

Die Überwindung der Beschränkung auf die Philosophiegeschichte in der deutschen Philosophie*

Daniel von Wachter**

20. Oktober 2016

Abstract

Title: The restriction on history of philosophy in German philosophy

Between 1960 and 2000 many German-speaking professors of philosophy confined their research to the history of philosophy, they did not defend their own answers to philosophical questions. This article describes some possible causes of this phenomenon, makes a plea for defending answers to philosophical questions, and gives some guidelines for doing so which anticipate some objections.

Keywords: German philosophy, history of philosophy, metaphysics

Zusammenfassung

*Wird erscheinen in: *Back to Metaphysics*, Hg. Valentin Kanawrow, South-West University Publishing.

**Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, <http://von-wachter.de>, Email: epostATvon-wachter.de.

Zwischen 1960 und 2000 beschränkten sich viele deutschsprachige Philosophieprofessoren auf Philosophiegeschichtsschreibung, sie verteidigten nicht ihre eigenen Antworten auf philosophische Fragen. Dieser Aufsatz beschreibt einige mögliche Ursachen dafür, ruft dazu auf, wieder Antworten auf philosophische Fragen zu verteidigen, und schlägt einige Leitlinien dafür vor, welche einigen Einwänden vorbeugen sollen.

1 Die historische Schule der deutschen Philosophie

Nach dem zweiten Weltkrieg gab es in der deutschen Philosophie eine Phase, in der sich viele Philosophieprofessoren auf das Schreiben über andere Autoren und Texte, also auf die Philosophiegeschichtsschreibung beschränkten. Das ging so weit, daß man manchmal hörte: „Philosophie handelt von Texten.“ Auch erhielt man schwer eine Professur, wenn man nicht einen historischen Forschungsschwerpunkt hatte, während es kein Hindernis war, wenn man nur einen historischen, aber keinen systematischen Forschungsschwerpunkt hatte. Der Höhepunkt dieser doxographischen Phase, die wir die „Historische Schule der deutschen Philosophie“ nennen können, war etwa 1960–2000. Diese Neigung nimmt nun ab, nicht zuletzt dadurch, daß viele Nachwuchsphilosophen in Großbritannien oder den USA studieren, wo die systematische, selbst Thesen vertretende Philosophie nie aufgegeben wurde, und daß deutsche Philosophen die angelsächsische Philosophie auch durch das Internet immer besser kennen. In diesem Aufsatz will ich dafür plädieren, wieder mehr selbständige Philosophie zu betreiben und selbst Antworten auf philosophische Fragen zu geben und zu verteidigen. Ich behandle hier besonders die Metaphysik, weil es gegen sie besonders viele Vorbehalte gab, mein Plädoyer gilt aber genauso den großen Fragen der anderen Disziplinen der Philosophie. „Metaphysik“ verstehe ich hier in ei-

nem weiten, sich an die Verwendungsweise in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert sowie in der heutigen angelsächsischen Philosophie anlehnenen Sinne, der umfaßt: die Ontologie, das Universalienproblem, Kausalität, Naturgesetze, Identität, Modalität, die Existenz Gottes, Willensfreiheit, das Leib-Seele-Problem. Ich will also dafür plädieren, wieder mehr Bücher und Aufsätze zu schreiben, die Thesen verteidigen wie „Wir haben keine Willensfreiheit“, „Der Determinismus ist falsch“, „Es gibt keinen Gott“, „Kausalität zwischen materiellen Ereignissen ist ...“, „Es gibt objektive Pflichten“. Mit „verteidigen“ meine ich: die These klar darlegen, Gründe vortragen, Einwände diskutieren, die verbreitetsten und die wahrscheinlichsten alternativen Auffassungen kritisieren.

Zunächst werde ich einige Formen der Beschränkung auf die Philosophiegeschichte und einige Motive dafür nennen, bevor ich dann Leitlinien für die systematische Philosophie vorstellen werde, die einigen Einwänden und Vorbehalten gegenüber dem Versuch, selbst philosophische Fragen zu beantworten, vorbeugen und ihnen den Wind aus den Segeln nehmen sollen. Im Zuge dessen werde ich die Philosophiegeschichte keineswegs für unwichtig erklären, sondern Wünsche äußern, wie sie sein sollte, und Kritik daran üben, wie sie oft betrieben wurde.

2 Gründe für die Beschränkung auf die Philosophiegeschichtsschreibung

Sicherlich gab es viele Gründe für die Beschränkung auf die Philosophiegeschichte, verschiedene Autoren hatten verschiedene Gründe. Erwägen wir einige mögliche Gründe. Der erste mögliche Grund für eine Beschränkung auf die Philosophiegeschichte liegt einfach im Interesse oder in der Neigung der Autoren. Vielleicht gab es in der Nachkriegszeit in Deutschland vermehrt Interesse

an der Philosophiegeschichte und an alten Texten. Oder vielleicht gab es nach dem Krieg und nach der Zeit des Nationalsozialismus eine Abneigung dagegen, selbst Antworten auf philosophische Fragen zu geben. Nachdem einige Zeit eine schreckliche politische Ideologie mit Staatsgewalt geherrscht hatte, wollte mancher vielleicht gar keine weltanschaulichen Thesen mehr vertreten und lieber auf dem sichereren und unverfänglicheren Gebiet der Philosophiegeschichtsschreibung bleiben. Das Vertreten philosophischer Thesen erfordert einen gewissen Mut und ein gewisses Selbstbewußtsein, was bei vielen vielleicht schwächer ausgeprägt war als zu anderen Zeiten. Zudem wäre zu prüfen, ob die Diskussionskultur und die Fertigkeit, Argumente, Gründe und Indizien kräftig, aber undogmatisch und unautoritär vorzutragen und verschiedene Meinungen abzuwägen durch den Nationalsozialismus in Deutschland geschwächt wurde. Ich würde sogar die These vertreten, daß diese Fertigkeit in der Philosophie seit etwa 1800, als in der deutschen Philosophie die Disputation als schriftliche und mündliche Form durch die Aufklärung verdrängt wurde, geschwächt wurde – doch dies kann und brauche ich hier nur als Möglichkeit nennen.

