

Philosophische Philosophiegeschichte

Studien zur allgemeinen Methodologie der
Philosophiegeschichtsschreibung mit
besonderer Berücksichtigung der Philosophie
der Philosophiegeschichte

Vorgelegt von

Jung - Min Kang

aus Korea

Referent: Professor Dr. Jürgen Mittelstraß

Koreferent: Professor Dr. Peter Stemmer

Tag der mündlichen Prüfung: 24. März 1998

| | |
|---|-----------|
| Inhaltsverzeichnis | 1 |
| Vorwort | 4 |
| I. Einleitung | 6 |
| 1. Geschichtsphilosophische Skepsis | 11 |
| 2. Historismus | 16 |
| 3. Normative Fundamente der Geschichtsschreibung | 29 |
| 4. Methodische Bemerkungen | 37 |
| II. Philosophie und ihre Geschichte | 40 |
| 1. Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte | 43 |
| a. Historisch | 44 |
| b. Systematisch: Das Wesen der philosophische Reflexion | 46 |
| 2. Methodendiskussion im 19. Jahrhundert | 62 |
| 3. Hermeneutik in der Philosophiegeschichtsschreibung | 71 |
| III. Geschichtlicher Skeptizismus | 78 |
| 1. Historischer Relativismus (Dilthey) | 81 |
| 2. Problemgeschichte (Hartmann) | 89 |

| | |
|--|-----|
| 3. Existenzieller Reduktionismus (Jaspers) | 95 |
| 4. Hermeneutische Philosophiegeschichte (Gadamer) | 100 |
| IV. Kant | 105 |
| 1. Historisches Bewußtsein bei Kant | 108 |
| 2. Metaphysikgeschichte und Wissenschaftsgeschichte | 111 |
| 3. Die Natur der menschlichen Vernunft | 115 |
| 4. Dialektik und Philosophiegeschichte | 116 |
| 5. Historisches Apriori | 118 |
| V. Hegel | 122 |
| 1. Differenzschrift | 123 |
| 2. Allgemeine Theorie der Philosophiegeschichte | 125 |
| 3. Korrespondenztheorie | 142 |
| 4. Das Problem des Endes der Geschichte | 144 |
| 5. Theorie und Praxis | 153 |
| 6. Praxis der Philosophiegeschichtsschreibung | 158 |
| VI. Philosophische Geschichte der Philosophie | 160 |

| | |
|--------------------------|-----|
| Bibliographie | 169 |
| Primärliteratur | 169 |
| Sekundärliteratur | 171 |
| Zusammenfassung | 193 |

Vorwort

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte. Diese Frage ist alt: Bereits in der Antike galt als Feind der Philosophie deren eigene Geschichte, die in ihrer unterschiedliche und einander entgegengesetzte Systeme der Philosophie umfassenden Entwicklung den Wahrheitsanspruch der Philosophie zu relativieren schien. Ein Versuch, diesen offenbaren Widerspruch zu entkräften, ist seit der Romantik, d. h. seit der Entstehung des historischen Bewußtseins, bis heute immer wieder unternommen worden, ohne wirklich schon gelungen zu sein. So besitzt die geschichtsphilosophische Skepsis, die sich vor allem auf das erwähnte Mißverhältnis zwischen der Philosophie und ihrer Geschichte beruft, in der Gegenwart eine starke Stellung. Sie droht sich zu einer allgemeinen Skepsis gegenüber jeglichen philosophischen Anstrengungen zu steigern. Daher rührt auch die Frage, ob (systematische) Philosophie überhaupt möglich sei. Von dieser skeptischen Position wäre es dann zum Relativismus - oder zum Dogmatismus - nur ein kleiner Schritt. Philosophie existierte nur noch in der Form von Philosophiegeschichte in der unterschiedliche Philosophien unvermittelt nebeneinander stehen. Wenn dies nicht das letzte Wort der zweieinhalbtausendjährigen Bemühungen der Philosophie sein soll, dann erfordert das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte um so dringlicher eine (systematische) Legitimation. Vor diesem Hintergrund stellt sich das Verhältnis von Philosophie und ihrer Geschichte als ein *philosophisches* Problem. Um das augenscheinliche Mißverhältnis zwischen Philosophie und ihrer Geschichte zu klären und damit - das sei vorweg gesagt - der Philosophiehistorie einen systematischen Ort in der Philosophie zuzuweisen, scheint also eine systematische Reflexion auf die Philosophiegeschichte selbst erforderlich zu sein.

Wenn wir uns im folgenden von der geschichtsphilosophischen bzw. philosophiegeschichtlichen Skepsis leiten lassen, dann nicht im moralisch herabsetzenden Sinne, sondern in dem Sinne, daß hier aus skeptischem Blickwinkel ein gründliches Nachdenken über etwas bisher für selbstverständlich Gehaltenes versucht wird. Es geht um eine Reflexion, die seit Descartes als der Anfang eines jeden vernünftigen Philosophierens gilt, wobei der Dogmatismus, der sich auf einen Zweifel gar nicht erst einläßt, und der Skeptizismus, der im Zweifel verharrt, die Alternativen bilden. Während dabei heute niemand als dogmatisch gelten will, übt der Skeptizismus bzw. der aus ihm resultierende Relativismus eine lähmende Wirkung auf jedes systematische Philosophieren aus. Es gilt daher vor allem, diesen skeptisch motivierten Relativismus *kritisch* zu durchleuchten.

I. Einleitung

Das 19. Jahrhundert ist nach dem sogenannten Zusammenbruch des Deutschen Idealismus in eine tiefgreifende Skepsis gegenüber der Geschichtsphilosophie geraten¹, die sich zwar meist gegen Hegels großen systematischen Entwurf einer „Philosophie der Weltgeschichte“ wendet, in Wahrheit jedoch die Möglichkeit der philosophischen Beschäftigung mit der Geschichte überhaupt in Frage stellt. Worauf sich diese Skepsis sachlich bezieht, läßt sich am Verhältnis von Vernunft und Geschichte, das ein zentrales Problem der Geschichtsphilosophie ausmacht, kurz skizzieren².

Für das antike Denken, d. h. (in klassischer Formulierung) seit der Entdeckung der Vernunft, ist der Mensch *animal rationale*, d. h. ein Wesen ausgezeichnet mit der Fähigkeit, vernünftig zu denken und zu handeln. Der Mensch ist Vernunftwesen, was ihn vor allem zur Wissenschaft befähigt. Was wir für vernünftig halten, hat es also nicht immer gegeben. Vernunft ist etwas Entstandenes und hat, wie alles Menschliche - Staat, Kultur, Religion, Wissenschaft, Sprache - eine Geschichte. So sehr dies auf den ersten Blick verständlich erscheint, stößt man, wenn man umgekehrt fragt, ob die Geschichte vernünftig sei, sofort auf Schwierigkeiten. Denn hier scheinen allein schon historische Erfahrungen unseres Jahrhunderts zu genügen, um diese Frage negativ zu beantworten.

Vernunft und Geschichte, beides scheint in sich widersprüchlich; der Begriff der Vernunft bedeutet immer das Wissen vom Allgemeinen, Notwendigen und Unveränderlichen, während der Begriff der Geschichte das Individuelle, Veränderliche und Einzelne zu besagen scheint. In diesem Sinne liefe die These von der Geschichtlichkeit der Vernunft auf die Aufhebung ihrer Vernünftigkeit hinaus. Die Geschichte für vernünftig halten, könnte demnach nur der Dogmatiker. Die eigene Vernunft für geschichtlich halten, liefe dagegen auf Relativismus hinaus. Denn jede Epoche hätte dann ihre eigene Vernunft, es gäbe so viele Epochen, wie es Formen von Vernunft gibt. Schließlich wüßte man nicht einmal, an welchem Begriff von Vernunft man festhalten sollte. Von hier aus ist es dann auch zum Dogmatismus oder zum Relativismus nur ein kleiner Schritt. Dabei hätte man mit dem Dogmatismus ein relativ leichtes Spiel, denn gegen ihn ist immer Skepsis möglich und geboten. Dagegen ist es nicht einfach, von der Skepsis aus dem Relativismus zu entgehen.

Das Problem von Vernunft und Geschichte hat es in der Geschichte des Denkens nicht immer gegeben. Es stellt sich erst im Zuge der Entstehung des modernen Geschichtsbegriffs, der seinerseits auf das Vernunftkonzept zurückwirkt. Vereinfachend gesagt: Dem Prozeß der Rationalisierung von Geschichte folgte der Schritt der Historisierung von Vernunft auf dem

¹ H. Schnädelbach (1974) gibt eine Übersicht über nachhegelsche Positionen der Geschichtsphilosophie.

² Vgl. E. Angehrn (1981), S. 341f. Zum folgenden E. Martens / H. Schnädelbach (1991²), S. 104ff., ferner H. Schnädelbach (1987), S. 9-22 (Einleitung).

Fuße³. Für das antike Denken war Geschichte (*historia*) einfach der Bericht über Ereignisse bzw. von Ereignissen. Bei Aristoteles ist z. B. *historia* fest mit der Erfahrung (*empeiria*) als einem Wissen verbunden, das nicht lehrbar ist - Erfahrung muß man selber erwerben - und das darum keine Wissenschaft zuläßt; denn Wissenschaft kann es nach Aristoteles' Wissenschaftslehre nur vom Allgemeinen, Notwendigen und Unveränderlichen geben⁴. Stets galt das Prinzip *singularium non est scientia*. Daß die Geschichte einen eigenen Gegenstandsbereich darstellt, der anderen als „natürlichen“ Gesetzen folgt, war dem antiken Denken fremd; der Kollektivsingular *die* Geschichte ist überhaupt erst im 18. Jahrhundert aufgekommen⁵.

Die erwähnten Gegensätze haben sich bis ins 19. Jahrhundert in Bildung und „Naturgeschichte“, im Sinne einer *historia naturalis*, erhalten; eine Wissenschaft vom Geschichtlichen gibt es nicht. Das gleiche gilt für die Philosophiegeschichte, solange sie vom klassischen Geschichtsbegriff als *historia* oder *empeiria* geprägt war. In diesem Sinne von *historia* waren noch für Kant „historisch“ und „wissenschaftlich“ Gegensätze⁶; die „Historien“ bleiben im allgemeinen im Vorfeld der Wissenschaft. An dieser Sachlage ändert sich erst etwas gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als man den Unterschied zwischen der Menschengeschichte und der Naturgeschichte zu treffen beginnt und - vor allem unter dem Gesichtspunkt der Menschengeschichte - die Bedeutung des Zusammenhängenden, und d. h. letztlich des Gesetzlichen, in der menschlichen Geschichte hervorzuheben sucht. Daran anschließend beginnt sich im 19. Jahrhundert die Geschichte zur „Wissenschaft“ auszubilden: *Rationalisierung der Geschichte*. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet Hegels Philosophie der „Vernunft in der Geschichte“. Diesem folgte das Problem der *Historisierung der Vernunft*, insofern das neuzeitliche historisierte Geschichtskonzept auf die Vernunft selbst Anwendung findet; die Grenze zwischen beiden Positionen wird fließend. Das Problem der Folgezeit war damit: Wie läßt sich der individuelle Charakter des Geschichtskonzepts⁷ mit der Idee der Wissenschaft als des Allgemeinen und Unveränderlichen verbinden. Es handelt sich hier um ein *Systematisierungsproblem*. Denn das Konzept „Wissenschaft“ galt stets als Inbegriff der objektiven Vernunft.

³ Vgl. E. Martens / H. Schnädelbach (1991²), S. 104.

⁴ Aristoteles, Met. 983a sowie Eth. Nic. 1180b15f., 1139b18f. ; ferner Poe. 1451a 36 ff.

⁵ R. Koselleck (1975), Artikel „Geschichte“ in: O. Brunner / W. Conze / R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe II*, S. 593ff. Auch E. Stöve (1982), S. 32.

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 864, Werke IV, S. 698.

⁷ Vgl. E. Stöve (1982), S. 30ff. Der entstehende Historismus (vor allem Herder) seit der (deutschen) Romantik hat sich mit diesem Argument und mit der Konzeption der Geschichte als einem organischem Prozeß gegen den Begriff einer ahistorischen und unwandelbaren Menschenvernunft der Aufklärung gewendet.

Die Schwierigkeiten sind vor allem darauf zurückzuführen, daß die Menschenvernunft als die Erbin der Heilsgeschichte von der Historisierung der Geschichte mitbetroffen wird. Denn die Historizität der Vernunft ist ja solange kein Problem, als Geschichte und Entwicklung sich als objektiv strukturieren lassen und diese Strukturen selbst vernünftig oder der Vernunft zugänglich sind. In diesem Sinne formuliert noch Hegel: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung.“⁸ Diese Sachlage ändert sich, wenn der Entwicklungs- und Vernunftbegriff selbst historisiert wird. Dann ist nicht mehr a priori einsehbar, welche Entwicklung z. B. die Geschichte der Vernunft nimmt oder genommen hat. Diese wird zu etwas Zufälligem und theoretisch Unabsehbarem. Vor diesem Hintergrund eines historisierten Geschichtsbegriffs führt das Konzept der Historizität der Vernunft in den Relativismus. Eine methodologisch orientierte Theorie des historischen Wissens (Droysen, Dilthey, Rickert, Simmel, Troeltsch u.a.) bedeutet dabei solange keine Lösung des Relativismusproblems, als man die eigene Basis bzw. das Prinzip der historischen Forschung selbst nur als eine historische bzw. als ein historisches einsieht, und nicht mehr wie Kant und Hegel in beiden einen apriorischen Leitfaden, d. h. eine allgemeine und unveränderliche Menschenvernunft, aufsuchen kann. Durch die Historisierung des Kantischen „Bewußtseins überhaupt“ befinden sich die konstitutive Subjektivität und die konstituierte Objektivität nicht mehr in einem Fundierungsverhältnis zueinander, sondern in einem *hermeneutischen Zirkelverhältnis*⁹. Erst vor diesem Hintergrund wird der Relativismus ein sehr schwer zu bewältigendes Problem. Hier stoßen der Relativismus der methodisch orientierten wissenschaftlichen Geschichtsschreibung und eine historisierte oder dogmatische Vernunftphilosophie an dieselbe Grenze: beide vermögen nicht zu explizieren, in welchem nicht bloß historischen Sinne der Mensch auch ein Vernunftwesen ist. Daraus folgt, daß Vernunft nicht bloß ein historisches Konzept sein kann, wie es der moderne Historismus behauptet, sondern ein normatives Element einschließt. Weder die nur wissenschaftliche Geschichtsschreibung noch die analytische Geschichtsphilosophie, sondern allein eine Theorie der Rationalität würde es ermöglichen, beides, nämlich das Rationale und das Historische, gedanklich zu vereinigen¹⁰.

Das systematische Problem im Bereich von Vernunft und Geschichte besteht damals wie heute darin, daß wir uns zugleich als vernünftige und als historische Wesen verstehen und erkennen, daß sich beide Bestimmungen in Wahrheit gegenseitig ausschließen. Auf der einen Seite haben wir Vernunft, die eine Geschichte hat - wer wollte dies bestreiten. Auf der anderen Seite kann unsere Vernunft nicht geschichtlich sein, weil dies in den Relativismus führt. Wie

⁸ G. W. F. Hegel, Vernunft in der Geschichte, S. 31.

⁹ Vgl. H. Schnädelbach (1987), S. 60.

¹⁰ Vgl. hierzu den von H. Schnädelbach (1984) herausgegebenen Sammelband, insbesondere, S. 8-14.

lassen sich also die beiden gegensätzlichen Bestimmungen zusammendenken?, d. h., wie ist es möglich, daß die menschliche Gattung vernünftig und zugleich geschichtlich ist?¹¹ Die geschichtliche Erfahrung scheint, wie es Kant einmal skeptisch formuliert, alles andere als Vernünftigkeit des menschlichen Geschlechts zu erweisen: „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht; und, bei hin und wieder anscheinender Weisheit im einzelnen, doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll.“¹²

Unsere Identität als vernünftige Wesen ist bedroht, wenn wir unsere Geschichte nicht in irgendeinem Sinne als vernünftig ausweisen können. Selbst wenn die Behauptung, daß die Geschichte vernünftig sei, etwas in sich Widersprüchliches besagt, da die Geschichte alles andere als vernünftig zu sein scheint, sind wir doch genötigt, die Geschichte nicht bloß als das ganz „Andere der Vernunft“, als das strukturlose Chaos oder als ein zusammenhangloses Aggregat abzutun, sondern beide aufeinander zu beziehen, auch wenn dies auf einer „Sinnggebung des Sinnlosen“¹³ beruhen sollte: Wer von Geschichte redet, setzt schon Vernunft in der Geschichte voraus, sonst ließe sich nicht einmal der Gedanke ihrer Geschichtlichkeit fassen. Mit anderen Worten: Die Geschichtlichkeit ist ein Gedanke der Vernunft, so daß nicht die Geschichte, sondern die Vernunft als „Ereignis im primären Sinne“ gelten muß¹⁴. Wenn wir der Geschichte einen Sinn, sei es einen vernünftigen oder einen unvernünftigen, abgewinnen wollen, müssen wir, wie Hegel sagt, der Vernunft vertrauen¹⁵, d. h. die Vernünftigkeit der Geschichte präsupponieren. Andernfalls ließe sie sich nicht mehr verstehen. Kant: „Man muß in

11 Diese antithetische Situation bringt uns in eine dialektische Situation, wie sie Kant in der Kritik der reinen Vernunft (B 354) einmal beschrieben hat: „eine natürliche und unvermeidliche Dialektik, (...) die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt“. Während aber die These von der Historizität der Vernunft im wesentlichen deskriptiver Art ist, kann die These der Vernünftigkeit nur normativer Art sein - wie auch jener provokative Satz aus der Vorrede zur „Rechtsphilosophie“: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ zugleich diesen doppelten Aspekt aufweist, sodaß der dialektische Schein, wie H. Schnädelbach (1987, S. 47ff.) ausführt, aus einer unzulässigen Vermengung der Argumente auf verschiedenen Ebenen, nämlich der empirischen und der logischen Ebene resultiert. Hier scheint sich ein Ausweg aus diesem Dilemma durch die altbewährte, „Trennung der Hinsichten“ aufzutun. Zur Dialektik und zum Paralogismus der historischen Vernunft vgl. H. Schnädelbach (1987), S. 47- 63. Diesen Aspekt hat auch H. M. Baumgartner (1982, S. 274-302) hervorgehoben.

12 I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Werke IX, S. 34 (A 384).

13 T. Lessing (1962), Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen.

14 H. M. Baumgartner (1991), S. 124.

15 Vgl. G. W. F. Hegel, Werke XVIII, S. 13.

der Beurteilung der Schriften anderer die methode (...) der menschlichen Vernunft wählen.“¹⁶ Es geht nicht darum, zwischen Vernunft und Wissenschaft zu wählen, wenn die Entscheidung für die Wissenschaft selbst vernünftig sein soll; ferner gilt es auch nicht darum, von vornherein mit Unvernunft zu rechnen. Die Unterstellung der Vernünftigkeit im Bereich des historischen Wissens ist insofern die einzige praktische Alternative, um das dargestellte Problem überhaupt vernünftig diskutieren zu können. Wenn diese hermeneutische Maxime aber von aller Geschichte gilt, dann gilt sie mutatis mutandis auch für die Philosophiegeschichte bzw. die Philosophiegeschichtsschreibung. Sie ist, wenn man so will, eine notwendige Bedingung des historischen Wissens, nicht aber eine hinreichende, woraus sich ergibt: Wenn aus der Präsupposition, daß wir vernünftig sein müssen, auf die metaphysische Bestimmung des Objekts, daß wir vernünftig sind, geschlossen wird, entsteht, wie bereits erwähnt, ein dialektischer Schein. Die Vernunftpräsupposition enthält in diesem Sinne eine normative Forderung ¹⁷.

Das 19. Jahrhundert erlebt nach der Säkularisierung der Heilsgeschichte rege Diskussionen über den Begriff „Geschichte“, auch über den der „Philosophiegeschichte“, weshalb es auch zu recht „das historische Jahrhundert“¹⁸ genannt worden ist. Im Deutschen Idealismus und später treten dabei verschiedene Positionen auf, die man gemeinhin unter dem Ausdruck „Historismus“ zusammenzufassen pflegt. Hier genügt es festzustellen, daß eine Skepsis gegen die Geschichtsphilosophie im allgemeinen nicht leicht zu überwinden war. Vielmehr wurde sie zur allgemeinen Skepsis erweitert - zumal angesichts der positivistischen Tendenzen des sich als wissenschaftlich verstehenden Zeitalters. Im folgenden soll der Gegensatz von Idealismus und Historismus im Vordergrund stehen, desgleichen die Frage, wie sich eine generelle Skepsis in Sachen Vernunft und Geschichte überwinden läßt.

I 1. Geschichtsphilosophische Skepsis

Kant hat sich schon in seiner Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ skeptisch über Geschichtsphilosophie geäußert: „Da die Menschen in

¹⁶ I. Kant, Refl. 4992, Schriften XVIII, S. 53 (Reflexion zur Metaphysik).

¹⁷ Vgl. zu dem Prädikat „vernünftig“ H. Schnädelbach (1987, S. 47-63), Zur Dialektik der historischen Vernunft, insbesondere S. 55, 59ff. Das Prädikat „vernünftig“ hat einen Dispositionscharakter, d. h., es drückt eine Erwartung aus, was auf eine normative Dimension hinweist.

¹⁸ E. Schmidt, Umriss zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1839, S. 26, zitiert nach L. Geldsetzer (1968b), S. 132.

ihren Bestrebungen nicht bloß instinktmäßig, wie Tiere, und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane, im ganzen verfahren: so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein. (...) Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher, von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei. - Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden (...).¹⁹ Das Problem bezieht sich hier nach Kant nicht primär auf die Feststellbarkeit historischer Fakten, sondern auf ihre *Systematisierung* zur Einheit dessen, was wir im Singular „die Geschichte“ nennen²⁰. Was die Menschen von den Tieren unterscheidet, ist nach den anthropologischen Prämissen Kants, daß sie planmäßig verfahren, d. h. *handeln* können, aber sie handeln weder instinktmäßig noch wie vernünftige Bürger. Es gibt kein Handeln im ganzen nach einem verabredeten, allein auf Naturkausalität gegründeten Plan. Hier stellt sich das Grundproblem der Geschichtsphilosophie: Wie ist Geschichte *systematisierbar*, wenn sich sowohl die Naturkausalität als auch die teleologische Logik als Leitfaden ungeeignet erweisen. Das traditionsreichste Systematisierungsmodell der *Weltgeschichte als Heilsgeschichte*, derzufolge Weltgeschichte von einem durch einen Allmächtigen gesetzten Ziel gelenkt wird, hat nach Kant ebenfalls seinen Sinn vor einem Aufklärungsanspruch verloren.

