

Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit

Erfahrungen mit der Wissenschaftsethik

Von Odo Marquard

*Hochansehnliche Festversammlung!**

Moral ist – nach der plausiblen Formulierung von Hermann Lübbe – „die Menge der Möglichkeiten, sich unmöglich zu machen“. Ethik ist die Philosophie dieser Menge. Über diese Philosophie äußere ich hier – mit besonderer Berücksichtigung der Wissenschaftsethik – einige ultrakurze Bemerkungen.

1985 haben Günther Patzig, Otfried Höffe und ich bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft namens der Innung der bundesrepublikanischen Philosophen das Schwerpunktthema „Philosophische Ethik und interdisziplinärer Ethikdiskurs“ beantragt. Dieser Antrag war erfolgreich, auch in dem Sinne, daß er dann tatsächlich das bewirkt hat, was er beabsichtigt hatte: nämlich die philosophische Ethik wieder anwendungsfähig zu machen. Das nämlich war sie nicht mehr, seit sie sich in der Nachfolge Kants auf die Beschäftigung mit einem einzigen Satz zurückgezogen hatte: auf die mit der (im Kategorischen Imperativ enthaltene) Grundnorm „handle universalisierbar!“ und auf die Frage nach ihrer Rechtfertigung, und seit die philosophische Ethik dadurch weitgehend die Fähigkeit verloren hatte, konkrete ethische Probleme, die ihr doch gerade gegenwärtig in wachsendem Maß vorgelegt werden, zu beantworten. Darum sollte das genannte Schwerpunktprogramm Schrittmacherdienste leisten, die philosophische Ethik wieder auf konkrete Probleme anwendbar zu machen, und das hat es auch getan. Seither ist es – nicht zuletzt durch den heilsamen Zwang, den dieses Programm auf die Philosophie ausübte, sich bei dieser Konkretisierungskur mit anderen Fächern zusammenzutun – nun auch in Deutschland zu einer Konjunktur der angewandten Ethik gekommen, die sich vor allem auch in der Wissenschaftsethik auswirkt. Inzwischen gibt es zahlreiche zugleich philosophische und interdisziplinäre Debatten über konkrete wissenschaftsethische Fragen: von der Physik-, Chemie- und Biologieethik, der Medizinethik, der Wirtschafts- und Technologieethik bis zur Geisteswissenschaftsethik und Ethik der Ethikfolgen; und es sind Institutionen gefunden worden oder neu entstanden, in denen sie geführt werden. Darüber kann ich

hier nicht im einzelnen berichten. Aber es gibt sie.

Darum wird es jetzt Zeit, sich – im Blick auf die philosophische Ethik und Wissenschaftsethik – Gedanken darüber zu machen, was diesseits ihrer nunmehr entwickelten Gebiete – also der Grundnormdiskussion einerseits und der angewandten Ethik andererseits – als entwicklungswürdiges Recherchenfeld noch unzureichend zum Zuge gekommen ist. Ich meine: Das ist – ähnlich wie einst die Förderung der Wissenschaftstheorie alsbald zum Bedürfnis nach Wissenschaftsdynamik führte – die Moraldynamik, die die Geschichte ins Spiel bringt, die bei den Menschen besonders wichtig ist, weil die Menschen ihre Geschichten sind. Zur Moraldynamik gehört – als eines ihrer Probleme – die Frage: Unter welchen historischen Bedingungen kam es zur Wissenschaftsethik? Nur zu dieser Frage mache ich hier einige – zeitgeisthinsichtlich antizyklische – Bemerkungen, und zwar in folgenden vier Abschnitten: 1. Emanzipation aus der Häresiefähigkeit; 2. Existenzelles Sensationsdefizit; 3. Restauration der Häresierungen; 4. Gewissenhaben und Gewissen sein. Ich beginne mit Abschnitt I.

Emanzipation aus der Häresiefähigkeit

In welcher historischen Situation kommt es zur Wissenschaftsethik? Zur Zeit dominiert folgende Antwort: Einst lebten die Menschen naturfromm in holder Eintracht mit ihrer Umwelt; dann kamen die bösen Wissenschaften und ruinierten die Umwelt und bereiteten so den Weltuntergang vor; und dann – gegenwärtig – entstand die Wissenschaftsethik, um zu retten, was vielleicht noch zu retten ist, falls noch etwas zu retten ist. Aber diese Antwort stimmt nicht.

