

Wer hat Angst vor analytischer Philosophie?

Zu einem immer noch getrübbten Verhältnis

Besonders unter Theologen sowie christlich geprägten Philosophen sind nach wie vor eigentümliche Reserven zu bemerken, sobald die Rede auf analytische Philosophie kommt. Analytische Philosophie wird als unergiebig, unnötig kompliziert und formalistisch, in ihren Fragestellungen überholt und teilweise auch als inhaltlich bedrohlich eingeschätzt. Umgekehrt ist zu beobachten, daß der analytische Stil des Philosophierens nicht nur in der angelsächsischen Welt, in Skandinavien, Israel und einigen anderen Ländern, sondern inzwischen wohl auch im deutschsprachigen Raum (zumindest quantitativ) das Feld dominiert.

In Deutschland etwa finden die regelmäßigen Kongresse der Gesellschaft für analytische Philosophie ähnlichen Zulauf wie jene der Deutschen Gesellschaft für Philosophie (die ihrerseits stark von analytischen Philosophen frequentiert werden). Man dürfte mit der Vermutung nicht ganz falsch liegen, daß sich etwa die Hälfte der deutschsprachigen akademischen Berufsphilosophen als (im engeren oder weiteren Sinn) analytisch geprägt versteht. Sofern meine Diagnose stimmt, schweben die wissenschaftliche Theologie (und viele der ihr weltanschaulich und organisatorisch nahestehenden Philosophen) im deutschsprachigen Raum gegenwärtig also in der Gefahr, erneut den Anschluß an eine bedeutsame und möglicherweise für sie fruchtbare Geistesströmung zu verlieren. Dies ist zumal deshalb bemerkenswert, da gerade im Raum der analytischen Philosophie in den letzten Jahrzehnten ein regelrechter Boom an religionsphilosophischen und zuweilen sogar die Grenze zur systematischen Theologie überschreitenden Forschungsarbeiten zu verzeichnen ist, deren Rezeption im deutschsprachigen Raum ebenfalls nur zaghaft – am ehesten noch durch jüngere Autoren¹ – vorangeht.

Ich möchte zunächst einige Vermutungen zur Ursachenanalyse für diese merkwürdige Situation anstellen; nebenbei wird in groben Strichen die Geschichte der analytischen Philosophie und ihrer theologischen Rezeption skizziert. Weiter soll gezeigt werden, daß der Versuch, „analytische Philosophie“ in ihrem heutigen Erscheinungsbild zu definieren, auf eher verwaschene, unscharfe Abgrenzungskriterien hinausläuft. Analytisches Philosophieren ist ein Stil des Philosophierens und nicht ein Bündel bestimmter inhaltlicher Positionen. Es ist somit nichts, wovor Theologen und christlich geprägte Philosophen Angst oder übertriebene Reserven haben müßten – aber auch nichts, was eine Qualitätsgarantie in sich trägt.

Traditionen analytischen Philosophierens

1. Nicht selten verrät die Sprache etwas über Feindbilder und ihre Genese. Gerade Theologen und Philosophen mit christlichem Hintergrund sprechen nach wie vor häufig von „*sprachanalytischer Philosophie*“, wo sie die analytische Philosophie in ihrer heutigen Gestalt und Breite meinen. Der Gebrauch dieses sonst selten gewordenen Ausdrucks ist verräterisch und nährt die Vermutung, daß die Wahrnehmung dessen, was heute unter analytischer Philosophie läuft, stark von einem ihrer längst vergangenen, historischen Erscheinungsbilder her bestimmt ist. Mit „*sprachanalytischer Philosophie*“ ist nämlich historisch passenderweise nur die sogenannte „*ordinary language philosophy*“ der 30er bis 60er Jahre des 20. Jahrhunderts zu bezeichnen. Freilich ist es richtig, daß zu den Kernüberzeugungen der meisten analytischen Philosophen nach wie vor die Verpflichtung auf den sogenannten „*linguistic turn*“, die Wende zur Sprache, gehört. Dahinter steckt die Erkenntnis des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, daß die Sprache mehr als bisher vermutet unser Erschließen, Verstehen und Handeln (in) unserer Welt bestimmt. Mit dem *linguistic turn* verloren nicht nur jene philosophischen Strömungen an Kredit, die an einen außersprachlichen, direkt-intuitiven Zugang zur Welt glaubten. Es wurde auch klar, daß das verlässlichste (da öffentlich zugängliche) Ausgangsmaterial philosophischen Nachdenkens unsere sprachlichen Äußerungen sind. Allerdings wurde dieser *linguistic turn* bereits in seiner Frühzeit in zwei grundlegend verschiedenen Erscheinungsformen vollzogen. Man kann sie als die ideal- bzw. formalsprachliche Tradition einerseits und die normalsprachliche Tradition andererseits charakterisieren².

2. *Formalsprachlich* gesinnte Philosophen sehen in künstlichen, formalen Sprachen einen adäquateren Spiegel der Wirklichkeit und hoffen, damit herauszufinden, was wir eigentlich meinen (sollten), wenn wir bestimmte Sprachformen verwenden, Theorien aufstellen usw. Eine Art Gründungsdokument dieser Tradition ist Bertrand Russells Aufsatz „*On Denoting*“ (1905). Unter Rückgriff auf Gottlob Frege schlägt Russell dort für notorisch mißverständnisträchtige Ausdrücke wie „irgend-ein Mann“, „der gegenwärtige König von Frankreich“, „das runde Dreieck“ usw. eine logische Tiefengrammatik vor, mittels derer die Unklarheiten verschwinden und Sätze mit solchen Ausdrücken leicht als wahr oder falsch beurteilt werden können. Ob der durchschnittliche Sprecher allerdings tatsächlich genau diese Bedeutungsintuitionen hat, bleibt dahingestellt; Russell legt eher einen Vorschlag zu einer rationalen Rekonstruktion solcher Redeweisen vor, „*sprachanalytisch*“ ist dieses Vorgehen also nur *cum grano salis*. Später hat Russell zusammen mit Alfred Whitehead diese Ideen zu dem fortentwickelt, was wir heute die moderne Prädikatenlogik nennen („*Principia Mathematica*“, 1910–13), und die Systemeigenschaften dieser Logik wurden im Lauf des 20. Jahrhunderts breit untersucht.