Die zweite mögliche Motivation für eine Beschränkung auf die Philosophiegeschichte liegt im Positivismus. Dieser lehrt, daß die Philosophie keinen eigenen Gegenstandsbereich hat. Alle Erkenntnis kommt durch die körperlichen Sinne und durch die Naturwissenschaften. Was können Philosophieprofessoren dann noch Sinnvolles und Nützlichendes tun? Eine Antwort ist, daß sie die Tätigkeit der Naturwissenschaften beschreiben sollen, doch eine andere sagt, daß sie Philosophiegeschichtsschreibung betreiben sollen. Oft faßte man diese im Positivismus nicht so auf, daß sie einfach sorgfältig erforschen sollte, wer was wann gesagt hat, sondern man unterstellte sie einem positivistischen Geschichtsmodell, so daß sie die Aufgabe bekam, Ideenentwicklungen zu systematisieren und kausal zu erklären und die Entwicklung hin

zur positivistischen oder materialistischen Weltauffassung nachzuzeichnen.

Es gibt noch weitere philosophische Auffassungen, besonders im Umfeld von Hegel, Heidegger und Gadamer, aus welchen sich eine Beschränkung auf Philosophiegeschichte ergeben kann. Statt diese Autoren und ihre Anhänger im einzelnen zu untersuchen, möchte ich hier nur zwei Grundmuster unterscheiden.

So kann sich drittens die Beschränkung auf die Philosophiegeschichte aus einer idealistischen Sicht ergeben. Wenn man meint, daß die Gegenstände vom Denken abhängig sind, kann man zu dem Schluß kommen, daß der Gegenstand der Philosophie Gedanken und Autoren sind.¹ Eine hegelsche Variante davon wäre die Vorstellung, daß der Gegenstand der Philosophie der „Geist“ sei; daß die Philosophie also auf eine bestimmte Weise die Entwicklung von Gedanken untersuche. Oder daß sie nachzeichnet oder vorgibt, wie die Gedanken oder der Weltgeist sich in die richtige oder in die festgelegte Richtung entwickeln. Die sich daraus ergebende Philosophiegeschichtsschreibung verfolgt, wie ich nachher bemängeln werde, nicht einfach das Ziel, den Inhalt alter Texte richtig und klar darzustellen.

Damit kann viertens die Ansicht zusammenhängen, Philosophie betreibe man, indem man Philosophiegeschichte betreibt. Einige nehmen an, daß man philosophische Fragen durch die Untersuchung der Philosophiegeschichte beantworte, oder daß sie gar nicht zu beantworten, sondern nur philosophiegeschichtlich zu untersuchen seien. Eine eigene philosophische These oder eine Bewertung der alten Texte wird, wenn überhaupt, nur ganz am Schluß angestrebt. Dann versteht sich der Autor als Schiedsrich-

¹Zum Beispiel schrieb Friedrich Paulsen 1892, der seine eigene Position „idealistischen Monismus“ nannte, über „die Philosophie der Gegenwart“: „[Sie hat einen Zug], welcher der ganzen Philosophie des 19. Jahrhunderts im Gegensatz zu der vorausgegangenen Periode das Gepräge gibt: *der Richtung auf die Geschichte.*“ (Paulsen 1904, S. viii)

ter zwischen verschiedenen Autoren und meint, daß er als Schiedsrichter auch Philosophie betreibt. In dieser Tradition nimmt man nicht nur an, daß das Studieren alter Texte für die Philosophie nützlich sei, sondern daß die Philosophie grundsätzlich eine tiefere Abhängigkeit von der Philosophiegeschichte habe als z. B. die Physik von der Geschichte der Physik.

Ein fünftes mögliches Motiv für die Beschränkung auf die Philosophiegeschichte liegt im Gedanken des *Genies*. Wer glaubt, daß es in der Menschheitsgeschichte einige Philosophen gab, die so hervorragend waren, daß allein diese Fortschritt in der Philosophie bringen und daß wir anderen alle im Vergleich zu diesen in der Philosophie kaum etwas Originelles zustande bringen, der wird meinen, daß wir ein Großteil unserer Zeit dem Studium und der Interpretation dieser Autoren widmen sollten oder gar daß wir gar nicht selbst nach Antworten auf philosophische Fragen suchen sollten. Wer in dieses Denkmuster geraten ist, überschätzt den interpretierten Autor, behandelt ihn unkritisch, und unterschätzt sich selbst.

Dieses Motiv findet sich nicht nur im Geniekult des Sturm und Drang, sondern auf diese Weise wurde auch in der katholischen Tradition die systematische Philosophie dadurch geschwächt, daß Aristoteles oder Thomas von Aquin zu Autoritäten erklärt wurden (im Gegensatz zur unten beschriebenen Eklektik), so daß viele viel Zeit für die Interpretation dieser Autoren und wenig Zeit und Mühe für selbständiges, systematisches Philosophieren verwendeten und keine eigenständige, optimierte Begrifflichkeit entwickelten. Freilich gab es in der aristotelischen Philosophie auch viel echtes Philosophieren, wenn nämlich Aristoteles und Thomas nur den Rahmen und die Terminologie bereitstellten, und sie hat wesentlich zur enormen Blüte der Philosophie im Christentum beigetragen, aber die Autoritätshörigkeit und die Vorliebe für Interpretation, die sich nicht minder ausgeprägt bei den Anhängern einiger nichtchristlicher Philosophen findet, bremsen die Philoso-

phie.

Wenn wir fragen, weshalb in der Historischen Schule der deutschen Philosophie nicht häufiger selbständig philosophische Thesen vertreten wurden, müssen wir schließlich bedenken, daß vieles, was selbst an Universitäten „Philosophie“ genannt wird, weder Antworten auf philosophische Fragen sucht noch die Antworten alter Autoren untersucht, weil es in gewisser Weise *religiöser* ist: Oft werden Texte und Autoren „Philosophie“ genannt, die nach der Kunst, richtig zu leben, suchen, die nach dem Sinn des Lebens suchen, die Reflexionen, Reaktionen oder Einstellungen zur eigenen Existenz oder anderem ausdrücken, oder die sich gegen die Rationalität wenden. Wir können dies unter der Bezeichnung „literarische“ Philosophie zusammenfassen. Der Wunsch, literarische Philosophie zu betreiben, sowie der Wunsch, solche Philosophie zum Gegenstand der Philosophiegeschichte zu machen, sind weitere Motive dafür, keine systematische Philosophie zu betreiben. Unumstrittene Beispiele mögen die Existenzphilosophie, Nietzsche und die die „Postmoderne“ verkündenden Autoren sein.

Hier ist auch die heideggerische Variante der Vermeidung der systematischen Philosophie zu nennen: „Zur Philosophie kommen Sie nicht dadurch, daß Sie viele und verschiedenartige philosophische Bücher lesen, aber auch nicht dadurch, daß Sie sich damit abquälen, die Welträtsel zu lösen, sondern einzig und sicher so, daß Sie dem Wesentlichen, was Ihnen in Ihrem jetzigen, dem wissenschaftlichen Studium vorbehaltenen Dasein entgegenkommt, nicht ausweichen“. (Heidegger 1928, 23) Dagegen plädiere ich in diesem Aufsatz dafür, daß Philosophieprofessoren und -studenten sich wieder damit abquälen sollen, die Welträtsel zu lösen!