Es stimmt nicht, daß die Wissenschaftsethik erst gegenwärtig entstand: Sie ist – zumindest in ihrer wissenschaftsfreundlichen Form – so alt wie die Philosophie und ihre Ethik selber. Das sechste Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles enthält eine Wissenschaftsethik; denn er erklärt dort die Wissenschaft insgesamt zur Tugend, zur *areté dianoetiké*. Diese Tugend steht im Einklang mit der Natur;

denn – so beginnt die Metaphysik – alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen. Darum ist es gut, daß sie – neugierig – um des Wissens willen wissen wollen; eben deswegen ist ja die Wissenschaft eine Tugend. Diese These ist – knapp 2400 Jahre vor unserer Gegenwart – Wissenschaftsethik, und zwar in ihrer wissenschaftsfreundlichen Form.

Es stimmt auch nicht, daß die wissenschaftskritische Form der Wissenschaftsethik erst gegenwärtig entstand; denn – man muß ja noch weiter zurückdenken als nur bis zur frühgrünen Wissenschaftskritik Rousseaus in seinem „*Discours des sciences et des arts*“, die ja ihrerseits als Neokynismus verstanden werden kann und muß – die wissenschaftskritische Form der Wissenschaftsethik ist mindestens so alt wie die christlich inspirierte Philosophie und deren Ethik, für deren Anfang Augustinus steht. Wer – meinte dieser – die Wissenschaft nur um des Wissens willen betreibt, vergeht sich an dem, was das Wichtigste ist: am Heil, an Gott. Die Wissenschaft muß also entweder – heilsrelevant mit Irrtumsverboten: denn ein Irrtum ist dann ein Heilsvergehen, eine Häresie – in den Dienst des Glaubens treten, oder sie wird geächtet. Und als Bezeichnung für dieses geächtete Wissenwollen beginnt – das hat Hans Blumenberg hier in Gießen untersucht – das Wort „*Neugier*“, lateinisch „*curiositas*“, seine philosophische Karriere. Weil sie nicht fromm aufs Allerinnerste geht, auf Gott, sondern unfromm aufs Äußerliche und Äußerlichste, ist die Wißbegierde eben auch nur eine „*concupiscentia*“: theologisch gesprochen eine Sünde, ethisch gesprochen ein Laster. Auch diese These ist – rund 1600 Jahre vor unserer Gegenwart – Wissenschaftsethik, und zwar in ihrer wissenschaftskritischen Form.

Schließlich stimmt es auch nicht, daß die neuzeitliche und moderne Wissenschaft – durch ihre Emanzipation aus dieser Häresiefähigkeit – die Ethik und die Wissenschaftsethik verabschiedet hat. Denn daß hier – als Programm schließlich der Aufklärung – das neugierige wissenschaftliche Wissenwollen aus einem Laster zur Tugend repositiviert wird: das ist selber Wissenschaftsethik. Was dabei passiert ist, kann man bei Kant lernen. Er unterschied „*Dinge an sich*“ – die Wirklichkeit, wie Gott sie sieht – und „*Erscheinungen*“: die Wirklichkeit, wie die Menschen sie wissenschaftlich erfahren. Diese Unterscheidung macht gel-

* Bei dem folgenden Artikel handelt es sich um den Festvortrag, den Prof. Dr. Odo Marquard beim Akademischen Festakt der Justus-Liebig-Universität Gießen im November 1992 hielt.