Ein weiteres berühmtes Beispiel eines solchen formalsprachlichen Rekonstruk-

tions- und Korrekturvorschlags ist Rudolf Carnaps Metaphysikkritik. Wie die meisten anderen Mitglieder des sogenannten „Wiener Kreises“ lehnte Carnap metaphysische Sätze schon deshalb ab, weil sie keinen klaren kognitiven Sinn hätten. Das hat natürlich zum Teil mit dem Verifikationsprinzip zu tun, dem berühmtesten Lehrstück des Wiener Kreises: Sätze über die Welt seien nur dann als kognitiv sinnvoll anzusehen, wenn es ein empirisches Überprüfungsverfahren für sie gibt. Das ist bei metaphysischen Behauptungen nicht der Fall. Für viele davon („Das Absolute ist das Sein selbst“ oder Heideggers „Das Nichts nichtet“) erübrigt sich allerdings diese Probe. Sie fallen bereits einem prädikatenlogischen Rekonstruktionstest zum Opfer und erweisen sich als simple sprachliche Fehlkonstruktionen. Die Plausibilität von Carnaps Kritik hängt dann natürlich davon ab, ob man unserer Sprache wirklich die Struktur der Prädikatenlogik unterstellen will oder nicht.

Seither wurden zahllose andere formalsprachliche Rekonstruktionsvorschläge und Logiksysteme für Ausschnitte unseres alltäglichen und wissenschaftlichen Sprechens vorgebracht. Mitunter ist dabei zu beobachten, daß die Rückbindung an die sprachliche Praxis weitgehend außer Blick gerät und das Hauptaugenmerk auf die Systemeigenschaften dieser Rekonstruktionen gelegt wird. Wer unvorbereitet mit solchen Arbeiten konfrontiert wird, dem mag der Formalismus-Vorwurf gegen das analytische Philosophieren naheliegen, und mitunter wird ein Verdacht des formalistischen *l'art-pour-l'art* auch unter Fachleuten erhoben. Ein genereller Zug analytischen Philosophierens ist dieser übertriebene Formalismus freilich nicht, und mancher formalistische Zwangsversuch mag als heutige Grundlagenforschung viel später seine Wirkung entfalten.

3. *Normalsprachlich* gesinnte Philosophen (wie der spätere Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle oder John L. Austin) teilen die Nutzenerwartung bezüglich künstlicher, formaler Sprachen nicht. Philosophie hat es mit der Auflösung vermeidbarer Verhexungen unseres Denkens vor allem durch die Alltagssprache („Wenn ich den Mut verliere, wo ist der Mut dann?“), aber auch durch die Wissenschaftssprache (Ist „Bewußtsein“ ein Gegenstand wie andere auch? Kann das Gehirn etwas „wissen“?) zu tun und mit der grundsätzlichen Klärung, wie sprachliche Kommunikation funktioniert.

Wittgenstein und andere haben dabei auf eine über 2000jährige Engführung in der Sprachphilosophie hingewiesen: Die Sprache ist nicht primär zum Behaupten und Negieren von Fakten da (wie etwa noch Russell in seinem Vorwort zu Wittgensteins „*Tractatus Logico-Philosophicus*“ gemeint hatte). Sie kennt vielmehr eine Unzahl von sogenannten „Sprachspielen“, die mit unserem sonstigen, nicht-sprachlichen Verhalten verklammert sind und die sich überdies neu etablieren, veralten und aussterben können. Wittgensteins berühmte Beispielliste in § 23 der „*Philosophischen Untersuchungen*“ (PU) enthält unter anderem Sprachspiele wie Reigen singen, Bitten, Danken, Grüßen, Fluchen und Beten. Primäres Ziel der Philosophie ist die Sortierung und übersichtliche Darstellung verschiedener Sprachverwendungswei-

sen, Begrifflichkeiten, Bedeutungsverwandtschaften und -unterschiede. Dabei wird die noch von Russell vorausgesetzte Idee aufgegeben, daß die einzelnen Wörter jeweils für bestimmte Gegenstände stehen und ihre jeweils eigentlichen Bedeutungen hätten, die in der sprachlichen Praxis nur in verschiedener Weise kombiniert würden. Nach Wittgenstein liegt die Bedeutung der Sprache dagegen in ihrem faktischen Gebrauch. Lehrreich dafür ist Wittgensteins Einkaufslisten-Beispiel in § 1 der PU: Das Wort „fünf“ in „fünf rote Äpfel“ steht nicht etwa für einen Gegenstand (etwa die Zahl fünf, eine platonische Idee der Fünfheit oder ähnliches), der Witz eines solchen Wortes ist vielmehr seine Verklammerung mit einer Praxis: wer „fünf“ versteht, der weiß, wie oft er ein bestimmtes Verhalten (etwa: Äpfel aus der Kiste in den Korb legen) wiederholen muß, und er kann dies mit einem charakteristischen Sprachverhalten begleiten.

Diese Verklammerung von Sprachverhalten und sonstigem Verhalten wird nicht nur beim Zählen, sondern zum Beispiel auch bei Handlungen wie dem Grüßen, Sich-Entschuldigen, Beileid Bezeugen oder Gratulieren deutlich. Die Bedeutung solcher Sprachspiele beruht überhaupt nicht so sehr auf der Mitteilung irgendwelcher satzartiger Gehalte, sondern auf bestimmten charakteristischen Handlungsweisen selbst: Entschuldigungen wirken nicht etwa durch die Schilderung des eigenen Bewußtseinszustands, sondern schlicht durch das Faktum, daß sie geäußert werden. Sie erfüllen ihre Funktion sogar dann, wenn sie unehrlich gemeint sind oder der sich Entschuldigende sich gar nicht schuldig fühlt. John L. Austin (und später sein US-amerikanischer Schüler John Searle) haben diese Formen, wie man mit Sprache Handlungen setzen kann, zur sogenannten Sprechakt-Theorie weiterentwickelt und unter anderem differenzierte Listen von Gelingensbedingungen für Sprechakte entwickelt. Derartige normalsprachlich orientierte Philosophie wird in enger Anlehnung an die Linguistik betrieben, und aus dem Umkreis Austins ist das Bonmot überliefert, das beste Philosophielehrbuch sei ein großes Englischwörterbuch.

