontanen Einsichten des «gesunden (aristotelischen!) Menschenverstandes». Die Drehbewegung unserer Erde ist das bekannteste Beispiel dafür; dass alles sinnlich Wahrgenommene auf subjektiven Empfindungen beruhen soll, war noch weniger eingängig zu machen. Deshalb musste Descartes das Ich zwingen, sich aus der erlebten Welt in die Einsamkeit seiner Bewusstseinsinhalte zurückzuziehen. Dort würde es feststellen, dass das einzig Gewisse an ihnen ihre mathematischen Strukturen sind.

In dieser Gewissheit seines höchst persönlichen Ich vereinsamt der Denker. Er wirkt nun nicht mehr in einer Schule, an einer Universität; er schreibt seine Werke daheim in seiner Stube, und seine Leser werden sie in ebensolcher Einsamkeit lesen. Wie weit die Erfindung des Buchdrucks an dieser Vereinsamung mitschuldig ist, bleibe dahingestellt – auch der Computer scheint ja einen ähnlichen Vereinsamungsschub mit sich zu bringen. Jedenfalls ist es bezeichnend, dass das Hauptwerk des einsamsten aller Denker, die Ethik Spinozas, erst nach seinem Tod veröffentlicht wurde. Leibniz, ein geschäftiger Mann mit vielerlei Verbindungen (und einer der ersten und engagiertesten Ökumeniker), hat in seiner Philosophie unseren menschlichen Geist dennoch als Monade «ohne Fenster nach außen» aufgefasst. Selbst die sogenannten empiristischen Philosophen jener Jahrhunderte haben sich von Anfang an und grundsätzlich in den engen Raum ihres eigenen Bewusstseins eingeschlossen, «in this narrow compass of our mind», wie John Locke sagte. Das Problem der Kommunikation, des Weltbezugs, der Verbindung mit anderen menschlichen Geistern, ja sogar der Bezug zum eigenen Körper wird jetzt zur zentralen und scheinbar unlösbaren Frage der Philosophie. Die heroische Lösung nicht weniger Denker, die Gott zur einzigen Kommunikationsinstanz für die Verbindung des Menschengeistes mit seiner Umwelt, ja sogar mit seinem eigenen Körper machten, ließ sich, wie zu erwarten war, nicht lange durchhalten. Schon bei Kant wird Gott für einen guten Teil dieser Aufgaben vom «transzendentalen Ich» abgelöst.

Die spätere Neuzeit: Dialektik als Weltbewältigung

Ein eigenartiger Zwiespalt durchzieht so die geistige Welt des 17. und 18. Jahrhunderts: Einerseits ist diese Welt mehr und mehr auf Austausch und Kommunikation und auf Konsens unter den Gelehrten angelegt - ein Konsens, der immer weniger auf konvergierenden Einsichten beruht als auf Fakten, Daten und mathematischen Formeln, die problemlos ausgetauscht werden können. Auf der anderen Seite unterstreichen die Philosophen die Einsamkeit und die Inkommunikabilität des menschlichen Bewusstseins. Und schließlich wird auch Gott, der für viele Denker noch als Garant für die Kommunikation oder wenigstens für die Harmonie in der geistigen Welt (und damit auch für die Allgemeingültigkeit der Mathematik) gegolten hatte, kulturell mehr und mehr zur «quantité négligeable» - bis hin zum Aufkommen ausdrücklich atheistischer Denksysteme.

Wer dieses Problem auf den Punkt gebracht hat, war Kant. Einerseits begründete er, in konsequenter Weiterführung der Denkansätze seiner Vorgänger, die naturwissenschaftliche Erkennbarkeit und die mathematische Erklärbarkeit der Welt konsequent in den Erkenntnisstrukturen des erkennenden Subjekts. Es gibt für mich keine andere Welt als die Welt, so wie ich sie erkennen kann. Andererseits unterstrich Kant, dass das, was für dieses mein Bewusstsein gilt, in gleicher Weise auch für jedes andere menschliche Ich gelten muss. Das Ich ist somit nicht mehr ein einsames, vereinzelt Ich, sondern, wie Hegel einmal formulieren wird, ein «Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist».

Die Folgerungen aus diesem kantischen Ansatz wurden dann von den deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel gezogen. Für sie sind die notwendigen Denkstrukturen des Ich eine Vorzeichnung der realen Strukturen der Welt. Die Dialektik, in der sich diese Denkstrukturen entfalten, wird so zur Königin der Wissenschaften, zum Instrument des Weltverständnisses und der Weltbewältigung - nicht mehr nur der Welt der Natur, sondern auch und vor allem der Welt der Geschichte. Erst wenn die empirischen Daten und die mathematischen Formeln der Wissenschaften denkerisch-dialektisch verarbeitet und «begriffen» werden, enthüllt sich ihre «Wahrheit».