Anstatt diese Motive für die Beschränkung auf die Philosophiegeschichte weiter zu kritisieren, möchte ich Leitlinien für systematische Philosophie heute nennen, die einige Einwände entkräften und das Projekt der systematischen Philosophie erläutern sollen.

3 Leitlinien für systematische Philosophie heute

3.1 Auch alte Texte lesen

Um dem Einwand vorzubeugen, man dürfe das Rad nicht neu erfinden und müsse auf die alte Philosophie aufbauen, sei gleich betont, daß der systematische Philosoph heute auch alte Texte lesen soll und daß es natürlich weiterhin Spezialisten für Philosophiegeschichte geben soll. Er soll viele alte Texte lesen und in seine Untersuchungen miteinbeziehen, indem er ihre Thesen und Argumente verwendet, verbessert oder kritisiert. Die Digitalisierungsprojekte (besonders Archive.org und Google Books) und das Internet haben es erleichtert, auch Texte, die nicht mehr gedruckt werden, im Original zu studieren.

Dabei sind zwei Wünsche an die Philosophiegeschichte zu richten. Erstens sollte die Philosophiegeschichte das Ziel verfolgen, die in den alten Texten enthaltenen Auffassungen und Argumente gründlich darzustellen und nötigenfalls klarer zu formulieren (oder zu „rekonstruieren“) als die alten Autoren dies selbst tun. Solche Philosophiegeschichte wird den alten Autoren gerecht, weil diese ihre Texte für Leser geschrieben haben, die wie die Autoren nach Antworten auf die behandelten Fragen suchen, und ist der systematischen Philosophie dienlich. Die im 19. Jahrhundert entstandene Philosophiegeschichte verfolgte anscheinend oft andere Ziele, z. B. wollten viele eine Entwicklungslinie hin zu einer bestimmten Position herausarbeiten oder ihre eigene philosophische Meinung durch das Malen einer historischen Entwicklung verbreiten. Die in den Texten enthaltenen Auffassungen und Argumente wurden oft schematisch, mit groben Pinselstrichen und mit – m. E. fragwürdigen – Aussagen darüber behandelt, daß die Auffassung X durch den Einfluß Y entstanden sei, oder daß die Zeit X die Vorstellung Y hatte.

Zum Beispiel wurden „vor-kantische“ Philosophen wie Martin

Knutzen (1713–1751) oder Christian August Crusius (1715–1775) oft nur darauf hin untersucht, wie viel sie zur Entstehung Immanuel Kants beigetragen hätten, wie viel kantische Gedanken schon in ihren Texten angelegt wären und wie das Studium ihrer Texte bei der Interpretation Kants helfen könnte. Dabei entsteht das Pathos, daß jene Autoren unbedeutende Lichter im Vergleich zum unvergleichlichen Genie Kant waren. Selbst wenn man Kant für den besten Philosophen und seine Ansichten für wahr hält, gehört solches Pathos weder in einen systematischen noch in einen philosophiegeschichtlichen Text, denn es hat keinen informativen und keinen argumentativen Gehalt, sondern verdrängt andere Auffassungen mit rhetorischen Mitteln.²

Daß viele philosophiegeschichtliche Werke nicht die Thesen und Argumente der behandelten Autoren genau darstellen, hat noch einen anderen Grund. In älteren philosophiegeschichtlichen Werken werden oft nicht nur Autoren, sondern ganzen Zeiten oder Epochen Auffassungen zugeschrieben. Diese Philosophiehistoriker scheinen mehr auf der Suche nach dem Geist der untersuchten Zeit und nach Typen von Denken und Gedanken als auf der Suche nach den Thesen und Argumenten der einzelnen Autoren zu sein. Auf der Suche nach von allen Autoren einer Zeit

²Zu den rhetorischen Mitteln gesellte sich im Fall Crusius die Staatsgewalt, denn der Kant verehrende Minister Karl Abraham von Zedlitz veranlaßte ein königliches Edikt vom 25.12.1775, welches verbot, daß die Philosophie des Crusius an den Universitäten gelehrt wird: „Da unsere Landesväterliche Absicht dahin gehet, dass auf unseren Universitäten die Köpfe der Studirenden nicht mit nahrungslosen Subtilitäten verdüstert, sondern aufgeheitert und durch die Philosophie besonders zur Annahme und Anwendung wahrhaft nützlicher Begriffe fähig gemacht werden sollen; so sehen Wir ungern, dass auf dortiger Universität die *Crusianische* Philosophie, über deren Unwerth die erleuchtetsten Gelehrten längst eins sind, noch gelehret wird. Dies soll schlechterdings ferner nicht geschehen, und werden die Magistri Weymann und Wlochatius lieber andere Gegenstände zu ihren Vorlesungen wählen, wenn sie sich allzusehr von Crusius Sachen überzeugt haben.“ Schubert 1842, S. 60

geteilten Auffassungen (und auch nach Typen, wie „dem griechischen Denken“) geht man oft einem Trugbild nach und versteigt sich zu Falschaussagen, denn es gibt wenige Meinungen, die alle Philosophen einer Zeit teilen, und diejenigen Meinungen, die alle teilen, sind meist uninteressant. Die irreführende Vorstellung dahinter scheint zu sein, daß jede Zeit einen Geist, eine eigene Denkweise, ein von allen angenommenes Weltbild hat. Mit dieser Vorstellung geht oft die Annahme einher, daß sich Überzeugungen vollständig kausal, durch „Einflüsse“, erklären ließen und nicht eigenem Nachdenken oder eigenen Einfällen entsprängen. Ich erwähne dies hier, weil diese Vorstellung nicht nur daran hindert, den alten Autoren und Texten gerecht zu werden, sondern auch, weil sie die Philosophiegeschichte daran hindert, einzelne Philosophen und ihre Thesen und Argumente so präzise darzustellen, wie die systematische Philosophie dies benötigt, um sich inhaltlich mit den alten Texten auseinanderzusetzen und diese in die Untersuchung miteinbeziehen zu können.