Viele altehrwürdige Probleme der Philosophie verlieren aus dieser Sicht ihre Brisanz. Die Frage nach dem Wesen des Geistes etwa wäre als eine Ansammlung von Scheinproblemen und Sprachmißverständnissen zu betrachten, wie dies etwa Gilbert Ryle in seinem Klassiker „The Concept of Mind“ (1949) ausführt. Ähnliches gelte für die traditionelle Metaphysik: Auch ihre Probleme verschwinden, wenn man sich auf die Analyse und übersichtliche Darstellung verschiedener Sprachverwendungsweisen beschränkt. Diese Tendenz zur Wegerklärung traditioneller Problembestände ist es freilich auch, die manche andere Philosophen an der normalsprachlichen Philosophie (bzw. an der analytischen Philosophie überhaupt, sofern man beides irrtümlich gleichsetzt) beunruhigt.

4. Die zuletzt beschriebene „Oxford philosophy“ oder auch „ordinary language philosophy“ ist es, die sinnvollerweise mit dem Attribut „sprachanalytisch“ versehen werden kann. In ihrer Reinform ist diese Art des Philosophierens allerdings kaum mehr anzutreffen bzw. ist sie Liaisonen mit anderen Strömungen eingegan-

gen. Überhaupt wird das heutige Erscheinungsbild analytischen Philosophierens nicht nur durch die beiden bisher geschilderten Traditionen geprägt. Eine dritte wesentliche Wurzel ist der amerikanische Pragmatismus (James Sanders Peirce, William James, John Dewey). Eine wesentliche historische Entwicklung in diesem Zusammenhang ist die durch den sich ausbreitenden Nationalsozialismus erzwungene Auswanderung der Mitglieder des Wiener Kreises zumeist in die USA. Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Hans Reichenbach und andere wurden zu Zentralfiguren der US-amerikanischen Philosophie der 40er bis 70er Jahre. Ihre Schüler und Enkel Schüler prägen die analytische Philosophie bis heute, wenngleich niemand mehr die Ideen des Wiener Kreises in ihrer Reinform vertritt. Nicht zu unterschätzen ist außerdem die Rolle anderer emigrierter deutscher und polnischer Philosophen. Ein prominentes Beispiel für das Zusammenfließen verschiedener Traditionen ist etwa das Denken Willard Van Orman Quines, des vermutlich einflußreichsten US-amerikanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, das ohne den Hintergrund des Wiener Kreises, des polnischen Logikers Alfred Tarski und der pragmatistischen Grundhaltung Deweys kaum zu verstehen ist.

Aus diesen vielfachen Wurzeln hat sich die heutige analytische Philosophie entwickelt, und teilweise kam es auch zur (Wieder-)Annäherung an philosophische Schulen, die man normalerweise nicht mit analytischer Philosophie in Verbindung bringt. Ein Beispiel dafür ist etwa die Phänomenologie: Zwischen ihrem Urvater Franz Brentano und seinem Schüler Edmund Husserl einerseits und einigen Vätern der analytischen Philosophie andererseits hatte es noch Korrespondenz- oder zumindest Rezeptionsbeziehungen gegeben. Etwa hatte Frege mit Husserl korrespondiert, hatte G. E. Moore Brentanos Ethik hochgeschätzt und hatte Russell seine Theorie in „On Denoting“ auch in kritischer Absetzung von dem Brentanoschüler Alexius Meinong entwickelt. Danach aber, unter Husserls Schülern und Enkel Schülern, trennten sich die Wege weitgehend, und manche Phänomenologen verstanden und verstehen ihr Denken pointiert als Gegenprogramm zum analytischen Stil des Philosophierens³. Das hat allerdings nicht verhindert, daß manche analytische Philosophen wie etwa Roderick Chisholm oder Dagfinn Føllesdal später wieder bewußt an Brentano und Husserl angeknüpft haben. Begünstigt wird ein solches Vorhaben dadurch, daß die Methode des „phänomenologischen“ Aufweises von Zusammenhängen ohnehin schon lange im Verdacht stand, in Wahrheit sprachlich-semantische Zusammenhänge zu beschreiben.

Zur Rezeption analytischen Philosophierens im christlichen Raum

1. Die Rezeption all dieser Traditionsströme analytischen Philosophierens durch Theologen und christlich geprägte Philosophen ist partiell geblieben, und vor allem in den ersten Jahrzehnten ist sie von Abwehrreaktionen gekennzeichnet. Das ist in-

sofern durchaus verständlich, als die frühen *formalsprachlichen* Philosophen durchwegs pointiert religionskritische Thesen vertraten. Das hängt zunächst mit einer gewissen aufklärerisch-wissenschaftsoptimistischen Emphase zusammen, die Bertrand Russell ebenso wie der Wiener Kreis mit ihrem Denken verbanden, und aus deren Sicht religiöse Überzeugungen unwissenschaftlich, fortschrittsfeindlich und potentiell politisch repressiv sind. Vor allem aber fielen religiöse Behauptungen gemeinsam mit metaphysischen dem oben erläuterten Verdikt der kognitiven Sinnlosigkeit zum Opfer. Allenfalls, so etwa Carnap, könnten religiöse und metaphysische Behauptungen emotionale Bedeutungen transportieren, aber dazu seien eigentlich Kunstwerke das geeignetere Ausdrucksmittel⁴.