Im Gegensatz zu ihren französischen und englischen Vorgängern waren diese deutschen Philosophen auch biographisch keine einsamen Denker. Sie wirkten allesamt an Universitäten, wo sie ihre Schüler herantildeten. Herantildeten aber hieß hier: die Schüler zu selbständigem Denken erziehen. So wird es verständlich, dass gerade aus der Lehre des denkmächtigsten und «imperialistischsten» dieser Denker, Hegel, verschiedene einander entgegengesetzte Schulen hervorgingen. Gemeinsam ist ihnen allen das formale Prinzip: Weltbewältigung durch Dialektik. Geschichtlich wirksam sind dabei vor allem zwei Gestalten geworden. Einerseits der nun wirk-

lich und programmatisch einsame Denker Kierkegaard, der nicht nur das Paradox der menschlichen Existenz, sondern auch das der christlichen Religion dialektisch aufzuarbeiten (und so letztlich zu rationalisieren) suchte. Erst zwei Menschenalter nach seinem Tod wird der einsame Däne in der dialektischen Theologie und in der Existenzphilosophie eine postume Gefolgschaft finden. Wesentlich wirkmächtiger wurde dagegen Karl Marx, und zwar schon zu seinen Lebzeiten. Unter der Maske eines Materialisten hat er die idealistischste Philosophie aller Zeiten vertreten: eine Theorie, derzufolge der ganze Gang der Weltgeschichte, der vergangenen wie der zukünftigen, einem im Geist konzipierten dialektischen Schema zu folgen habe. Die weltgeschichtlichen Auswirkungen dieser ideologisch-imperialistischen Geschichtskonstruktion sind erst jetzt am Auslaufen, während sich inzwischen andere, ähnlich totalitäre Ideologien als weniger lebenskräftig erwiesen haben.

Mit dem Aufkommen dieser nachidealistischen Ideologien ist sozusagen der Gegenpol zur frühmittelalterlichen Wiederentdeckung der Dialektik erreicht worden. Hier wie dort suchte der denkende Geist mit Hilfe der Dialektik sich des Vorgegebenen zu bemächtigen. In der frühen Scholastik wagte er es, die Autoritäten in Frage zu stellen, um eigenständig zur Einsicht in das, was wahr und richtig ist, zu kommen, und um in dieser Einsicht den Konsens anderer Denker zu finden. Die neuzeitlichen Ideologien dagegen wissen schon von Anfang an, was richtig und wahr ist, und sie zwingen deshalb die Wirklichkeit, sich dieser ihrer Wahrheit anzupassen. Wer sich dieser «Wahrheit» nicht fügen will, hat eben dadurch sein Recht auf Denken verwirkt; statt Konsens herrscht jetzt die einzige Meinung eines Führers oder einer Partei.

Das zwanzigste Jahrhundert: Zurück zum Dialog

Eine erste und verständliche Reaktion auf die philosophischen Totalitarismen der späten Neuzeit bestand in der Feststellung, dass mit ihnen eine mehr als zweitausendjährige Geschichte des abendländischen Denkens zu Ende gegangen ist. Nietzsche hat dieses Ende emphatisch verkündet, die Postmoderne hat es sich zum Programm gemacht. In der allgemeinen Beliebigkeit bleibt kein Platz mehr weder für einen Konsens noch für Dialektik, noch für den Dialog.

Eine zweite Reaktion war die Rückbesinnung auf eine neue denkerische Bescheidenheit, entweder als Neubeginn von Anfang an, wie dies in der Phänomenologie (am ausdrücklichsten bei Heidegger) oder in der analytischen Philosophie der Fall ist, oder dann als Selbstbeschränkung auf das rein Formale, auf die Logik, ganz ähnlich wie am Ende des Mittelalters.

Eine dritte, und vielleicht die hoffnungsvollste Reaktion war die Wiederentdeckung, um nicht zu sagen die Entdeckung des Dialogs. Zu-

nächst und vor allem in der Form des Austausches und der Diskussion unter Philosophen verschiedener Herkunft und Denkrichtung. Zur Jahrhundertwende, im Jahr 1900, fand in Paris der erste Internationale Philosophenkongress statt. Seit dem Ende des zweiten Weltkriegs sind diese Weltkongresse zur festen Institution geworden; sie finden in mehr oder weniger überdimensioniertem Rahmen alle vier Jahr statt. Zahlreiche andere regelmäßig stattfindende Kongresse sind dazu gekommen, sei es auf regionaler, sei es auf fachlicher Ebene, dazu ungezählte Gelegenheits-symposien und -seminare aus Anlass von Jubiläen oder auch einfach zur Freude ihrer Veranstalter. Wer sich heute professionell mit Philosophie befasst, wird jährlich an mindestens vier oder fünf solcher Treffen aus jeweils anderem Anlass immer wieder den gleichen Kollegen und Kolleginnen begegnen. Aus den dort vorgetragenen Monologen, die meist kaum Zeit für eine Diskussion lassen, wird sich zwar kaum je ein Konsens in der Wahrheit ergeben; doch man weiß wenigstens voneinander und muss deshalb im eigenen Denken auch die Meinung der Kollegen berücksichtigen – ein stillschweigender Dialog im eigenen Kopf.