Das ist der zweite Wunsch an die Philosophiegeschichte: daß sie die ganze Vielfalt der Autoren, Auffassungen und Argumente präzise darstellt. Die Annahme, daß eine Epoche bestimmte philosophische Auffassungen hat, führt leicht dazu, daß die Vertreter anderer Meinungen, also die Außenseiter und manchmal sogar die Mehrheit unerwähnt bleiben, weil der Philosophiehistoriker sie irgendwie nicht für wesentlich für diese Zeit und für überholt hält. Nicht selten drängt sich der Verdacht auf, daß der Philosophiehistoriker einfach diejenigen Autoren vernachlässigt, deren Meinungen er nicht teilt.

Die Philosophiegeschichtsschreibung der letzten 200 Jahre scheint es geradezu darauf angelegt zu haben, unsere Aufmerksamkeit auf ganz wenige Philosophen zu lenken und alle anderen in der Vergessenheit versinken zu lassen. Zur Veranschaulichung seien einige Philosophen genannt, die kaum Aufmerksamkeit erfahren, die aber etwas zur heutigen systematischen Philosophie beitragen

könnten: Die gesamte deutsche Philosophie des 17. Jahrhunderts, deren meisten Vertreter zur protestantischen Scholastik gezählt werden und auf lateinisch schrieben, z. B. Rudolph Goclenius (1547–1628), Nicolaus Taurellus (1547–1606), Clemens Timpler (1563–1624), Cornelius Martini (1568–1621), Christoph Scheibler (1589–1653) (auch „der deutsche Suárez“ genannt); dann, nicht mehr zur protestantischen Scholastik zu rechnen, Christian Thomasius (1655–1728), Johann Franz Budde (1667–1729), Joachim Lange (1670–1744), Andreas Rüdiger (1673–1731), selbst Christian von Wolff (1679–1754) wird heute kaum gelesen, August Friedrich Müller (1684–1761), der 1728 eine dreibändige *Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften* veröffentlicht hat, Johann Georg Walch (1693–1775), der 1726 das erste deutschsprachige, 3048 Spalten umfassende *Philosophische Lexicon* herausgegeben und 1727 eine *Einleitung in die Philosophie* veröffentlicht hat, Adolf Friedrich Hoffmann (1703–1741), Martin Knutzen (1713–1751), Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762), Christian August Crusius (1715–1775), Georg Friedrich Meier (1718–1777), Benedikt Stattler (1728–1797), Johann Georg Heinrich Feder (1740–1821), Johann Friedrich Herbart (1776–1841), Bernard Bolzano (1781–1848), Immanuel Hermann Fichte (1796–1879), Hermann Ulrici (1806–1884), Gustav Teichmüller (1832–1888), Franz von Brentano (1838–1917), Ludwig Busse (1862–1907), Alexander Pfänder (1870–1941), Günther Jacoby (1881–1969), Erich Becher (1882–1929), Roman Ingarden (1893–1970). Eine lange Liste unbeachteter englischer Philosophen, die zur heutigen systematischen Philosophie etwas beitragen könnten, wäre hinzuzufügen.³

Paul Richard Blum (1998) hat in seinem Buch *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie* der auf die Philosophiegeschichte

³Einen guten Überblick über viele der genannten Autoren bieten Wundt 1939 und Wundt 1945.

beschränkten Philosophie die „Schulphilosophie“ gegenüber gestellt. Das ist erhellend, doch ergänzungsbedürftig. Zum einen ist das ganze Spektrum der Schulphilosophie zu berücksichtigen: die mit Anselm von Canterbury einsetzende Scholastik, die Zweite Scholastik im Spanien des 16. Jahrhunderts, deren bekanntester Vertreter Francisco Suárez (1548–1617) ist, die protestantische Scholastik des 17. Jahrhunderts und die deutsche Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts. Die meisten, wenn auch nicht alle Vertreter dieser Schulen verwendeten aristotelische Terminologie.

Zum anderen setzten sich die ersten auf deutsch schreibenden Philosophen, beginnend mit Christian Thomasius von der Schulphilosophie ab und bezeichneten sich als *Eklektiker*.⁴ Sie verwendeten diesen Begriff nicht abwertend, sondern im Gegenteil meinten sie damit, daß sie sich nicht mehr an eine Schule binden, sondern das vertreten, was sie für richtig halten. Die abwertende Verwendung des Wortes „Eklektiker“ entstammt der Vorstellung, daß jemand, der die Gedanken von verschiedenen anderen Autoren übernimmt, nicht originell und nicht rein sei, was in den Augen der idealistischen Systemphilosophie, ein Manko war. (Schneiders 1985, 151) Doch die Eklektiker um Thomasius schätzten Wahrheit höher als Originalität und Reinheit. Er sagte, daß die hervorragendsten Philosophen Eklektiker gewesen seien. Diesen Eklektikbegriff verwendete auch Kant und bezeichnete daher die Eklektiker gerade nicht als unbedeutend, sondern als „Selbstdenker“:

Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die Scholastiker auf, sie erläuterten den Aristoteles und trieben seine Subtilitäten ins Unendliche. Man beschäftigte sich mit nichts, als lauter Abstractionen. Diese scholastische Methode des After-Philosophierens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt, und nun gab es Eklektiker in der Philosophie, d. i.

⁴Vgl. Holzhey 1983, S. 22. Frühere Verwendungen dieses Eklektikbegriffs nennt Schneiders 1985, S. 154.

solche Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden. (Kant 1800, Einleitung, IV)

Johann Georg Walch (Walch 1727, S. 17) unterschied „die aristotelische, scholastische und cartesianische Philosophie“ von den „neuern Eclectici“, zu denen er sich selber zählte und die „durch ihr eigenes Nachdencken“ entweder etwas Neues erfinden oder „vorige Meynungen“, d. h. die Meinungen anderer Autoren, prüfen und annehmen. Zu den Eklektikern zählte er u. a. Christian Thomasius, Franz Budde und Andreas Rüdiger. (§ 24) Auch Christian August Crusius und die meisten anderen Gegner der Wolffschen Philosophie kann man dazu zählen.⁵ In seinem *Philosophischen Lexicon* (1726) schreibt Walch im Artikel „Eclectische Philosophie“, diese Art zu philosophieren sei der „Sectirischen“ (d. h. Autoren, die eine Autorität, z. B. Aristoteles, auslegen und ihr nachfolgen) weit vorzuziehen, weil man da „wahrhaftig philosophiret, das ist, das Iudicium [Urteilkraft] brauchet, und durch dasselbe sich von den bereits erfundenen Wahrheiten überzeuget, neue Wahrheiten erfindet, und anderer Irrthümer entdecket, da man hingegen bey dem Sectirischen Wesen in einer Slaverrey steckt, und sich aller Freyheit zu gedencken [denken] begiebet.“ Diese Eklektiker betrieben also systematische Philosophie, wie ich sie in diesem Aufsatz propagiere.