Auf ein moderateres, aber im Kern ähnliches Ergebnis liefen die weitläufigen Debatten im Anschluß an eine klassisch gewordene Artikelserie mit dem Titel „Theologie und Falsifikation“ aus dem Jahr 1950 hinaus⁵. Zunächst hatte Antony Flew religiöse Behauptungen als empirisch unwiderlegbare Pseudobehauptungen kritisiert: Echte religiöse Gläubige lassen sich auf keine empirischen „Tests“ für Aussagen wie „Gott existiert“ oder „Gott liebt alle Menschen“ ein; auch zum Beispiel die einschneidendsten Erfahrungen des Übels würden sie nicht als Gegenbeleg ansehen. Eine Behauptung aber, die mit allen Fakten gleichermaßen vereinbar ist, ist gar keine echte Behauptung, so Flew. Zahlreiche eher dem *normalsprachlichen* Ansatz zuzurechnende Philosophen kamen dieser Kritik ein Stück weit entgegen und schlugen verschiedene Umdeutungen des Charakters religiöser Behauptungen vor, um ihnen doch noch einen angebbaren Sinn zu reservieren: Religiöse Behauptungen seien in Wahrheit Ausdruck einer Lebenshaltung, eines ethischen Ideals, einer Wertsetzung, einer Hoffnung, eines Appells bzw. einer Einladung zu einem bestimmten Lebensstil, und ähnliches mehr⁶. Diese Umdeutungen fanden unter Theologen und christlich geprägten Philosophen einigen Anklang – und zwar aus verschiedensten Gründen. Zum einen kommen sie der traditionellen Einsicht entgegen, daß echter religiöser Glaube mehr ist als das theoretische Fürwahrhalten irgendwelcher Sätze und auch ein existentielles, lebensgestaltendes Moment beinhaltet. Zum anderen boten diese Umdeutungen die Aussicht, mit den notorischen Sorgen über die theoretischen und empirischen Fundamente des Glaubens besser zu Rande zu kommen: Kants Metaphysik- und Gottesbeweiskritik hatte bekanntlich den theoretischen Charakter religiöser Sätze und den Sinn von Argumenten in diesem Bereich in Frage gestellt, und die historisch-kritische Bibelwissenschaft hatte den traditionellen Glaubwürdigkeitsausweis der Offenbarung über Wunder und Prophezeiungen ins Wanken gebracht. Wenn religiöse Sätze aber ohnehin nicht primär theoretisch-kognitiver Art wären und ihre Glaubwürdigkeit nicht auf empirisch-historischen Fakten beruhte, verlören diese Anfragen einiges von ihrer Brisanz.

Egal, ob man diesen Umdeutungen nun einiges abgewinnen mag oder darin doch auch eine reduktionistische Tendenz am Werk sieht: Insgesamt dürften diese Debat-

ten um die sprachlich-logische Struktur religiöser Rede und die möglichen Inhalte und Rechtfertigungen religiöser Überzeugungen jener Bereich sein, in denen analytische Philosophie die stärkste theologische Rezeption erfahren hat. Für die normalsprachliche analytische Philosophie als Ganzes kann dies dagegen schon nicht mehr gesagt werden. Daß etwa Austins Texte zur Sprechakttheorie voll von theologischen Beispielen sind, weil die Gelingensbedingungen von Sprechakten kaum einmal so ausführlich untersucht wurden wie bei den Sakramenten (und dort besonders bei der Eheschließung), und daß daher diese Texte einiges Potential für die Sakramententheologie bergen könnten, hat sich immer noch nicht sehr weit herumgesprochen.

Zu den Reserven gegenüber analytischer Philosophie mag auch die explizit „naturalistische“ Grundabsicht mancher ihrer späteren Autoren und Schulen beigetragen haben. Der oben erwähnte Quine und sein Projekt einer „naturalisierten Erkenntnistheorie“ hat für viele – wenngleich beileibe nicht für alle – analytischen Philosophen eine inhaltliche Leitlinie vorgegeben: Philosophische Untersuchungen haben am verlässlichsten Zugang zur Wirklichkeit anzuknüpfen, über den wir verfügen, und das seien nun einmal die Naturwissenschaften mit ihren Theorien und Erklärungsformen. Eine den Naturwissenschaften grundsätzlich übergeordnete Disziplin namens Erkenntnistheorie (oder eine andere philosophische Disziplin) gibt es also nicht⁷. Daß aus dieser Sicht hinter dem religiösen Glauben ebenso eine irrationale Geisteshaltung steht wie hinter manchen traditionellen philosophischen Problemstellungen, liegt auf der Hand. Freilich: Gewisse oppositionelle Strömungen gegen diese naturalistische Mehrheitsmeinung gab es auch innerhalb der analytischen Philosophie immer. In jüngerer Zeit scheinen solche Tendenzen Konjunktur zu erfahren, es mehren sich nicht nur in Europa, sondern auch im angelsächsischen Raum jene Stimmen, die sich einer „analytic philosophy without naturalism“ verpflichtet wissen⁸. In den jüngsten deutschsprachigen Debatten um die Konsequenzen der Hirnforschung für unser Menschenbild sind es durchaus auch analytische Philosophen, die den naturalistischen Positionen von Gerhard Roth, Wolf Singer, Thomas Metzinger und anderen Paroli bieten.

2. Ein nicht zu unterschätzender, aber bisher nirgendwo im Detail untersuchter Aspekt der Rezeptionsgeschichte analytischer Philosophie ist – zumindest im katholischen Raum – die Rolle, die die Neuscholastik als offiziöse katholische Standardphilosophie bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil dabei gespielt hat. Prima facie mag man aus heutiger Sicht ja natürliche Affinitäten zwischen Neuscholastik und analytischer Philosophie vermuten, etwa was die Betonung klarer Argumentationsstrukturen und die Bemühung um eine einheitliche Terminologie angeht. De facto dürfte die Dominanz der Neuscholastik die kritische Rezeption der analytischen Philosophie allerdings ebenso behindert haben, wie sie die Rezeption anderer neuzeitlicher Strömungen der Philosophie behindert hat, und zwar bis hinein in so unverfängliche Disziplinen wie Logik und Wissen-

schaftstheorie⁹. Die erwähnte religionskritische Spitze vieler früher analytischer Philosophen mag ein Übriges dazu beigetragen haben, daß man in ihnen aus neuscholastischer Sicht eher *adversarii* und Gefahrenherde als potentiell nützliche Gesprächspartner gesehen hat.