Noch wichtigere Denkanstöße wären von der seit drei oder vier Jahrzehnten hochgelobten interdisziplinären Arbeit zu erwarten. Sie soll den jahrhundertlang schlummernden Dialog zwischen der Philosophie und den aus ihr hervorgegangenen Natur- und Humanwissenschaften wieder neu beleben. Einige neuere Sparten der Philosophie, wie die Wissenschaftstheorie, haben aus der interdisziplinären Arbeit in der Tat entscheidende Anregungen empfangen; doch zu einem neuen, einheitlichen Weltverständnis werden diese vorerst noch tastenden Versuche kaum führen.

Als Letztes verbleibt dem Denken somit nur seine eigentlichste Aufgabe, die Thematisierung seines notwendigen Suchens nach einem Konsens. Hier wird jetzt neuzeitlich, und nicht mehr mittelalterlich, nicht so sehr nach dem Inhalt des Konsenses gefragt, d.h. nach der Einheit in der Wahrheit, als vielmehr nach den verschiedenen Wegen, auf denen Subjekte überhaupt zu einem Konsens gelangen können. Philosophien der kommunikativen Kompetenz wurden entwickelt, der Konsens unter den Kompetenten wurde selbst zum Wahrheitskriterium, und die Konsensfähigkeit von ethischen Regeln wurde zur ethischen Norm. All dies mit dem Risiko, dass im Horizont der postmodernen Beliebigkeit der Prozess der Wahrheitsfindung allzu leicht als demokratischer Entscheidungsprozess missverstanden werden kann.

Dieses Risiko dürfte dort nicht bestehen, wo man sich, im Gegenzug zum Denkweg der einsamen Denker der Neuzeit, daran erinnert, dass der menschliche Geist von Natur aus auf Dialog hin angelegt ist. Nur in einer menschlichen Gemeinschaft (deren erste die Familie und deren zweite die Sprachgemeinschaft ist) kann es überhaupt Menschwerdung geben, und die

volle, jedes Einzelwissen übersteigende Wahrheit lässt sich, wenn überhaupt, nur im Dialog finden. Das hatte schon ein Materialist wie Feuerbach in seiner Auseinandersetzung mit dem hegelschen Idealismus erkannt: «Nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen. Nicht allein, nur selbender kommt man zu Begriffen, zur Vernunft. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung eines Menschen – des geistigen so gut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit» (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 41).

Wesentlich vertieft wurde diese Einsicht in die grundlegend dialogische Natur des Menschen vor allem durch jüdische und christlich gläubige Denker. Ihr Leitbild ist der Dialog des Menschen mit Gott, unmittelbar sprechen sie jedoch die Verwiesenheit des menschlichen Ich auf ein menschliches Du an – so sehr, dass sich schließlich die Frage aufdrängt, ob nicht vielleicht das Du (und nicht das Ich) die erstgegebene philosophische Realität sei. Diese Sichtweise würde allerdings jene der neuzeitlichen Philosophie genau umkehren.

All diese Strömungen und Überlegungen der Gegenwartsphilosophie weisen in die gleiche Richtung: Man muss wenigstens wieder zu irgend einem Konsens finden. Die nachidealistische Vergangenheit hat uns nicht viel mehr als einen Scherbenhaufen verschiedener Meinungen und Ideologien hinterlassen. Wer sich nicht einfach postmodern mit diesem Status quo abfinden will (und damit den Pluralismus selbst zum nicht mehr pluralistischen Dogma erklärt), der muss zumindest von der Möglichkeit einer Konvergenz zur Wahrheit hin überzeugt sein. Von einer Konvergenz: denn in der heutigen, hochdifferenzierten Wissenswelt scheint es von vorneherein unmöglich, dass ein einzelner Denker oder auch nur eine einzige Denkschule sich rühmen könnte, allein auf dem Weg zur Wahrheit zu sein. Ein Miteinander auf dem Weg zur Wahrheit aber heißt Dialog, weil dieser gleichzeitig die Andersheit des Gesprächspartners und die Gemeinsamkeit des angestrebten Zieles anerkennt. Dialog ist also das Gebot der Stunde – auf dem Weg der Philosophie «der Zukunft», wie auf jenem der christlichen Kirchen und der Weltreligionen.

Um mit einem Papstwort zu schließen, wie wir mit einem Papstwort begonnen haben: Mitten in der Konzilszeit hat Papst Paul VI. in seiner Antrittszyklika «*Ecclesiam suam*» die Bedeutung des Dialogs hervorgehoben. Er sei die heute zeitgemäße Form der Begegnung der Kirche mit der Welt, des Umgangs der Kirchen untereinander und des innerkirchlichen Lebens selbst. Was dort als Eigenschaften eines guten Dialogs hervorgehoben wird, könnte mutatis mutandis heute auch für das Gespräch der Philosophen und der philosophischen Schulen untereinander gelten: Klarheit, Bescheidenheit, gegenseitiges Vertrauen und pädagogische Klugheit.