tend: der menschliche Wissenschaftlerverstand ist kein minder kräftiger göttlicher Verstand, sondern – durch seine Eigenleistung als Subjekt – schlechthin verschieden vom göttlichen Verstand. Darum kann seine wissenschaftliche Erfahrung die göttliche Sicht der Dinge nicht mehr repräsentieren und darum auch – z. B. durch Irrtümer – nicht mehr kompromittieren. Das ist jene Pointe von Kants Kritik, die strenge Kantianer selten bemerken. Die menschliche Wissenschaft kann, weil sie nur „Erscheinungen“ erkennt, an Gott nicht mehr gemessen und darum auch nicht mehr durch Berufung auf Gott gemäßregelt werden: sie kann sich nicht mehr theologisch unmöglich machen. Die Wissenschaft wird häresieunfähig. Sie wird gerade dadurch – weil an ihren Aussagen das Heil nicht mehr hängt – wieder frei, nur noch neugierig zu sein, das Wissen um des Wissens willen zu suchen und einzig der Wahrheit verpflichtet zu sein, die nicht von vornherein bekannt ist und feststeht und darum durch Forschung gesucht werden muß. Auch diese These, die Wahrheitsbindungsklausel, ist – nun freilich gerade in der Moderne und Gegenwart – Wissenschaftsethik. Konsequenzen erläutere ich im Abschnitt 2.

Existenzielles Sensationsdefizit

Für ihre – wie ich sie genannt habe – Emanzipation aus der Häresiefähigkeit muß die Wissenschaft einen Preis zahlen: eben den Verlust der Häresiefähigkeit. Zwar kommt es gerade dadurch modern zur Blüte der Wissenschaft, aber zugleich nimmt der existenzielle Sensationswert der Wissenschaftsergebnisse ab.

Man kann das an der Wahrheitsbindungsklausel studieren. Sie macht ja keineswegs nur das aus der antiken Philosophie herkommende Theoriemotiv geltend: das Glück, zu sehen, wie es ist; wobei gerade dadurch, daß dabei Sichtgrenzen kollabieren, jene glückliche Erleichterung sich einstellt, die aus der Ersparnis von Selbstbornierungsaufwand resultiert: durch Verzicht auf die Anstrengung, dumm zu bleiben. Denn zugleich wehrt die Wahrheitsbindungsklausel Legitimationszumutungen ab, denen die Neugier – im Namen irgendeiner guten Sache, z. B. des Heils – unterworfen werden soll: die Wahrheitsbindung der modernen Wissenschaft ist vor allem ein Nichteinmischungsprinzip. Man kann sie beschreiben als Abwehr von Irrtumsverboten. Wer nach dem Heil strebt, darf keinen Irrtum begehen, der ihn aus dem Kreis der Erlösten ausschließt: er unterliegt einem Irrtumsverbot. In der Wissenschaft aber ist Wahrheit, die durch Forschung gesucht werden muß, nicht ohne Irrtum zu haben: wer dort den Irrtum verbietet, verhindert zugleich die Wahrheit. Es wäre – nota bene – reizvoll zu recherchieren, wieviel Irrtum für wieviel Wahrheit aufgewendet werden muß, und ob dieses Verhältnis optimierbar

ist durch Beschäftigung von Spezialisten fürs Sich-irren. Jedenfalls: wer als Wissenschaftler, also als Neugierprofi, in der Wissenschaft Wahrheit will, darf keine Irrtumsverbote verhängen, sondern muß – ganz im Gegenteil – Sanktionen gegen den Irrtum minimieren: Wissenschaft ist – was Heils- und Selbstbehauptungsinstitutionen niemals sein können – die Institution für folgenlose Irrtümer. Das impliziert einerseits die wissenschaftsmoralische Pflicht, wissenschaftliche Wahr-falsch-Oppositionen unabhängig zu machen von moralisch-soteriologischen Gut-böse-Oppositionen. Und es impliziert andererseits: Folgenlos kann der Irrtum nur dann werden, wenn auch die Wahrheit in gewisser Hinsicht folgenlos wird. Jedenfalls wird sie undramatisch. Je ungefähreter ihre Wahrheitsbindung ist, desto mehr sinkt – existenziell – der Sensationspegel ihrer Ergebnisse, die keine Sinn- und Heilsfolgen mehr haben. Nicht wahr: Gibt es Schwarze Löcher oder gibt es sie nicht? Die existenzielle oder theologische Reaktion ist berechtigterweise: so what? In den modernen Neugierwissenschaften wird also die Abweichung vom Bisherigen existenziell undramatisch durch den Verlust ihres Häresieappeals. Der letzte wirklich dramatische Vorgang in diesen Wissenschaften war ihre existenzielle Entdramatisierung.

