
Richard Rorty

Die Schönheit,

die Erhabenheit und die

Gemeinschaft der

Philosophen

edition suhrkamp

SV

edition suhrkamp 2149

Erbschaft unserer Zeit
Vorträge über den Wissensstand der Epoche
Band 5
*Im Auftrag des Einstein Forums
herausgegeben von Gary Smith*

Für Richard Rorty zeichnen sich Philosophen dadurch aus, daß sie auf die eine oder andere Weise von der Spannung zwischen dem Relativen und dem Absoluten, oder besser: zwischen dem Schönen und dem Erhabenen fasziniert sind. Dem Streben nach Schönheit kommt es zu, vertraute Dinge zu Mustern von größerer Harmonie und Dichte zu ordnen. Im Gegensatz dazu ist das Streben nach dem Erhabenen der Versuch, in Berührung zu kommen mit dem Unvertrauten, weil Unsagbaren. Der Streit zwischen den »Parteien« ist nicht zu schlichten, sondern er ist der Motor unserer Zivilisation.

Während Rorty im ersten Text ein leidenschaftliches Plädoyer für den philosophischen Diskurs hält, macht sein zweiter Beitrag *Die Intellektuellen und die Armen* auf repräsentative Weise den politischen Denker Rorty sichtbar.

Erbschaft unserer Zeit

Das Jahrhundert, dessen geistiges Erbe in dieser Buchreihe geprüft werden soll, hat durch einen unvorstellbaren Verlust an Ethik Geschichte gemacht. Es war uns vorbehalten, die Techniken der Naturbeherrschung so zu entfalten, daß sie auch an der inneren Natur des Menschen keine Grenze mehr fanden und damit das Jahrhundert der Völkermorde ermöglichten. Verdun und Vietnam, Auschwitz und der Archipel Gulag waren die inhumanen Stationen jenes Fortschrittszuges, den wir lieber zu Freud und Benjamin, Picasso und Godard fahren sahen.

Kann man diese Paradoxie in einer Synthese unseres heutigen Wissens aufheben? Die Bände der »Erbschaft unserer Zeit« versuchen es mit einem Zugang, der an die Enzyklopädisten erinnert. Sie gehen auf Vorträge zurück, die bis zur Jahrtausendwende in Berlin gehalten werden. Führende Wissenschaftler aus unterschiedlichen Disziplinen leisten auf Einladung des Einstein Forums und der Berliner Festspiele GmbH Beiträge zu einer Bilanz der Moderne, die nur einen gemeinsamen Fluchtpunkt kennt: gänzliche Illusionslosigkeit über das Zeitalter – aber dennoch ein rückhaltloses Bekenntnis zu ihm.

Gary Smith

Richard Rorty
Die Schönheit, die Erhabenheit
und die Gemeinschaft der
Philosophen

*Mit einem Kommentar von
Albrecht Wellmer*

Aus dem Amerikanischen
von Christa Krüger und Jürgen Blasius

Suhrkamp

Diese Buchreihe wurde ermöglicht durch die Berliner
Festspiele GmbH.

Redaktion des fünften Bandes:
Rüdiger Zill

3. Auflage 2017

Erste Auflage 2000

edition suhrkamp 2149

© dieser Ausgabe: Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000
© der Beiträge von Richard Rorty: Richard Rorty 1999 Alle Rechte
vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jung Satzcentrum, Lahnau

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-12149-8

Inhalt

Richard Rorty
»Die Schönheit, die Erhabenheit und die
Gemeinschaft der Philosophen«

7

Albrecht Wellmer
Kommentar zu Richard Rortys
»Die Schönheit, die Erhabenheit
und die Gemeinschaft der Philosophen«

43

Richard Rorty
Die Intellektuellen und die Armen

57

Richard Rorty
Die Schönheit, die Erhabenheit und die
Gemeinschaft der Philosophen