3.2 Scheinfragen vermeiden

Als zweite Leitlinie für eine heutige systematische Philosophie empfehle ich, einen Gedanken aus der Metaphysikkritik aufgreifend, bestrebt zu sein, Scheinfragen zu vermeiden. Will sagen, der Vorwurf, daß die Metaphysik leere oder sinnlose Fragen behandelt, trifft *manchmal* zu, meines Erachtens sowohl in der ari-

⁵So Erdmann 1842, S. 451.

stotelischen Metaphysik als auch in der heutigen analytischen Metaphysik. Es gehört zur Aufgabe des Philosophen, Kriterien für die Echtheit von Fragen zu entwickeln und Fragen stets auf Echtheit zu überprüfen. Die Meinungen darüber, welche Fragen Scheinfragen sind, werden freilich auseinandergehen.

Zum Beispiel ist meiner Meinung nach die Frage, ob die Vergangenheit existiert oder nur die Gegenwart, über die es in der analytischen Metaphysik unter dem Titel „presentism“ eine ausführliche Diskussion gibt (Crisp 2003), eine Scheinfrage. Das einzige, was es da zu entdecken gibt, ist, ob wir auch von Vergangenen *sagen*, es existiere. Auf die Frage ist nur zu antworten, daß wir das Wort „existiert“ soundso verwenden. Eine tiefere, metaphysische wahre Antwort gibt es nicht. Doch sicher sind nicht alle metaphysische Fragen Scheinfragen. Ob der hobbesche Determinismus wahr ist, ob der Mensch eine Seele hat, ob es einen Gott gibt und ob es objektive Werte gibt, sind sicher echte Fragen, deren wahren Antworten es zu entdecken gilt.

Manchmal ergeben sich Scheinfragen durch die Verwendung einer sehr künstlichen, d. h. nicht auf die normalen klaren und an die Erfahrung geknüpften Begriffe zurückführbaren Terminologie. Über die thomistische Terminologie mit substantiellen Formen, akzidentiellen Formen, Essenzen, vielen Arten des Seins, Prinzipien der Individuation und unzähligen weiteren Fachbegriffen beispielsweise kann man dies behaupten. Die Verwendung einer solchen idiosynkratischen Terminologie, wie sie auch die Neuscholastik verwendet hat, erschwert die Diskussion mit Philosophen, die nicht zur selben Schule gehören. Jedenfalls empfehle ich dem systematischen Philosophen, stets zu versuchen, seine Terminologie zu optimieren, also nicht ungeprüft die Terminologie einer bestimmten Tradition zu verwenden, sondern stets zu versuchen, die eigenen Aussagen so genau, klar und einfach verständlich zu formulieren wie möglich, und dafür nach Bedarf Begriffe zu definieren und sich auch dem aus einer anderen Tradition stam-

menden oder eine andere Auffassung hegenden Leser möglichst gut zu erklären. Wir dürfen dem Leser nicht nur eine Formel als Definition hinwerfen, sondern müssen bei Bedarf ihm helfen zu sehen, was wir meinen. Wer dies unterläßt, hat oft selbst nicht tief nachgedacht und steht damit in der Gefahr, Scheinfragen aufzusitzen.

3.3 Die Idee der apodiktischen Gewißheit aufgeben

Ein Merkmal der „neuzeitlich“ oder „modern“ genannten Philosophie ist die Forderung oder Erwartung absoluter, „apodiktischer“ Gewißheit. Eingeführt (oder zumindest in den Vordergrund gestellt) wurde die Idee der absoluten Gewißheit von Descartes in seinen Meditationen, Christian von Wolff hat sie in die deutsche Philosophie eingeführt und Immanuel Kant hat sie weiterverbreitet. Mit Pathos schrieb Kant: „[Im Fall, daß die Ausforderung der Metaphysik als Wissenschaft angenommen wird, muß ich mir verbitten:] das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung, welches der Metaphysik ebenso schlecht ansteht, als der Geometrie. [... Es] kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden [...]. Alles, was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch vor apodiktisch gewiß ausgegeben, und muß also auch so bewiesen werden.“ (Prolegomena, 195) Doch es ist gar nicht klar, was apodiktische Gewißheit überhaupt ist und ob es Beispiele dafür gibt. Jedenfalls ist es ganz abwegig, gerade in der Metaphysik absolute Gewißheit zu erwarten oder zu fordern. Kant hatte die Wahl zwischen apodiktischer Gewißheit und Realismus und entschied sich für die apodiktische Gewißheit gegen den Realismus:⁶

⁶So sieht es auch der englische, 2014 verstorbene Philosoph E. J. Lowe (2009, 29f): „Anstatt sich auch weiterhin um die Wirklichkeit zu kümmern, entschied er sich leider für die Behaglichkeiten der Gewißheit und der empirischen Unantastbarkeit. Das Anliegen, das ich in diesem Aufsatz zu vermitteln suchte, ist das folgende: Die Metaphysik kann sehr wohl von der Wirklichkeit

„Man versuche [...] einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“. (KrV B xvi) Man möchte Kant zurufen: „Man versuche einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir keine absolute Gewißheit fordern!“

Auch apriorische Erkenntnis muß nicht – ich meine sogar: kann nicht – apodiktisch gewiß sein. Abgesehen davon, wäre zu bestreiten, daß die Philosophie in dem Sinne a priori ist, den Kant vor Augen hatte. Max Scheler (1916, S. 71) z. B. faßt das Apriori nicht als unabhängig von aller Erfahrung, sondern als eine spezielle Art der Erfahrung auf: „was immer a priori gegeben ist, [beruht] ebensowohl auf ‚Erfahrung‘ überhaupt [...] wie all jenes, das uns durch ‚Erfahrung‘ im Sinne der Beobachtung und der Induktion gegeben ist.“ Und überhaupt, wieso sollen wir zur Beantwortung philosophischer Fragen nicht alle Indizien und alle Wahrnehmungsarten verwenden, die wir bekommen können? Vielleicht können wir z. B. aus der Physik etwas über die Wahrheit des hobbeschen Determinismus, des Prinzips des zureichenden Grundes, des Kausalprinzips und darüber, ob es materielle Substanzen gibt, lernen? Sicher wird die Philosophie weiterhin durch Nachdenken Erkenntnis anstreben, aber dies kann man als eine Art Erfahrung oder aber, wie Max Wentscher (1928, S. 12 sagte, als eine „denkende Verarbeitung“ des Ganzen unseres Erfahrungsbestandes auffassen, so daß er feststellte: „Ihren Ausgang wird sie [die Metaphysik], wie alle Wissenschaft überhaupt, von der *Erfahrung* zu nehmen haben.“ (11) Jedenfalls ist es eine Sackgasse zu postulieren, philosophische Fragen – z. B. die nach der Existenz Gottes, der Seele oder objektiver Pflichten –

handeln, ohne dabei zur naturwissenschaftlichen Theorie zu werden, jedoch nur, wenn wir uns mit der Tatsache anfreunden lernen, daß uns die Metaphysik bezüglich der aktualen Welt keine Gewißheiten bieten kann.“

müßten strikt ohne jegliche Erfahrung, ohne irgendeinen Kontakt mit der Welt beantwortet werden.