Kant fragt hier deshalb nur in säkularisierter Form nach einer „Naturabsicht“ im widersinnigen Gang menschlicher Dinge, d. h. nach einem objektiven, natürlich vorgegebenen Zweck, dem die Menschen unbewußt und unabsichtlich folgen. Es ist hier nicht der Ort, auf Kants Geschichtsphilosophie näher einzugehen. In unserem Zusammenhang genügt es, zu sehen, wie Kant behutsam eine teleologische Systematisierungsform einführt: als bloße Hypothese, d. h. als eine methodische Voraussetzung, die es ermöglicht, historische Erfahrungen unter systematischen Gesichtspunkten zu organisieren²¹. So lautet sein Grundsatz: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln (...) wenn wir von jenem Grundsatz abgehen, so haben wir nicht

¹⁹ I. Kant, Werke IX, S. 34.

²⁰ Vgl. H. Schnädelbach (1974), S. 11ff. Obgleich bei Kant die Differenz zwischen Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft zunächst undeutlich zu sein scheint, folgt dieser implizit dem Doppelsinn des Wortes „Geschichte“, das ja sowohl das vergangene Geschehen wie den Bericht über dieses Geschehen bezeichnet: *res gestae* und *rerum gestarum memoria*. In diesem Zusammenhang trifft Kant die Unterscheidung zwischen Naturkunde im Sinne von *historia naturalis* und Naturgeschichte. Wer nach der Möglichkeit der Einheit der Systematisierung der Geschichte fragt, muß die Problematik der Einheit des Gegenstandes „Geschichte“ und die der Konsistenz der Darstellung desselben im Auge behalten.

²¹ Hierzu unten Kaitel IV.1.

mehr eine gesetzmäßige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.“²² Wenn Geschichte verständlich werden soll, dann muß Vernünftigkeit der Geschichte vorausgesetzt werden. Dabei handelt es sich freilich um keinen Beweis der Vernünftigkeit der Geschichte, sondern lediglich um die Voraussetzung einer Geschichtssystematik, also um ein *historisches Apriori* .

Vor Hegel hat bereits Kant eine teleologische Geschichtsauffassung konzipiert, dabei allerdings auf die Grenzen der teleologischen Betrachtung hingewiesen²³. Direkte Erfahrung von der Wirksamkeit einer Finalursache haben wir nach Kant nur im zweckgerichteten, idealtypisch: im technisch herstellenden Handeln²⁴. Wenn wir nach Analogie dieser Zweckgerichtetheit von einer inneren Zweckmäßigkeit der natürlichen Entwicklung sprechen und diese Auffassungsweise auf das Ganze der Wirklichkeit übertragen, so entwerfen wir ein Verständnis vom Ganzen, das über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Die teleologische Auffassung *der* Geschichte muß deshalb gleichsam unter einen Als-ob-Vorbehalt gestellt werden, kurz: es handelt sich um eine regulative Idee als ein geschichtsphilosophisches Postulat²⁵. In diesem Sinne spricht Kant auch an anderer Stelle von einem „Vernunftglauben“, von einem notwendigen Postulat der Vernunft, das man zwar nicht demonstrieren könne, aber aus praktischer Absicht voraussetzen müsse²⁶. Darum führt diese teleologische Reflexion nicht zu einem wissenschaftlich vertretbaren Grundsatz, sondern zu einer „Idee“²⁷, deren Bedeutung im Bereich der praktischen Philosophie liegt²⁸: als Leitfaden der Vernünftigkeit des geschichtlichen Handelns der Menschengattung.

Auch Hegel äußert sich in ähnlicher Form wie Kant, wenn er sich gegen das „geschichtliche Benehmen“ seiner Zeitgenossen wendet, das „aus irgend einem Interesse auf Kenntnisse von Meinungen auszieht.“²⁹ Auf dieser (historischen) Ebene schien auch ihm Geschichte zunächst eine Reihe von zufälligen Begebenheiten nacheinander zu sein. Jedes Faktum steht isoliert für sich³⁰. Das führt allerdings in seiner Perspektive zu keinem geschichtlichen Skeptizismus oder

22 I. Kant, Werke IX, S. 35 (A 389).

23 Vgl. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, Werke VIII, S. 137-170.

24 A. a. O., S. 165.

25 Vgl. H. M. Baumgartner (1982).

26 I. Kant, Was heißt: sich im Denken orientieren, Werke V, S. 276 (A 319).

27 Vgl. den 9. Satz in „Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“.

28 Vgl. E. Angehrn (1981), S. 341 und M. Riedel (1978), S. 207ff.

29 G. W. F. Hegel Werke II, S. 16.

30 G. W. F. Hegel Werke XVIII, S. 25.

Relativismus³¹; In der Tatsache, daß ein zeitlicher Zusammenhang hergestellt werden kann, sieht er bereits ein erstes wissenschaftliches Moment, ein Allgemeines in der Geschichte. Denn das Bedeutende in der Geschichte sei Zusammenhang mit dem Allgemeinen, Sinngebung des geschichtlichen Stoffes von einem Allgemeinen her, wie später Rickert der Geistes- bzw. Kulturwissenschaft einen wissenschaftlichen Charakter durch die Beziehung auf allgemeine Werte zuspricht ³²: „Dies Allgemeine vor Augen bekommen, heißt seine Bedeutung fassen.“ ³³

Gilt dies von aller Geschichte, so gilt es von der Philosophiegeschichte in einem noch spezielleren Sinne. Das Allgemeine ist nun nichts anderes als die Vernunft. Kants *kritische* Vernunftteleologie in Form eines historischen Apriori am Modell der Vernunftkritik geht bei Hegel in eine *absolute* Vernunftteleologie über³⁴; diese wird jetzt als eine philosophisch beweisbare Voraussetzung behauptet: „Der einzige Gedanke, den sie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt. In der Philosophie selbst ist dies keine Voraussetzung; in ihr wird es durch die spekulative Erkenntnis erwiesen, daß die Vernunft, (...) die Substanz, wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bestätigung dieses ihres Inhaltes ist (...)“.³⁵ Dies gilt vor allem von der Weltgeschichte: „Daß Vernunft in der Weltgeschichte ist, - nicht die Vernunft eines besondern Subjekts, sondern die göttliche, absolute Vernunft, - ist eine Wahrheit, die wir voraussetzen; ihr Beweis ist die Abhandlung der Weltgeschichte selbst: sie ist das Bild und die Tat der Vernunft. Vielmehr aber der eigentliche Beweis in der Erkenntnis der Vernunft selber; in der Weltgeschichte erweist sie sich nur.“³⁶ Daß nun solche Idee, das Wahre, das Ewige (...) daß sie sich in der Welt offenbart (...), dies ist es, was, wie gesagt, in der Philosophie bewiesen und hier so als bewiesen vorausgesetzt

³¹ Vgl. Hegels Skeptizismusaufsatz, Werke III, S. 213-272.

³² Vgl. H. Rickert (1913), Einleitung, S. 3ff und ders. (1915), Kap. I-III.

³³ G. W. F. Hegel, Werke XVIII, S. 25.

³⁴ *Kritisch* heißt hier im Zusammenhang mit dem oben erwähnten Doppelsinn des Wortes „Geschichte“ zu fragen, unter welchen Bedingungen die Systematisierbarkeit der *res gestae* im Bereich der *rerum gestarum memoria* möglich sei, wenn man nicht einem unverbindlichen Relativismus verfallen will. *Dogmatische* Geschichtsphilosophie sucht hingegen die Einheit der *rerum gestarum memoria* auf die der *res gestae* zurückzuführen, ist also eine Überzeugung, die die Systematisierbarkeit von Geschichte durch objektive Bedingungen im geschichtlichen Material für garantiert hält. Gegen diese Position sind immer skeptische Argumente möglich. Vgl. zu dieser terminologischen Unterscheidung H. Schnädelbadch (1974), S. 15.

³⁵ G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, S. 28.

³⁶ A. a. O., S. 29.

wird“.³⁷ Die Einheit des Seins und des Erkennens, des Wahren und des Guten ist die Idee des absoluten Idealismus. Den Höhepunkt und Abschluß, Geschichte zu rationalisieren, bildet dann Hegels Philosophie der „Vernunft in der Geschichte“. Auf die Problematik der Geschichtsbetrachtung bezogen bedeutet dies, daß die Einheit des Systematischen und des Historischen die einzige philosophische Perspektive der Geschichtsschreibung ist. Ihr Beweis ist nach Hegel die Abhandlung der Geschichte selbst. Es ist also erst Hegel, der das historische Gewordensein der menschlichen Welt als System betont.

Wenn aber Kants kritisch reflektierende Vernunftteleologie, wie er sie anthropologisch in der allgemeinen unveränderlichen Menschenvernunft zu verankern sucht, vor allem aber die absolute Vernunftteleologie vom Hegelschen Typus als eine philosophische Basistheorie zur Geschichtsbetrachtung gegenüber der sich etablierenden Geschichtswissenschaft ihre Glaubwürdigkeit verlieren, verstärkt sich gleichzeitig erneut die Skepsis gegenüber jeder Form von Geschichtsphilosophie. Diese Skepsis führt schließlich zu einem prinzipien- und systemlosen Umgang mit dem historischen Material ohne jeden Bezug auf Fragen nach einer vernünftigen Lebenspraxis. Sie steigert sich sogar zur allgemein Skepsis gegenüber dem Philosophischen überhaupt, die mit der zunehmenden positivistischen Tendenz in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einhergeht. Gleichzeitig wird in einen wissenschaftlich-objektivierenden Umgang mit der Geschichte und auf methodologische Fragestellungen ausgewichen. Insofern wird denn auch die Zeit nach Hegel allgemein als Lähmung der systematischen Impulse empfunden. Dies hat neben philosophischen vor allem wissenschaftsgeschichtliche Gründe, die mit dem entstehenden Historismus eng verbunden sind.

I 2. Historismus

Während man das 18. Jahrhundert als das Zeitalter der großen philosophischen Systeme nach dem aufklärerischen Prinzip der ahistorischen Vernunft bezeichnet, ist es eine weitverbreitete Ansicht, daß das 19. Jahrhundert ein „historisches Jahrhundert“, das Jahrhundert des Historismus ist³⁸. Freilich lassen sich die Anfänge des historischen Denkens, die Entstehung des Historismus bis ins 18. Jahrhundert hinein verfolgen³⁹. Die Aufklärung hat

³⁷ A. a. O., S. 29.

³⁸ Vgl. E. Cassirer (1973), S. 25f. und S. 225f.

³⁹ Zum folgenden E. Cassirer (1932), insbesondere S. 263ff. (Die Eroberung der geschichtlichen Welt).

dieses Denken nicht nur gekannt, sondern sie hat sich seiner als eines der wichtigsten Mittel bedient. Selbst wenn wir von Giambattista Vico absehen, der sein historisches Erkenntnisideal dem mathematischen Erkenntnisideal Descartes' gegenüberstellt, treten im 18. Jahrhundert die ersten Vertreter des modernen historischen Denkens auf: Montesquieu, Voltaire, Gibbon usw. Es ist das 18. Jahrhundert gewesen, das die philosophische Frage nach „Bedingungen der Möglichkeit“ der Geschichte gestellt und damit für die Romantik den Boden zur geschichtlichen Welt geebnet hat. Der entstehende Historismus seit der Romantik ist, wenn er auch in die Weite des geschichtlichen Horizonts vorgedrungen ist und das historische Ferne erobert hat, blind gegenüber seiner nächsten Vergangenheit gewesen. So war es erst Dilthey, der die richtige Distanz zum 18. Jahrhundert gewonnen hat. Was das 19. Jahrhundert auszeichnet, ist also nicht die Entdeckung des historischen Denkens, sondern der Versuch, die Geschichte in Abgrenzung zur Geschichtsphilosophie vor allem des absoluten Idealismus zur *Wissenschaft* zu erheben.

Der Ausdruck „Historismus“ ist wie mancher „-ismus“ ein Sammelbegriff, der erst um die Wende zum 20. Jahrhundert aufkommt. Man hat sich mit diesem Ausdruck meist vom 19. Jahrhundert kritisch zu distanzieren versucht, das nunmehr in polemischer Absicht als das Jahrhundert des Historismus denunziert wird. Fragt man aber, was da zu kritisieren und zu überwinden sei, stellen sich Schwierigkeiten ein, weil der Ausdruck „Historismus“ nicht eindeutig ist. Hier lassen sich im Anschluß an H. Schnädelbach drei zentrale Bedeutungen idealtypisch hervorheben ⁴⁰.

Der Historismus (Historismus₁) beschäftigt sich zunächst nur damit, Informationen zu sammeln, ohne ein systematisierendes Interesse und ohne Bezug zu aktuellen praktischen Problemen, und zwar unter Hinweis darauf, daß ein solches Interesse unwissenschaftlich sei. So werden praktisch-politische Probleme im Namen der Wissenschaftlichkeit ausgeklammert. Man beschäftigt sich stattdessen mit Quellensammlungen, Texterschließung, Handbüchern etc. Ein erstaunlicher Wechsel: Während für Kant der *nur* historisch Gebildete im Vorfeld wirklicher Bildung bleibt⁴¹, ist im 19. Jahrhundert gerade derjenige, der historisch gebildet ist, wirklich gebildet. In dieser Form ist der Historismus vor allem von Nietzsche in seiner zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ aus dem Jahre 1876 kritisiert worden⁴². Vereinfachend könnte man diesen Typus von Historismus als den *Positivismus der Geisteswissenschaften* in der historischen Forschung bezeichnen, als eine Haltung nämlich, die sich ausschließlich an das positiv Gegebene hält und allem mißtraut, was interpretierend darüber hinausgeht.

⁴⁰ Hierzu und zum folgenden H. Schnädelbach (1974), S. 19-30 und ders. (1983), S. 49-71; ferner ders. (1987), S. 23-46.

⁴¹ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 864.

⁴² Vgl. F. Nietzsche (1980), Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben.

Der Historismus (Historismus₂) bedeutet zweitens eine Denkform als Gegentypus zum „systematischen Denken“. Diese Form des Historismus weist alle normativen Ansprüche und deren absolute Geltung unter Hinweis auf historische Wandelbarkeit und Relativität alles Kulturellen ab. Historismus₂ bedeutet in diesem Sinne eine philosophische Position, die absolute Geltungsansprüche bestreitet und einen durchgängigen historischen *Relativismus* vertritt. Gerade in dieser Form hat der Historismus die philosophische Kontroverse um die Jahrhundertwende bestimmt, in dem er zugleich als Krise des Historismus denunziert wurde. Denn der historisch gebildete Relativismus im Bereich der Erkenntnis und der Moral wurde nicht nur als Lähmung der theoretisch-systematischen Impulse, sondern auch als praktische Orientierungslosigkeit empfunden. Sind historische Fakten das erste und haben sich begriffliche Verarbeitungen und Normen nach diesen zu richten, dann liegt es auf der Hand, daß hier keinerlei normativ-verbindliche Geltungsansprüche zu erwarten sind. Jeder Systematisierungsversuch, der nicht Spekulation sein will, bleibt an seine Datenbasis gebunden. Wegen dieser *reduktionistischen* bzw. *dogmatischen* Neigung zu gegebenen Fakten, d. h. zu dem, was nach wissenschaftlich-historischer Methode *der Fall ist*, haftet dem Historismus₂ eine erkenntnistheoretische Schwierigkeit an: Relativismus scheint eine unvermeidliche Konsequenz einer sich als wissenschaftlich verstehenden Zeit zu sein. Man könnte ihn als die geisteswissenschaftliche Position im Sinne einer philosophischen Position bezeichnen, die damit auch den Historismus₁ theoretisch rechtfertigt. Es liegt nahe, daß gerade diese Form des Historismus im Sinne des historischen *Relativismus* im Vordergrund unserer Überlegungen stehen wird.

Der Begriff des Historismus (Historismus₃) hat schließlich eine unpolemische, eine neutrale Bedeutung. Er verweist auf eine Position, die die Geschichte zum Prinzip erhebt⁴³. Dieser liegt das Vermögen zum historischen Denken, d. h. das Vermögen, alle kulturellen Phänomene als historisch zu sehen, zugrunde: eine durchgängige Historisierung des Denkens, die sich dem Naturalismus entgegensetzt⁴⁴. Der Historismus₃ entsteht aus der romantischen Kritik am angeblich ahistorischen Rationalismus der Aufklärungsphilosophie. Rationalistisch im Gegensatz zu „historistisch“ ist eine Philosophie, für die die unveränderliche, ahistorische Menschenvernunft Fundament der Traditions- und Religionskritik der Aufklärungsphilosophie ist, und zwar in einem normativen Sinne. Demgegenüber kann der Historismus unter Hinweis auf das jeweilige Gewordensein den Gedanken der *Individualität* und *Entwicklung* akzentuieren. Denn der „Kern“ und der „Mutterboden“ des Historismus ist die „individualisierende Betrachtung“ einerseits und der Entwicklungsbegriff andererseits; zwei

⁴³ W. Schulz (1972), S. 471.

⁴⁴ Dies hebt besonders E. Troeltsch (1922, S. 102) in seinem Werk „Der Historismus und seine Probleme“ hervor.

Seiten derselben Sache: „Denn entwickelnde und individualisierende Denkweise gehören unmittelbar zusammen.“⁴⁵

Allerdings wäre es, wie oben schon angedeutet, eine grobe Vereinfachung, der Aufklärung den Sinn für das Historische rundweg abzusprechen⁴⁶. In dieser Form ist der Vorwurf ein polemisches Stereotyp der Romantik in der Auseinandersetzung mit der (französischen) Aufklärung, verbunden mit der Absicht, gegen den Naturalismus als Denkform vorzugehen. So bemerkt E. Schmidt 1839: „Es kann niemandem unbemerkt bleiben, wie unsere Zeit hauptsächlich durch historischen Sinn, durch Liebe zur Geschichte sich auszeichnet, so daß man in Wahrheit unser Jahrhundert, im Gegensatz zu dem „philosophisch“ sich nennenden 18. Jahrhundert das historische Jahrhundert nennen kann.“⁴⁷ Den Historismus hat dann Chr. Braniß, der diesen Begriff zuerst geprägt hat, als einflußreiche Strömung neben dem „Naturalismus“ herausgestellt⁴⁸. Wenn später Troeltsch sich bemühte, „dieses Wort von seinem schlechten Nebensinn völlig zu lösen“ und in ihm eine grundsätzliche Historisierung aller kulturellen Werte zu verstehen⁴⁹, so dient der Historismus₃ nun zur positiven Bezeichnung des historischen Denkens als einer geschichtlichen Bewegung. Historismus und Naturalismus gelten jetzt als „die beiden großen Wissenschaftsschöpfungen der modernen Welt“.⁵⁰ Diese Gestalt des Historismus (Historismus₃) feiert besonders Fr. Meinecke später als eine der größten geistigen Revolutionen des Denkens, die das abendländische Denken erlebt hat und deren Bedeutung mit der der Französischen Revolutionen zu vergleichen sei⁵¹. Hier liegt auch eine der Wurzeln der Trennung von Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft.

Der Historismus₃ führt gegen die aufklärerische Geschichtsbetrachtung im Lichte der allgemeinen, unwandelbaren Menschenvernunft und gegen die Manifestationsweise der unveränderlichen Gattung „Mensch“ in der Geschichte die Vorstellungen der historischen *Individualität* und der *Entwicklung* ins Feld.“ Herder vor allem wendet sich gegen einen solchen Gattungsbegriff, sieht in ihm eine bloße Abstraktion und rückt an die Stelle der Geschichte als Beispielsammlung Geschichte als Abfolge unverwechselbarer Individualitäten⁵². Historismus

45 Fr. Meinecke (1936), Werk II, S. 5f.

46 Vgl. E. Cassirer (1932), 5. Kapitel: Die Eroberung der geschichtlichen Welt.

47 Zitiert nach L. Geldsetzer (1968b), S. 132.

48 Ebd. S. 132.

49 E. Troeltsch (1922), S. 102.

50 Ebd. S. 104.

51 F. Meinecke (1936), Die Entstehung des Historismus, Werke III, S. 1.

52 Vgl. G. Scholz (1975), Artikel „Historismus“, in: Historischen Wörterbuch der Philosophie III, Hg. von J. Ritter / K. Gründer, S. 1143f.

läßt sich in diesem Sinne als die Anwendung der neuen, seit Leibniz ins Auge gefaßten „Lebensprinzipien“ auf die geschichtliche Welt auffassen. Der Historismus gilt vornehmlich als „Lebensprinzip“, nicht als „Wissensprinzip“, das ein neues geschichtliches Verständnis des Menschenlebens dynamisch zu erschließen hat.

Auf die systematischen Probleme, die sich aus Herders Versuch ergeben, kann hier nicht näher eingegangen werden. Angedeutet sei nur eine wichtige Frage, nämlich wie der Gedanke der einmaligen Individualität mit der Einheit der Menschengattung in Einklang zu bringen ist, oder wie die Einheit der Gattung in die Vielheit der Volksgeister zerfällt. Wichtiger ist in unserem Zusammenhang die Transformation des Entwicklungsgedankens, die sich als Folge von Herders Kritik ergibt. Tritt nämlich an die Stelle einer Manifestation oder „Auswicklung“ dessen, was in sich schon angelegt ist, der Gedanke der Entwicklung als Transformation, als Umgestaltung des Ganzen, führt dies im ganzen zu dem, was man die „Historisierung der Geschichte“⁵³ nennen könnte. Danach lassen sich die geschichtlich-veränderlichen Erscheinungen nicht mehr wie in den Naturwissenschaften unter allgemeine Gesetze subsumieren. Denn wenn die Kritik der Romantik an der Aufklärung ihre Kategorien der Individualität und der Entwicklung auf die allgemeine Menschenvernunft und das Naturrecht anwendet⁵⁴, zerfallen diese in eine Fülle kontingenter Elemente. Es gibt keine übergreifende Instanz, an die man sich wenden könnte. Der Historismus₃, der in seiner Kritik an der Aufklärung die Vorstellungen der historischen Individualität und der Entwicklung hervorhebt, wäre trotzdem nicht einfach als irrationalistische Reaktion oder „Zerstörung der Vernunft“ (Lukacs) zu denunzieren; er ist vielmehr selbst aufklärerische Kritik an der Aufklärung. Wie die Aufklärung nämlich im Namen der allgemeinen Menschenvernunft jede metaphysische Rechtfertigung der Wirklichkeit kritisch zu hinterfragen unternahm, wiederholt die Romantik, insbesondere der Historismus₃, eine entsprechende Kritik, d. h., sie formuliert einen Metaphysikverdacht nunmehr gegenüber der Aufklärung selbst, nämlich daß die allgemeine Menschennatur ein metaphysisches Monstrum sei. In diesem Sinne ist der Historismus₃ selbst eine Form der *historistischen Aufklärung*⁵⁵.

Die Leistung des Historismus ist eine doppelte⁵⁶: der Historisierung der Menschenvernunft folgt die Historisierung der Geschichte selbst, die Ablösung der Geschichtsauffassung von apriorischen, insbesondere teleologischen Verlaufsmodellen und von dem Glauben an die

⁵³ Diesen Begriff hat Koselleck zur Charakterisierung des neuen Geschichtsverständnisses, das sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts allgemein durchsetzt, geprägt; vgl. R. Koselleck (1977), S. 32.