Diese Entdramatisierung der modernen Wissenschaften ist eine – historisch unselbstverständliche und darum ruinierbare – Errungenschaft: Sie ist ein entscheidender Rationalisierungsschritt, ein Aufklärungsschub, ein Gewinn an Sachlichkeit und Vernunft. Zugleich aber wird durch sie die Wissenschaft zunehmend unfähig, den menschlichen Aufregungsbedarf – der zu wesentlichen Teilen Häretisierungsbedarf und Bedarf an moralischer Empörung ist – zu decken: zur modernen Wissenschaft – das spricht nicht gegen sie, das ist nur so – gehört ein existenzielles Sensationsdefizit. Damit zum Abschnitt 3.

Restauration der Häretisierungen

Die Menschen sind konservative Lebewesen: Sie lieben Besitzstände, und was sie einmal hatten und haben, das wollen sie behalten. Es ist heute Mode, diese Neigung zur Besitzstandswahrung nicht mehr nur den Vergangenheitsnostalgikern, sondern auch den Modernisierungsanhängern – also insbesondere auch den modernen Wissenschaftlern – nachzusagen: Sie wollen, heißt es dann, auf Fortschritte – auf Wachstum und Wissenswachstum – verstockt nicht verzichten. Mir scheint es – zum Abbau von Illusionen, also zum Zweck der Aufklärung – an der Zeit, dieses restaurative Besitzstandswahrungsmotiv auch und gerade und mehr noch in der im Namen

der Zukunft sprechenden Modernitätskritik zu entdecken. Die Menschen wollen – auch und gerade angesichts der Wissenschaften – auf den Besitzstand existenzieller Sensationen, hypermoralischer Empörungsmöglichkeiten, auf ihr hergebrachtes Häretisierungsbedürfnis nicht verzichten. Darum kommt es in der modernen Welt – gleichzeitig mit der Liberalisierung und Blüte der modernen Wissenschaften – zur antimodernistischen Restauration der Häretisierungen durch einen Vorgang, der das existenzielle Sensationsdefizit der modernen Wissenschaften auszugleichen sucht, und den ich nennen möchte: die Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit.

Dieser Vorgang reaktiviert – heute zeitgeistrepräsentativ – eine Tradition der Philosophie, die die Philosophie in einen Prozeß, ein Gerichtsverfahren, ein Tribunal verwandelt. Sie knüpft an an die christliche Theologie des Jüngsten Gerichts, die im Mittelalter ebenso philosophisches Gewicht erhielt wie die Theologie seiner innerweltlichen Vorwegnahmen in Form von Häretisierungen, wobei galt: Gott klagt die Menschen an wegen der Übel in der Welt, zu denen es durch ihre sündigen Übeltaten kommt. Neuzeitlich – Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts: also bemerkenswert gleichzeitig mit der Emanzipation der modernen Wissenschaften aus der Häresiefähigkeit und der Genese ihres existenziellen Sensationsdefizit – wird das umgedreht durch die seit Leibniz so genannte Theodizee: Jetzt klagen die Menschen Gott an wegen der Übel in der Welt mit dem Verdacht, die Schöpfung sei eine Übeltat. Das optimistische Gottesverteidigungssystem von Leibniz geriet dabei alsbald – nicht nur durch das Erdbeben von Lissabon – in Schwierigkeiten, so daß eine radikalere Theodizee sich durchsetzte: die Entschuldigung Gottes durch seine Nichtexistenz. Durch sie avanciert – autonomistisch – statt Gottes der Mensch zum Schöpfer seiner Welt. Darum klagen seither – theoretisch durch die zur revolutionären Geschichtsphilosophie säkularisierten Heilslehren und praktisch durch die Tribunalsucht der großen Revolutionen – die Menschen die Menschen an wegen der Übel in der Welt, zu denen es durch ihre kulturschöpferischen Übeltaten komme. Das ist der Rückfall – eine Regression – in den vor-modernen Geist der Häretisierungen durch diese Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit. Alle Menschen müssen jetzt vor ein Tribunal, das aus Menschen besteht. Dieses Tribunal setzt alle menschlichen Kulturleistungen unter absoluten Legitimationsdruck, vor allem auch die moderne Wissenschaft, von der nun wieder verlangt wird, daß sie Folgen – z. B. soziale oder ökologische Heilsfolgen – haben solle, und bei der vermutet wird, daß sie Unheilsfolgen habe. Darum wird die Wissenschaft verurteilt, gegebenenfalls zum Tode, und diese Verurteilung der Wissenschaft gilt dann – gilt vor allem gegenwärtig – als die eigentliche Form der Wissenschaftsethik.