Es hat wenig Sinn, die Frage »Was ist Philosophie?« mit der Aufzählung notwendiger und hinreichender Bedingungen für den Beruf des Philosophen beantworten zu wollen. Denn selbst Philosophen im engen Sinn, also »Lehrer, die in philosophischen Seminaren beschäftigt sind«, haben nur solche gemeinsamen Merkmale, die sie auch mit den meisten anderen Intellektuellen teilen. Dauerstellungen im Fach Philosophie bekommen Leute für den Beweis eines Theorems in der mathematischen Logik, für die Edition der Upanishaden, für eine exotische Verteidigung der Kindstötung und für eine Vielzahl anderer Leistungen. Keine Formel, die weit und allgemein genug ist, um all diese Aktivitäten unter einen Hut zu bringen, kann eng genug sein, um all diejenigen auszuschließen, von denen wir Philosophen uns unterscheiden, zum Beispiel Erstsemester, Religionspropheten, Amateurliteraten und eine bestimmte Sorte allzu enthusiastischer Naturwissenschaftler, die ihre eigenen Entdeckungen für den Schlüssel zur Lösung althergebrachter philosophischer Probleme halten.

Viele von den Genannten hoffen, genau so wie viele von uns, zu erkennen – ich zitiere Wilfried Sellars –, »wie Dinge im weitesten Sinn des Wortes in einem Zusammenhang im weitesten Sinn des Wortes stehen«. Also eignet sich Sellars' Definition von Philosophie so wenig wie ihre Gleichsetzung mit der Suche nach dem Allge-

meinen oder mit kritischer Reflexion, die Funktion eines Siebes zu übernehmen, das die Philosophen aus der großen Menge der Schriftgelehrten herausfängt. Whiteheads Bonmot, die abendländische Philosophie bestehe aus Fußnoten zu Platon, scheidet ebenso. Nicht nur die Philosophie, sondern die gesamte abendländische Hochkultur besteht aus solchen Fußnoten.

Auch das Aufzählen der »philosophischen Probleme« und die Frage, was diese Probleme gemeinsam haben, verhilft uns nicht zu einer Spezifizierung des Eigentlichen der Philosophie. Was dem einen Jahrhundert als Problem galt, ist dem nächsten nur scholastische Haarspalterei. Wer auf der Suche nach gemeinsamem Grund bis zu jenem Abstraktionsgrad hinaufsteigt, auf dem Probleme wie »Einheit und Vielheit« oder »Wirklichkeit und Erscheinung« angesiedelt sind, wird auch dort nicht die Philosophen von den Propheten und den Spinnern trennen können.

Diskussionen über das Wesen von Philosophie sind nur dann interessant, wenn man bereit ist, unbarmherzig auszuwählen und auszuschließen. Auf der Suche nach einer brauchbaren Antwort auf die Frage »Was ist Philosophie?« muß man zuerst eine bestimmte Teilmenge aus den Spezialisten für Allgemeines im Sinne von Sellars bilden; diese Teilmenge fungiert dann als Bezugsklasse. Wenn die ausgewählte Teilmenge zu gering ist, wird man am Ende »richtige« Philosophie nur das nennen, was die kleine Sekte, der man selbst angehört, dafür hält. Ist die gewählte Teilmenge zu groß, dann wird man nur dünne, nichtssagende Gemeinsamkeiten entdecken, die ohne Interesse sind. Diese zweite Gefahr droht, sobald man versucht, Gemeinsamkeiten zwischen antiker, mittelalterlicher und moderner abendländischer Philosophie zu

finden. Sie wird überwältigend, wenn man genauer bestimmen will, welche Intellektuellen aus asiatischen oder afrikanischen Kulturen besser in Analogie zu Sokrates als zu Hesiod oder Solon zu verstehen sind.

Die Bestimmung einer Teilmenge, die nicht zu groß ist, wird leichter, wenn wir uns auf die Gegenwart und die jüngste Vergangenheit beschränken und im Rahmen einer einigermaßen homogenen Kultur bleiben. Die Beschränkung auf eine Zeitspanne von einem Jahrhundert und auf abendländische Universitäten mag ein ungefähr angemessener Rahmen sein. Eine brauchbare Antwort auf die Frage: »Was verbindet die Leute, die in den letzten hundert Jahren dafür bezahlt wurden, daß sie an den Universitäten der westlichen Welt ein Fach namens ›Philosophie‹ lehrten?« wäre ein ganz befriedigendes Ergebnis. Denn diese Gemeinschaft schließt die Mitglieder sehr vieler einander bekämpfender Sekten ein; jede Einheitlichkeit, die in einer derartig breiten Vielfalt zu entdecken ist, könnte erhellend sein.