⁵⁴ Was die Historische Rechtsschule vorgetragen hat, ist nichts anderes als die Übertragung der romantischen Kritik an der allgemeinen Menschenvernunft auf das Naturrecht.

⁵⁵ Vgl. H. Schnädelbach (1987), S. 31f.

⁵⁶ A. a. O., S. 42f.

normative Kraft geschichtlicher Fakten. Das Resultat der historistischen Aufklärung ist demnach das historische Bewußtsein im doppelten Sinne, nämlich als Bewußtsein des Historischen und als Bewußtsein seiner selbst als eines Historischen. Diese Reflexionsstruktur hat es auch mit dem aufgeklärten Bewußtsein gemeinsam, denn von Aufklärung sprechen wir nur dort, wo das Wissen von der Welt zugleich auch dieses Wissen selbst betrifft. Daraus erklärt sich die skeptische, zum Relativismus neigende Tendenz historischen Denkens. Die oben als Historismus₁ und Historismus₂ bezeichneten Erscheinungen sind in Wahrheit Verfallsformen des Historismus₃, denn der Historismus hat zuerst alle absoluten Autoritäten erschüttert und dann auch sich selbst⁵⁷. Um das bisher Gesagte vereinfachend zusammenzufassen: Ein wichtiger Merkmal des Historismus in unserem Zusammenhang ist, daß er *die* Geschichte zum Prinzip erhebt und gegenüber dem Absolutheitsanspruch der systematischen Philosophie *relativistische* Züge aufweist.

Kehren wir zum geschichtsphilosophischen Thema zurück. Es war Hegel, der zum ersten mal versucht hat, die Einsicht in den prinzipiell historischen Charakter der menschlichen Welt systematisch auszuführen. Vor allem seine Rechts- und Geschichtsphilosophie beansprucht, den Gedanken der ahistorischen Vernunft und des Naturrechts mit dem Gedanken der historischen Entwicklung und Individualität zu vereinigen. Der Nebentitel seiner „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, nämlich „Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“ läßt das Ziel erkennen: eine philosophische Versöhnung der Ansprüche der Aufklärung mit der historischen Wirklichkeit. Die Hegelsche Einheit des Systematischen und Historischen findet dabei seine Rechtfertigung im Begriff der „Vernunft“ bzw. des „Geistes“, der die Einheit von Subjekt und Objekt, Begriff und Wirklichkeit, Denken und Sein, herstellen soll. Wenn aber nach Hegel die Explikation eines solchen Begriffs in einer dialektischen „Wissenschaft der Logik“ nicht mehr für möglich gehalten wird, vielmehr als metaphysikverdächtig, ja als Scheitern - da er der Mannigfaltigkeit des historisch Gewordenen nicht gerecht wird - erscheint⁵⁸, muß die Hegelsche Synthesis von rationalistischer und historistischer Aufklärung, d. h. abstrakter Vernünftigkeit und konkret-historischer Wirklichkeit, wieder zerfallen. Der Historismus verselbständigt sich gegenüber der Geschichtsphilosophie, und zwar im Namen der Geschichtswissenschaft, und führt dann zu den Formen des historischen Bewußtseins, die oben als Historismus₁ und als Historismus₂ charakterisiert wurden, als Verfallserscheinung der historistischen Aufklärung: zu einem prinzipien- und systemlosen Verfahren mit historischem

⁵⁷ Vgl. M. Scheler (1960), Werke VIII, S. 150.

⁵⁸ Zur Diskreditierung des Hegelschen Systems hat allerdings vor allem dessen naturwissenschaftlicher Teil beigetragen, der gegenüber den modernen Naturwissenschaften als atavistisch erscheint und den es daher als abschreckendes Beispiel zu vermeiden gilt. Neuerdings haben vor allem D. Wandschneider und V. Hösle in dem von M. J. Petry herausgegebenen Sammelband „Hegel und die Naturwissenschaften“ die naturwissenschaftlichen Teile von Hegels Philosophie gegen diese Vorstellung zu verteidigen versucht.

Material, ohne Bezug auf Fragen einer vernünftigen Praxis, was vor allem dann von Nietzsche als die Erfahrung des *Nihilismus* bezeichnet wird⁵⁹. Alle objektiven Werte, an denen sich die Kultur der historischen Bildung glaubte orientieren zu können, erweisen sich als ein *nihil* und als Hypostasierung subjektiver Wertungen. Diese Erfahrung hat dem Historismus seinen kulturellen Führungsanspruch streitig gemacht; sie macht zudem den Kern der Kritik innerhalb der vielbeschworenen „Krise des Historismus“ aus, die in Wahrheit die Identitätskrise des historischen Bewußtseins selbst ist.

Aber auch für den Historismus selbst bleibt das Systematisierungsproblem von Geschichte von fundamentalem Interesse. Wie die normative Lücke, die durch die Historisierung der Geschichte und der Vernunft immer bedrohlicher zu werden droht, wieder zu überbrücken sei, ist die Leitfrage der nachhegelschen Geschichtsphilosophie. Die entstehende Geschichtswissenschaft führt nach Hegel zunächst den Kampf der wissenschaftlichen Opposition gegen den Idealismus. So lautet damals ein weitverbreiteter Topos: „Statt Geschichts*philosophie* Geschicht*wissenschaft*“. Der nachhegelsche Gegensatz von „Philosophie“ und „Wissenschaft“ betrifft dabei auch das historische Wissen. In Wahrheit geht es also in diesem Streit um das Verständnis von Wissenschaft überhaupt⁶⁰; er wird hier nur exemplarisch als Historikerkontroverse geführt. Soweit diese Kontroverse für die Basistheorie (Systematisierungsproblem) der Geschichtsschreibung von grundlegender Bedeutung ist, soll sie im folgenden kurz skizziert werden ⁶¹.

Der Historismus nach Hegel opponiert vor allem gegen die spekulative Geschichtsphilosophie Hegels. Diese steht für die Historische Schule und für die Zeitgenossen für die Geschichtsphilosophie überhaupt. Mit dem Halbsatz „(...) vor allem keine Geschichtsphilosophie“ spricht Jacob Burckhardt für ein ganzes Zeitalter: „wir wollen nicht eine Anleitung zum historischen Studium im gelehrten Sinne geben, sondern nur Winke zum Studium des Geschichtlichen (...) Wir verzichten ferner auf alles Systematische; wir machen keinen Anspruch auf ‚weltgeschichtliche Ideen‘ (...) wir geben vor allem keine Geschichtsphilosophie. Diese ist ein Kentaur, eine *contradictio in adjecto*; denn Geschichte, d. h. das Koordinieren, ist nicht Philosophie und Philosophie, d. h. Subordinieren, ist

⁵⁹ Vgl. F. Nietzsche, Nachlaß, Werke IV, S. 557, 676ff. Der Nihilismus tritt nach Nietzsche dann ein, wenn die obersten Werte entwertet werden. Es fehlen dann das Ziel, der Sinn in allem Geschehen und die Antwort auf das Wozu.

⁶⁰ Zum Funktions- und Strukturwandel von Wissenschaft vgl. H. Schnädelbach (1983), S. 89ff. Gemeint ist hier der Wandel von der Bildung durch Wissenschaft zur „Wissenschaft als Beruf“, den M. Weber konstatiert hat, oder die Verselbständigung der Wissenschaft von der Philosophie nach Hegel als Forschungswissenschaft. Schnädelbach ist auch deren sozialgeschichtlichen Gründen nachgegangen (S. 25-50).

⁶¹ Zum folgenden H. Schnädelbach (1983), S. 56-69.

Nichtgeschichte.“⁶² Wichtig für die Historische Schule insgesamt ist damit die Ablehnung des Systematischen und die Betonung der Anschauung. Ihr entspricht die Ablehnung der Subordination zugunsten der Koordination. Was mit Subordination gemeint ist, ist nichts anderes als eben die Unterordnung des geschichtlichen Materials unter die Hegelschen Vorstellung, daß die Vernunft die Weltgeschichte beherrsche; die Lehre Hegels ist nur ein Beispiel für die Geschichtsphilosophien, die „einen Weltplan zu verfolgen präbendieren und dabei, keiner Voraussetzungslosigkeit fähig, von Ideen gefärbt sind, welche die Philosophen seit dem dritten und vierten Lebensjahr eingesogen haben“.⁶³ Damit wird auch die Geschichtsphilosophie als Theozie oder als Lehre vom Endzweck der Geschichte abgelehnt. Jacob Burckhardt führt hier aus, was oben historistische Aufklärung genannt wurde.

Diese Ablehnung der Subordination macht den Kern der *methodologischen* Kritik der Historischen Schule am Hegelianismus aus. Sie schließt eine wissenschaftlich vertretbare *Teleologie* ebenso aus wie eine apriorische Konstruktion in der Geschichtsschreibung. Diese erfolgt stattdessen im Lichte der Anschauung und des Verstehens des historisch Einzelnen in seiner jeweiligen *Individualität*, nur durch das Aufzeigen, *wie es geworden ist*⁶⁴, nicht durch die Frage nach dem Warum oder Wozu. Dieses Prinzip der Anschauung, das Droysen als *Verstehen* bestimmt⁶⁵, markiert einen deutlichen Unterschied zwischen wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung und spekulativer Geschichtsphilosophie. Dies schließt allerdings das Herstellen von Zusammenhängen nicht aus. Nur erfolgt dieses nicht auf der Basis einer vorgängigen Unterstellung, sondern von der Geschichte selbst aus durch *verstehendes Anschauen*, das allein das historische Einzelne in seiner jeweiligen Individualität zu fassen ermöglichen. Nichts muß im voraus unterstellt werden - sonst fällt es unter den Vorurteilsverdacht; vielmehr soll das Prinzip des verstehenden Anschauens, das das Basiskonzept der Wissenschaftstheorie der Historischen Schule ausmacht, die Objektivität und Wissenschaftlichkeit des historischen Wissens garantieren. Was also die kritische Geschichtsschreibung ausmacht, sind bei Hegel allgemeine Gesichtspunkte, die der Geschichtsschreiber an das historische Material heranträgt, in der Historischen Schule die wissenschaftlich-objektive Methode, d. h. die der *Quellensicherung* und der *Quellenkritik*. Hegel wirft seinen Gegnern das, was ihnen als die Grundlage der Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung gilt, als eiteln Subjektivismus vor: „Bei uns hat sich die sogenannte höhere Kritik wie der Philologie (...) bemächtigt (...). Diese höhere Kritik hat dann (...) allen

⁶² J. Burckhardt (1929), *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 1.

⁶³ A. a. O., S. 2f.

⁶⁴ Diese Vorstellung, daß etwas verstehen dasselbe ist, wie verstehen, wie es geworden ist, läßt sich als eine methodologische Prämisse des Historismus überhaupt bezeichnet werden. Vgl. hierzu E. Rothacker (1930), S. 48.

⁶⁵ Vgl. Droysen (1960), S. 25f.

möglichen unhistorischen Ausgeburten einer eitlen Einbildungskraft Eingang zu verschaffen. Auch dies ist eine Art, Gegenwart in die Vergangenheit zu bringen, indem man subjektive Einfälle an die Stelle geschichtlicher Daten setzt (...). Jedoch ist die Philosophie der Geschichte nichts anderes als die denkende Betrachtung derselben (...) Der Philosophie aber werden eigene Gedanken zugeschrieben, welche die Spekulation aus sich selbst ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe und mit solchen an die Geschichte gehe, sie als ein Material behandle (...) eine Geschichte apriori konstruiere“⁶⁶.

Nun muß *die Geschichte selbst*, die der Historismus als ein Prinzip an die Stelle der Vernunft setzt⁶⁷, die Rolle des normativen Fundaments des Denkens und Handelns übernehmen können, wenn nicht der Relativismus das ‚letzte‘ Wort sein soll. Diese normative Lücke läßt sich aber nicht durch einen wissenschaftlichen Umgang mit der Geschichte ersetzen. Pointiert formuliert: Präskriptive Sätze (Sollen) können nicht aus Fakten (Sein) abgeleitet werden⁶⁸. Diese erkenntnistheoretische Konsequenz ist im frühen Stadium des Historismus nicht erkannt worden. Vielmehr wurde von der Geschichte die Rolle eines normativen Fundaments erwartet. Erst später hat vor allem M. Weber dies im Werturteilssatz in den Sozialwissenschaften konstatiert: Die wissenschaftlich konstatierbare Geschichte ist bloße Faktizität, der kein allgemeiner Maßstab für Sinn- und Handlungsorientierung zu entnehmen ist; der bisherige Glaube daran bringt subjektive Wertvorstellungen mit wissenschaftlicher Verkleidung ins Spiel und verstößt dadurch gegen ein Gebot der „intellektuellen Rechtschaffenheit“, das die einzige spezifische Tugend im wissenschaftlichen Zeitalter zu sein scheint. Das Prinzip der Bildung, das einst die Basis der Wissenschaft war, ist jetzt durch das Prinzip der „Sachlichkeit“ ersetzt und eine Selbstverwirklichung durch Wissenschaft wird ausgeschlossen. Die Wissenschaft wird auf bloße Faktizität dessen, was ist, ohne Sinn und Zwecke, kurz: ohne normative Kraft reduziert⁶⁹. Genau diese Überzeugung hat den geisteswissenschaftlichen Positivismus (Historismus,) erst wirklich freigesetzt. Die These, die

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, S. 21 und 25.

⁶⁷ R. Koselleck (1975, S. 593ff.) hat in umfangreichen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen die Entstehung des Kollektivsingulars „Geschichte“ nachgezeichnet, an deren Ende *die Geschichte* als das alle einzelnen historischen Ereigniszusammenhänge umfassende und als eine *normative* Instanz erscheint; im Historismus ist die Geschichte das Absolute.

⁶⁸ H. M. Baumgartner (1982, S. 282) weist darauf hin, daß das historische Wissen wegen seiner temporalen Struktur (Retrospektivität) nicht über die Dimension der Fakten hinausgeht, so daß diese durch die Historiker immer wieder neu gesichtet werden müssen und die Geschichte immer wieder neu geschrieben werden muß. In der Tat beruht die Vorstellung, aus Fakten Normen abzuleiten, auf dem sogenannten naturalistischen Fehlschluß. Hierzu näher A. v. Werder (1993), S. 4ff.

⁶⁹ Vgl. M. Weber (1988⁷), S. 489ff., 591, 612. Auf die Frage, warum man in einer Welt des Wertpluralismus ausgerechnet diesem Ethos der wertfreien Wissenschaft folgen sollte, antwortet M. Weber mit dem Hinweis auf die „intellektuelle Rechtschaffenheit“, ohne sie weiter normativ zu begründen.

der berühmte Satz aus der Vorrede zur „Rechtphilosophie“ Hegels formuliert: „was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“⁷⁰, aber auch die seit Platon und Aristoteles beibehaltene Einheit von Wahrem und Guten in der absoluten Idee, von Faktizität und Sinn der Welt, von Wirklichkeit und Vernünftigkeit, von Sein und Sollen sowie theoretischer und praktischer Idee sind damit außer Kraft gesetzt; die Rehabilitierung der Teleologie in der Natur und in der Geschichtsbetrachtung, um die Hegel gegenüber einem empirisch verstandenen Wissenschaftlichkeitsideal rang, wird obsolet. Das Verstehen aller Wirklichkeit als des vernünftig zu Verstehenden wird in der Folge auf sinn- und zweckfreie Faktizität reduziert. Das neue Konzept der Wissenschaft rückt in die Nähe Max Webers. Was Hegel als den „Atheismus der sittlichen Welt“ kritisiert ⁷¹, erscheint jetzt als die Erfahrung des Nihilismus.

Die *hermeneutische* Philosophie nach Hegel bestimmt das kongeniale Verhältnis des Wahren und des Guten sowie des objektiven und des subjektiven Geistes als das *Verstehen*, wobei das Verstehen sich hier nicht am Verstehen von Zwecken und Sinnvollem, wie bei Hegel, orientiert, sondern am hermeneutischen Sinnverstehen⁷². Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß Hegels Anspruch, „ein Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftliches sein“⁷³, von den Zeitgenossen als hybrid empfunden wird. Verstärkt durch den Eindruck seiner Naturphilosophie fördert dieser Anspruch nur die allgemeine Abneigung gegen die Philosophie, die schon vor dem Zusammenbruch des Idealismus die Stimmung des wissenschaftlichen Zeitalters prägt.

Der Umstand, daß die sich etablierende Geschichtswissenschaft in der Abgrenzung zur Geschichtsphilosophie sich dieser entgegenstellt, und die polemische Schärfe zwischen beiden Parteien können allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß die wissenschaftliche Geschichtsschreibung eine „heimliche“ Geschichtsphilosophie⁷⁴ nicht ausschließt. Erstaunlich bleibt, wie nahe jene „implizite“ Geschichtsphilosophie der Historisten Schule doch der

⁷⁰ G. W. F. Hegel, Werke VII, S. 24.

⁷¹ G. W. F. Hegel, Werke VII, S. 16.

⁷² Vgl. H. Schnädelbach (1974), S. 89ff. Diese hermeneutisch-methodologische Wende ist vor allem bei Droysen und Dilthey exemplarisch zu konstatieren. Droysen ist im übrigen einer der wenigen in der Historischen Schule, die Hegel nahestanden. Obgleich er das Verstehen nur noch methodologisch begründet und im wesentlichen auf das Konzept des „Sinnverstehens“ beschränkt, weist er doch der spekulativen Methode eine Erkenntnisfunktion zu. Vgl. J. G. Droysen (1960), S. 24f. und § 78.

⁷³ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, § 14, S. 59f.

⁷⁴ So spricht E. Rothacker (1930, S. XVI) von der „impliziten“ und „heimlichen“ Geistesphilosophie der Historischen Schule.

Hegelschen Position verhaftet bleibt⁷⁵, und dies vor allem im Bereich einer materialen Implikation⁷⁶. Dies macht schon das gemeinsame begriffliche Instrumentarium deutlich: Geschichte ist für beide Parteien *Geist*, der nicht Natur ist, sondern auf Freiheit und Individualität beruht und eben darum dem erkennenden Subjekt *verständlich* ist. Ferner wird geschichtliche Erkenntnis wegen der Verschränkung von Subjekt und Objekt als Selbsterkenntnis dieses Subjekts angesehen, was zusammen das hermeneutische Problem und das Konstitutionsproblem der geschichtlichen Gegenstände ergibt.

Ein weiteres gemeinsames Merkmal besteht in der Auffassung der Geschichte als *objektiven* Geistes, der als Gegenstand des historischen Wissens dem Subjekt dieses Wissens vorgeordnet ist. Geschichte als objektiver Geist ist ebenso kennzeichnend für die Historische Schule, wenn auch anderen Ursprungs, wie für Hegels Geschichtsphilosophie⁷⁷: Volksgeister (Herder), Nationen, Staaten, die sittlichen Mächte (Droysen) usw. Obwohl darauf hier nicht näher einzugehen ist, soll doch so viel deutlich werden, daß jene implizite Geschichtsphilosophie der Historischen Schule ein historischer Idealismus ist, der die von Hegel prätendierte Einheit von Historischem und Systematischem methodisch und sachlich für unmöglich hält. Das Individualitätsprinzip, das diesem Konzept vom Objektiv-Allgemeinen zugrunde liegt, erlaubt keine die Individualität übergreifende Moral oder Wertmaßstäbe - was wiederum dem historischen Relativismus Vorschub leistet.

Beide Parteien haben also, was den erkenntnistheoretischen Aspekt betrifft, vieles gemeinsam. Was sie voneinander unterscheidet, ist der methodologische oder wissenschaftstheoretische Aspekt: gemeint ist die Frage, wie jenes Objektiv-Allgemeine in die Wissenschaft einzubringen sei, das nicht nur die *systematische* Einheit der Fülle der *historischen* Einzelheiten, sondern zugleich die Erkenntnis dieses historischen Einzelnen ermöglichen soll, kurz die Zusammenbringung von *Systematischem und Historischem*. Für Hegel ist dies die Aufgabe der Geschichtsphilosophie: „Ich will über dem vorläufigen Begriff der Philosophie der Weltgeschichte zunächst dies bemerken, daß, wie ich gesagt, man in erster

⁷⁵ Vgl. L. Renthe-Fink (1968), S. 53. Das Geschichtsbewußtsein Hegels ist im Grunde der Mutterboden für das der Historischen Schule, wenn diese sich auch gegen seine spekulative Geschichtsphilosophie wendet. Hegels These der „Geschichtlichkeit“ und der „Historismus“ haben also eine gemeinsame Wurzel.

⁷⁶ Vgl. H. Schnädelbach (1983), S. 63f.

⁷⁷ Während bei Hegel dieses Konzept des objektiven Geistes an der Nus- und Logos-Metaphysik orientiert ist und sich als ein Moment des absoluten Geistes darstellt, d. h. dialektisch gebrochen ist, beruft sich in der Historischen Schule der Gedanke des objektiven Geistes auf den Begriff des Lebens sowie des Organismus. Diese Fundierung des objektiven Geistes im Lebensbegriff bedeutet in Wirklichkeit die Einschränkung des „Geistes“ auf die empirisch - geistigen Akte des Menschen wie „Erlebnis“, „Ausdruck“, „Verstehen“, und ihre Objektivierungen, d. h. eine psychologische Umdeutung. Geschichte erscheint hier ebensowenig faßbar wie Organismen. Nähere Erläuterungen zur Geschichte des Geistes finden sich bei H. Krämer (1967²), insbesondere S. 439ff.

Linie der Philosophie den Vorwurf macht, daß sie mit Gedanken an die Geschichte gehe und diese nach Gedanken betrachte.“⁷⁸ Der Gedanke, daß die Vernunft die Welt beherrscht und die Überzeugung, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist, sind nach Hegel allerdings eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte, nicht aber der Philosophie. Diese Voraussetzung ist also die einzige philosophische Sicht der Geschichtsschreibung. Dem Historiker, zumal in einem wissenschaftlichen Zeitalter, muß dies aber als eine willkürliche Voraussetzung erscheinen, die auf wissenschaftlichem Weg nicht zu begründen ist - was von Hegel und Kant auch eingeräumt wird.

