

Eklektizismus in der Philosophie Europas

ULRICH JOHANNES SCHNEIDER

Es gibt eine Lesart der europäischen Philosophiegeschichte, die aus dem Wechsel und Wandel des philosophischen Denkens einen Fortschritt zu erkennen glaubt, oder mindestens so etwas wie die Unmöglichkeit eines Rückschritts. Diese Lesart ist die wissenschaftsgeschichtliche: mit dem Beginn der Neuzeit werden Mittelalter und Antike als obsolet definiert, weil sie den wissenschaftlichen Geist, der auf Beobachtung und Logik baut, nicht teilen. Wahr ist, daß diejenigen Philosophen, die von solchem Geist erfüllt waren – etwa Francis Bacon und René Descartes – für die Vergangenheit der Philosophie kein Interesse hegten, sie vielmehr verwarfen. Zweifelhaft scheint, daß damit die Philosophie der Moderne charakterisiert werden kann.

Vielleicht läßt sich die wissenschaftsgeschichtliche Auffassung der Philosophiegeschichte in ihrem Recht so behaupten: auch die europäische Philosophie vollzieht, etwa seit dem siebzehnten Jahrhundert, den allgemeinen Bruch mit der mittelalterlichen Welt- und Gedankenordnung. Philosophen waren häufig zugleich Naturwissenschaftler oder Juristen und haben die theoretisch-geistige und praktisch-politische Neuordnung Europas mitbegründet. Mit dieser Auffassung darf aber nicht zugleich gesagt werden, daß die Philosophie sich jemals von ihrer Vergangenheit abgekehrt hätte, wie dies im wissenschaftlichen und juristisch-politischen Denken notwendigerweise der Fall war. Im Gegenteil: die Unterscheidung wenigstens dreier Epochen des philosophischen Denkens, die etwa seit dem späten Mittelalter erörtert wurde, kennzeichnet auch die Moderne: Antike und Mittelalter sind ihr, in ganz unterschiedlicher und vielfältigen Veränderungen unterworfenen Weise, immerwährende Gegenbilder des eigenen Selbstverständnisses, provozierende Gegenstände der Reflexion. Der Eklektizismus, oder vielmehr: die Debatte um den Eklektizismus in der Philosophie, ist dafür der Ausweis.

Die Radikalität des Eklektizismus, wie er im frühen achtzehnten Jahrhundert diskutiert wurde, liegt einerseits sicher darin, daß man versuchte, keine Position zu beziehen und stattdessen bestrebt war, die Philosophie als Methode aufzufassen. Arnold Wesenfeld¹ hat in der umfangreichsten je zum Eklektizismus verfaßten Schrift den alexandrinischen Denker Potamon dafür gelobt, daß er nur eine Methode empfohlen und keine eigenen Lehrsätze weitergegeben habe.² Das kann und muß man auch historisch verstehen: der eklektische Charakter wahrer Philosophie besteht in der Unterbrechung

dogmatischer Tradition und dem Versuch ihrer Neuordnung. Der Moment der Unterbrechung und Neuordnung wird auch beschrieben als Einsatz der *meditatio*,³ der Prüfung⁴ oder des fruchtbaren Zweifels.⁵ Es ist der Moment, wo der Philosoph wie einer erscheint, der 'vielmehr mit seinen eigenen Augen als mit anderen sehe', wie Christian Thomasius sagt.⁶ Geistige Unabhängigkeit wird im Namen des Eklektizismus für die Gegenwart gefordert und zugleich der Vergangenheit unterstellt; der Eklektizismus selbst beansprucht dabei keine andere Tradition außer derjenigen, von der er sich emanzipiert: die Tradition philosophischer Lehren. Auf diese Tradition sich zu beziehen, und sich nicht skeptisch oder sonstwie enttäuscht abzuwenden, macht die Stärke des eklektischen Philosophierens aus, das in der kritischen Prüfung überkommener Lehren selbst wieder die Momente kritischer Prüfung ermittelt.

Dabei stellt die Wahl des Besten, zu der der Eklektiker aufgerufen ist, ein Problem der Erkenntnis dar. Entsprechend definiert Wesenfeld genauer, die eklektische Methode bestehe vor allem darin, die 'Gedanken und die Arbeiten der anderen nicht als den Abschluß der Erkenntnis, sondern als Instrument weiterer Vervollkommnung zu begreifen'.⁷ Man kann es durchaus ein hermeneutisches Programm nennen, was aus dieser Definition der eklektischen Methode folgt: wenn erst der Grundsatz aufgestellt ist, daß ein Abschluß der Erkenntnis, ein Ende des Denkens (*terminum cognitionis*) nicht deshalb erreicht ist, weil ein Satz einmal ausgesprochen und geglaubt worden ist, dann muß das auslegende Interesse des Eklektizismus notwendigerweise der Interpretation gelten.⁸ Wesenfeld schreibt in diesem Sinne: 'Die Eklektiker halten so wenig dafür, frei zu philosophieren bedeute nichts anderes als den Sekten abzuschwören, daß sie die Freiheit des Denkens vielmehr mit dem Respekt für die Schriften und Lehren der anderen verbinden'.⁹ Respekt heißt hier Rücksicht im wörtlichen Sinn: nichts in der Überlieferung übersehen zu wollen, was zur Erkenntnis der Wahrheit dienen kann.