Selbstverständlich würden viele Mitglieder dieser Gruppe etlichen anderen, die ihr auch angehören, das Recht auf den Titel »Philosoph« absprechen. Aber allein die Tatsache, daß sie bestimmte einzelne Leute mit Aufmerksamkeit und Hohn bedenken, ist ein guter Grund, die Höhnenden und die Verhöhnnten in dieselbe Bezugsklasse aufzunehmen. Wir Philosophieprofessoren sagen nicht von jedem beliebigen Intellektuellen, das, was er treibe, sei »keine echte Philosophie«. Russell mokierte sich über Bergson, jedoch nicht über Valéry. Hegel bedachte Hume, aber nicht Boyle mit milder Verachtung. Das wegwerfende Epitheton »kein richtiger Philosoph« verwenden wir erst dann, wenn wir Übergriffe auf unser eigenes Terrain fürchten.

Zur Eingrenzung der Bezugsklasse, die wir brauchen, ist der Bezug auf kanonische Texte hilfreicher als der Bezug auf philosophische Probleme. Weil Karl Barth und Gustavo Gutierrez Kommentare zur selben Heiligen Schrift verfaßten, bezeichnen wir sie beide als christliche Theologen, obwohl sie himmelweit verschiedene Themen behandeln. Analog dazu trauen analytische Philosophen niemandem, der behauptet, Philosoph zu sein, aber mit den Namen Russell, Quine und Wittgenstein nichts anzufangen weiß. Nicht-anglophone Philosophen werden ähnlich mißtrauisch reagieren, wenn jemand sich als ihr Berufsgenosse bezeichnet, der weder Hegel noch Heidegger gelesen hat. Angehörige *beider* Gruppen werden die Augenbrauen hochziehen, wenn eine Person behauptet, sie sei Philosoph und sich weder mit Platon noch mit Kant befaßt hat. Die Eigenschaft, daß man wenigstens einmal von einigen Texten dieser beiden Autoren gefesselt war, ist vielleicht am ehesten als jenes Bindeglied heranzuziehen, das westliche Philosophen im zwanzigsten Jahrhundert in einer Gemeinschaft zusammenhält. Sie ist zudem ein Merkmal, das sehr viele allzu ehrgeizige Naturwissenschaftler, Literaturkritiker und Erstsemester ausschließt.

Ohne Zweifel gibt es hervorragende analytische Philosophen, die zur Philosophiegeschichte »nein« sagen. Aber hier, meine ich, ist es unser gutes Recht, unbarmherzig und abweisend zu sein. Wir sollten die bloßen Techniker aus unserer Bezugsklasse ausschließen. »Techniker« nenne ich Fachleute, die philosophische Probleme für vorfabrizierte Herausforderungen der Brillanz ihres Denkvermögens halten und weder fragen, woher diese Herausforderungen kommen, noch, welchen weitergehenden Zwecken es dienen könnte, sich ih-

nen zu stellen. Für diese Techniker sind philosophische Probleme nur Denksportaufgaben. Sie selbst würden lieber sagen, ihr einziges Motiv sei die reine intellektuelle Neugier, einzig das Verlangen nach philosophischer Wahrheit. Für solche Leute ist es vollkommen in Ordnung, nur philosophische Texte zu lesen, die in den letzten zehn Jahren in englischer Sprache geschrieben wurden, ohne in der Lage zu sein, diese Philosophie in eine historische Perspektive zu rücken.

Diese Techniker finden sich vor allem in philosophischen Fachbereichen des englischen Sprachraums, aber analoge Gestalten gibt es auch anderswo. Das sind die Gelehrten, die von Kollegen herablassend als »reine Philologen« bezeichnet werden – Gelehrte, die endlos darüber debattieren, wie man Husserls *Nachlaß* in Einklang mit seinem veröffentlichten Werk bringen kann oder wie sich die Ontologie der *Kategorien* des Aristoteles mit seiner *Metaphysik* vereinbaren läßt. Solche Leute verhalten sich gegenüber kanonischen Texten wie die analytischen Techniker gegenüber den jüngsten philosophischen Problemen: Die Philologen fragen selten, ob und warum diese Texte kanonisch bleiben sollen, und die Techniker fragen genauso selten, ob die neuen Probleme vielleicht Pseudoprobleme sein könnten.