Das bedeutet allerdings nicht, daß die Historische Schule selbst keine Voraussetzungen macht. Auch für sie ist vielmehr die Geschichte das die historische Objektivität und das sie erkennende Subjekt Umgreifende, in gleichem Maße wie dies für Hegel die absolute Idee ist. Die Geschichte selbst repräsentiert für die Historische Schule also eine *normative Faktizität*. Sie kann darum an der Idee der Einheit der Geschichte festhalten. Diese ist nur im nachhegelschen wissenschaftlichen Zeitalter kein Gegenstand der Wissenschaft, sondern ein Gegenstand der Ahnung oder des Glaubens; sie überschreitet die Grenzen des Wissenschaftlichen. Wenn somit jede Vorstellung vom Objektiv-Allgemeinen der Geschichte als unwissenschaftlich erscheinen muß und jeder deutende, wertende oder systematisierende, kurz normative Gesichtspunkt als bloß subjektiv-willkürlich gilt, da er mit wissenschaftlichen Mitteln nicht zu rechtfertigen ist, dann steht nach dem Auseinandertreten von Philosophie und Wissenschaft kein begriffliches Mittel für die Integration der historischen Fakten in ein Ganzes mehr zur Verfügung. Insofern damit die Verwissenschaftlichung der Geschichtsbeschreibung und die Entbehrlichkeit der Geschichtsphilosophie immer weiter vorangetrieben werden, sind der geisteswissenschaftliche Positivismus (Historismus₁) und der historische Re Relativismus (Historismus₂) als Verfallsformen des historischen Bewußtseins erreicht, in denen jede deutende systematisierende Geschichtsschreibung als subjektiv-willkürlich erscheinen muß, weshalb auch die Geschichtsschreibung um wissenschaftlicher Objektivität willen sich meist auf das Anhäufen des historischen Materials und auf Faktenhuberei reduziert.

Es ist hier nicht der Ort, das Problem des Objektiv-Allgemeinen in der Historischen Schule nachzuzeichnen. Wichtig ist es nur festzustellen, daß hinter der Spannung zwischen diesem Allgemeinen und dem wissenschaftlich-konstatierbaren Einzelnen in der Geschichte die Einheit zwischen dem Systematischen und dem Historischen in der Geschichtswissenschaft auf dem Spiel steht. Damit wird die Systematisierbarkeit der historischen Fakten zum wissenschaftlichen Problem, und dieses Problem berührt schließlich die Identität des historischen Bewußtseins, bezeichnet als „Krise des Historismus“. Man kann nicht immer ins Methodologische oder Hermeneutische ausweichen, und man kann eine Geschichte, die nicht vernünftig ist, auch nicht verstehen. Ferner kann man das Scheitern der Historischen Schule und die

⁷⁸ G. W. F. Hegel, Vernunft in der Geschichte, S. 28.

begründungstheoretische Überlegenheit Hegels und Kants hinsichtlich der Systematisierungsproblematik, die mit der These der Vernünftigkeit der Geschichte auf die normative Dimension hinweisen, konstatieren, ohne gleich zum Hegelianer zu werden.

Probleme, die wie die hier behandelten nicht mit wissenschaftlichen Mitteln allein bewältigt werden können, erfordern eine erneute Hinwendung zu einer Geschichtsphilosophie der Geschichtsschreibung, die freilich weder nur einseitige Opposition gegen Hegels Geschichtsspekulation, wie im Falle der Historischen Schule, noch eine Philosophie vom Hegelschen Typus sein darf.

I 3. Normative Fundamente der Geschichtsschreibung

Das Problem der *Systematisierung* ist, wie wir gesehen haben, das Zentralproblem der Geschichtsschreibung. Entgegen der naiven Meinung, wonach die Historiker wiederzugeben hätten, was gewesen ist, ist Geschichte weder wiederholendes Abbild noch verdoppelnde Reproduktion, wie dies manchen Historikern im 19. Jahrhundert vorschwebte, sondern eine Bedeutung und Sinn verleihende konstruktive Organisation historischer Ereignisse (Fakten). Geschichte setzt zwar diese als Substrat für ihre deutenden Konstruktionen voraus, ist aber keineswegs mit ihnen identisch. Sie stellt vielmehr die Kontinuität der Lebenswirklichkeit dar, indem Geschichte als ein konstruktiver Reflexionsakt vollzogen wird. Mit anderen Worten: „wir leben nie selber geschichtlich, nie *in* der Geschichte, aber stets oder doch meistens *mit* ihr.“⁷⁹ Hierin liegt zugleich die fundamentale Perspektive, nämlich der Hiatus zwischen Lebenswelt und Geschichte. Um mit Droysen zu reden ist diese „erst eine gewisse Art, das Geschehene nachmals zu betrachten“⁸⁰, die aus Geschäften Geschichte werden läßt. Unsere Lebenswirklichkeit ist, wenn man so will, Bedingung der Möglichkeit der Geschichte. Versteht man deshalb Geschichte mit Heidegger als abkünftigen Modus der Geschichtlichkeit des Daseins, so verwechselt man eine Bedingung der geschichtlichen Konstruktion mit Geschichte selbst⁸¹. Ferner ist die Zeitigung des menschlichen Daseins aus der Zukunft eine

⁷⁹ H. M. Baumgartner (1982), S. 280.

⁸⁰ J. G. Droysen (1960), § 45, S. 345.

⁸¹ Vgl. hierzu H. M. Baumgartner (1982), 280f.

transzendente Struktur der Lebenswelt, nicht der Geschichte selbst. Geschichte erzählen wir nur über Vergangenes; ihr spezifischer Charakter ist Retrospektivität⁸².

Vor dem Hintergrund des Gesagten besteht die wichtigste Aufgabe des Historikers darin, Zusammenhänge nachzuweisen bzw. zu konstruieren. Die Frage, worin eigentlich historische Fakten zusammenhängen, die Frage also nach den Bedingungen des historischen Wissens, kann nicht durch den Hinweis auf die Fakten selbst beantwortet werden. Dies zeigt schon, daß dieselben historischen Ereignisse unter Anwendung derselben wissenschaftlich etablierten Methoden in ganz verschiedenen Perspektiven dargestellt werden können. Es ist ein Unterschied, ob man die Geschichte des Ersten Weltkriegs als Abfolge der Handlungen „großer“ Männer, als Geschichte von Klassenkämpfen oder als Summe militärischer Operationen darstellt. Gegen die dogmatische Auffassung der nur *einen* wahren Geschichte gibt es in der Regel immer mehrere verschiedene Auffassungsweisen von Zusammenhängen. Die Geschichte des Ersten Weltkriegs als die der Handlungen großer Männer oder von Klassenkämpfen ist je *eine* Weise, historische Ereignisse zusammenhängend darzustellen, eine Weise, die uns nicht das Material selbst vorschreibt, sondern die wir an dieses herantragen⁸³. Daß jede historische Darstellung von einer bestimmten Unterstellung - sei es explizit oder implizit - abhängt, und daß jede Geschichtsschreibung *partiell* bleiben muß⁸⁴, liegt auf der Hand. Einen (erzählbaren) Zusammenhang unter einem vorgängigen Norm- oder Wertgesichtspunkt zu unterstellen, ist, so könnte man sagen, notwendige Bedingung der Möglichkeit der Geschichtsschreibung. Alle Geschichtsschreibung muß also *normativ* verfahren, bedient sich eines Leitfadens, wodurch aus Geschehen Geschichte wird. Daraus folgt, daß die Geschichtsschreibung überhaupt, auch die Philosophiegeschichtsschreibung, nie im Sinne eines Weberschen Wertfreiheitspostulat voraussetzungslos sein kann.

Warum dieses normative Verfahren in der Geschichtsschreibung notwendig ist, ist noch kurz zu erläutern. Das Ganze der Geschichte, eine Geschichte *der* Vergangenheit, geschweige denn die Geschichte aller Geschichten, ist nie zu realisieren, zum einen aus Gründen einer immer lückenhaften Überlieferung, zum anderen aus Gründen der Offenheit gegenüber der Zukunft. Wichtig ist zudem, daß das Wissen über die Vergangenheit sich ständig verändert oder erweitert, sei es wegen des neu hinzutretenden Materials - eben weil die Überlieferung nie vollständig, sondern stets lückenhaft ist -, sei es wegen der damit

⁸² Zur Asymmetrie der Geschichte hinsichtlich ihrer Zeitdimension vgl. A. C. Danto (1980), S 292ff., 315, 319f.

⁸³ Hierzu bemerkt R. Koselleck (1977, S. 46) treffend: „Quellen schützen uns vor Irrtumern, nicht aber sagen sie uns, was wir sagen sollen. Das, was eine Geschichte zur Geschichte macht, ist nie allein aus den Quellen ableitbar: es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt zum Sprechen zu bringen.“

⁸⁴ H. M. Baumgartner (1982), S. 287.

verbundenen möglichen neuen Perspektiven. Auf diese Weise sind Geschichte für die Neubestimmung des Gewesenen und die mögliche Neuinterpretation prinzipiell offen. Daraus folgt, daß es eine definitive Geschichte *der* Vergangenheit oder die in sich abgeschlossene Geschichte nicht gibt, geschweige denn die Geschichte *der* Vergangenheit. Vor dem skizzierten Hintergrund erübrigt es sich zu sagen, daß Geschichte nicht nur immer wieder neu geschrieben wird, sondern auch immer wieder neu geschrieben werden muß⁸⁵. Mit Bezug auf die offene Zukunft sind alle möglichen Geschichten nicht nur *partikulär*, sondern auch grundsätzlich *revidierbar*.

Eine Geschichte der Vergangenheit ist bloß ein Gedankending, kein konkreter Gegenstand der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung. Gleichwohl muß der Historiker immer eine Vorstellung einer Geschichte der Vergangenheit antizipatorisch vorwegnehmen, die dann auch in seiner Arbeit präsent bleibt. Am Anfang jeder Geschichtsschreibung steht immer ein antizipatorisch entworfener Sinn. Hier macht auch die hermeneutische Wissenschaft vom hypothetisch-deduktiven Modell der Erklärung Gebrauch. Wer etwas verstehen will, muß den Sinn bereits verstanden haben, d. h. das zu Verstehende in einen Zusammenhang stellen. Der Ausgangspunkt ist immer schon Ausgelegtes und Verstandenes. Die philosophische Hermeneutik spricht hier von „Vorverständnis“ und einem „Zirkel des Verstehens“⁸⁶. Der hermeneutische Zirkel - daß man ein Einzelnes nur aus dem Ganzen und das Ganze umgekehrt nur aus den Einzelnen verstehen kann - ist jedoch nur scheinbar ein Zirkel. Er kennzeichnet nur die methodische Eigenart der Interpretation, daß sie ein mögliches Allgemeines „entwirft“ oder präsupponiert, das selbst kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, was deshalb auch auf eine praktische Dimension verweist. Das Entscheidende ist daher nicht, den Zirkel zu vermeiden. Vielmehr kommt es darauf an, wie Heidegger sagt, wie man in diesen Zirkel hineinkommt⁸⁷. Hermeneutische Erkenntnis beruht auf dem „Präsumtions-Modell des Verstehens“ im Gegensatz zum „Subsumtionsmodell der Erklärung“ in den deduktiv-nomologischen Wissenschaften⁸⁸. Dieses Allgemeine vorwegzunehmen, verdankt sich - dies läßt sich gegen jegliche Geschichts*metaphysik* betonen - nicht der Geschichte selbst, sondern unserer kognitiven Fähigkeit, d. h. der Autonomie der Vernunft, sofern es zutrifft, daß

⁸⁵ Als weitere Gründe hierfür sind zu nennen: Die frühere Geschichtsschreibung ist für den späteren Historiker nicht mehr Geschichte, sondern Faktum und Quelle, also selbst nur Substrat für neue Geschichte, die von den Norm- und Wertgesichtspunkten des späteren Historikers aus als Geschichte wiedererweckt werden muß. Vgl. H. M. Baumgartner (1982), S. 282. Geschichte hat keine andere Daseinsweise als die lebendige Gegenwart der erzählenden Erinnerung.

⁸⁶ Vgl. M. Heidegger (1993¹⁷), § 32.

⁸⁷ A. a. O., S. 153.

⁸⁸ Vgl. M. Riedel (1978), S. 36.

Geschichte ein „Gedanke der Vernunft“ ist⁸⁹. Geschichte spricht uns nie voraussetzungslos an, wie übrigens auch die Natur nicht. Die Frage nach der Möglichkeit der verschiedenen antizipatorischen Entwürfe kann dabei nicht die Aufgabe der Wissenschaft sein; sie kann im wesentlichen nur von der Philosophie spekulativ erwogen werden.

Jeder Historiker, der das historische Material, seine eigenen Gesichtspunkte an dieses herantragend, interpretiert und deutet, nimmt deshalb nicht nur unvermeidlich eine geschichtsphilosophische Position ein (wenn er in der Regel auch nicht expliziert), sondern sieht sich auch der Auseinandersetzung mit alternativen Wert- und Normgesichtspunkten ausgesetzt. Wenn er sich dabei der Endlichkeit alles Wissens, auch seines Wissens, und der Wandelbarkeit des Normativen bewußt bleibt, wird er seinen eigenen Maßstab nicht als an sich feststehend prästendieren oder verabsolutieren, sondern diesen als präzisierbar und revidierbar auffassen. Der Geschichtsschreiber muß also *korrektiv* verfahren. Die normativen Unterstellungen als Voraussetzung und Grundlage der Geschichtswissenschaft zu untersuchen, ist wiederum im wesentlichen die Aufgabe der Geschichtsphilosophie.

Die Frage nach dem Ganzen der Geschichte kulminiert in der Frage nach der Totalität der Bedingungen, d. h. in der Frage, worin die Einzelzusammenhänge zusammenhängen - *die* Geschichte aller Geschichten, wie sie Droysen vorschwebte⁹⁰, das Unbedingte. Das Ganze der Geschichte, d. h. der Zusammenhang aller Zusammenhänge, z. B. die Universalgeschichte oder die Weltgeschichte: hier geht es um eine Geschichte als *omnitudo realitatis*⁹¹. Diese Geschichte hat keinen gegenständlichen Sinn, ebensowenig wie eine Geschichte *der* Vergangenheit; sie ist nicht *objektiv* gegeben und kann nicht als erkennbarer Gegenstand einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung gedacht werden. Eine dereartige Frage ergibt sich aus dem Vernunftinteresse an der Totalität, das mit jedem endlichen Wissen gesetzt ist⁹². Sie ist Produkt eines konsequenten Suchens nach dem Ganzen aus dem Bedürfnis der Vernunft; und sie kann nur als eine logische Konsequenz gedacht werden, ist also ein Gedankending. Man darf folglich auch das Ganze der Geschichte nicht als einen naturwüchsig oder objektiv gegebenen Gegenstand ansehen, da es den Bereich jeder Erfahrung übersteigt. Gleichwohl erweist sich diese totalisierende Frage als solche nicht als schlechthin sinnlos. Es läßt sich ihr vielmehr eine funktionale Bedeutung im menschlichen Wissen, die im praktischen Bereich liegen soll, zusprechen, wenn der Gebrauch der Totalitäts*idee* kritisch erfolgt. Diese Idee läßt

89 H. M. Baumgartner (1991), S. 122.

90 Vgl. J. G. Droysen (1960), § 73, S. 354.

91 Die innere Aporie dieses Begriffs hat Baumgartner an mehreren Stellen kritisch behandelt. Vgl. H. M. Baumgartner (1970), S. 147ff, 229, 263, 320ff; ferner ders. (1982), S. 288ff..

92 Zum Zusammenhang von Totalität der Geschichte und Vernunftinteresse vgl. J. Rüsen (1975), S. 68-101.

sich nämlich als ein Vernunftbegriff verstehen, analog zu den transzendentalen Ideen Kants, *Subjekt, Welt und Gott*, die in jeder partikulären Geschichte hinsichtlich ihrer Erweiterung und Vervollständigung angelegt sind. *Die* Geschichte ist demnach restriktiv als *regulative* Idee zu bestimmen, die zwar keine objektiven Erkenntnisse vermittelt, dennoch aber in ihrer regulativen Funktion konstitutiv auf die Erweiterung und Vervollständigung unseres historischen Wissens bezogen ist. Erst ihre Vergegenständlichung und Hypostasierung aus einem unreflektierten Gebrauch der Totalitätsidee führt zu historischen Paralogismen und Antinomien, d. h. zu einer „Verwirrung der Vernunft“, deren verschiedene Erscheinungsformen Kant als „Sophistationen der reinen Vernunft“⁹³ bezeichnet. In diesem Umstand, d. h. in der naturwüchsigen und hybriden Vorstellung der Totalitätsidee auf dem Felde des historischen Wissens, liegen sämtliche Paradoxien des (relativistischen) Historismus, ferner des spekulativen Idealismus und der klassischen Geschichtsphilosophie⁹⁴, die die Möglichkeit einer vernünftigen Rede über Geschichte und ihre Erkenntnis erschweren.

In diesem Zusammenhang sei ausdrücklich betont, daß das erkennende Subjekt der Geschichte als ein transzendentales Prinzip nicht vergegenständlicht werden kann. Es ist, selbst wenn es in den Strom der Geschichte eingebettet ist, als ein transzendentales Prinzip der historischen Erkenntnis, d. h. als Bedingung der Möglichkeit derselben, nicht selbst historisch bedingt: „Prinzipien der Geschichte sind“, wie H. M. Baumgartner an mehreren Stellen betont, „nie selber geschichtlich.“⁹⁵ Wird diesem Umstand keine Rechnung getragen, entstehen auf dem Felde des historischen Wissens jene Fehlschlüsse, die man im Anschluß an Kant als „Paralogismen der historischen Vernunft“ bezeichnen könnte⁹⁶. Das Festhalten an der Einsicht, daß Geschichte im primären Sinne ein Gedankending ist, daß es also erst die Vernunft ist, die auf ihre Geschichtlichkeit reflektiert, scheint angesichts der normativen Lücke nach der Historisierung der Vernunft zumindest pragmatisch notwendig zu sein⁹⁷.

Die Frage nach dem Ganzen der Geschichte als Weltgeschichte ist, wenn schon die Frage nach einer Geschichte *der* Vergangenheit die wissenschaftlichen Grenzen überschreitet, keine Aufgabe einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung. Darum ist die Frage, worin alle Zusammenhänge zusammenhängen, für den Fachhistoriker spekulativ und dürfte von ihm abweisend als eine Frage der Geschichtsphilosophie angesehen werden.

93 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 398.

94 Vgl. H. M. Baumgartner (1975) , S. 63ff.

95 H. M. Baumgartner (1982), S. 291.

96 Zu dieser Problematik vgl. H. Schnädelbach (1987), S. 55ff., ferner H. M. Baumgartner (1982), S. 285.

97 Vgl. H. Schnädelbach (1987), S. 56f. und 60f.

Im Anschluß an das zuvor Skizzierte soll abschließend kurz auf einen weiteren Aspekt eingegangen werden, nämlich auf das Verhältnis von *Objektivität* und *Wahrheit* des historischen Wissens. Beides scheint auf den ersten Blick identisch zu sein. Jedes wahre Urteil ist objektiv, und jedes objektive Urteil ist wahr. Genau besehen erweist sich aber dieser Eindruck als ungenau und undifferenziert. Denn die Wahrheit eines Urteils zielt auf seine Geltung und Rechtfertigung, Objektivität hingegen auf den Bezug zu den Gegenständen, über die geurteilt wird⁹⁸. Es ist vorstellbar, daß es objektive Urteile gibt, die nicht wahr sind, und umgekehrt, daß es wahre Urteile gibt, die nicht objektiv sind, d. h. die nicht auf Gegenstände bezogen werden können, weil sie z. B. nichts über Gegenstände, sondern lediglich etwas über die Erkenntnis *weise* derselben aussagen.

Wenn Objektivität nicht die Übereinstimmung von Wissen und Sachverhalt im Sinne der traditionellen, d. h. aristotelisch-scholastischen Auffassung von Wahrheit bedeutet, sondern die objektive Gültigkeit von Urteilen, ist sie nur dann unproblematisch, wenn gefragt wird, was wir mit Objektivität meinen. Irreführend wird das Verständnis von Objektivität dann, wenn es als Anweisung dafür verstanden wird, wie Wahrheit erreicht bzw. begründet werden kann. Fragt man nämlich, wie sich feststellen läßt, ob Urteile objektive Gültigkeit besitzen, so zeigt sich, daß die Dinge, wie sie sind, nicht als Maßstab der Beurteilung angesehen werden können. Um die Objektivität eines Urteils festzustellen, bedarf es wiederum objektiver Urteile usw. ad infinitum. Die Kriterien der Objektivität können daher nicht in den Dingen selbst, sondern nur im Wissen von den Dingen liegen. Die Übereinstimmung von Wissen und Sachverhalt erweist sich als die des Wissens mit sich selbst. Da in Urteilen gewöhnlich anschauliche und begriffliche Momente, Erfahrungswissen und Begriffswissen vermittelt sind, ist die Frage nach der objektiven Gültigkeit auf mehreren Reflexionsebenen zu stellen.

Ohne auf den hieraus resultierenden Begriff der möglichen Wahrheit einzugehen - hier wären Bedeutungsintentionen nach sensualistischen (Evidenz), empiristischen (Korrespondenz), rationalistischen (Kohärenz) und konventionalistischen Wahrheitstheorien zu nennen, die grundsätzlich auf das intersubjektive Kriterium des Konsensus bezogen sind⁹⁹ -, kann in unserem Zusammenhang festgehalten werden, daß Gegenstände, über die in Urteilen etwas ausgesagt wird, zu etwas Einheitlichem erst im Gedanken verarbeitet werden, und zwar in Form einer apriorischen Momente einschließenden Gegenstandskonstitution. Dann läßt sich auch von der „Objektivität“ von Urteilen sprechen, desgleichen von Wahrheit. Diese Bedingung der Objektivität von Urteilen ist, wenn auch nicht selbst schon wahr, negative (notwendige) Bedingung der Wahrheit empirisch möglicher Urteile¹⁰⁰.

⁹⁸ Zu dieser Problematik J. Habermas (1973), S. 382-393.

⁹⁹ Zum folgenden H. M. Baumgartner (1975).

¹⁰⁰ A. a. O., S. 58f.

Bezogen auf das historische Wissen besagt die bisherige Argumentation, daß historisches Wissen nur dann Objektivität beanspruchen kann, wenn die historischen Gegenstände nach apriorischen Bestimmungen¹⁰¹ aufgebaut sind und historische Aussagen diesen nicht widersprechen. Die Bedingungen der Möglichkeit historischen Wissens sind demnach zugleich die der Möglichkeit seiner Gegenstände. Diese Bedingungen der Objektivität als Korrespondenzmoment der Wahrheit quellenkritisch durch jeweilige Beurteilungskriterien abzusichern, wäre die Aufgabe der Geschichtswissenschaften.