Die Idee der apodiktischen Gewißheit aufzugeben, heißt konkret, daß wir in der Philosophie, wie in jeder anderen Wissenschaft auch, die Argumente, Indizien, Gründe, Wahrnehmungserlebnisse oder apriorischen Eindrücke sorgfältig abwägen müssen, sprich *probabilistisch* denken müssen. Nach der besonders in der deutschen Philosophie weitverbreiteten digitalen Erkenntnistheorie (wie ich sie nenne), glaubt eine Person die Aussage p oder sie glaubt p nicht, und p ist bewiesen oder nicht. Nach dem probabilistischen Ansatz hingegen hat eine Überzeugung eine Stärke eines bestimmten Grades (m.E. gibt es keinen minimalen oder maximalen Grad der Stärke). Eine Proposition hat, aufgrund bestimmter anderer Propositionen, welche Indizien (engl. evidence) darstellen, aufgrund von Wahrnehmungserlebnissen (inklusive der apriorischen Eindrücke), eine Wahrscheinlichkeit, auch wenn sich ihr kein genauer Zahlenwert zuschreiben läßt.⁷

Ich würde die kontroversere These hinzufügen, daß der Begriff des *Wissens* in der Erkenntnistheorie unwichtig ist und daß Indizien, Wahrnehmungserlebnisse, Wahrscheinlichkeit und Rechtfertigung die zentralen Begriffe sind.⁸ Während bei Platon angefangen über Thomas von Aquin bis in die heutige Philosophie hinein „Wissen“ ein epistemologisches Qualitätsprädikat ist, welches Gewißheit oder gar Unfehlbarkeit impliziert, stellt der normalsprachliche Wissensbegriff keine besonders hohen epistemologischen Anforderungen. Der Kern der Begründung dieser Auffassung ist, daß „Peter weiß, daß p “ zwar p impliziert, aber nicht, daß Peter hohe Gewißheit hat. Doch diese These ist kontrovers.

⁷Eine probabilistische Erkenntnistheorie wird besonders gründlich ausgearbeitet in Swinburne (2001). Bartelborth (2013) hingegen vertritt eher die „klassische“, digitale Erkenntnistheorie.

⁸Solche Thesen werden in Dougherty (2011) unter dem Titel *Evidentialism* diskutiert.

Worauf es hier ankommt, ist, daß der Schritt zur Metaphysik und zur systematischen Philosophie für den leichter ist, der epistemologisch bescheiden ist.

4 „Systematische“, „wissenschaftliche“, „analytische“, „argumentative“ Philosophie

Wie sollen wir das Unternehmen, Antworten auf philosophische Fragen zu suchen und zu verteidigen, nennen, wenn die Bezeichnung „Philosophie“ nicht deutlich genug ist? Ich will vier Möglichkeiten erwähnen. Als erstes kommt die Bezeichnung „systematische Philosophie“ in Frage. Sie hat den Nachteil, daß in ihr der Gedanke des Systems⁹ anklingt – während die von mir empfohlene Philosophie arbeitsteilig und ohne Vollständigkeitsanspruch sein kann – und daß sie ursprünglich für eine Art Systematisierung von Gedanken und Autoren verwendet wurde.¹⁰ Doch da

⁹Lindemann (1847) nennt folgende Mängel des Systembegriffs und der „Systemmacherei“: „Das günstige Verhältnis früherer Philosophen zu den bedeutendsten Gelehrten ihrer Zeit im Gegensatze zu der literarischen Einzelstellung eines heutigen Philosophen, die selbstsüchtige Originalitätssucht und unser maulwurfähnliches Graben in den eigenen Gängen, das hartnäckige Festhalten an der eignen Sprachweise bei unserer doch die allgemeinste Theilnahme ansprechenden Wissenschaft [der Philosophie.]“ (S. 7). I. H. Fichte (Fichte 1848) kritisierte „die jetzt beliebte Manier“, „bei Aufstellung eines winzigsten eigenen Gedankens sogleich den Anspruch eines ‚neuen Systems‘ und revolutionärer Entdeckungen in der Philosophie darauf zu gründen.“ (1) Er deutet selbst eine Revision des Systembegriffes an: „Deshalb hat jenes Princip allein eine Zukunft: die Erkenntnis des objectiven Zusammenhanges der Dinge ist selbst das ‚neue System‘ dieser Zukunft; wir bedürfen keines eigenen und besonderen mehr.“ (5) Das deutet in die Richtung des Verständnisses von „systematischer Philosophie“ als Philosophie, die philosophische Thesen mit klaren Argumenten gegenüber den alternativen Thesen und mit klarer, nichtidiosynkratischer Begrifflichkeit verteidigt.

¹⁰„Systematische Philosophie“ wurde stets als Gegenstück zur Geschichte der Philosophie verstanden. So erhielt die Zeitschrift *Philosophische Monatshefte* 1894 den Titel *Archiv für systematische Philosophie* und wurde unter

diese Verwendungsweise heute nicht mehr üblich ist, können wir „systematische Philosophie“ als Bezeichnung für das Unternehmen verwenden, Antworten auf philosophische Fragen zu suchen und zu verteidigen.