Wenn wir uns einig sind, die Techniker und die Philologen beiseite zu lassen, dann schlage ich vor, wir bilden unsere Bezugsklasse aus jenen Intellektuellen des zwanzigsten Jahrhunderts, die Kants und Platons Werke mit Faszination und Spannung gelesen und sich auf die Philosophie eingelassen haben, um Handwerkszeug zum Durcharbeiten der Fragen zu haben, die diese Schriften ihnen aufgaben. Viele von diesen Leuten erklären freilich ihr Leben lang, genau welche schrecklichen Fehler Pla-

ton, Kant oder beide gemacht hätten. Aber es ist die Beunruhigung durch die Fehler gerade *dieser* beiden und nicht durch irgendwelche alten Fehler oder beliebige alte Rätsel, die solche Leute zu Philosophen stempelt. Wenn Sie keine Meinung zu Platons und Kants schwerwiegenden Fehlern oder bedeutenden Erkenntnissen haben, dann gehören Sie nicht zu der Bezugsklasse, mit der ich mich jetzt befassen will. Wenn Sie eine auf Kenntnissen beruhende Ansicht zu diesem Thema haben, dann sind Sie Mitglied.¹

Warum Platon und Kant? Ich kann zwei Gründe für diese Auswahl anbieten. Den ersten, soziologischen Grund habe ich schon genannt: Die Vertrautheit mit diesen beiden Autoren ermöglicht es den Angehörigen sämtlicher profilierten Sekten in den philosophischen Seminaren westlicher Universitäten, miteinander zu sprechen. Umgekehrt haben es die Mitglieder aller dieser Sekten sehr schwer zu erklären, was sie machen, wenn die Person, der sie es erklären, mit Platon und Kant nicht vertraut ist. Viele Intellektuelle, die niemand als Philosophen bezeichnen würde, können sehr intelligente Bemerkungen über Platon machen, aber wenn das Gespräch auf Kant kommt, verlieren sie sich im Vagen. Es gibt nicht viele Nichtphilosophen, die in der Lage sind, eine intelligente Unterhaltung über die Frage zu führen, ob nur ein transzendentaler Idealist ein empirischer Realist sein kann, oder über das Problem, ob man sich zur

1 Als ich J. L. Austin zum ersten Mal begegnete, war ich geneigt, in ihm eher einen britischen Exzentriker zu sehen – eine Figur aus einem Roman von Max Beerbohm oder Dorothy Sayers – und weniger einen Mitphilosophen. Aber dann hörte ich, wie er erklärte, Platon habe »einen sehr interessanten Fehler gemacht: Er dachte, alle allgemeinen Begriffe seien Eigennamen«. Von da an kam er mir vor wie jemand, mit dem man philosophische Angelegenheiten besprechen könne.

Lösung moralischer Konflikte auf bloße angeborene Rationalität, im Unterschied zu einer historisch bedingten Akkulturation, verlassen soll. Daß man diese beiden Fragen wenigstens einmal im Leben aufregend gefunden hat, das ist, möchte ich meinen, beinahe eine notwendige Bedingung für die Teilnahme an der philosophischen Diskussion im zwanzigsten Jahrhundert.

Mein zweiter Grund für die Hervorhebung von Platon und Kant besteht darin, daß deren Schriften paradigmatisch eine Spannung zum Ausdruck bringen, die wir Philosophen häufiger als die meisten anderen Intellektuellen erfahren und subtiler diskutieren. Das ist die Spannung zwischen dem Absoluten und dem Relativen. Viele wilde College-Debatten sind geprägt von dieser Spannung. Wenn junge Studenten Platon zur Idee des Guten, Kant zum kategorischen Imperativ oder Nietzsche zum Übermenschen lesen, dann haben sie das Gefühl, das zu bekommen, was sie suchten, als sie einen Philosophiekurs belegten. Dieses Gefühl vermissen sie häufig in Kursen zur Epistemologie, zur angewandten Ethik oder Logik. Denn sie hatten ja gehofft, Autoren zu lesen, die genauso wie sie selbst verstehen wollten, was Kant als die Beziehung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten bezeichnet oder was Kierkegaard unter der Beziehung zwischen uns selbst und dem ganz Anderen versteht.