Es wurde bereits erwähnt, daß *die* Geschichte *der* Vergangenheit oder *die* Geschichte aller Geschichten kein möglicher Gegenstand des historischen Wissens ist. Derartige Begriffe haben bloß eine regulative Funktion, die in allem endlichen Wissen antizipatorisch angelegt ist. Dieser Sachverhalt trifft ebenso auf den Begriff der Wahrheit des historischen Wissens zu. Selbst die quellenkritisch abgesicherte Geschichte kann unterschiedliche Komponenten der Wahrheit enthalten, so nach den jeweiligen Erzählintentionen, ferner theoretische wie anthropologisch-praktische Gesichtspunkte, von denen die Darstellung der Geschichte zwar geleitet wird, deren Behandlung aber über eine wissenschaftlich-diskursiv verfahrenende Dimension hinausgeht. An dieser Stelle wird deutlich, daß die Bedingungen der Objektivität des historischen Gegenstandes nicht identisch sind mit den Bedingungen der Wahrheit historischen Wissens. Die ersteren erweisen sich als notwendig, aber keinswegs als hinreichend für wahre historische Aussagen. So brauchbar die verschiedenen Wahrheitsmomente wie Evidenz, Korrespondenz, Kohärenz und Konvention auch sind, ein ein für allemal gültiges Set von Wahrheitskriterien anzugeben, ist nicht möglich, wenn man nicht einzelne verabsolutieren will. Dies würde im übrigen zu dem analogen Fehler einer in sich abgeschlossenen Zukunft führen. Ebenso wenig wie *die* Geschichte der Vergangenheit realisierbar ist, ebenso wenig ist *die* Wahrheit von Geschichten erreichbar. Wahrheit über Geschichte erweist sich als nur partikulär und relativ einlösbar. Sie kann ihrer Intention nach nur eine regulative Idee zur Erweiterung und Präzisierung des Wissens hinsichtlich der Einlösung von Geltungsansprüchen sein. Auch die Rickertsche Lösung dieses Problems über eine philosophische Werttheorie erweist sich wegen der Relativität vermeintlich allgemeingültiger Werte und des problematischen Status des Wertbegriffs selbst als nicht durchführbar¹⁰².

Bei aller Relativität der Geltungsansprüche muß ein nicht-relatives Element der Wahrheit vorausgesetzt werden, um die Frage nach der Wahrheit überhaupt zu ermöglichen¹⁰³. Dabei bezieht sich das historische Wissen immer sowohl auf theoretische Vernunft als auch auf

101 Davon sind vor allem Partikularität sowie Perspektivität und Retrospektivität in Bezug auf die Erzählstruktur hervorzuheben. Vgl. H. M. Baumgartner (1975), S. 59f.

102 Zu dieser Kritik vgl. H. Schnädelbach (1974), S. 154ff.

103 Vgl. hierzu H. M. Baumgartner (1982), S. 286.

praktische Vernunft¹⁰⁴. Auf diesen Umstand sei hier nur hingewiesen, da er nicht nur das historische Wissen betrifft, sondern die transzendente Struktur des Wissens überhaupt. Vor dem skizzierten Hintergrund verfährt der Historiker *wertsetzend* (normativ) und *werturteilend* (teleologisch).

I 4. Methodische Bemerkungen

Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit dem Problem von Philosophie und ihrer Geschichte. Sie reflektiert dessen unverminderte Aktualität in der gegenwärtigen Diskussion. So plausibel das intime Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte auch in heutiger Sicht sein mag, hat dies doch historische *und* systematische Gründe. Zunächst wird deshalb das Verhältnis zwischen Philosophie und ihrer Geschichte - ein für das Selbstverständnis der Philosophie zentrales Thema - beleuchtet, und zwar sowohl in historischer (II.1a) als auch in systematischer Hinsicht (II.1b). Die systematische Bedeutung wird ausführlich dargestellt, da die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie sich nicht dem Verdacht eines nur philologisch-historischen Unternehmens ausgesetzt wissen will. Hierbei soll die Frage, *was Philosophie sei*, eigens gestellt werden.

Vor diesem Hintergrund werden zwei grundverschiedene Methoden der Philosophiegeschichtsschreibung, die im 19. Jahrhundert entwickelt worden sind, herausgestellt (II. 2): *Apriorische Konstruktion* bei Kant und Hegel und *historische Rekonstruktion* vor allem bei Schleiermacher, Zeller und Dilthey. Die Verständlichkeit des hier gestellten Problems ist ohne Kenntnis der geschichtsphilosophischen bzw. wissenschaftstheoretischen Debatten um die Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert, die bis heute nicht voll ausgeschöpft zu sein scheint, nicht vollständig zu erzielen. Dabei soll der historischen Methode die apriorisch-philosophische Methode als eine sinnvolle Alternative gegenübergestellt werden, die im Ausgang von einer geschichtsphilosophischen Skepsis nicht im Skeptizismus verharrt oder in den Relativismus mündet. Anschließend werden einige Positionen eines systematischen Interesses der Philosophie an ihrer Geschichte idealtypisch hervorgehoben (II. 3). Dabei wird vor allem herausgestellt, daß die *hermeneutisch-konstruktive* Methode, die in der Philosophiegeschichte *normativ und korrektiv* verfährt, sowohl einem *historischen* als auch einem *systematischen* Interesse gerecht werden kann: *philosophische* Philosophiegeschichte.

¹⁰⁴ Vgl. M. Riedel (1978), S. 207f. Dies vor allem aus zwei Gründen: Erstens ist das (theoretische) Prinzip ist nicht direkt auf Erfahrung anwendbar. Zweitens ist der Sinn und Zweck der Geschichtsschreibung nicht „monologisch“, sondern aus der intersubjektiven Kommunikation zu entnehmen.

Um die These apriorischer oder normativer Fundamente der Philosophiegeschichte noch einmal zu untermauern, werden anschließend einige moderne Varianten des geschichtlichen Skeptizismus bzw. des historischen Relativismus herangezogen (III). Da sich diese Ansätze nicht als tragbar erweisen, sollen zwei apriorische Methoden gesondert näher dargestellt werden, nämlich das *formalmethodologische* Apriori bei Kant (IV) und das *historisch-systematische* Apriori bei Hegel (V). Abschließend (VI) werden beide Methoden, die *historische* und die *systematische*, als unter einem Zweck, d. h. zur philosophiegeschichtlichen Forschung, zusammengehörig dargestellt. Diese Methoden sind zwar bei Hegel im Ansatz schon vorhanden, aber nicht scharf genug ausdifferenziert.

Als Leitfaden dient das Konzept einer geschichtsphilosophische Skepsis. Dabei soll noch deutlicher werden, was die zitierte Kant-Stelle bereits andeutet. Die skeptische Exposition des *Systematisierungsproblems* artikuliert sich in der Bemerkung: „wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer, nur ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll“. Das Kernproblem der Systematisierbarkeit von Geschichte betrifft nicht nur das Problem der Philosophiegeschichte, sondern auch das Problem unserer Identität, nämlich daß wir uns zugleich als geschichtliche und als vernünftige Wesen verstehen.

II. Philosophie und ihre Geschichte

Sieht man Philosophie als eine Wissenschaft unter anderen Wissenschaften an, so wird man über ihre Geschichte zu einem ähnlichen Urteil kommen wie über die der Fachwissenschaften. Diese Geschichte ist dann eine Art Museum, die Beschäftigung mit ihr wird von einem im wesentlichen antiquarischen Interesse geleitet und gilt allenfalls als Vorstufe der Philosophie. Es ist aber die Frage, inwieweit dieses Urteil über das Verhältnis zwischen der Philosophie und ihrer Geschichte berechtigt ist. Es ist zugleich eine alte Frage, die die Philosophie von früh an begleitet. In der Antike steht der Philosophie ihre eigene Geschichte im Wege, wenn es um das Selbstverständnis der Philosophie geht. So gehört es zu den Grundansichten der Aristotelischen Wissenschaftslehre, daß es Wissenschaft nur vom Allgemeinen gebe; die Historie vom Besonderen und Einzelnen ist daher keine Wissenschaft, was bis ins 18. Jahrhundert hinein herrschende Meinung war¹⁰⁵. Es war dann Vicos Leistung, gegenüber dieser Auffassung in der „Scienza Nuova“ die Historie in den Rang einer Wissenschaft erhoben zu haben. Damit stand er allerdings allein; erst das 19. Jahrhundert hat die Vicosche Bestimmung übernommen, weshalb es eben auch das „historische“ Jahrhundert genannt wurde. Der Geschichtsbegriff war dabei zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch relativ offen und unbestimmt, was eine der Hauptschwierigkeiten in der Theoriebildung zur Philosophiegeschichte ausmachte¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Siehe oben S. 7.

¹⁰⁶ Vgl. hierzu L. Geldsetzer (1968b), S. 126-137.

Geschichte der Philosophie ist, wie J. Hirschberger formuliert, immer „Geschichtswissenschaft und Philosophie zugleich“.¹⁰⁷ Diese Bestimmung birgt bereits ein Spannungsverhältnis in sich. Denn der Begriff der Philosophiegeschichte ist, um eine Formulierung von Jacob Burckhardt zu variieren, eine *contradictio in adjecto*: Philosophie, als das (zusammenhängende) Subordinieren, ist Nichtgeschichte, und Geschichte, im klassischen Sinne als das (chronologische) Koordinieren, ist Nichtphilosophie¹⁰⁸. Was zu Beginn über das Spannungsverhältnis von Vernunft und Geschichte gesagt wurde, gilt *mutandis mutatis* auch für das Verhältnis von Philosophie und Geschichte. Wie kann Philosophie als Wissenschaft vom Allgemeinen oder Wissenschaft schlechthin mit der Kunde vom Einzelnen (*historia*) vereinbar sein, sofern es zutrifft, daß die Philosophie Wissenschaft von ein und derselben Vernunft, „wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit“ ist. „Wie kommt es“, so fragt sich Hegel, „daß die Philosophie eine Geschichte hat“.¹⁰⁹ Wie ist der Absolutheitsanspruch der *einen* Philosophie mit der historischen Mannigfaltigkeit der Philosophien zu vereinbaren: ein *Systematisierungsproblem*. Blickt man auf die Geschichte der Philosophie rein historisch, so scheint in ihr ein Wahrheitsanspruch den anderen zu relativieren, ein philosophischer Standpunkt steht gegen einen anderen, ein Versagen folgt einem anderen. Dies allein schon gibt hinreichenden Anlaß zur Skepsis gegen weitergehende Ansprüche: die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der vielen Philosophien scheint die Vergeblichkeit der philosophischen Bemühungen zu beweisen, jemals die philosophische Wahrheit zu erreichen.

Obwohl die Philosophie ihrem älteren Anspruch nach nicht über bestimmte *Sachen*, sondern immer vom Ganzen, vom Allgemeinsten, und vom Letzten handelt: von Gott und der Welt und dem Menschen, lebt sie in einer Pluralität von (sich widerstreitenden) Richtungen. Dies hat man ihr, ihren Wahrheitsanspruch an dem der Wissenschaft messend, stets zum Vorwurf gemacht. Hinsichtlich ihrer Wahrheit schreitet Wissenschaft stetig voran: korrektiv, früheren Irrtum bereinigend, und kumulativ, frühere Wahrheit weiterführend¹¹⁰. Anders die Philosophie. Auch hier gibt es zwar einen Fortgang hinsichtlich Sachnähe und Logizität, aber viele Philosophien stehen unverbunden nebeneinander¹¹¹. Philosophie weist keinen *gemeinsamen* Fortschritt auf, auch kein Lehrbuchwissen im strengen Sinne wie die

107 J. Hirschberger (1993¹⁴), S. 1.

108 Siehe oben S. 23.

109 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke XVIII, S. 15.

110 Die Wissenschaftsgeschichte ist zwar nicht in jeder Hinsicht, aber z. B. im Vergleich mit der Geschichte der Philosophie durchaus als Fortschrittsgeschichte darstellbar. Vgl. J. Mittelstraß (1989), S. 110ff.

111 Vgl. M. Landmann (1977³), S. 143f. In diesem Sinne hat Dilthey z. B. „Weltanschauungstypologien“, die miteinander nicht vereinbar sind, aufzustellen versucht, H. Leisegang entsprechend „Denkformen“.

Wissenschaft, sondern im wesentlichen Geschichte. Wer keinen Fortschritt kennt, pflegt sich in seine eigene Geschichte zu versenken. Fortschrittsglauben und Geschichtsgebundenheit stehen meist im Gegensatz zueinander. Die Wissenschaft hat keinen Grund, sich als falsch erweisende Ergebnisse beizubehalten; sie folgt allein den sich bewährenden Ergebnissen der Forschung. In der Philosophie ist dies anders; hier wurde z. B. die Platonische oder die Aristotelische Konzeption im Prinzip nie aufgegeben. Daher das große Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte. Man mag dies als ein „Fluchtphänomen“ tadeln und rügen, doch betrifft dieser Vorwurf die Philosophie nur am Rande. Denn das Interesse an ihrer eigenen Geschichte liegt in der Natur der Sache der Philosophie, d. h. im Wesen der Philosophie ¹¹².

Der Philosoph kann sich nicht in gleicher Weise wie der Wissenschaftler an die *Sache* halten. Ihre Sache selbst läßt sich nicht konkret wie in der Wissenschaft demonstrieren, doch verfügt die Philosophie über niemals überholte Fragen nach grundlegenden Problemen und deren Lösungen in einer sprachlich vermittelten Form. Jede philosophische Konzeption hat hier Anspruch auf kritische Prüfung. Das ist, so könnte man sagen, das immanente Wesen der Philosophie. So setzt sich Aristoteles am Anfang der „Metaphysik“ mit seinen Vorgängern auseinander¹¹³, und Platon sagt: „das Wahre aber wissen nur die Alten.“¹¹⁴ Alles geschichtsfremde Drauflosphilosophieren unterliegt der Gefahr, dilettantisch zu sein, zumal die (Geistes-)Wissenschaften zumindest hinsichtlich ihrer sprachlichen Form kein „natürlicher“ geschichtsloser Gegenstand, sondern *Resultat* einer historischen Entwicklung sind. Selbst ihrer Natur nach unhistorisch orientierte Denker wie Kant und Husserl werden durch das Gesetz der Philosophie in den geschichtlichen Raum hineingezwungen: Tatsächlich finden sich bei Kant, wenn er auch keine Theorie der Geschichtsphilosophie entwickelt hat, an zahlreichen Stellen geschichtsphilosophische Überlegungen¹¹⁵. Der „ahistorische Husserl“ hat sich später immer mehr der Geschichte zugewandt¹¹⁶. Wenn z. B. Thales von Milet vor zweieinhalbtausend Jahren erklärte, alles sei Wasser, so klingt dies zwar sehr archaisch, bleibt aber trotzdem ein unentbehrlicher Gedanke, sofern er besagt, daß die vielfältigen Phänomene der Welt in einer

¹¹² Hierzu näher Kapitel II.1 b unten S. 46ff.

¹¹³ Vgl. Aristoteles. Met. A1.

¹¹⁴ Vgl. L. Geldsetzer, Artikel „Philosophiegeschichte“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII, J. Ritter / K. Gründer (Hg.), S.912-922, Basel/Stuttgart 1989, hier S. 914.

¹¹⁵ Da die „Ungeschichtlichkeit von Kants Philosophie“ das polemische Urteil der Historischen Schule war, hat es z. B. der Neukantianismus vernachlässigt, die geschichtsphilosophische Seite des Kantischen Werkes zu untersuchen. Vgl. M. Riedel (1978), S. 189-216, vor allem S. 194, und L. Landgrebe (1968), S. 46..

¹¹⁶ E. Husserl (1962), Beilage, S. XXVIII. Vgl. auch V. Höhle (1984), S. 76, sowie D. Henrich (1958).

sich evolutiv entwickelnden Ursubstanz gründen. In einem gewissen Sinne kann die Philosophie auf eine Beschäftigung mit ihrer eigenen Vergangenheit nicht verzichten, weil die Probleme, die sie zu bewältigen hat, im wesentlichen immer die gleichen sind, wenn auch in anderer Gestalt; Geschichte und Systematik gehen Hand in Hand¹¹⁷. Deshalb ist die Geschichtsschreibung der Philosophie aber auch selbst ein Teil der Philosophie, anders als etwa in der Mathematik oder in der Physik. Vergegenwärtigt man sich ferner, daß in der Geschichte der Philosophie ein Philosophieren stets anderem Philosophieren gegenübersteht, so wird deutlich, daß hier das eigentliche *Rhodos* liegt, wo alles Philosophieren sich zu bewähren hat. Indem philosophierend über Philosophie gesprochen und geurteilt wird, zeigt sich, *was Philosophie selbst ist und sein kann: ein Verhältnis zu sich selbst*. Deshalb ist aber auch die Klärung dieses Verhältnis ein für das Selbstverständnis der Philosophie zentrales Thema.

1. Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte

Die Philosophie pflegt die Beschäftigung mit ihrer eigenen Geschichte in besonderer Weise. Dies zeigt sich sofort, wenn man eine philosophische Bibliothek betritt: Die philosophische Literatur weist eine Fülle historischer Untersuchungen auf. Selbst dort, wo der Titel einer philosophischen Schrift eine systematische Behandlung erwarten läßt, findet sich bei genauem Hinsehen oft eine historische Analyse. Philosophie scheint geradezu in ihre Geschichte verliebt zu sein. Dahinter steckt wiederum häufig nichts anderes als Skepsis und Mißtrauen gegenüber (systematischen) philosophischen Anstrengungen. Daher auch die Frage, ob (systematische) Philosophie überhaupt möglich sei. Auch die Frage „wozu (noch) Philosophie?“ ist ein Dauerthema philosophischer Antrittsvorlesungen¹¹⁸. Tatsächlich handelt es sich hier um eine Existenzfrage für die Philosophie nach dem Zusammenbruch des Idealismus. Dennoch hört man oft den Vorwurf, Philosophie sei der Gegenwart und ihren drängenden Fragen gegenüber verschlossen, obwohl dies doch das traditionelle Geschäft der „Weltweisheit“ war. Wie immer es damit stehen mag, das besondere Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte ist stets historisch *und* systematisch begründet.

a. Historisch

¹¹⁷ Vgl. A. Dempf (1991), S. 13f.

¹¹⁸ Vgl. hierzu den gleichnamigen Sammelband von H. Lübke (1978).

Historisch hängt das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte mit der Verselbständigung der Fachwissenschaften zusammen. Diese ist - so selbstverständlich das heute auf den ersten Blick erscheinen mag - selbst *Resultat einer historischen Entwicklung*¹¹⁹. Philosophie als „Liebe zur Weisheit“ bzw. als „Streben nach Weisheit“, das im Unterschied zu Gott, der weise sei, dem Menschen wegen seiner Endlichkeit zukommt, hat sich von ihrem griechischen Anfang an als theoretisches Wissen und d. h. als Wissenschaft, sogar als die Wissenschaft schlechthin, verstanden. In diesem Sinne war eine Unterscheidung zwischen Philosophie und Wissenschaft überflüssig. So bezeichnet Platon die Geometrie als eine Philosophie¹²⁰, und die sogenannte Metaphysik war immer auch Physik, Lehre von der Natur der Dinge. Die Ausdrücke *philosophia* und *episteme* werden synonym verwendet. Dabei diente das Wissen in theoretischer Form zur praktischen Orientierung, d. h. als praxisstabilisierend. Physik wurde als Theorie über das Verhalten von natürlichen Körpern verstanden, Logik als Theorie der Argumentation und Geometrie als Theorie des Bauens und Messens. Entscheidend ist dabei, daß Philosophie nicht neben den anderen („exakten“) Wissenschaften betrieben wird, sondern daß sich das an den Begriff der Philosophie anknüpfende Begründungsinteresse, z. B. in Form der Prinzipienforschung bei Aristoteles, in den Wissenschaften zu bewähren sucht; umgekehrt waren Philosophie und Wissenschaft ihren ursprünglichen Konzeptionen nach in Form einer systematischen Ausarbeitung von Begründungszusammenhängen wechselseitig aufeinander orientiert. Daran ändert sich über das Mittelalter bis in die Neuzeit hinein wenig: Nicht „die Philosophie“ im modernen Sinne wird zur Magd der Theologie, sondern das gesamte nicht-theologische Wissen. Es gibt auch hier keine Trennung zwischen Philosophie und Wissenschaft, auch wenn das philosophische Begründungsinteresse in Form der Logik und der Erkenntnistheorie sowie der Metaphysik als Prinzipienforschung von den Wissenschaften im engeren Sinne abgehoben ausgearbeitet wird. So wird die neuzeitliche Physik noch bis Newton und über diesen hinaus als „*philosophia naturalis*“ bezeichnet; desgleichen wird die fachwissenschaftliche Theoriebildung selbst als philosophische verstanden. Die philosophischen Kontroversen werden stets naturwissenschaftlich geführt, etwa im Streit zwischen Leibniz und Newton (Clarke); sie greifen in den methodischen Aufbau wissenschaftlicher Theoriebildung ein. So lange dabei die Exaktheit der Mathematik ein Vorbild der Philosophie bleibt, verbietet sich auch die Verwechslung von Philosophie mit Geschichte und Dichtung. Dies gilt von Platons Dichterkritik bis hin zu Leibniz und Kant. Nach wie vor wird nach dem griechischen Konzept einer rationalen

119 Zum folgenden vgl. J. Mittelstraß (1976b), Artikel „Philosophie“; ferner ders. (1991), S. 22f.

120 Vgl. Theait. 143d.

Orientierung verfahren. Das ist auch aus dem beibehaltenen Gegensatz von „Wissenschaft“ und „Historie“ ersichtlich ¹²¹.

Erst seit dem 19. Jahrhundert erfolgt die Verselbständigung der Philosophie gegenüber den Fachwissenschaften. Die seit der beginnenden Neuzeit unter dem Methodenideal der Wissenschaft angebahnte Entwicklung der Wissenschaften setzt deren Spezialisierung fort und erfährt im Zuge des 19. Jahrhunderts ihre Blütezeit gegenüber einer spekulativen Erweiterung der Vernunft im (Deutschen) Idealismus. Damit wächst der Verdacht der Wissenschaftsferne der Philosophie. Dies wiederum beschleunigt die Tendenz, das Begründungsinteresse der Philosophie jenseits der Wissenschaften anzusiedeln (Existenzphilosophie). Dabei hat das innerhalb der Philosophie selbst sich ausbildende besondere Selbstverständnis nicht nur die Tendenz der Verselbständigung der Fachwissenschaften beschleunigt, mit der Logik findet diese Entwicklung auch innerhalb der Philosophie statt. Darüber hinaus verliert die Philosophie ihre Bedeutung an den Positivismus und Materialismus. Sie gerät in eine tiefe Identitätskrise, die ihre eigene Wissenschaftlichkeit betrifft.

Aus dieser (systematischen) Not hat die Philosophie eine (philosophiehistorische) Tugend gemacht¹²². Sie ist sozusagen in ihre eigene Vergangenheit „geflüchtet“¹²³. Philosophie gliedert sich nunmehr in die Geisteswissenschaften ein und wird zu einem historischen und hermeneutischen Unternehmen. Die Konsequenz ist der Historismus und in der Philosophie ein maßstabloses historisches Denken, für das es nur noch Geschehen, Geschichte und Geschichten gibt. Immerhin hat der Historismus die Philosophie vor einer völligen Auflösung bewahrt. Die ursprüngliche Konzeption aber, daß nämlich Philosophie und Wissenschaft *zwei verschiedene Rationalitätsformen aus einem Geist* sind¹²⁴, wird vergessen.

Während die Wissenschaft längst einen sicheren Gang eingeschlagen hat, hat sich die Philosophie auf diese Weise ihrem Ursprung entfremdet und ihre Orientierung an der Formulierung und Einlösung von Geltungsansprüchen verloren. So scheint die Philosophie nichts anderes mehr zu sein als ihre eigene Geschichte und der Historiker der Philosophie der

¹²¹ So Kant: „ (...) so ist alles Erkenntnis (...) entweder historisch oder rational. (...) Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, die rationale Erkenntnis ist *cognitio ex principiis*.“ Kritik der reinen Vernunft B 864, Werke IV, S. 698.