3. Einschneidende Änderungen haben sich seit der Zeit rund um das Zweite Vatikanum ergeben. War das zunehmende Ungenügen der Neuscholastik (oder zumindest mancher ihrer Erscheinungsformen) schon längere Zeit wahrgenommen worden, so setzte mit dem Konzil deren vehemente und rasche Verabschiedung und die Hinwendung zu anderen Strömungen auf dem philosophischen Markt ein, zumindest im deutschen Sprachraum. Analytisches Philosophieren wurde dabei allerdings kaum als möglicher neuer philosophischer Bezugsrahmen der Theologie in den Blick genommen, wohl auch – wir stehen in den 60er Jahren! – wegen dessen damaliger religionskritischer Erscheinung. Eher wurden die Hoffungsgebiete für eine christlich geprägte Philosophie in Formen des Personalismus, der Existenzphilosophie, der Frankfurter Schule oder einer hermeneutisch orientierten Kulturphilosophie gesehen, in den letzten Jahrzehnten auch der Postmoderne¹⁰.

Freilich brachte dieser Neuorientierungsprozeß auch ein gewisses Maß an Unübersichtlichkeit und Ratlosigkeit mit sich, und in solchen Situationen rudert man gern in die vergleichsweise sicheren Gewässer der Philosophiehistorie zurück. Dies mag eine Teilerklärung für die tiefgreifende Veränderung im Grundcharakter des Philosophierens im katholisch-christlichen Raum bieten, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts beobachtbar ist: War die Neuscholastik eine stark systematische, d. h. um inhaltliche Fragen kreisende Philosophie gewesen, die die Philosophiegeschichte mehr aus mittelbarem Vergleichsinteresse in den Blick nahm, so präsentiert sich die professionelle Philosophie im katholischen Raum heute (mit wenigen Ausnahmen) als stark historisch geprägt: Der typische Berufsphilosoph an deutschsprachigen theologischen Ausbildungseinrichtungen hat Dissertation und Habilitationsschrift über philosophiehistorische Themen verfertigt, und die nach wie vor dominierenden Strukturschemata philosophischer Forschungsarbeit sind: „Der Begriff X beim Philosophen A“ und „Die Ideengeschichte des Themas X von den Philosophen A bis F“. Eine Untersuchung des philosophischen Lehrangebots an deutschsprachigen theologischen Fakultäten und Hochschulen im Wintersemester 1997/98 ergab, daß zwei Drittel der Lehrveranstaltungen historischen Charakter hatten und – besonders bemerkenswert – daß auch systematisch-philosophische Disziplinen in Form von historischen Betrachtungen unterrichtet wurden¹¹. Ausnahmen von dieser Tendenz zeigen sich am ehesten im Bereich der allgemeinen und angewandten Ethik – dort ist es am augenfälligsten, daß systematisch-philosophische Antworten auf die Fragen der Gegenwart nicht vollständig durch die Hermeneutik der einschlägigen Problemgeschichte substituierbar sind.

Nur Sprachanalytiker, Formalisten, Atheisten und Naturalisten?

Analytische Philosophie ist also von Anfang an nicht als einheitliche Position, sondern eher als ein Ensemble teilweise überlappender Strömungen zu verstehen. Von *der* analytischen Philosophie sollte also besser gar nicht gesprochen werden. Auch die verbreiteten Klischees, denen zufolge analytische Philosophen nichts als Sprachanalytiker oder logische Formalisten ohne inhaltlich-philosophischen Gebrauchswert seien, haben heute – sofern sie überhaupt jemals zugetroffen haben sollten – ihre Berechtigung verloren. Die deutlichen inhaltlichen Fokussierungen der Frühzeit auf Fragen der Logik, Wissenschaftstheorie, Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie gehören der Vergangenheit an.

Analytisch geprägte Philosophen widmen ihre Aufmerksamkeit heute allen philosophischen Arbeitsfeldern, von der philosophischen Anthropologie (mit dem Spezialgebiet der „Philosophie des Bewußtseins“/„philosophy of mind“) über Fragen der Ethik bis hin zur Sozialphilosophie, politischen Philosophie, Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik. Fragen nach dem Sinn des Lebens werden heute ebenso mit analytisch-philosophischen Mitteln diskutiert wie etwa jene zur Ethik der humanitären militärischen Intervention; die Existenz Gottes und das Rätsel des Übels in der Welt stehen ebenso auf der analytisch-philosophischen Agenda wie das Problem der Handlungs- und Willensfreiheit angesichts der Erkenntnisse der zeitgenössischen Hirnforschung oder die Frage nach dem Wesen von Kunst¹². Für manche Fragenbereiche haben sich Hilfsdisziplinen entwickelt, die interdisziplinär mit Vertretern anderer Wissenschaften betrieben werden und an der Schwelle zur Verselbständigung stehen; ein Beispiel wäre die Entscheidungstheorie als unverzichtbares Werkzeug für Fragen der Ethik und Sozialphilosophie, zu deren Entwicklung Ökonomen und Mathematiker mindestens ebensoviel beigetragen haben wie Philosophen.

Zwei besondere „Wachstumsbranchen“ der letzten Jahrzehnte sind analytische Metaphysik und analytische Religionsphilosophie. Angesichts der metaphysik- und religionsfeindlichen Tendenzen der frühen analytischen Philosophen mag dies zwar besonders erstaunlich erscheinen, es ist allerdings ein deutliches Anzeichen dafür, daß sich seit den ersten Jahrzehnten doch einiges verschoben hat. Analytische Philosophen diskutieren heute verschiedene (teils neuartige) Argumente für die Existenz Gottes ebenso wie den Erkenntniswert religiöser Erfahrung und die Rolle religiöser Gemeinschaften als Erfahrungsräume, und mitunter wird die Schwelle zur systematischen Theologie bereits überschritten. Der calvinistische US-Philosoph Alvin Plantinga (geb. 1932) etwa bezeichnet sich als modernen Augustinisten und fragt, welche Folgerungen aus der christlichen Schöpfungstheologie und der Lehre vom heiligen Geist für die Reichweite unseres Erkennens gezogen werden könnten, und der zur Orthodoxie konvertierte englische Philosoph Richard Swinburne (geb. 1934) entwickelt in seinen jüngeren Monographien überhaupt einen

umfassenden Glaubwürdigkeitsausweis für die Lehren des Christentums, von der Trinitätslehre über die Möglichkeit der Inkarnation bis hin zur Möglichkeit von Verantwortung, Buße und Versöhnung¹³.