Die zweite mögliche Bezeichnung wäre „wissenschaftliche Philosophie“. Zwar gibt es die vielleicht dem Positivismus entsprungene weithin verbreitete Vorstellung, es sei objektiv und wissenschaftlich, *keine* Position zu vertreten. Ferner gibt es das positivistische Bestreben, die Bedeutung des Wortes „wissenschaftlich“ auf „naturwissenschaftlich“ zu verengen. Doch dagegen steht die Bezeichnung der Philosophie als „scientia“ in der gesamten lateinischsprachigen Philosophie bis 1800 und die Bezeichnung der systematischen Philosophie als wissenschaftliche oder als Wissenschaft in weiten Teilen der deutschsprachigen Philosophie. Als Beispiel sei nur zitiert, welchen Zweck die wichtige hegelkritische und auch materialismuskritische, von Immanuel Hermann Fichte 1837 gegründete *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie* in der Vorrede des ersten Bandes angab: „Die Interessen christlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden [...]. Die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik [...] auf philosophischen Boden zu ziehen [...]. Dabei ist die Zeitschrift jedoch eine rein wissenschaftliche.“ Als 1847 Hermann Ulrici Mitherausgeber wurde und die

dem Obertitel *Archiv für Philosophie* mit dem *Archiv für Geschichte der Philosophie* verbunden, so daß „der einen die Vertretung der systematischen, der andern die der Geschichte der Philosophie übertragen“ wurde. (So im Vorspann des 30. Bandes der *Philosophischen Monatshefte*, 1894.) Doch Sigwart definierte 1878: „Die Systematik hat die Aufgabe, die Totalität der in irgend einem Zeitpunkt erreichten Erkenntnisse als ein Ganzes darzustellen, dessen Teile durchgängig in logischen Verhältnissen verknüpft sind.“ (Sigwart 1878, § 103, 538) Die Gewinnung der Erkenntnisse gehört demnach nicht zur Systematik. Auch das von Hinneberg 1921 herausgegebene Werk *Systematische Philosophie* verfolgt das Projekt, eine Ordnung in alle philosophischen Gedanken zu bringen.

Zeitschrift in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* umbenannt wurde, um anzudeuten, daß sie viele Rezensionen veröffentlicht (S. 3), schrieb man im Vorwort, die Zeitschrift habe jetzt auch „andere wissenschaftliche Richtungen“ (S. 1) in sich aufgenommen.¹¹ Die Philosophiegeschichte ist, wenn richtig betrieben, natürlich auch wissenschaftlich, aber es ist sinnvoll, sie nicht als „wissenschaftliche Philosophie“ zu bezeichnen.

Eine dritte mögliche Bezeichnung wäre „analytische Philosophie“. Ursprünglich entstand diese Bezeichnung als Name der Philosophie des logischen Positivismus (auch „logischer Empirismus“ genannt), wie sie im Wiener Kreis¹² und in der Berliner Wissenschaftstheorie betrieben wurde, und der Philosophie von Bertrand Russell, George Edward Moore, Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, Gustav Bergmann und W.O.V. Quine. Typisch für diese Philosophie ist die Behauptung, daß die philosophischen Fragen durch Untersuchung der Sprache, der Begriffe oder der Logik zu beantworten oder zu ersetzen seien, also der „Linguistic Turn“. In deutschen Wörterbüchern wird daher „Analytische Philosophie“ oft mit Bezug auf den Linguistic turn definiert. Doch

¹¹Die *Zeitschrift für Philosophie* erschien bis 1918 (Band 165), dann wurde sie aus mir nicht bekannten Gründen eingestellt. Einige weitere Beispiele der Bezeichnung der Antworten verteidigenden Philosophie als „wissenschaftliche Philosophie“ oder als Wissenschaft: Schon die 1728 von August Friedrich Müller veröffentlichte dreibändige *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* nennt die systematische Philosophie eine Wissenschaft. Jakob (1797, xvii) spricht von „wissenschaftlicher Philosophie“. Lossius (1803) gab ein *Neues philosophisches allgemeines Real-Lexikon oder Wörterbuch der gesammelten philosophischen Wissenschaften* heraus. Paulsen (1904, 15): „Mit den Wissenschaften hat die Philosophie [...] als Ausgangspunkt die verstandesmäßige Auffassung der Wirklichkeit gemein; sie ist Wissenschaft.“ Wentscher (1928, 11): „Nach alledem wird also die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft nicht wohl zu bestreiten sein. [...] Ihren Ausgang wird auch sie, wie alle Wissenschaft überhaupt, von der Erfahrung zu nehmen haben.“

¹²Das positivistische Weltbild des Wiener Kreises wird in Hahn u. a. 1929 vorgetragen.

dies ist ein Anachronismus. Die Bedeutung hat sich gewandelt: Die Behauptung der logischen Positivisten, Klarheit und Genauigkeit anzustreben, wurde die Bedeutung von „Analytische Philosophie“. Heute verstehen selbst angelsächsische Philosophen, die selbst noch sprachanalytische Methoden anwenden, unter „analytic philosophy“ allgemein das Unternehmen, klare Antworten auf klare philosophische Fragen zu suchen und mit gründlichen Argumenten zu verteidigen. Sie verstehen darunter also nicht eine bestimmte Position und nicht einmal eine spezielle Methode, sondern allgemein Philosophie in diesem Sinne. Auch deutsche analytische Philosophen, obwohl es unter ihnen weniger Nicht-materialisten und mehr Positivisten als unter angelsächsischen Philosophen gibt, verwenden heute meist die Bezeichnung so allgemein.

Manchmal wird der Eindruck erweckt, die Ideale der Klarheit und Genauigkeit, seien erst durch jene analytische Philosophie im engeren Sinne in die Philosophie eingeführt worden. Das stimmt natürlich nicht. Sie waren in allen Zweigen der Schulphilosophie, in der Eklektik und auch bei vielen Philosophen danach, also zu allen Zeiten der Philosophiegeschichte (aber natürlich nicht bei allen Autoren!) schon vorhanden gewesen. Zum Beispiel pries C. F. Bahrdt (1790, S. 118) Christian August Crusius (1715–1775) wie folgt: „Unleugbar war Crusius der größte Philosoph seiner Zeit, der als systematischer Kopf und tiefer Denker, an Gründlichkeit, Scharfsin, und besonders in Analysierung und genauer Bestimmung der Begriffe, wenig seines gleichen hatte, bei dem also ein fleißiger Zuhörer wirklich sich zum Denker bilden konnte.“

Viertens schließlich kann man die Bezeichnung „argumentative“ (oder auch „disputative“) Philosophie wählen. Alle vier genannten Bezeichnungen sind verwendbar.

5 Englisch oder Deutsch?

Sollen wir Philosophie heute auf englisch oder auf deutsch betreiben? Weil das Englische heute am besten dazu geeignet ist, möglichst viele Philosophen zu erreichen, stellt sich die Frage eher so: Sollen wir nur auf englisch oder auf englisch *und* auf deutsch veröffentlichen? Ich empfehle, daß wir auch auf deutsch philosophieren, in Veröffentlichungen, in der Lehre und auf Tagungen. Der Hauptgrund dafür ist immer noch, daß die meisten deutschen Philosophen auf deutsch bessere philosophische Texte schreiben und bessere philosophische Vorträge halten als auf englisch, und daß die meisten deutschen Leser und Zuhörer Deutsch besser verstehen als Englisch.