Das also ist die Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit, die in der Neuzeit und Gegenwart kompensatorisch zum Verlust der Häresiefähigkeit der modernen Wissenschaft entsteht: zum Zweck der Kompensation ihres existenziellen Sensationsdefizits, zum Zweck der Restauration der Häretisierungen. Sie verwandelt die Wissenschaftsethik erneut in eine wissenschaftskritische Form und läßt sie gegen die Wissenschaft arbeiten. Ich möchte ihr einen begrenzten heuristischen Wert zur Aufspürung von Schadensfolgen einiger Wissenschaftsergebnisse nicht absprechen. Vor allem jedoch erzeugt sie bei mir Unbehagen, und dafür lassen sich Gründe angeben. Auf zwei davon weise ich hier hin in meinem abschließenden, dem Abschnitt 4.

Gewissenhaben und Gewissensein

Die tribunalistische Wissenschaftsethik hat – das wenigstens ist die Gefahr, in der sie ständig schwebt – selber Schadensfolgen, nämlich Aufklärungswiderrufseffekte. Da ist einerseits: ihr Zwang zum negativierenden Blick. Sie übersieht nicht nur, was an Moral und Ethik in den modernen Wissenschaften längst auf befriedigende Weise vorhanden ist. Wer – tribunalistisch – eine ganz und gar neue Ethik will: in der Regel erreicht er sie nicht, sondern verliert stattdessen auch noch die alte Ethik und steigert dadurch den Problemumfang ins Unübersehbare und macht so – gerade in der Wissenschaftsethik – die Probleme endgültig unlösbar. Man sollte das bleibenlassen. Gegen Wissen hilft nur, noch mehr zu wissen; gegen Wissenschaft hilft nur noch mehr Wissenschaft. Wer sie verweigert, kultiviert den Rationalitäts- und Aufklärungswiderruf. Er sieht – etwa indem er Sensationserwartungen pflegt, die Enttäuschungen garantieren – an der Wissenschaft nichts Gutes mehr und nur noch das Schlimme. Durch diese Positivitätsverdrängung wird er – der tribunalistische Wissenschaftsethiker – auf blauäugige Weise einäugig. Es genügt aber nicht, Blauäugigkeit mit Einäugigkeit zu verbinden, um mit einem blauen Auge davonzukommen.

Da ist andererseits: das Auseinandertreten von Gewissenhaben und Gewissensein. Durch die Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit wird die Kritik – einschließlich der wissenschaftsethischen Wissenschaftskritik – gespalten: Es gibt nun die, die sich kritisieren lassen, und die, die das Kritikmonopol beanspruchen und sich in diesem Anspruch nicht kritisieren lassen. Es sind nämlich dabei – im Blick auf die Übel in der Welt, auch die durch Wissenschaft erzeugten – nunmehr, wie gesagt, die Menschen vor ein Tribunal gestellt. Das erzeugt einen extremen Anklagedruck auf die Menschen, der einen Entlastungsmechanismus be-

sonderer Art fast unwiderstehlich werden läßt: nämlich die Pflege der Überzeugung, daß – als Urheber der Übel in der menschlichen Lebenswirklichkeit – zwar die Menschen es waren, aber stets nur die anderen Menschen. Das ist die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Sie besteht darin, daß man sich selber erspart, das schlechte Gewissen zu „haben“, indem man zum schlechten Gewissen für die anderen „wird“, also das Gewissen für die anderen „ist“. Das ist die Flucht aus dem Gewissenhaben in das Gewissensein: durch sie entkommt man dem Tribunal, indem man es wird. Und wenn man das Gewissen geworden ist, braucht man es nicht mehr zu haben. In der tribunalistischen Wissenschaftsethik führt das – unter anderem – zu einem seltsamen numerus clausus für Sachverständige: Als Experte gilt nur noch, wer anklagt.