Ich werde jedoch zur Beschreibung dieser beiden Beziehungen nicht den Gegensatz zwischen dem Relativen und dem Absoluten bemühen. Ich möchte statt dessen über die Spannung zwischen dem Schönen und dem Erhabenen reden. Diese zweite Entgegensetzung ist sozusagen die Buchgelehrtenversion des gewöhnlich herangezogenen Gegensatzes zwischen dem Absoluten und dem Relativen. Im Alltag geht es um Macht und Autori-

tät, und dementsprechend ist die alltägliche Vorstellung vom Absoluten anthropomorph: Es ist der Allmächtige mit dem weißen Bart oder das Muskelpaket Christus aus Michelangelos Jüngstem Gericht oder vielleicht die Venus von Willendorf. Aber wenn die Buchgelehrten – diejenigen, die Fußnoten zu Platon verfassen – sich absolute Autorität vorstellen, dann denken sie an etwas ohne Körperteile und Passionen, also auch ohne Gesichtsbehaarung und ohne Muskeln. Sie denken an etwas Immaterielles – etwas, dessen Absolutheit darin besteht, daß es nicht in der Sprache der Beziehungen zwischen vertrauten Dingen beschreibbar ist. Sie beleben sich bei der Idee von etwas Immateriellem, Unsinnlichem, nicht Raumzeitlichem – etwas Erhabenem. Macht und Autorität sind ihnen nicht weniger wichtig als jedermann, aber sie können sich nicht dazu verstehen, die Autorität von etwas Anthropomorphem zu akzeptieren, und wenn es noch so schön ist.

In meinem Wortgebrauch ist das Streben nach dem Schönen der Versuch, vertraute Dinge zu Mustern von größerer Harmonie und Dichte zu ordnen. Elegante mathematische Beweise, brillante wissenschaftliche Erklärungen, scharfe begriffliche Analysen, wunderbare Muster aus Linien und Farben und angenehme Melodien – all das sind Beispiele für ein derartiges Ordnen. Im Gegensatz dazu ist das Streben nach dem Erhabenen der Versuch, in Berührung zu kommen mit etwas Unvertrautem, weil Unsagbarem – etwas, das keiner Neubeschreibung und Rekontextualisierung zugänglich ist. Die Grenzlinie zwischen dem Schönen und dem Erhabenen fällt ungefähr zusammen mit den Grenzlinien zwischen dem Argumentativen und dem auf Inspiration Zählenden, zwischen dem Buchstäblichen und dem Me-

taphorischen und zwischen der Beteiligung an sozialen Verhaltensweisen, deren Normen man begreift, und Einladungen, diesen Verhaltensweisen den Rücken zu kehren.

In der Sprache Kants ist das Schöne eine Sache des Verstandes, und für das Erhabene ist die Vernunft zuständig. Platonisch gesprochen, liegt der entscheidende Gegensatz zwischen den Begriffen von *Dianoia* und *Noesis*. Platons Musterbeispiele für Schönheit, die Beweise mathematischer Theoreme, sind in seinem Linienvergleichnis die Hauptbewohner des dritten, dianoetischen Abschnitts der geteilten Linie.² Dem Erhabenen begegnet man erst im höchsten, noetischen Abschnitt – das ist der Abschnitt, in dem wir eine nicht-begriffliche Vernunfteseinsicht in das wirklich Seiende gewinnen.

Ich behaupte, daß die Leute, die Philosophie lehren, dies typischerweise deshalb tun, weil sie von denselben Fragen beunruhigt werden, die Platon dazu trieben, die Platonischen Ideen zu erfinden, und deretwegen Kant meinte, man müsse das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.³ Sie fragen sich, ob alles durch Neubeschreibung neu zu ordnen sei oder ob es etwas gebe, das zu wichtig ist, als daß es rekontextualisiert werden könnte, das unsagbar und, wenn überhaupt, dann nur unmittelbar zu erkennen sei. Wenn es so etwas geben sollte, dann wäre es von der Art, die Derrida als eine »dem Spiel entthobene Präsenz«⁴ beschreibt, etwas, das nicht durch seine Beziehungen zu andern Dingen be-

2 Platon, *Politeia*, 509d ff.

3 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage (B XXX).