Die Autorenliste wäre leicht verlängerbar: Sie umfaßt Christen aller Konfessionen ebenso wie jüdische, muslimische und andere analytische Philosophen. Daß manche angelsächsische Analytiker ihren konfessionellen Hintergrund klar deklarieren, erzeugt bei kontinentaleuropäischen Rezipienten oft ein gewisses Unbehagen. Erstaunlich mag etwa auch die Existenz einer evangelikalen philosophischen Zeitschrift namens „*Philosophia Christi*“ sein, deren Beiträge zum Teil von analytischen Philosophen stammen. Auffällig im angelsächsischen Raum ist weiter die Tatsache, daß etliche führende und konfessionell deklarierte Religionsphilosophen auch auf anderen philosophischen Gebieten als Experten anerkannt sind (etwa Swinburne in der Wissenschaftstheorie, Plantinga und William Alston in der Erkenntnistheorie, Linda Zagzebski in der Ethik, Eleonore Stump in der Philosophiegeschichte und andere mehr). In Kontinentaleuropa scheinen die philosophischen Agenden dagegen stärker getrennt, und Religionsphilosophen sind eine deutlicher abgegrenzte Gemeinde. Vor allem pflegen Philosophen hier ihren religiös-weltanschaulichen Hintergrund weniger klar zu erkennen zu geben. Insgesamt kann also festgehalten werden, daß analytisches Philosophieren in seiner gegenwärtigen Gestalt keineswegs grundsätzlich religionskritisch orientiert ist; einschlägige Klischees speisen sich aus einer lange zurückliegenden Vergangenheit. Ähnliches gilt für das oben erwähnte Naturalismus-Klischee, wenngleich die prononciert nicht-naturalistischen Stellungnahmen hier jüngeren Datums sind, weil auch die intensive analytisch-philosophische Debatte für und wider den Naturalismus erst vor einigen Jahren einsetzte. De-facto-Antinaturalisten unter den analytischen Philosophen gab es freilich auch schon, als der Naturalismus noch gar nicht als philosophisches Problem wahrgenommen wurde.

Was ist nun analytische Philosophie?

Mag man die bisherige Situationsbeschreibung einerseits als erfreuliche Erweiterung des inhaltlichen und positionellen Spektrums analytischer Philosophie verbuchen, vielfach auch als fruchtbare Begegnung mit anderen philosophischen Strömungen, so taucht andererseits die Frage auf, ob und wie man analytische Philosophie dann heute überhaupt noch definieren kann. Diese Frage scheint gegenwärtig keinem allzu großen Interesse zu begegnen, wohl auch deshalb, weil das anfänglich geradezu kulturrevolutionäre Selbstverständnis analytischer Philosophen weithin einem zufriedenen Mainstream-Bewußtsein gewichen ist; damit pflegt auch das Bedürfnis nach Abgrenzung zu schwinden. Dennoch sei hier kurz auf einige gängige Abgrenzungsversuche und ihre Engpässe eingegangen¹⁴.

1. Zuweilen wird eine historisch-genealogische Definition versucht und behauptet, analytische Philosophie sei Philosophie in der Tradition von Frege, Russell und Moore. Dieser Versuch leidet allerdings an mindestens vier Schwächen: Erstens ist es völlig unklar, was es heißt, „in der Tradition von jemandem“ zu philosophieren (Geht es hier mehr um inhaltliche Ähnlichkeiten oder um formale? Wie viel Weiterentwicklung darf es geben, ohne das Traditionsband zu zerreißen?). Zweitens ist die Genealogie unvollständig; man müßte zum Beispiel Bernard Bolzano (1781–1848), Franz Brentano und die österreichisch-polnische Wurzel der analytischen Traditionen ebenso aufnehmen wie den amerikanischen Pragmatismus. Drittens hätte diese „Ahnenreihe“ aber auch Nachkommen hervorgebracht wie Martin Heidegger, Paul Feyerabend (in manchen Phasen seines Werkes) oder Richard Rorty. Sie alle philosophierten zwar irgendwie in der Tradition der Urväter – Heidegger etwa bekennt, er hätte ohne Brentano nie zur Philosophie gefunden, und auch sein späterer Lehrer Husserl gehörte zeitweise zu Brentanos Kronschülern –, sie bewegen sich aber in eine betont nicht-analytische Richtung. Viertens kommt eine historische oder inhaltliche Bezugnahme auf die Urväter in der täglichen Arbeit des analytischen Philosophen kaum jemals vor, jedenfalls wesentlich seltener, als sich etwa Thomisten auf Thomas oder Phänomenologen auf Husserl beziehen würden.

2. Mitunter wird eine Abgrenzung auch dadurch versucht, daß man analytische Philosophie als „wissenschaftliche Philosophie“ charakterisiert. Das bringt allerdings (neben der nicht immer beabsichtigten Nebenfolge, daß andere Strömungen implizit als unwissenschaftlich abqualifiziert werden) die delikate Folgefrage mit sich, wodurch eigentlich „Wissenschaftlichkeit“ ausgezeichnet ist – erst recht in einer Disziplin *sui generis* wie der Philosophie: Will man sich nämlich nicht wieder dem Naturalismusverdacht aussetzen, können es nicht ganz dieselben Wissenschaftlichkeitskriterien wie in den Naturwissenschaften sein (die ohnehin schwierig genug anzugeben sind).