Doch es gibt weitere Gründe. Es hat Vorteile, wenn verschiedene Kultur- und Sprachräume teilweise eigenständige philosophische Diskussionen haben. Vielfalt und Wettbewerb beleben das Geistesleben. Wenn es z. B. nicht nur eine in den USA geführte Diskussion über die Willensfreiheit gibt, an der deutsche Philosophen nur am Rande teilnehmen, sondern auch eine auf deutsch geführte, entstehen wahrscheinlich in Deutschland teilweise andere Thesen, Argumente und Einsichten als in den USA. In der deutschen Diskussion könnten Einsichten entstehen, die in der Diskussion in den USA überhört würden oder deren Veröffentlichung durch die US-Fachzeitschriften abgelehnt würde. Dadurch entstünden insgesamt, weltweit gesehen, mehr Thesen und Argumente, und die philosophische Diskussion würde in Deutschland auch stärker in die Öffentlichkeit dringen, als wenn sie auf englisch und an die Diskussion in den USA angelehnt wäre.

Wenn alle Philosophie auf englisch stattfindet, verbreiten sich philosophische Moden stärker. Dann befassen sich z. B. nicht nur Generationen amerikanischer Philosophen mit Harry Frankfurts Gegenbeispielen („Frankfurt cases“) von 1969 gegen das Prinzip, daß bei freien Handlungen die Person auch anders hätte handeln

können, sondern auch deutsche Philosophen sind dann mehr oder weniger gezwungen, daran mitzuwirken, daß diesem Thema mehr Aufmerksamkeit zukommt als es verdient. Theoretisch könnte ein gewisses Eigenleben der Philosophie in Deutschland auch dann entstehen, wenn sie ganz auf englisch betrieben wird, doch die Verwendung der deutschen Sprache würde dies fördern.

Hinzu kommt, daß, während das bis 1800 in der Philosophie verwendete Lateinische niemandes Muttersprache war, beim Englischen in der mündlichen und schriftlichen Diskussion eine Ungleichheit entsteht. Die Muttersprachler verwenden Idiosynkrasien, Dialekte und Slang, welche die anderen nicht beherrschen. Die Nichtmuttersprachler sind deshalb benachteiligt, sie können weniger zur Diskussion beitragen.

Doch auf deutsch systematische Philosophie zu betreiben, ist nur dann sinnvoll, wenn viele deutschsprachige Philosophieprofessoren systematische Philosophie betreiben. Ich bin sicher, daß wieder großartige Philosophie in den Ländern deutscher Zunge entstehen wird, wenn sich wieder mehr der systematischen Philosophie zuwenden.

Literatur

- Bahrddt, Carl Friedrich (1790). *Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale, Erster Theil*. Berlin.
- Bartelborth, Thomas (2013). „Sollten wir klassische Überzeugungssysteme durch bayesianische ersetzen?“ In: *LOGOS (www.fzwp.de)* 3, S. 2–68. URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0265-00042>.
- Blum, Paul Richard (1998). *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Crisp, Thomas M (2003). „Presentism“. In: *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Hrsg. von Michael J. Loux und Dean W. Zimmerman. Oxford UP, S. 211–245.
- Dougherty, Trent, Hrsg. (2011). *Evidentialism and its Discontents*. Cambridge UP.

- Erdmann, Johann Eduard (1842). *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 2.2. Leibnitz und die Entwicklung des Idealismus vor Kant.* Leipzig. URL: <http://www.archive.org/details/versucheinerwis00erdmgoog>.
- Fichte, Immanuel Hermann (1848). „Ein Wort über die neuere Systemmacherei und ihre Folgen“. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 18, S. 1–16.
- Hahn, Otto, Otto Neurath und Rudolf Carnap (1929). *Wissenschaftliche Weltauffassung; der Wiener Kreis.* URL: <http://neurath.umcs.lublin.pl/manifest.pdf>.
- Heidegger, Martin (1928). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe Bd. 26.* Frankfurt: Klostermann.
- Hinneberg, Paul, Hrsg. (1921). *Systematische Philosophie.* Berlin: Teubner. URL: <http://www.archive.org/details/SystematischePhilosophie>.
- Holzhey, Helmut (1983). „Philosophie als Eklektik“. In: *Studia Leibnitiana* 15, S. 19–29.
- Jakob, Ludwig Heinrich (1797). *Vermischte Philosophische Abhandlungen.* Halle.
- Kant, Immanuel (1783). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* Stuttgart: Reclam.
- (1800). *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen.* Königsberg. URL: <http://www.textlog.de/kant-logik.html>.
- Lindemann, H. S. (1847). „Die deutsche Philosophenversammlung“. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 17, S. 7–24.
- Lossius, Johann Christian (1803). *Neues philosophisches allgemeines Real-Lexikon oder Wörterbuch der gesammelten philosophischen Wissenschaften. in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln.* 4 Bde. Erfurt.
- Lowe, E. J. (1995). „Die Metaphysik und ihre Möglichkeit“. In: *Metaphysik: Neue Zugänge zu alten Fragen.* Hrsg. von Johannes Brandl, A. Hieke und P.M. Simons. Sankt Augustin: Academia Verlag, S. 11–42.
- Müller, August Friedrich (1728). *Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften (3 Bände).* Leipzig. URL: <http://books.google.com/books?id=F-8GAAAAcAAJ>.
- Paulsen, Friedrich (1904). *Einleitung in die Philosophie.* Stuttgart und Berlin.
- Scheler, Max (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik.* Bern, München: Francke Verlag.

- Schneiders, Werner (1985). „Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffs“. In: *Studia Leibnitiana* 17, S. 143–161.
- Schubert, F. W. (1842). *Immanuel Kant's Biographie*. Leipzig. URL: <http://books.google.de/books?id=1LBUAAAAYAAJ>.
- Sigwart, Christoph (1878). *Logik, Zweiter Band: Methodenlehre*. Tübingen.
- Swinburne, Richard (2001). *Epistemic Justification*. Oxford UP.
- Walch, Johann Georg (1726). *Philosophisches Lexicon*. 1. Aufl. Leipzig. URL: <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN319269612>.
- (1727). *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig.
- Wentscher, Max (1928). *Metaphysik*. Berlin: W. de Gruyter. 155 S.
- Wundt, Max (1939). *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- (1945). *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen: Mohr Siebeck.