4 Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1972, S. 423.

stimmt ist und deshalb auch von Veränderungen in derartigen Beziehungen unberührt bleibt.

Das Nachdenken über Spannungen zwischen dem, was sich ohne Ende rekontextualisieren läßt, und dem, was frei schwebt, ohne Bindung an einen denkbaren Kontext, ist eine verfeinerte Version des Problems, das Studienanfänger fragen läßt, ob Werte absolut oder relativ seien, ob alles erlaubt sei, wenn es keinen Gott gibt, ob irgend etwas »Objektives« existiere oder alles nur eine »Frage der Einstellung« sei. Wer sich nie über solche Probleme den Kopf zerbrochen hat, wird von Philosophiekursen außer geistiger Gymnastik wenig haben. Aber jede Person, die sich so viele Philosophiekurse zumutet, daß sie schließlich nicht umhin kann, die *Kritik der reinen Vernunft* durchzuackern, gehört zu der von mir gewählten Bezugsklasse, ganz gleich, ob sie am Ende Philosophie unterrichtet oder nicht. Denn sie wird sich dabei ertappen, daß sie zweifelt, ob wir Worte haben, das zu sagen, was am dringendsten gesagt werden müßte. Sie wird die Sogkraft jener Behauptung Nietzsches gespürt haben, nach der statt etwas Wirklichem nur Begriffsmumien aus den Händen der Philosophen kommen. Sie wird vielleicht schließlich all ihre Kraft zusammennehmen und diese Behauptung zurückweisen, aber zuerst einmal hat sie sie sehr ernst genommen.

Meine Antwort auf die Frage »Was ist Philosophie?« in der geänderten Formulierung: »Was unterscheidet seit etwa hundert Jahren die Philosophen von anderen abendländischen Intellektuellen?« lautet also jetzt: »ihre kenntnisreiche und explizite Diskussion der Spannung zwischen dem Schönen und dem Erhabenen«. Im Folgenden werde ich versuchen, diese Antwort plausibel zu machen.

Bevor ich mit diesem Versuch anfangen möchte, möchte ich noch etwas mehr dazu sagen, warum wir die Geschichte der Philosophie nicht als eine Erörterung zeitloser Probleme ansehen sollten. Den Hauptgrund hat Dewey in seinem *Rückblick auf die »Erneuerung [der Philosophie]« nach 25 Jahren* benannt, indem er sagt,

»daß die spezifische Aufgabe, die Probleme und die Thematik der Philosophie aus den Belastungen und Anspannungen im Gemeinschaftsleben erwachsen, in dem eine gegebene Form der Philosophie entsteht, und daß dementsprechend ihre spezifischen Probleme mit den Veränderungen im menschlichen Leben variieren, die immer vor sich gehen und die zu Zeiten eine Krise und einen Wendepunkt in der menschlichen Geschichte ausmachen.«⁵

Ich würde Deweys Darstellung jedoch modifizieren, um klarzustellen, daß das fragliche Gemeinschaftsleben womöglich nur das der Intellektuellen ist – der Leute also, die eine Menge Bücher lesen.

Manchmal spiegeln die Spannungen und Belastungen des intellektuellen Lebens den Druck, unter dem die größere sozio-politische Gemeinschaft steht, jedoch nicht immer. Manchmal werden die Erregungs- und Unruhezustände der Intellektuellen von Kriegen und Revolutionen verursacht, manchmal jedoch auch nur durch ein neues Buch – zum Beispiel durch die wiederentdeckten Texte des Aristoteles, Galileis *Dialoge über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme* oder Darwins *Entstehung der Arten*. In solchen Fällen wird der vielfältige Druck, den die Intellektuellen aufeinander ausüben, sich schließlich auch auf das Leben der umgebenden Gemeinschaft übertragen. Das geschieht aber

5 John Dewey, *Die Erneuerung der Philosophie*, Hamburg 1989, S. 9f.