¹²² Vgl. H. Heß (1923), S. 352.

¹²³ So spricht man gemeinhin von der „Flucht in den Historismus“. Daß diese Flucht auch als ein Atemholen angesichts einer unübersichtlichen Lage, als eine Revision unserer Denkweise und als Aufbau eines *cosmos intelligibilis*, der unserem Denken Kontinuität verleiht, bewertet werden könnte, ist die Kehrseite derselben Medaille. Vgl. L. Geldsetzer (1968b), S. 18. Eine andere Form des Rückzugs ist der auf die Erkenntnistheorie und Methodologie der Wissenschaften (Neukantianismus), wieder ein anderer die Reduktion der Philosophie auf Wissenschaftslogik (Carnap) und eine Analyse des Sprachgebrauchs (Wittgenstein).

¹²⁴ Vgl. J. Mittelstraß (1974), S. 24f.

eigentliche Philosoph. Das bedeutet, daß „Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie ist“, wie Kant spöttisch bemerkt¹²⁵, in der Philosophie überwiegen. Wenn sich Philosophie nicht dem Verdacht ausgesetzt wissen will, sie sei nichts anderes als historische Bildung, muß sie insofern auch ihr Interesse an ihrer Geschichte systematisch ausweisen. Eine philologische, rein historisch orientierte Philosophiegeschichte ist dazu nicht in der Lage, sondern nur eine systematische ¹²⁶.

b. Systematisch: Das Wesen der philosophischen Reflexion

Nichts ist in der Philosophiegeschichtsschreibung dringlicher als die Frage: was ist ihr Gegenstand? Denn es ist notwendig, „erst den Gegenstand festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll.“¹²⁷ Dieser Gegenstand könnte eigentlich nur die Philosophie selbst sein. Doch wie in keiner anderen Disziplin stellt sich hier in der Philosophie das Problem ihres richtigen Selbstverständnisses, d. h. die Frage: *Was ist Philosophie?* Diese Frage beantworten heißt selbst Philosophie treiben. Man könnte hier zunächst auf den aktuellen Stand der Diskussion verweisen, der aber selbst nicht einheitlich ist. Dann würde man auf die Geschichte der Philosophie verweisen, um die Uneinheitlichkeit zu erklären. Doch stieße man hier niemals unmittelbar auf „Philosophie“; ein Zirkel täte sich auf, wie schon im 19. Jahrhundert. Dabei würde keiner bestreiten, daß man wissen muß, was Philosophie ist, um Philosophiegeschichte zu schreiben. Eben hier aber ist jede Antwort an einen philosophischen Standpunkt gebunden, und jede Antwort wirkt philosophisch positionsbildend. Es liegt somit auf der Hand, daß der Begriff der Philosophie selbst ein philosophisches Problem ist. In diesem Sachverhalt sind alle Aporien zusammengefaßt, die sich bei dem Versuch ergeben, einen Begriff von Philosophie zu bilden. Wenn wir im folgenden die Frage, was Philosophie ist, in der Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung zur Wissenschaft verfolgen, dann geschieht dies vor allem aus zwei Gründen: Zum einen, weil dies für die Philosophiegeschichtsschreibung unmittelbar erforderlich ist; man muß wissen, worüber man schreibt. Zum anderen, weil eine entsprechende Antwort einen unentbehrlichen Ausgangspunkt für die Kritik an unterschiedlichen philosophischen Positionen der Philosophiegeschichtsschreibung bildet.

¹²⁵ Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Werke V, S. 255 (A 3).

¹²⁶ Vgl. H. Krämer (1967²), S. 445.

¹²⁷ G. W. F. Hegel, Werke XVIII, S. 17.

Zunächst eine methodologische Bemerkung: Wenn man daran geht, Philosophie begrifflich zu fixieren, tut man dies bereits mit einem bestimmten philosophischen Selbstverständnis. Diese prinzipiell zirkuläre Struktur kann nicht durch irgendwelche Verifikationsverfahren eines zunächst hypothetisch aufgestellten Philosophiebegriffs behoben werden. Die Aporie bei der systematischen Bestimmung des Philosophiebegriffs besteht also darin, daß bereits ein bestimmtes philosophisches Selbstverständnis vorausgesetzt werden muß, dessen Verbindlichkeit selbst nicht apriori demonstriert werden kann. Wollte man wiederum von einer *tabula-rasa*-Situation - inhaltlich und methodisch - ausgehen, um voraussetzungslos aus historischen Erscheinungsformen der Philosophie einen „objektiven“ Philosophiebegriff zu gewinnen, ergeben sich sogleich Schwierigkeiten sowohl hinsichtlich der Auswahl des historischen Materials als auch hinsichtlich der Gesichtspunkte des Vergleichs.

Nun zielt der philosophische Diskurs nicht so sehr auf die ungeklärten Voraussetzungen des Philosophiebegriffs selbst als vielmehr auf das Postulat, daß einem begründungsorientierten, in diesem Sinne philosophischen Diskurs nichts für eine gemeinsame Orientierungsbemühung Relevantes entzogen werden kann und soll. In diesem Sinne spricht Platon vom *logon didonai*, Leibniz vom *principium reddendae rationis*¹²⁸. Daß Philosophie keinen konkreten Gegenstand, keine einheitliche, allgemein anerkannte Methode hat und keine einheitliche Lehrmeinung darstellt, rührt dann daher, daß sie durch keine Voraussetzungen festgelegt ist, die selbst dem Diskurs entzogen wären, und Probleme einer philosophischen Reflexion überall auftreten können. Die Rede von der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie drückt eben diesen Sachverhalt aus. Das philosophische Bewußtsein besteht auch dort noch auf Gründen und stellt auch dort noch Selbstverständlichkeiten in Frage, wo das Alltagsbewußtsein, aber auch das wissenschaftliche Bewußtsein zu fragen aufhören, da sie sich ihrer Sache längst sicher glauben. Sokrates hatte diesen eigentümlichen, radikalen Wissensanspruch der Philosophie als *Wissen des Nichtwissens* bezeichnet.

Mit diesen methodologischen Vorbehalten schreitet das philosophische Denken in begründeter Orientierung unendlich fort als eine Distanznahme vom Verständlichen, auch Selbstverständlichen, und als ein uneingeschränktes Rekurrieren auf Vorausgesetztes, wodurch sich jeweils Setzung und Distanznahme ablösen. Dadurch wird vor allem die Voraussetzung eines bestimmten Wissens - sei es eines wissenschaftlichen oder eines alltäglichen Wissens - problematisiert. Dabei geht es sowohl um methodologische als auch um teleologische Dinge. Diesem doppelten Charakter des philosophischen Denkens in seinen theoretischen *und* praktischen Dimensionen wird man nicht gerecht, wollte man Philosophie entweder mit Wissenschaft identifizieren (Reduktion auf Wissenschaftslogik wie im Logischen

¹²⁸ J. Mittelstraß (1991), S 17.

Empirismus) oder Philosophie gänzlich jenseits der Wissenschaft ansiedeln (wie in der Existenzphilosophie) ¹²⁹.

Die hier hervorgehobene Distanznahme, die durch sie allein mögliche Rückwendung und die bewußte Hinwendung zum Distanzierten stellen die Momente einer Denkbewegung dar, die in einem besonderen Sinne als *Reflexion* bezeichnet werden kann. Zur Überzeugung, daß wir auf Grund der reflexiven Struktur unseres Denkens und unserer Sprache „zu allem Stellung nehmen können, es in Frage stellen können“, kommt noch etwas hinzu: „Die grundsätzliche Möglichkeit, die wir Menschen haben, alles zu befragen, führt notwendigerweise zu metaphysischen Fragestellungen“¹³⁰, die sich nicht einfach als „Scheinprobleme“ abtun lassen. Der Grund für das Zustandekommen dieser Fragestellungen liegt, so stellt G. Frey nach einer Analyse der reflexiven Struktur der philosophischen Aussage fest, „in der Reflexionsfähigkeit der menschlichen Vernunft.“¹³¹ Diese entgeht der genannten Aporie, weil sie diese allererst erzeugt.

Diese negative Denkbewegung, die allein durch die Distanznahme und die Rückwendung möglich ist, kommt schon in der historischen Rolle der Philosophie als Aufklärung zum Ausdruck.¹³² Man denke etwa daran, daß die philosophische Reflexion sich als Logos von mythischen Weltbildern abhob, daß sie sich als natürliche Vernunft von Religion kritisch zu distanzieren suchte und daß sie sich als Wissenschaftskritik oder Ideologiekritik etablierte. Wie unterschiedlich sie sich auch selbst dabei verstand, in jedem Fall gehört zur philosophischen Reflexion die aufklärerische *Selbstkritik* als konstitutives Moment¹³³. In der Konsequenz dieser Dynamik der negativen Denkbewegung liegt, daß die philosophische Reflexion immer einen Widerpart setzte, von dem sie sich distanzierte und als Kritik der Tradition zugleich Tradition schaffte, womit sie schließlich auf die (vernünftige) Organisation unserer Verhältnisse, der

¹²⁹ Zu dieser Problematik näher J. Mittelstraß (1974), S. 8-28. Es liegt auf der Hand, daß hinter dieser einsinnigen Reduktion die Trennung von Philosophie und Wissenschaft steht, wobei es sich um das allgemeine Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis und nicht zuletzt um die Frage der Rationalität handelt.

¹³⁰ G. Frey (1970), S. 134f.

¹³¹ Ebd. S. 134.

¹³² Zum folgenden H. Krings / H. M. Baumgartner / C. Wild (1973), Artikel „Philosophie“; In: Hg. dieselben; ferner E. Martens / H. Schnädelbach (1991 ²), S. 31-35.

¹³³ Vgl. Baumgartner, Aufklärung - ein Wesensmoment der Philosophie, in: ders. (1991), S. 72-93. Seine Hauptthese lautet: „Aufklärung ist ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Moment der philosophischen Reflexion“ (S. 75). Philosophie ist immer ein aufklärerischer Prozeß. Aufklärung besagt hier nicht historischen Epochenbegriff, sondern um mit Kant zu reden: „die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Vgl. I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, Werke IX, S. 53-61.

lebensweltlichen ebenso wie der wissenschaftlichen, abzielt¹³⁴. Vor diesem Hintergrund ist es auch kein Zufall, daß die Geschichte der Philosophie eine fortwährende Auseinandersetzung von Philosophen mit Philosophen darstellt. Die Kritik an der eigenen Vergangenheit führt nicht nur zu einer Revision der überlieferten Voraussetzungen, sondern häufig auch zum Entwurf einer neuen Philosophie, da die philosophische Kritik das Ganze, nicht das Partielle in Frage stellt (Letztbegründungsgedanke). Dies macht die Würde und den Rang dieser einzigartigen Disziplin aus ¹³⁵.

Die beschriebene Dynamik vollzieht sich in Begriffen und begründungsorientiert. Dies zeigt auch die gegensätzliche Begrifflichkeit der philosophischen Reflexion: Wissen und Meinen, Sein und Seiendes, Sein und Werden, Idee und Erscheinung, Apriori und Aposteriori, Geist und Materie, Vernunft und Verstand, Theorie und Praxis, Wahrheit und Irrtum usw. Die wechselseitige Verschränkung dieser Begriffe spiegelt den dynamischen Charakter des philosophischen Denkens. Dabei verstand sich die philosophische Reflexion seit der Antike immer als einen Weg zur „Wahrheit“ in Form einer begründungsorientierten Argumentation gegen den Irrtum. Man denke etwa an Platons Darstellung des Weges aus der Höhle im Höhlengleichnis im „Staat“ und an die Aristotelische Konzeption des philosophischen „Strebens nach Wahrheit“ sowie an das Zurateziehen derjenigen, die „vor uns über die Wahrheit philosophiert haben“, ferner an die Cartesische Suche nach einem unerschütterlichen Fundament des Wissens, an Leibnizens Bemerkung, daß die Wahrheit weiter verbreitet sei, als man gemeinhin annehme, und daß sich auch begründete Einsichten gewinnen lassen, wenn man die Spuren der Wahrheit bei den Alten kenntlich mache, an Kants Einstufung der Wahrheit als erster Bedingung der Gelehrsamkeit und der Vernunft als letzten Probersteins der Wahrheit, an die Konzeption der Philosophie als „wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit“ bzw. Wissenschaft der Vernunft (Hegel). Jede sich als kritisch verstehende Philosophie, begreift Wahrheit als Auflösung des Irrtums und des Scheins. In diesem Sinne ist dann auch der Begriff des Irrtums nicht dem Begriff der Wahrheit entgegengesetzt, sondern auf den Begriff der Wahrheit konstitutiv bezogen. Der Begriff der Wahrheit ist immer ein „negativer“ und kritischer Begriff, der das, wovon er sich löst, in der Form der Negation als Gegenargument mit sich führt. Welcher Wert und welche Bedeutung dem Begriff der Wahrheit im philosophischen Diskurs in unterschiedlichen historischen Konzeptionen auch zukommt¹³⁶, er ist auf jeden Fall ein notwendiges Kriterium in einem begründungsorientierten philosophischen Diskurs.

¹³⁴ Vgl. J. Mittelstraß (1982), S. 165.

¹³⁵ Vgl. M. Brelage (1960), S. 400f.

¹³⁶ J. Mittelstraß (1989, S. 94ff.) hat auf drei Formen des philosophischen Umgangs mit dem Irrtum hingewiesen: 1. Irrtum als Teil der Natur des Menschen (Augustinus), 2. Irrtum als Defekt (Descartes und Kant), 3. Irrtum als Moment der Wahrheit (Deutscher Idealismus)

Die philosophische Reflexion hebt vom Seienden an und fragt nach den Gründen oder Bedingungen seiner Wißbarkeit. Dieses Seiende ist weder ein Abstraktes noch ein naturwüchsig Vorgegebenes, sondern ein in bestimmter Weise schon Vorverstandenes und Ausgelegtes. Die philosophische Reflexion schließt daher schon in irgendeiner Form Globaldeutungen von Mensch, Welt und Wirklichkeit ein. Was philosophisch reflektiert wird, ist schon in Vorinterpretationen des Seienden gegeben, die ihrerseits einen Wahrheitsanspruch erheben und eine Sinnggebung des menschlichen Lebens enthalten. An dieser Stelle verschränken sich die Begriffspaare Meinung und Wissen, Seiendes und Sein, Sein und Sollen. Die philosophische Reflexion hebt, aristotelisch gesprochen, beim Bekannten an, erforscht dessen Voraussetzungen und beurteilt diese im Hinblick auf Konsistenz, Wahrheit und Sinn. Sie reflektiert sowohl die logische Konsistenz (methodologisch) als auch deren Sinn für das menschliche Leben im Ganzen (teleologisch). Man denke etwa an Platons Idee des Guten und Kants Idee einer praktischen Vernunft, die im kategorischen Imperativ ihren systematischen Ausdruck findet. Ideen dieser Art fungieren in jeder Philosophie als kritisches Potential. Und auch dies bedeutet: Weil die Philosophie stets auf die Konzeptionen, die in anderen Philosophien zum Ausdruck kommen, bezogen bleibt, stellt sich die Geschichte der Philosophie als eine fortwährende Auseinandersetzung der Philosophie mit Philosophie dar.

Die Struktur der philosophischen Reflexion muß gegen Beliebigkeit und Unverbindlichkeit abgegrenzt werden. Wenn die Ideen, wie bei Platon, Bedingungen der Möglichkeit jeder Erkenntnis und jeden Wissens sind, dann ist die reflexive Erörterung dieser Ideen ein aus dem Letztbegründungsanspruch der Philosophie resultierendes Desiderat¹³⁷. Da die philosophische Reflexion wesentlich auch negative Denkbewegung ist, hat sie im strengen Sinne keinen objektivierbaren Gegenstand wie im Falle der Fachwissenschaften und trägt sie grundsätzlich einen Entwurfscharakter. Da sie sich überdies ständig von einem Vorausgesetzten distanziert und das Gesetzte in Frage stellt, d. h. ständig zu transzendieren sucht, das Wissen aber immer ein endliches ist, kann es nur durch eine Idee des Unbedingten, durch eine Idee des praktischen - da theoretisch nur beschränkt denkbaren - Unbedingten sinnvoll konstituiert werden. Deshalb weist diese Denkbewegung über eine ontologische Fundierung des Wissens hinaus auf eine normative Dimension; sie ist grundsätzlich nur durch eine transzendental-apriorische Struktur des endlichen Wissens zu begründen¹³⁸. Zur philosophischen Reflexion gehört immer ein Bezug auf nicht - objektivierbare „Gegenstände“, der grundsätzlich Entwurfscharakter trägt.

¹³⁷ Neuerdings hat V. Höhle (1990) aus dem Letztbegründungsgedanken einen „objektiven Idealismus“ herausarbeiten versucht. Er sieht diesen schon bei Platon vorgezeichnet und bei Hegel ausgearbeitet. Hierzu näher Kapitel V, S. 145ff.

¹³⁸ Bei Fichte's Wissenschaftslehre (1804) z. B. liegt bereits eine solche Theorie der endlichen Vernunft vor. Zur näheren Erläuterung hierzu H. M. Baumgartner (1991), S. 106ff.

Alles Wissen entspringt demnach aus der Spannung zwischen dem Praktisch-Unbedingten als Idee und dem Theoretisch-Beschränkten als gegenständlicher Welt, aus der unaufhebbaren Spannung zwischen der Setzung und dem Gesetzten. Daraus ergibt sich wiederum der Zusammenhang zwischen allgemeiner Wissensstruktur und Philosophie. An dieser Stelle wird deutlich, daß die Philosophie nicht als ein fremder Anspruch von außen an das Wissen herangetragen wird, sondern als Anspruch aus dem Wissen selbst entspringt. Die Philosophie nimmt alles Wissen, sei es des Alltäglichen, sei es des Wissenschaftlichen, auf und radikalisiert es in der Form, daß nicht dieser oder jener Gegenstand des Bewußtseins, sondern das Seiende, d. h. die Gegenständlichkeit der Gegenstände, überhaupt reflektiert wird. Sie übersteigt aber auch nicht die prinzipielle Endlichkeit des Wissens, weshalb das neue Selbstverständnis seinerseits wiederum unter dem Anspruch der explizierten unbedingten Idee steht und als solches möglicher Kritik unterworfen ist. Die Philosophie besteht damit aus einem unbedingten Sollensmoment und einem bedingten Moment, das zwar notwendig gesetzt wird, aber zugleich praktisch wieder in Richtung auf Selbstrealisierung des Sollensmomentes aufzuheben ist. Dieser Prozess einer Setzung und einer Negation des Gesetzten setzt sich unendlich fort. Daß die philosophischen Auseinandersetzungen zu keinem Ende kommen, erscheint deshalb auch nur aus der Sicht der empirischen Wissenschaften als ein Defizit, insofern diese in der Philosophie vergeblich ihre eigene Reflexionsstruktur suchen. Vor diesem Hintergrund wird ferner deutlich, daß die philosophische Reflexion wertsetzend (normativ) und werturteilend (teleologisch) zugleich verfährt und sich philosophisches Denken als dynamische Bewegung der Ablösung und Hinwendung die transzendental-apriorische Struktur des endlichen Wissens zu erkennen gibt. Sie ist zudem grundsätzlich nur möglich, sofern alles Wissen auf die Idee eines vernünftigen menschlichen Lebens bezogen ist.

Sofern die Einzelwissenschaften durch ihre jeweiligen Methoden ihren spezifischen Gegenstand konstituieren, bleiben ihre Theorien partiell, wenn nicht in einer Metatheorie die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gegenstände und die Formen ihrer Konstitution reflektiert werden. Da die Rationalität der Wissenschaft sich in dieser Hinsicht nicht als die ganze erweist, bildet sie einen Gegenstand der Philosophie. Diese stellt die Frage nach der Gegenständlichkeit ihrer Gegenstände und nach dem Sinn ihres Wissens, auch und gerade angesichts der vermeintlichen Autonomie der wissenschaftlichen Rationalität. Die philosophische Reflexion hat in diesem Sinne nicht nur gegenüber dem natürlichen Bewußtsein eine kritische Bedeutung, sondern auch eine wissenschaftskritische Funktion. Wissenschaftstheorie und Wissenschaftskritik gehören zusammen. Ob die Philosophie dabei (in einem Blick Kants) der Wissenschaft die Fackel vorträgt, oder ihr die Schleppe nachträgt, ist dabei ohne Belang: „Auf einer Universität muß (...) eine philosophische Fakultät sein. In Ansehung der drei oberen dient sie dazu, sie zu kontrollieren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit (die wesentliche und erste Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Fakultäten zum Behuf der

Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist. (...) Die philosophische Fakultät kann (...) alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. (...) die oberen Fakultäten müssen sich ihre Einwürfe und Zweifel, die sie öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritiker, in ihrem, unter welchem Titel es auch sei, einmal innehabenden Besitz ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätte befehlen können.“¹³⁹ Gemeint ist schon hier Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik. In Form von Wissenschaftstheorie treffen sich Philosophie und Wissenschaft wieder, entsprechend der griechischen Idee der Einheit zweier verschiedener Rationalitätsformen; hier wird „Wissenschaft philosophisch und Philosophie wissenschaftlich.“¹⁴⁰ Die philosophische Reflexion richtet sich nicht nur auf Alltägliches, Bekanntes, sondern eruiert speziell auch die theoretischen Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände und die Erkenntnisformen der Wissenschaften. Dies soll angesichts der Identitätskrise der Philosophie hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften noch weiter ausgeführt werden.

Seit dem im 17. Jahrhundert beginnenden Prozeß der Emanzipation der Einzelwissenschaften von der Philosophie wird wissenschaftliche Leistung im Kontext der Naturbeherrschung, des technischen Fortschritts, des wirtschaftlichen Wachstums und der Verbesserung der Lebensverhältnisse der Menschen gesehen (Zweckrationalität)¹⁴¹. Dieses Verhältnis wird auch durch eine analytische Wissenschaftstheorie bekräftigt, die sich auf die Analyse der *gegebenen* Methoden und Ziele der Wissenschaften beschränkt, ohne sie zu begründen oder zu rechtfertigen. Dabei ist der Sinn, den der Szientismus oder Positivismus in der Wissenschaft sich selbst zu geben sucht, ebenso problematisch geworden wie z. B. der Begriff des Fortschritts. Zwar werden materielle und technische Bedürfnisse in erheblichem Umfang befriedigt, aber die erwartete Totalität und die Sicherheit einer praktischen Orientierung stellen sich nicht ein. Im Gegenteil, durch Wissenschaft und Technik nicht befriedigte Bedürfnisse treten immer stärker hervor, und auch um die Idee der Zweckrationalität, die sich, gestützt auf die These der vermeintlichen Autonomie der (positiven) Wissenschaften, an die Stelle der philosophischen Rationalität zu setzen sucht, ist es nicht zum besten bestellt.