3. Ein Teil – insgesamt wohl eher eine Minderheit – der analytischen Philosophen schließlich will „analytisches“ Philosophieren in enger Anlehnung an eine der erwähnten Urformen definiert wissen. Analytisches Philosophieren, so lauten dann die Vorschläge, fange erst dort an, wo auch eine formallogische Analyse eines Denk- und Sprechbereiches vorliege, oder dort, wo man sich strikt auf die normalsprachliche Analyse unseres menschlichen Sprechens beschränkt und sich von philosophischen Spekulationen und Theoriebildungen im traditionellen Sinn fernhält. Diese Vorschläge sind allerdings nicht nur miteinander inkompatibel, sondern sie würden auch auf einen realitätsfernen Purismus hinauslaufen: Ein Großteil dessen, was auf Tagungen und in Zeitschriften für analytische Philosophie veröffentlicht wird, wäre in Wahrheit gar nicht „analytisch“ in diesem strikten Sinn. (Mitunter wird dieses Angebotssegment tatsächlich als „postanalytisch“ bezeichnet; inwieweit diese Etikettierung hilfreich ist, bedürfte freilich näherer Erörterung.)

4. Die Aporetik der bisherigen Definitionsversuche legt es nahe, sich auf sehr

weiche Abgrenzungskriterien zu beschränken, die zum Teil wissenschaftssoziologischer Natur sind. In erster Näherung könnte man sagen, analytische Philosophie ist das, was als analytische Philosophie angeboten und als solche akzeptiert wird, d.h. das meiste von dem, was de facto in einschlägigen Medien und Veranstaltungen zur Veröffentlichung zugelassen wird und auf Interesse stößt. Ein ähnlich loses, aber mehr inhaltliches Kriterium wäre das folgende: Analytischer Philosoph ist man dann, wenn man bei zumindest einer der beiden in Abschnitt 1 genannten Traditionen, d.h. der formalsprachlichen oder der normalsprachlichen Tradition, deutlichere faktische Anleihen macht. Freilich mischen sich heute bei vielen Autoren Motive aus beiden Traditionen, und zusätzlich treten vielfach auch noch Anleihen bei anderen philosophischen Strömungen hinzu, etwa dem erwähnten Pragmatismus oder der Phänomenologie.

In diesem weiteren Sinn wären etwa Wittgensteinianer oder die Vertreter des Erlangen-Konstanzer Konstruktivismus ebenso analytische Philosophen wie die kritischen Rationalisten im Fahrwasser Karl Poppers und Hans Alberts. Eine gedankliche Ahnenreihe des analytischen Philosophierens ließe sich auch in die Vergangenheit fortsetzen, nicht nur bis Bernard Bolzano, sondern wohl bis zu den sprachanalytischen Beobachtungen in Platons Dialogen.

5. Bedeutsamer als der Mangel an klarer positiver Abgrenzung ist jedoch ein negatives Resultat des bisher Gesagten: Analytisches Philosophieren in seiner heutigen Gestalt, das sollte deutlich geworden sein, ist keine Sammlung bestimmter inhaltlicher Thesen und Positionen. Man kann als analytischer Philosoph Theist, Atheist oder Agnostiker sein, Tugendethiker ebenso wie Pflichtethiker oder Utilitarist, Substanzontologe ebenso wie Phasenontologe und ähnliches mehr. Es wäre auch nicht richtig, analytische Philosophie als eine ganz bestimmte *Methode* des Philosophierens zu kennzeichnen, da eine gewisse Methodenpluralität ja bereits in ihren mehrfachen historischen Wurzeln angelegt ist. Am ehesten könnte man analytische Philosophie also als einen *Stil* des Philosophierens charakterisieren, der besonderen Wert auf die Offenlegung argumentativer Strukturen legt und dabei besonders auf sprachliche Präzisierung achtet (egal, ob dies durch formallogische Rekonstruktion und/oder klassische normalsprachliche Analyse geschehen mag). Ob jemand analytisch philosophiert oder nicht, wird damit zur Sache gradueller Beurteilung, und es kann durchaus so etwas wie unbeabsichtigte analytische Philosophie geben. Analytisches Philosophieren birgt *per se* natürlich auch keine Qualitätsgarantie in sich – ebensowenig wie dies bei anderen Stilen des Philosophierens der Fall ist. Mit dem Phänomen des pseudo-exakten Formalismus (oft aus gewissen ästhetischen Bedürfnissen heraus) ist ebenso zu rechnen, wie die Faszination der eigenen Formulierungskünste Philosophen verschiedenster Couleur mitunter schon bisher in den Obskurantismus getrieben hat. Analytisches Philosophieren rechtfertigt damit *per se* auch noch keine Pauschalablehnung anderer Strömungen. Die faktische Vielfalt schon der eigenen Wurzeln und die Aussicht auf mögliche frucht-

bare Kooperationen müßte heutige analytische Philosophen hier eigentlich vor unangebrachten Engstirnigkeiten bewahren (und vice versa).

6. Analytisches Philosophieren stellt damit für Theologen und Philosophen mit christlichem Hintergrund weder eine Bedrohung noch ein prinzipielles Problem dar, sondern eher eine Chance. Der traditionelle systematisch-philosophische Fokus des analytischen Philosophierens könnte dazu beitragen, deren momentan stark historische Orientierung wieder in Richtung einer stärkeren Wiedereinmischung in systematische Diskurse zu verschieben. Umgekehrt kann philosophiehistorische Besonnenheit ein Korrektiv zur oftmals (und mitunter zu Recht) beklagten Geschichtsvergessenheit vieler analytischer Philosophen darstellen, und die Philosophiegeschichtsschreibung erhält ihrerseits durch den analytischen Zugang neue methodische Impulse¹⁵.