Dieses Entlastungsarrangement – die Flucht aus dem Gewissen, das man hat, in das Gewissen, das man ist und nicht mehr hat – gehört zur Tribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit. Sie begünstigt ein Phänomen, das mich an der heutigen Welt erheblich stört, nämlich das, was man nennen kann: die Kumpanei von Rigorismus und Libertinage, die z. B. zwar die Rechte der Schwachen – etwa von Randgruppen, Tieren und Pflanzen – stark macht, doch zugleich (etwa im Namen der Selbstverwirklichung) die Rechte der Schwächsten – z. B. menschlicher Embryos – überhaupt nicht mehr wahrnimmt und nicht mehr für diskussionsbedürftig hält. Hier könnte man fast an einen moralodynamischen Erhaltungssatz denken: Das Quantum moralischer Empörung bleibt konstant; je mehr man sie an einer Stelle steigert, desto mehr nimmt sie an anderer Stelle ab. Das wäre tief unbehaglich; und unbehaglich wäre auch ein anderes Erhaltungsgesetz, das dabei mitzumischen scheint: das Gesetz der Erhaltung der Naivität. Die Überzeugung „mir kann das nicht passieren, ich bin ja so reflektiert“ stimmt häufig gerade nicht; ganz im Gegenteil: Je mehr Reflexion man für einen Lebenssektor aufwendet, desto leichter kommt die Naivität zum Sieg in den anderen. Darum – z. B. – werden heute gerade die argwöhnlichsten Reflexionsprofis so mühelos zu vertrauensseligen und gläubigen Rousseauisten, die – wie einst Rousseau selbst – ausgerechnet den Satz „die Menschen sind gut“ zur Grundlage eines Verfolgungswahns machen. Der Saldo aus Reflexion und Naivität bleibt – scheint es – unerfreulich konstant.

Bei derartigen Überlegungen wäre es allerdings – gerade für einen Skeptiker, wie ich einer bin – allzu naiv, mit dieser Naivitätserhaltung nicht auch bei sich selbst zu rechnen. Natürlich gilt er, der erste Grundsatz der Skepsis: Ich kann mich irren; freilich gilt ebenso der zweite: die anderen auch. Darum liegt es für mich nahe, damit zu rechnen, daß viele von Ihnen ganz anders denken als ich und mir deswegen mit wachsendem Unmut zugehört ha-

ben und wünschen, daß ich aufhöre. Diesen Menschen kann geholfen werden; denn – hier in Gießen – ich höre auf: diesen Vortrag gleich und meine aktive Lehrtätigkeit nach diesem Semester, weil ich dann emeritiert werde. Das ist erfreulich für beide Seiten: Sie sind mich dann nahezu los, und ich bin zufrieden, daß ich es hinter mir habe. So schließe ich, indem ich mich bei Ihnen allen für Ihre Geduld mit mir bedanke: für die dreißig Minuten Geduld mit mir soeben und für die siebenundzwanzig Jahre Geduld mit mir davor.

Zum Autor:

Prof. Dr. Odo Marquard wurde 1928 in Stolp in Hinterpommern geboren, promovierte in Freiburg, habilitierte sich in Münster und wurde 1965 als ordentlicher Professor für Philosophie an die Justus-Liebig-Universität Gießen berufen, wo er – rufablehnend – seither lehrt und das Zentrum für Philosophie und Grundlagen der Wissenschaft mitbegründet hat. 1982/83 war er Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin und 1985 bis 1987 Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland. Er war Mitglied des Gründungsbeirats der Universität Bielefeld, ist Mitglied der Wissenschaftlichen Beiräte der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, des Nixdorf-Instituts Paderborn und war 1991/92 Mitglied der Hochschulstrukturkommission des Landes Thüringen, Vorsitzender ihrer Unterkommission Philosophie und Mitglied ihrer Arbeitsgruppe für die Universität Erfurt. 1984 erhielt er den Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung und 1992 den Erwin-Stein-Preis. Seit 1990 ist er Träger des Hessischen Verdienstordens. Bücher, Abhandlungen und Essays von ihm sind in mehrere Sprachen übersetzt. Als Skeptiker, der aus der hermeneutischen Schule der Philosophie kommt, gehört er zu den bekanntesten deutschen Gegenwartsphilosophen. Ende März wurde er emeritiert.