So gibt es zwei grundsätzliche Einsichten des Eklektizismus, einmal, die tatsächliche Kraft des Zusammenstellens (*concordatio*) auch des Heterogenen zu behaupten, und zum anderen, die Angewiesenheit aller Neuerung auf das Studium des Bestehenden und Überlieferten herauszustellen. Der Eklektizismus muß weniger als philosophische Position, denn als geistige Haltung verstanden werden, und zwar auf zweierlei Weise: er kann als versöhnende Haltung vor dem Hintergrund der Konflikte und Gegensätze auf dem Gebiet des Geistigen verstanden werden, und er kann als im wörtlichen Sinne rücksichtsvolles Philosophieren gelten, d.h. als eine gegen allzu radikale Modernität einsprechende Aufmerksamkeit. Auf beide Weisen kann seine Aktualität begriffen werden, kann der Eklektizismus gerechtfertigt und proklamiert werden.

Ein Philosoph kann sich als Eklektiker nur bekennen, wenn er auf die eine

2. Literature and philosophy

oder andere Art von der Gegenwart gleichsam zurücktreten will, wenn er im Abstand zu herrschenden Denkmustern sich der Wahrheit in Ruhe versichern will. Eklektizismus ist in diesem Sinn eine zu allen Zeiten wirksame Einstellung und praktisch so gut wie überall am Werk: in den kulturellen und wissenschaftlichen Praktiken ebenso wie im politischen und ästhetischen Denken. Als Philosophie wird er immer dann formuliert, wenn eine aporetische Situation erlebt wird, eine dogmatische Verstopfung vorliegt. Das heißt aber, der Eklektizismus kann am besten im Zusammenhang mit dem, was ihn zur Explikation zwingt, verstanden werden.

So muß man auch die Debatte um den Eklektizismus im frühen achtzehnten Jahrhundert als eine Reaktion auf Aristotelismus und Cartesianismus verstehen, die zugleich einen Befreiungsschlag für das philosophische Denken darstellt. Daß die Situation der Universitätsphilosophie, wenigstens in Deutschland, ein Motiv für den Eklektizismus abgibt, hat schon Horst Dreitzel festgestellt.¹⁰ Die Kritik am Dogma ist aber nur die andere Seite eines Bemühens, die Philosophie auf ein methodisches Denken zu verpflichten, das auch die Tradition respektiert. Wenn man sich die jüngst erschlossene Vielfalt der Schriften zum Eklektizismus insgesamt vor Augen führt,¹¹ wird man erkennen können, daß kaum ein philosophischer Text über die Appellation hinausgeht: Eklektizismus wird nicht praktiziert, sondern gefordert. Auch daran kann man sehen, daß es bei der Eklektizismus-Debatte des achtzehnten Jahrhunderts weniger darum geht, eine philosophische Position zu begründen, als darum, die Position der Moderne in der Philosophie zu problematisieren, und genauer darum, den Anspruch auf völlige Neubegründung des gesamten Wissens zu kritisieren.

* Der vollständige Text erscheint als: 'Eclecticism and the history of philosophy', *History and the disciplines*, hg. Donald Kelly (University of Rochester Press 1996).

1. *Dissertationes philosophicae quatuor materiae selectioris de philosophia sectaria et electiva* (Frankfurt an der Oder 1694).

2. Diss. III, Cap. I, § II, S. 5.

3. Johann Franz Budde, *Elementa philosophiae instrumentalis seu institutionum philosophiae Eclecticae*, tomus primus; 1703 (Halle 1722⁸), Cap. IV, § V, S. 159f.

4. Christian Thomasius, *Einleitung in die Hof-Philosophie* (Frankfurt, Leipzig 1719), Cap. XI, § 7 und § 8.

5. Jakob Wilhelm Feuerlin, *Medicina intellectus sive logica* (Nürnberg 1715), Cap. IV, LXIV.

6. *Hof-Philosophie*, Cap. I, § 90.

7. Diss. IV, Nr. XIV, S. 24.

8. Vgl. Gottfried Olearius, *De philosophia eclectica*, in Thomas Stanley, *Historia philosophiae vitae opiniones resque gestas et dicta philosophorum sectae* (Leipzig 1711), S. 1218.

9. Diss. IV, Nr. XVII, S. 30.

10. H. Dreitzel, 'Zur Entwicklung und Eigenart der "eklektischen" Philosophie', *Zeitschrift für historische Forschung* 18 (1991), S. 306f.

11. Vgl. Michael Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweis auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte* (Stuttgart 1995).