Einschlägige gesamtkirchliche Aussagen weisen übrigens durchaus in diese Richtung. Bereits im Konzilsdekret „Optatum Totius“ (Kap. 15) wird die Wichtigkeit einer breiten und systematisch ausgerichteten Philosophieausbildung im Theologiestudium gefordert. Die Apostolische Konstitution „Sapientia Christiana“ (1979) führt diese Linie deutlich weiter. Die insgesamt stark erkenntnistheoretisch ausgerichtete Enzyklika „Fides et Ratio“ Papst Johannes Pauls II. betont (in Nr. 61, 84, 91 u.ö.) den Wert von Logik, Sprachphilosophie, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, also traditionellen Domänen des analytischen Philosophierens, und sie ruft die Notwendigkeit einer systematischen Philosophieausbildung erneut deutlich in Erinnerung. Auch aus dieser Sicht ist analytisches Philosophieren heute also nichts mehr, wovor Theologen und christliche geprägte Philosophen Angst haben müßten.

ANMERKUNGEN

¹ Eine Zunahme ist in jüngerer Zeit zu verzeichnen: Analytische Religionsphilosophie, hg. v. C. Jäger (Paderborn 1998); B. Niederbacher, Zur Epistemologie des theistischen Glaubens, in: ThPh 74 (1999) 1–16; O. Wiertz, Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der analytischen Theologie u. Erkenntnistheorie (Mainz 2003); Th. Schärfl, Wahrheit u. Gewißheit (Kevelaer 2004); W. Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie (Darmstadt 2006); R. Schupp, Glaube u. Erkenntnis. Zu Alvin Plantingas Reformed Epistemology (Paderborn 2006); M. Wasmaier, Zwischen Pragmatismus u. Realismus. Eine Analyse der Religionsphilosophie von William P. Alston (Heusenstamm 2007).

² Vgl. J. J. Katz, Philosophie der Sprache (Frankfurt 1969); M. Dummett, Ursprünge der analytischen Philosophie (Frankfurt 1988). Zur frühen Ideengeschichte von „philosophischer Analyse“ immer noch lesenswert: G. J. Warnock, Englische Philosophie im 20. Jahrhundert (Stuttgart 1971).

³ Ironischerweise sind die Abgrenzungskriterien für „phänomenologisches“ Philosophieren ähnlich schwierig zu präzisieren wie jene für „analytisches“. Zum Verhältnis von Husserl zur analytischen Philosophie vgl. Dummett (A. 2).

⁴ Vgl. den Sammelband R. Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie u. andere metaphysikkritische Schriften, hg. v. Th. Mormann (Hamburg 2004). Eine vom Wiener Kreis inspirierte, aber dessen Verdikte nicht teilende Religionsphilosophie entwirft J. M. Bochenski, Logik der Religion (Paderborn ²1981).

- ⁵ Deutsch z. B. in: I. U. Dalferth, *Sprachlogik des Glaubens* (München 1974); *Brauchen wir Gott? Moderne Texte zur Religionskritik*, hg. v. E. Dahl (Stuttgart 2005).
- ⁶ Instruktiv dazu ist nach wie vor O. Muck, *Zur Logik der Rede von Gott*, in: ZKTh 89 (1967) 1–28; Neuausgabe in: ders., *Rationalität u. Weltanschauung* (Innsbruck 1999) 14–44.
- ⁷ Eine Übersicht zu den vielfältigen Bedeutungen des Schlagworts „Naturalismus“ bietet: W. Löffler, *Naturalisierungsprojekte u. ihre methodologischen Grenzen*, in: *Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, hg. v. J. Quitterer u. E. Runggaldier (Stuttgart 1999) 30–76.
- ⁸ *Analytic Philosophy Without Naturalism*, hg. v. A. Corradini, S. Galvan u. E. J. Lowe (London 2006).
- ⁹ Illustrativ dazu ist die überaus große Vorsicht, mit der O. Muck 1958 sein Plädoyer für eine fruchtbare Rezeption der Wissenschaftstheorie vorbringen mußte: *Methodologie u. Metaphysik*, in: *Aufgaben der Philosophie*, hg. v. E. Coreth (Innsbruck 1958) 97–157; Neuausgabe in Muck (A. 6) 155–201 und die Anfeindungen gegenüber Logikern, über die J. M. Bochenski berichtet: *Erinnerungen eines Logikers*, in: *Logisches Philosophieren* (FS A. Menne, Hildesheim ²1988) 1–16.
- ¹⁰ Ein kleines Detail mag die Verschiebungen vielleicht besonders gut illustrieren: Wurde analytisches Philosophieren anfänglich gerade auch wegen seiner metaphysikkritischen Tendenz abgelehnt, so werden Thesen vom „nachmetaphysischen Zeitalter“ unter Theologen und christlich geprägten Philosophen heute besonders gern weitergereicht – eigentümlicherweise allerdings in einer Zeit, in der analytische Metaphysik und Religionsphilosophie deutliche Wachstumsbranchen darstellen.
- ¹¹ W. Löffler, *Philosophie im Theologiestudium – eine nachkonziliare Perspektive*, in: WuA 39 (1998) 12–17.
- ¹² Vgl. etwa M. Bremer, *Der Sinn des Lebens* (Egelsbach 2004); *Humanitäre Interventionsethik*, hg. von G. Meggle (Paderborn 2004); *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik u. Wissenschaftstheorie*, hg. von F. Ricken (Stuttgart ²1998); P. van Inwagen, *The Problem of Evil* (Oxford 2006); M. Pauen, *Illusion Freiheit? Mögliche u. unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung* (Frankfurt 2006); O. Neumaier, *Prolegomena zu einer künftigen Ästhetik*, Bd. 1: *Ästhetische Gegenstände* (St. Augustin 1999); M. Reicher, *Einführung in die philosophische Ästhetik* (Darmstadt 2005).
- ¹³ A. Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York 2000); R. Swinburne, *The Existence of God* (Oxford ³2005); ders., *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford 2003); ders., *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford 2002); ders., *Responsibility and Atonement* (Oxford 1989).
- ¹⁴ Vgl. ausführlicher W. Löffler, *Analytische Philosophie als rationales Verfahren*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 39 (1994) 77–92.
- ¹⁵ Ein Beispiel für eine fruchtbare Synthese ist die seit einigen Jahren bestehende Zeitschrift „*Philosophiegeschichte und logische Analyse*“.