Philosophische Reflexion stellt sich in einer Situation ein, wo Sinn und Zweck des bisherigen Tuns in Frage gestellt sind. Im Falle der wissenschaftlichen Rationalität ist diese Situation dann gegeben, wenn die Wissenschaften durch ihre hohe Spezialisierung die allgemeinen Ziele wie

¹³⁹ Der Streit der Fakultäten, Werke IX, S. 290 (A 26ff.).

¹⁴⁰ J. Mittelstraß (1974), S. 9.

¹⁴¹ Zur Genese des modernen Rationalitätsbegriff vgl. J. Mittelstraß (1973), Das praktische Fundament der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie, in : F. Kambartel / J. Mittelstraß (1973), S. 26-34.

Fortschritt, Wahrheit, Glück, Freiheit und dergleichen nicht mehr fördern, möglicherweise sogar gefährden. Der Moment, in dem die wissenschaftliche Theoriebildung nicht mehr als selbstverständlich und unproblematisch erscheint, mithin wissenschaftliche Theorie einer metatheoretischen Sicherung - der Methode oder des Sinnes - bedarf, ist wiederum die Chance der Philosophie. Dies allerdings nicht in der Weise, daß die Philosophie den Einzelwissenschaften mit einer generellen Theorie ein gemeinsames Dach verschafft.

Obgleich dieses Problem im vorliegenden Zusammenhang nicht ausführlich diskutiert werden kann, soll doch in Abgrenzung zum szientistischen Mißverständnis, das, gestützt auf die Wertfreiheitsthese M. Webers, die Möglichkeit begründeter praktischer Orientierungen bestreitet, soviel unter Berufung auf ein *normatives* Denken deutlich werden, daß Methode und Ziele der wissenschaftlichen Praxis über die *deskriptive* Analyse der *gegebenen* Methoden und Ziele hinaus auch begründet und gerechtfertigt werden können und müssen. Die jüngst geführte wissenschaftstheoretische Debatte um den Begriff der Wissenschaft und den Begriff der Rationalität¹⁴², ferner die im Begriff des „normativen Fundaments der Wissenschaft“¹⁴³ enthaltene Perspektive sind deshalb für die Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft und mithin für das Selbstverständnis der Philosophie von grundlegender Bedeutung ¹⁴⁴.

Mit der Historisierung des wissenschaftlichen Wissens und dessen Geltung (Kuhn) und mit der damit verbundenden Aufhebung der Differenz zwischen einem *context of discovery* (Entstehungszusammenhang) und einem *context of justification* (Rechtfertigungszusammenhang) ist das statische Modell der Wissenschaft in Frage gestellt worden. In diesem Sinn stellt K. Hübner im Anschluß an Pierre Duhems historische Wissenschaftstheorie fünf Gruppen von kontingenten, d. h. nur historisch begründeten, Festsetzungen heraus, die allen Begründungen logischer Art vorausliegen¹⁴⁵. Da sie einerseits den Rahmen physikalischer Forschung bestimmen und andererseits außerhalb der Physik liegen, wird die durch sie bestimmte Naturwissenschaft wie die auf sie bezogene Wissenschaftstheorie von der Geschichte abhängig. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Geltung naturwissenschaftlicher Theorien von der Anerkennung eines jeweiligen theoretischen Rahmens durch die *scientific community* abhängig. Ähnlich wie Hübner hat vor allem Kuhn eine historische Wissenschaftstheorie entwickelt, derzufolge die Rolle der Wissenschaft als

¹⁴² Zur Diskussion über den Begriff der Rationalität vgl. den von H. Schnädelbach (1984) herausgegebenen Sammelband.

¹⁴³ Vgl. F. Kambartel / J. Mittelstraß (1973), Zum normativen Fundament der Wissenschaft.

¹⁴⁴ Zum folgenden H. M. Baumgartner (1991), S. 26ff. und M. Eckhart / H. Schnädelbach (1991²), S. 20f.

¹⁴⁵ Vgl. K. Hübner (1971), S. 328. Hierzu zählen z. B. instrumentale, funktionale, axiomatische, judikale und normative Festsetzungen.

Paradigma von Rationalität problematisch wird¹⁴⁶. Aus dieser sogenannten Rationalitätskrise hat P. Feyerabend anarchistische Konsequenzen gezogen und einen schrankenlosen Theorien- und Methodenpluralismus gefordert¹⁴⁷, denn die Formulierung einer neuen Theorie würde auch die Formulierung einer (neuen) Wissenschaftstheorie erfordern¹⁴⁸. Dabei wird allerdings übersehen, daß es sich hier nicht um eine *universelle* Rationalitätskrise handelt, sondern lediglich um eine Krise der szientistischen Zweckrationalität¹⁴⁹. Hier ist im wesentlichen auch nur gezeigt, daß die (exakten) Wissenschaften ihre methodologischen Probleme nicht allein bewältigen können. Das *absolutistische* Verständnis von Wissenschaft, das die Philosophie überflüssig erscheinen läßt bzw. diese in Wissenschaft aufgehoben sieht, erweist sich selbst als eine Philosophie der Wissenschaften, allerdings als eine schlechte.

Nun zeigt H. Albert, ausgehend von der Grundlagenkrise der Naturwissenschaften und der Mathematik, im Anschluß an Popper, daß eine absolute (deduktive) Letztbegründung nach Art des klassischen Rationalismus zum Scheitern verurteilt ist, und zwar unter Hinweis auf das von ihm so bezeichnete „Münchhausen-Trilemma“, demzufolge jeder Versuch einer Letztbegründung entweder zu einem logischen Zirkel, oder zu einem unendlichen Regress oder zu einem willkürlichen Abbruch des Begründungsverfahrens führen muß¹⁵⁰. Die bei Albert und im Kritischen Rationalismus an die Stelle eines zureichenden Begründungspostulats tretende „Prinzip der kritischen Prüfung“ erweist sich jedoch paradoxerweise als eine irrationale Entscheidung¹⁵¹. Sie stellt eine normative Implikation dar, die selbst (kritisch) unhinterfragt bleibt. Auch erweist sich das gegen den Vorwurf eines blinden Dezisionismus notwendige rationale Plädoyer für eine irrationale Entscheidung zur Rationalität als widersprüchlich. Dies hat zur Folge, daß mit der Ablehnung des klassischen (deduktiven) Begründungspostulats nicht zugleich jede Art von rationaler Rechtfertigung verworfen werden muß und daß die wissenschaftliche Erkenntnis nicht die einzig mögliche und ganze Objektivierung eines theoretischen Interesses sein kann¹⁵². Sie verweist vielmehr auf eine andere, eine praktisch-normative Dimension hin.

¹⁴⁶ Vgl. T. Kuhn (1973), Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.

¹⁴⁷ Vgl. P. Feyerabend (1978), Wider den Methodenzwang.

¹⁴⁸ K. Hübner (1971), S. 333.

¹⁴⁹ Vgl. M. Eckehart / H. Schnädelbach (1991²), S. 19ff.

¹⁵⁰ Vgl. H. Albert (1972), S. 13. Nähere Erläuterungen hierzu finden sich bei K.-O. Apel (1976).

¹⁵¹ So spricht E. Ströker (1973, S. 113ff.) von einer „zweifachen Paradoxie“.

¹⁵² Vgl. K. - O. Apel (1976), S. 59 und S. 62. Es würde auf eine Problemreduktion hinauslaufen, wenn man - wie es im Logischen Empirismus üblich war - die sprachvermittelte Dimension der intersubjektiven Geltung von Ergebnissen der Wissenschaft auf Formen der deduktiven Logik beschränken wollte. Das deduktive Verfahren, das von Aristoteles als „apodeiktische Logik“

Wegen der Unvermeidbarkeit der in Wissenschaft und Wissenschaftstheorie vorausgesetzten Festsetzungen und deren normativen Implikationen, die zwar als veränderlich erscheinen, aber dennoch nicht verwerfbar sind, ist die Frage nach den normativen Voraussetzungen der Rationalität¹⁵³ und nicht zuletzt nach einer (nicht deduktiven) Rechtfertigung des Begründungspostulates aufgeworfen, die sich als ein genuin philosophisches und erkenntnistheoretisches Problem zu erkennen gibt. Damit wird die Wissenschaft erneut zu einem philosophischen Problem, d. h. zu einem Gegenstand philosophischer Reflexion. Die Idee der Rationalität erweist sich hier als eine normative Voraussetzung, die gegenüber historisch-kontingenten Festsetzungen als invariant begriffen werden muß, und insofern ein philosophisches Problem darstellt.

In der Auseinandersetzung mit diesem Umstand sucht der Konstruktivismus die Wissenschaften *operativ* bzw. *konstruktivistisch* aus der Praxis partiell schon vernünftiger Rede und planvollen Handelns zu begründen. Dabei liegt allem sprachlichen Handeln ein Unterscheidungsvermögen als *lebensweltliches Apriori* zugrunde¹⁵⁴: „Die Philosophie liefert eine grundlegende Orthosprache für alle Wissenschaften und rechtfertigt sie im Zusammenhang unseres Lebens“¹⁵⁵. Details dieses Begründungsansatzes und die weitverzweigte Diskussion zwischen Konstruktivismus, Kritischem Rationalismus und Kritischer Theorie können hier nicht weiter verfolgt werden. Hingewiesen sei nur darauf, daß auch als Fluchtpunkt transzendentalpragmatischer Analysen, sei es im Begriff der „idealen Sprechsituation“ von J. Habermas¹⁵⁶, sei es im Begriff eines „transzendentalen Sprachspiels der transzendentalen Kommunikationsgemeinschaft“ von K. - O. Apel¹⁵⁷, ein *normatives* Fundament sprachlicher Verständigung zur Darstellung gebracht werden soll, dem die Funktion einer nicht deduktiven, sondern *reflexiven* Letztbegründung im Sinne einer Antizipation (der idealen Kommunikationsgemeinschaft), die zugleich in concreto wirksam ist, zugesprochen wird. „Das normative Fundament sprachlicher Verständigung ist (...) beides: antizipiert, aber als antizipierte Grundlage auch wirksam. Die formale Vorwegnahme des idealisierten Gespräches (...) garantiert das ‚letzte‘ tragende und keineswegs erst herzustellen kontrafaktische

begründet wurde, ist in der Tat ein „Organon“ des argumentativen Diskurses, nicht schon die Begründung der Erkenntnisgeltung selbst. Die Zurückführung der Begründungsproblematik auf das „Münchhausen-Trilemma“ gelingt nur durch eine Verabsolutierung eines logischen Mittels.

¹⁵³ Vgl. hierzu H. M. Baumgartner (1991), S. 26f., S. 60ff.

¹⁵⁴ Hierzu näher J. Mittelstraß (1974), Die Prädikation und die Wiederkehr des Gleichen, S. 145-157.

¹⁵⁵ P. Lorenzen / R. Inhetveen, Die Einheit der Wissenschaften, in: F. Kambartel / J. Mittelstraß (1973) S. 78. Vgl. auch a. a. O., S. 67 (J. Mittelstraß).

¹⁵⁶ J. Habermas (1973), Wahrheitstheorien, S. 255ff.

¹⁵⁷ K. - O. Apel (1973), Transformation der Philosophie II, S. 358-435, S. 414.

Einverständnis (...) über das eine Verständigung nicht erforderlich sein darf (...).“¹⁵⁸ Diese unterstellten Grundnormen vernünftiger Rede stellen sich angesichts der oben skizzierten Rationalitätslücke zumindest als „eine praktische Hypothese“, wenn auch apriori nicht demonstrierbar¹⁵⁹, heraus. Wie unterschiedlich und mit welcher Methode auch immer der Versuch einer Letztbegründung unternommen wird, in allen Fällen steht der Begriff der transzendentalen Reflexion im Mittelpunkt entsprechender Reflexionen ¹⁶⁰.

Vor dem Hintergrund des bisher Skizzierten kann gegenüber der sich im Begriff der Zweckrationalität artikulierenden vermeintlichen Autonomie der Wissenschaften festgehalten werden, daß Philosophie und Wissenschaft ihre Basis in einer gemeinsamen Praxis haben, von deren transzendentalen Bestimmungen sie abhängig bleiben. Mit anderen Worten: Wissenschaftliches Wissen erweist sich als „Hochstilisierung dessen, was man im praktischen Leben immer schon tut“¹⁶¹, eines partiell schon vernünftigen menschlichen Sprechens und Handelns, mit dessen Struktur sich die Philosophie beschäftigt.

Bei alledem geht es um gemeinsame Fragen: „Philosophie als *praxisleitende Aufklärung*, Wissenschaft als *praxissichernde Zweckrationalität*“¹⁶². In diesem Sinne erscheint Philosophie als notwendiges Korrektiv einer sich ihrer Grenzen bewußt werdenden Wissenschaft. Und darin ist sie immer noch, wenn auch modifiziert, *cognitio principiorum*, Reflexion und Erkenntnis der in den Wissenschaften meist unreflektiert vorausgesetzten formalen Prinzipien. Insofern ist die philosophische Reflexion „Theorie der Wissenschaften und praktische Philosophie in einem“ ¹⁶³.

Ein praxisbezogener *Weltbegriff* von Philosophie tritt schon bei Kant auf. Philosophie, die als „Idee möglicher Wissenschaft“ gesucht wird, kann entweder in der Weise ihres *Schulbegriffs* betrieben werden oder in Beziehung auf außerhalb liegende, jedermann (Kant sagt: die Welt) betreffende Zwecke. Den ersteren Standpunkt gibt Kant, beeinflusst durch Rousseau, auf. Der „letzte“ Zweck des wissenschaftlichen Tuns ist nicht das „Vergnügen aus den Wissenschaften“ oder ein Selbstzweck¹⁶⁴, sondern die „Bestimmung des Menschen“ zu

¹⁵⁸ J. Habermas (1973), S. 258.

¹⁵⁹ A. a. O., S. 259.

¹⁶⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang J. Habermas (1973); K. - O. Apel (1973), S. 405ff.; H. Schnädelbach (1971), S. 227-240.

¹⁶¹ P. Lorenzen (1980 ²), S. 26.

¹⁶² J. Mittelstraß (1974), S. 24.

¹⁶³ J. Habermas (1971), S. 34.

¹⁶⁴ Dazu näher K. Lorenz (1973), *La Science pour la Science. Bemerkungen zur umstrittenen Autonomie der Wissenschaften*, in: F. Kambartel / J. Mittelstraß (1974), 79 - 90.

finden“¹⁶⁵. Dementsprechend läßt Kant die Fragen 1. was kann ich wissen, 2. was soll ich tun und 3. was darf ich hoffen in „die ganze Bestimmung des Menschen“, d. h. in die Frage „was ist der Mensch?“ münden¹⁶⁶. Philosophie ist die „Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“¹⁶⁷. Dazu ist es auch erforderlich, wie Kant sagt, „die Rechte der Menschheit wieder herzustellen“¹⁶⁸, gemeint ist das *Primat der praktischen Vernunft*¹⁶⁹. Von diesem Standpunkt der Zwecke aus begreift sich Vernunft als wertsetzend (*normativ*) und wertbeurteilend (*teleologisch*)¹⁷⁰. Oder anders formuliert: Philosophie ist die sich in *Logik* und *Ethik* entfaltende *normativ fundierende* Wissenschaft, die nicht nur für die Praxis der Begründung des wissenschaftlichen Wissens, sondern auch für die Praxis der Zielsetzung und damit für das Verhältnis der Wissenschaft zum menschlichen Leben im Ganzen steht. Wir sollen uns um die Verwirklichung gerechtfertigter Ziele bemühen, zumal das Wirkliche nicht schon das Vernünftige ist: *Idee einer vernünftigen Praxis* ¹⁷¹.

Damit wird eine Theorie der praktischen Vernunft dringlicher denn je. Wo immer sich theoretische Konstrukte verfestigen und damit ihren Praxisbezug verlieren, wo Theorien und Methoden begründungsorientierte, d. h. vernunftorientierte Bemühungen auszuklammern suchen, hält sich die Philosophie die Option offen, das Handeln und dessen Sinn im kommunikativen Prozeß nach *aufgeklärten Methoden* (methodologisch) und *Zielen* (teleologisch) neu zu konstituieren. Gerade die *humane Intention*, die den Emanzipationsprozeß der Wissenschaft von der Philosophie von Anfang an bestimmte, läßt

¹⁶⁵ I. Kant, Schriften XX, S. 175.

¹⁶⁶ Schriften IX, S. 25. Die drei ersten Fragen finden sich bereits in der Kritik der reinen Vernunft (B 833). Vgl. dazu H. Fahrenbach (1975), S. 66ff.

¹⁶⁷ Kritik der reinen Vernunft B 867.

¹⁶⁸ Schriften XX, 44.

¹⁶⁹ Dieser Aspekt einer praxisorientierten Philosophie rückt seit den 70er Jahren gegenüber dem Monopolanspruch naturwissenschaftlicher Methodologie immer mehr in den Vordergrund. Vgl. hierzu den Sammelband „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“, Hg. M. Riedel (1974). Es stellt sich in der Tat angesichts der heutigen globalen ökologischen, sozialen und politischen Probleme und angesichts des Vorwurfs, die Philosophie sei der Gegenwart und ihren andrängenden Fragen verschlossen und darum in ihre Geschichte gleichsam versponnen, welchen sich zu stellen doch traditionelle Aufgabe der „Weltweisheit“ gewesen sei, die Frage, ob eine praktische Zuwendung der Philosophie nicht eine dringendere Aufgabe ist als die theoretische Erweiterung der Philosophie. Zu dem Aspekt einer praxisorientierten Philosophie vgl. weiter z. B. K. - O. Apel (1973), S. 359ff., J. Mittelstraß (1989), S. 43ff., V. Hösle (1990), S. 18ff.

¹⁷⁰ Vgl. M. Riedel (1978), S. 203.

¹⁷¹ Vgl. J. Mittelstraß (1982), S. 169f.

sich, so konstatiert H. M. Baumgartner, durch die Wissenschaft selbst weder einlösen noch bewahren ¹⁷².

Kehren wir zu unserem eigentlichen Thema zurück: Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten, nämlich aus der Differenz des Gegenstandsbereichs sowie aus der Rationalitätsform von Wissenschaft und Philosophie, sind einige wesentliche Unterschiede zwischen Wissenschafts- und Philosophiegeschichte hervorzuheben ¹⁷³.

1. Die Wissenschaft zielt auf die Erkenntnis eines definierten Gegenstandsbereichs nach einschlägigen Methoden. Sie treibt ihre Erkenntnis im wesentlichen progressiv im Modus der Forschung voran; ihre Geschichte bleibt ihr *äußerlich*, d. h., sie ist zwar ein mögliches, aber kein wesentliches Thema. So ist z. B. die Geschichte der Mathematik oder der Physik nicht konstitutiver Teil dieser Disziplinen. Charakteristisch für das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte ist hingegen, daß jene durch ihre Selbstbezüglichkeit auf sich selbst zurückverwiesen wird; als Kritik an der philosophischen Tradition schafft sie selbst eine philosophische Tradition. Ihr Gegenstand existiert in der Philosophiegeschichte wie in jeder Geschichtswissenschaft nicht als eine Gegebenheit, sondern konstituiert sich erst nach einem philosophischen Standpunkt, weshalb ihre Geschichte jedesmal neu geschrieben werden muß ¹⁷⁴ und es in dieser Hinsicht kein verbindliches Lehrbuchwissen gibt. Dieses Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte soll als *innerlich* bezeichnet werden.

2. Eine Eigenart der philosophischen Rede ist es, daß sie sich in logisch-argumentativer Form vollzieht, daß sie Behauptungen und Problemlösungsvorschläge formuliert und nach Begründungen sucht, die deren Geltungsanspruch einlösen sollen: *Argumentationsgeschichte* ¹⁷⁵. Historische Forschung in der Philosophie ist also nicht an einem Wirkungszusammenhang, wie etwa im Falle der literaturhistorischen Forschung, interessiert, auch nicht an außerargumentativen Formen der Begründung, sondern schlechthin an der Argumentations- und Begründungsstruktur, d. h. an Wahrheit: Wir haben es in der Philosophiegeschichte, aufgefaßt als Argumentationsgeschichte, mit Hegel gesprochen, mit dem „nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen“, also der unvergänglichen Erwerbe des Denkens zu tun ¹⁷⁶, mit den Taten des Denkens, das sich selbst zum Gegenstand macht und das Absolute für sich in Anspruch nimmt. Diese Geschichte kann und soll in jedem aktuellen

¹⁷² H. M. Baumgartner (1991), S. 33.

¹⁷³ Zum folgenden W. Flach (1963), S. 18ff.

¹⁷⁴ Vgl. J. Mittelstraß (1991), S. 16f. Da jede Philosophie mit einem Philosophiebegriff, der alles Philosophische umgreift, arbeiten muß, wirkt der eingenommene Standpunkt positionsbildend.

¹⁷⁵ Zum folgenden a. a. O., S. 24f.

¹⁷⁶ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke XVIII, S. 58.

Philosophieren als Reflexion über Probleme und entsprechende Lösungsvorschläge und das in der jeweiligen Philosophie vorweggenommene Absolute als Letztbegründungsgedanke behandelt werden: *Argumentations-* und *Reflexionsgeschichte*. Mit anderen Worten: Die Geschichte der Philosophie betreiben - verstanden als Selbstreflexion und Selbstkritik der Philosophie, nicht als das bloße Kennenlernen der philosophischen Lehren -, heißt selbst philosophieren. Man soll daher - so heißt es bei Kant in der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorgesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766“ - „nicht Gedanken lernen sondern denken lernen; man soll ihn (den Jüngling) nicht tragen sondern leiten (...). Der den Schulunterweisungen entlassene Jüngling war gewohnt zu lernen. Nunmehr denkt er, er werde Philosophie lernen, welches aber unmöglich ist, denn er soll jetzt philosophieren lernen.“¹⁷⁷

2. Methodendiskussion im 19. Jahrhundert

Das 19. Jahrhundert beginnt auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte mit einer tiefgreifenden Reflexion. Diese geht dem Deutschen Idealismus ziemlich genau parallel, etwa im Zeitraum von 1791 bis 1820.

Den Hintergrund bildet Kant mit dem Programm einer apriorischen Philosophiegeschichte, d. h. einer „philosophischen Geschichte der Philosophie“¹⁷⁸, die dann von Hegel am konsequentesten durchgeführt wurde. Mit dem Ende dieser Diskussion beginnt wiederum die allmähliche Verschmelzung der Schleiermacherschen und der Hegelschen Positionen mit dem Erbe der Kantischen Schule. In dem Maße, in dem eine objektivierende Einstellung und der moderne Geschichtsbegriff in einem sich als wissenschaftlich verstehenden Zeitalter vordringen, etabliert sich die Geschichtswissenschaft als Disziplin. Nunmehr ist sie es, die für die Philosophiegeschichte die Darstellung ein Paradigma darstellt, während früher eher umgekehrt die Philosophie der Geschichte etwas von ihrer Wissenschaftlichkeit zu vermitteln suchte. Die Vertreter dieser Position sind vor allem um Schleiermacher gruppiert. Sie verbinden gediegene philologische Instrumentarien und eine historisierende Einstellung. Ein damit verbundenes relativistisches Moment setzt sich über Zeller und Dilthey bis zum Jahrhundertende fort und dokumentiert sich im Schlagwort von der „Krise des Historismus“. Wir können damit im 19. Jahrhundert zwei gegenläufige Stränge in der Philosophiegeschichtstheorie feststellen: *Idealismus* und *Historismus*. Es geht nicht um nuancenreiche Positionen in der Theorie der

¹⁷⁷ I. Kant, Werke II, S. 908 (A 5), vgl. auch Kritik der reinen Vernunft B 865f., Werke IV, S. 699f.

¹⁷⁸ I. Kant, Lose Blätter, Schriften XX, S. 333-351.

Philosophiegeschichte¹⁷⁹, sondern in erster Linie um den Gegensatz zweier grundverschiedener Positionen.

Bis ins 16. Jahrhundert war die biographische Philosophiegeschichte derart vorherrschend, daß schon Leibniz J. Thomasius die Anregung gab, nicht eine Geschichte der Philosophen, sondern eine der Philosophie zu schreiben. Leibniz' Hoffnung einer *perennen* Philosophie, daß die Wahrheit gemeinhin verbreiteter sei, als man glaube, daß sich durch das Studium der Geschichte der Philosophie die Wahrheit gewinnen ließe,¹⁸⁰ stand aber schon zu seinen Lebzeiten der „historische Pyrrhonismus“ Bayles gegenüber, dessen Werk von nachhaltigem Einfluß war. Es war Ch. Heumann, der den Gedanken einer „philosophischen Philosophiegeschichte“ 1715 zuerst konzipierte¹⁸¹. Auch der Gedanke, daß nur ein Philosoph die Geschichte der Philosophie richtig würdigen kann, findet sich bei ihm. Da jedoch der Begriff der Philosophie zu vage und der Begriff der Geschichte noch alten Orientierungen verhaftet war, konnte sich der Ansatz Heumanns nicht weiter entwickeln.¹⁸² Daher kommt der Verdienst, den Begriff einer „philosophischen bzw. apriorischen Philosophiegeschichte“ entwickelt zu haben, zu recht Kant zu. Kant hat nicht nur in der Philosophie selbst, sondern auch in der Philosophiegeschichtsschreibung eine „Revolution der Denkungsart“ eingeleitet.

Es ist die These Kants, daß die Geschichte der Philosophie nicht nur „historisch“, sondern auch „rational“ geschrieben werden könne und Voraussetzung dafür ein Begriff der Philosophie selbst sei. Da die Geschichte der Philosophie eine „allmähliche Entwicklung der Vernunft“ ist und diese nicht auf empirischem Wege vor sich gegangen sein kann, muß sie sogar rational, d. h. *apriori konstruiert* werden können, wobei sich Kant der in der „Kritik der reinen Vernunft“ gewonnenen Einsicht in die Natur der reinen Vernunft bedient. In den sogenannten Losen Blättern stellt Kant einige Überlegungen darüber an, ob die Geschichte der Philosophie selbst ein Teil der Philosophie sein könne. Diese Frage beantwortet er mit einem entschiedenen Ja, und bezeichnet ein entsprechendes Vorgehen als „philosophische Archäologie“. Sie ermöglicht es, den Plan einer geschichtlichen Entwicklung apriori darzulegen, und zwar durch die Analyse

179 Hierzu sind zwei Studien von Geldsetzer (1968b) und W. Ehrhardt (1967) ausführlich eingegangen.

180 Vgl. den vielzitierten Brief Leibnizens an N. Remond (26. August 1714): „Die Wahrheit ist weiter verbreitet, als man gemeinhin annimmt, doch tritt sie uns sehr häufig geschminkt entgegen oder stellt sich uns verumt, ja geschwächt, verstümmelt und durch fremde Zutaten, die ihren Wert und Nutzen verringern, verderbt dar. Wenn man die Spuren der Wahrheit bei den Alten, oder, um allgemeiner zu reden, bei den Vorgängern kenntlich machte, so würde man das Gold aus dem Kot, den Diamanten aus seiner Mine und das Licht aus der Finsternis ziehen, und es wäre das in der Tat *perennis quaedam philosophia*“, in: G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II*, S. 472.

181 Chr. Aug. Heumann, *Acta philosophorum*, Halle 1715 (1723), 1. Bd., Vorwort. Zitiert nach L. Geldsetzer (1968b), S. 130f.

182 Vgl. W. Ehrhardt (1967), S. 42f.

der Vernunftstruktur. Das Resultat ist ein Schema der Geschichte der Philosophie apriori. Als apriorisches Schema gilt Kant wie später Hegel der logische Zusammenhang der Begriffe. Dieser Begriffszusammenhang muß als ein immanentes Telos der Entwicklung der Menschenvernunft vorausgesetzt werden. Die Kantischen Überlegungen - so knapp sie auch ausgefallen sind und nirgendwo explizit durchgeführt wurden - geben ein präzises Programm für eine philosophische bzw. apriorische Philosophiegeschichte ab. Es ist dabei der Versuch Kants, die Philosophiegeschichte als apriorische oder rationale Geschichte zu einer Wissenschaft zu erheben und an die Stelle einer bloßen Historiographie die Möglichkeit einer philosophischen Philosophiegeschichte zu setzen. Damit ist der Anstoß für alle folgenden Theorien der Philosophiegeschichtsschreibung gegeben.

Es gab ein weitgehendes Einverständnis darüber, daß der Philosophiegeschichtsschreibung ein klarer Begriff der Philosophie vorausgehen müsse. Diese Vorstellung liegt auch dem Kritizismus zugrunde, den J. CH. Aug. Grohmann als Philosophie schlechthin, als „Philosophie ohne Beinamen“ bezeichnet.¹⁸³ In der Auseinandersetzung mit dem Kritizismus schwindet allerdings das Vertrauen, die historischen Gestalten der Philosophie apriori aus Denkgesetzen ableiten zu können. Die kritische Philosophie gilt nunmehr selbst als ein philosophischer Standpunkt unter anderen. Ein streng apriorisches System der Philosophiegeschichte, dessen Notwendigkeit aus der Vernunftstruktur selbst zu erweisen war, mußte angesichts der Fülle der historischen Gestalten der Philosophie als gewaltsam erscheinen. Die Geschichte der Philosophie wird damit zum ständigen Quell neuer Auseinandersetzungen. Auch in ihrem Bereich war es den Philosophen nicht vergönnt, eine „gemeinschaftliche Welt zu bewohnen“, wie Kant dies prophezeit hatte.¹⁸⁴ Die überschwengliche Hoffnung Grohmanns, mit einer „Philosophie ohne Beinamen“ den Streit in der Philosophiegeschichte zugunsten des Kritizismus zu beenden, wird nicht geteilt. Die Kantianer fassen deshalb den Kritizismus als Aufgabe, als Idee oder Ideal auf, das zwar noch nicht realisiert sei, doch einen verbindlichen Maßstab abgeben solle. Faktisch gingen ihre Ansätze über die Skepsis nicht hinaus¹⁸⁵. Mit der Hoffnung, in der Geschichte der Philosophie ihren Philosophiebegriffs bestätigt zu finden, nähern sie sich derjenigen Einstellung, gegen die sie sich anfangs gerade gewandt hatten. Auch deshalb sehen sie sich gezwungen, ihn auf eine „Idee“ zu reduzieren ¹⁸⁶.

183 A a. O., S. 48.

184 I. Kant, Träume eines Geistersehers, Werke II, S. 952.

185 F. Schlegel, der seine Philosophie als historische Philosophie bezeichnet, stellt sogar explizit den Satz „Alle Wahrheit ist relativ“ dem philosophischen Absolutheitsanspruch entgegen. Zitiert nach W. Ehrhardt (1967), S. 56.

186 Zu nuancenreichen Positionen vgl. L. Geldsetzer (1968b), insbesondere. S. 119ff.

Unter dem Einfluß Herders und der romantischen Schule wird der Gedanke einer organischen Entwicklung auf die Geschichtsschreibung angewendet¹⁸⁷, um den schroffen Gegensatz zwischen einem philosophischen Absolutheitsanspruch und der Mannigfaltigkeit der historischen Gestalten der Philosophie aufzuheben. Dies war im Grunde schon Kants Gedanke, insofern dieser von einer „allmählichen Entwicklung der menschlichen Vernunft“ sprach¹⁸⁸. Wie dem auch sei: Wichtig ist allein der Umstand, daß die Geschichte nicht mehr zur apriorischen „Natur der menschlichen Vernunft“ in Gegensatz gebracht wird wie bei Kant, sondern als der Ort gilt, an dem diese Natur sich manifestiert. Wenn aber die Philosophie nur durch ihre Geschichte ihre Vollendung erlangt, so wie eine Pflanze in der Zeit, und sie nur in ihrer Geschichte wirklich ist, ist die skeptische Folgerung unausweichlich, daß die Idee der Philosophie nie vollständig realisiert werden kann.

Auch Hegel hat zunächst die Kantische Voraussetzung eines klaren Begriffs der Philosophie zur Bedingung eines philosophiegeschichtlichen Verstehens gemacht und in einer hermeneutischen Terminologie verdeutlicht: Der Interpret muß den Begriff der Sache schon mitbringen, um den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können, denn der Gegenstand der Geschichtsschreibung hänge notwendig mit deren Methodik zusammen¹⁸⁹. Man hat daher schon einen eigenen Gesichtspunkt und ein eigenes System mitzubringen, unter welchem die zu beschreibenden Dinge in einen Zusammenhang gebracht werden. Gemeint ist die *philosophische Vernunft*: „Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, (...) durch einen verwandten Geist geboren zu werden (...); die besondere spekulative Vernunft findet darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch, sie schaut sich in ihm als ein und dasselbe“¹⁹⁰. Spricht Hegel ebenso wie die Kantianer von der „Idee“ der Philosophie, so meint er damit allerdings etwas ganz anderes. Diese Idee weist nicht mehr in die Zukunft, ist nicht mehr Antizipation, nicht Aufgabe oder Ziel, sondern „Einheit von Begriff und Realität“¹⁹¹. Unter dieser Voraussetzung kann er wie die Kantianer erklären, daß man, um den philosophiegeschichtlichen Fortgang als Entwicklung der Idee zu verstehen, „die Erkenntnis der Idee schon mitbringen“¹⁹² muß; man muß den Begriff der Philosophie voraussetzen. Darüber

187 Zu verschiedenen Modellen der Geschichtsschreibung vgl. E. Stöve (1982).

188 I. Kant, Werke XX, S. 340.

189 Vgl. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke XVIII, S. 17f., 49, 137.

190 G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Werke II, S. 16-19.

191 Vgl. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 214. Diese Einheit von Sein und Denken, von Subjekt und Objekt, von Ideellen und Reellen usw. macht ja gerade den Kerngedanken des absoluten Idealismus aus.

192 G. W. F. Hegel Werke XVIII, S. 49

herrscht in der Folge im Prinzip Einverständnis. Selbst Hegels Berliner Rivale Schleiermacher äußert sich entsprechend: „Wer die Geschichte der Philosophie vorträgt, muß die Philosophie besitzen, um die einzelnen Fakta, welche ihr angehören, aussondern zu können“¹⁹³. Hegel konstatiert ferner, daß eine organische Entwicklung der Philosophie um der Besonderheit ihres Gegenstandes willen ganz anders sei als in der Natur. Der Geist ist Bewußtsein, frei, weshalb Anfang und Ende in ihm zusammenfallen. Dasselbe ist das Andere, der Geist ist bei sich selbst in seinem anderen. Kurz: „Die Entwicklung des Geistes Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen“¹⁹⁴.

In der Kritik an Hegels These der Übereinstimmung des logischen und des historischen Entwicklungsgangs der Philosophie wird nunmehr versucht, nicht mehr von einer Konstruktion her, sondern von unten her, d. h. vom gegebenen historischen Material her, den philosophischen Entwicklungsgang zu verstehen. Da alle Konstruktionsversuche dem historischen Gang nicht gerecht werden konnten, ist die Geschichte der Philosophie vom Standpunkt des Historikers aus darzustellen. „Wer Philosophie besitzen will“, so setzt Schleiermacher an der oben zitierten Stelle fort, „muß sie historisch verstehen (...) Wir haben eine rein historische Untersuchung, nicht beurteilend, sondern nur zusammenstellend (...)“¹⁹⁵. Der Unterschied zwischen beiden Standpunkten liegt dabei nicht in der Abwehr des Glaubens an einen allgemeinen Zusammenhang, an die Vernünftigkeit der Entwicklung der Philosophie, sondern in deren Darstellungsweise. Da Schleiermacher einen wahrhaften Begriff der Philosophie nicht zuläßt, sondern als bloß pragmatisch ansieht, muß er die Aufgabe der Philosophiegeschichtsschreibung dahingehend einschränken, daß wir in ihr „gar nicht urteilen wollen, sondern nur sehen“¹⁹⁶. Wichtig ist dabei, daß im Nachsatz „Wer Philosophie besitzen will, muß sie *historisch verstehen*“ ein neues Moment anklingt, das die Eigengewichtigkeit der Geschichte als historische Welt betont. Der Begriff der Philosophie zeigt sich dann als ein jeweils historisch anders zu verstehender Begriff, denn das *historische Verstehen* ist fundamental verschieden vom *denkenden Begreifen* (einleitend als eine *hermeneutische Wende* bezeichnet). Die das 19. Jahrhundert beherrschende historistische Einstellung gewinnt auch auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte im Laufe der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung. Somit wächst eine historisch-empirische Historiographie heran, die bekanntlich am Ende des Jahrhunderts über Zeller bei Dilthey anlangt. Die Vorstellung einer

¹⁹³ F. Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, 3. Abt., 4. Bd., 1. Tl., Berlin 1839, S.15. Zitiert nach L. Geldsetzer (1968b), S. 77.

¹⁹⁴ *Werke* X VIII, S. 41.

¹⁹⁵ F. Schleiermacher, a. a. O., S. 15f. Zitiert nach Geldsetzer (1968b), S. 77.

¹⁹⁶ A. a. O., S. 15

Notwendigkeit des Entwicklungsgangs der Philosophie und eines klaren Begriffs der Philosophie bleiben zwar als Ziel präsent, ihre Realisierung aber rückt in weite Ferne.

Die Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Wissenschaft nach ihrer zerbrochenen Einheit setzt sich auch im Bereich der Philosophiegeschichte fort: Während in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die apriorischen methodologischen Ansätze der geschichtsphilosophischen Erörterung der Philosophiegeschichte ein gewisses Vorbild für die Wissenschaftlichkeit der Geschichte darstellten - zu nennen sind hier vor allem Kant und Hegel -, ist es in der zweiten Hälfte nun die Geschichtswissenschaft, die für die Philosophiegeschichtsschreibung ein Richtmaß abgibt. Die Vertreter dieser Richtung sind vor allem die Schüler Schleiermachers, Zeller und Dilthey. Auch sie verbinden eine gediegene philologische Bildung mit historisierender Einstellung und betonen die Vorläufigkeit jeder Philosophiegeschichtsschreibung, eine Vorstellung, die relativierende Momente einschließt.

Fragt man, wie man allein mit Hilfe der historischen Methode zu einem Begriff der Philosophie gelangt, ergeben sich, wie schon mehrfach erwähnt, große Schwierigkeiten¹⁹⁷. Abgesehen davon, daß hier niemals eine volle Sicherheit über das Ergebnis der Forschung zu erreichen ist, allenfalls eine hohe Wahrscheinlichkeit,¹⁹⁸ ist eine unterstellte systematische Wahrheit nicht einzulösen. Das Überliefertsein allein gibt hier keine Auskunft. Vielmehr bedarf es an dieser Stelle einer *kritischen* Besinnung bzw. einer *beurteilenden normativen* Instanz. Zeller konstatiert denn hier auch einen hermeneutischen Zirkel: „Wir scheinen so in den Kreis zu geraten, daß nur der die Geschichte der Philosophie ganz versteht, der die vollendete Philosophie besitzt und nur der zur wahren Philosophie kommt, den das Verständnis der Geschichte zu ihr hinführt. Dieser Kreis ist auch nie ganz zu durchbrechen: Die Geschichte der Philosophie ist die Probe für die Wahrheit des Systems, und ein philosophisches System ist die Bedingung für das Verständnis der Geschichte.“¹⁹⁹

Wenn man konstatieren muß, daß jedes philosophische System seinen jeweils eigenen Begriff der Philosophie erzeugt, bleibt nur Skepsis übrig. Zeller hat deshalb auch allseitiges

¹⁹⁷ Schon Gadamer (1975⁴) hat gegenüber der Selbstvergessenheit dieser formal-methodologischen Hermeneutik der Romantik, die im Grunde nichts anderes als protestantische Hermeneutik ist, der selbstbewußten, d. h. „denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben“ den Vorzug gegeben. Daher sei eher Hegel als Schleiermacher zu folgen (S. 161). Der entscheidende Unterschied zwischen Gadamers und Hegels Hermeneutik liegt dann im Sinne Gadamers darin, daß Hegel von dem sich wissenden Denken, also der theoretischen Aussage des Subjekts der Wissenschaft ausgehe, von einem (neuzeitlichen) „Monolog des Denkens“ (S. 351), er selbst hingegen von der ein Situationsverständnis artikulierenden Ursprünglichkeit des „Gesprächs des konkreten Menschen“, nämlich von der „Dialektik von Frage und Antwort“. In diesem Sinne hebt er Platons Dialektik im Unterschied zu derjenigen Hegels hervor (S. 35ff. und 446ff.).

¹⁹⁸ E. Zeller (1888), S. 2f.

¹⁹⁹ E. Zeller (1919⁶), S. 20.

Begreifen durch Kausalzusammenhänge als sein eigentliches Anliegen bezeichnet, das allenfalls auf eine hohe Wahrscheinlichkeit abzielt²⁰⁰. Er hat damit die Philosophiegeschichte in die allgemeine Geschichte aufzulösen und ihre Methodologie positivistisch-naturwissenschaftlich auszurichten versucht. „Die Geschichte der Philosophie hat“, so schreibt er 1888, „wie alle Geschichte, eine doppelte Aufgabe. Sie soll das Geschehene berichten und sie soll es erklären, indem sie seinen Ursachen nachgeht und durch die Erkenntnis derselben das Einzelne in einen umfassenderen Zusammenhang einreicht. (...) Die Thatsachen sind ein Gegenstand der Wahrnehmung (...)“²⁰¹. Damit hat Philosophiegeschichte endgültig eine naturwüchsig vorhandene Welt zum Gegenstand, die nicht systematisch konstruiert, sondern nur noch historisch reproduziert bzw. rekonstruiert werden kann, und zwar mangelhaft und lückenhaft. Die Zellersche induktivistische Methode wird von Dilthey geteilt, der von der „wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie“ spricht. So ist für Dilthey die „philologisch-kritisch erforschte Entwicklungsgeschichte der einzelnen großen Denker (...) überall Unterlage für die Erkenntnis des Zusammenhanges des philosophischen Denkens selber geworden“²⁰². Man setzt das Vergangene als gegeben voraus und versucht zu zeigen, „wie es gewesen war“. Mit Hilfe der inzwischen hoch verfeinerten Instrumentarien der Philologie wird ein „objektives“ Bild der Vergangenheit aufgebaut; es werden Zeugen vernommen, Indizien befragt. Hegels Philosophie des absoluten Geistes wird durch das historische Bewußtsein in Geistesgeschichte aufgelöst, Philosophie in Philosophie-, Ideen-, Problem- und Begriffsgeschichte verwandelt. Damit wird aber strenggenommen Philosophie in Geschichte aufgelöst. Über die Ermattung der (systematischen) Philosophie schreibt R. Haym im Gefolge von Hegel: „Dieses eine große Haus hat nur falliert, weil dieser ganze Geschäftszweig daniederliegt (...) Wir befinden uns augenblicklich in einem großen und fast allgemeinen Schiffbruch des Geistes und des Glaubens an den Geist überhaupt. (...) Eine beispiellose und schlechthin entscheidende Umwälzung hat (in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts) stattgefunden. Das ist keine Zeit mehr der Systeme, keine Zeit mehr der Dichtung oder der Philosophie“²⁰³. Die idealistische Philosophie hat, so stellt Haym weiter fest, „die ihr gestellte Probe der Zeit nicht bestanden. (...) Sie sei mehr als widerlegt: sie ist gerichtet worden, (...) durch die lebendige Geschichte beseitigt worden“²⁰⁴, die schon Hegel selbst als das Weltgericht bezeichnete. Hegels Philosophie wird von Haym nur historisch verstanden, da ihn die Frage nach deren Wahrheit nicht mehr interessiert. Dies war in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auch die Auffassung

200 Vgl. E. Zeller (1888), S. 2f

201 E. Zeller (1888), S. 1.

202 W. Dilthey, Gesammelte Schriften IV, S. 558.

203 R. Haym (1857), S. 5.

204 A. a. O., S. 6.

der Philosophiehistoriker, von E. Erdmann über E. Zeller und K. Fischer bis zu W. Dilthey. Seitdem bestimmt nicht das philosophische Denken, was Geschichte ist, sondern umgekehrt das historische Bewußtsein das philosophische Denken. Die Konsequenz ist der Historismus.

Für die Meinung, die Philosophie sei nur in Form von Philosophiegeschichte existent, spricht auch die große Zahl von philosophiegeschichtlichen Studien in dieser Zeit. Freilich hatte die Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte das Verdienst, ein schwächer werdendes Interesse an der (systematischen) Philosophie wachzuhalten. Auch heute noch ist es in gewisser Weise die Geschichte der Philosophie, die die auseinanderstrebenden philosophischen Auffassungen zusammenhält und sie dazu zwingt, sich am Material der Geschichte der Philosophie als philosophisch auszuweisen.

Systematisch bleibt festzuhalten, daß sich durch die historische Methode allein kein wohlbestimmter Begriff der Philosophie gewinnen läßt, und daß es keine objektiv gegebene Vergangenheit zu rekonstruieren bzw. zu reproduzieren gibt²⁰⁵. All das ist in einem gewissen Sinne richtig und unentbehrlich zur philosophiegeschichtlichen Forschung. Das *historische Verstehen* oder „forschende Verstehen“ ist aber etwas anderes als das „denkende Begreifen“, weil in ihm der Geist in seinem anderen nicht bei sich selber ist²⁰⁶ und das Bewußtsein in seinen Urteilen nicht frei, sondern von den historischen Fakten abhängig ist. Der Wahrheitsbegriff der historischen Methode hat nur die Funktion der Stimmigkeit der Interpretation mit den historischen Dokumenten: historische *Richtigkeit* bzw. *Vollständigkeit*. Ein Absolutheits- bzw. Wahrheitsanspruch ist daher auch nicht durch das historische Verstehen, sondern allein durch das denkende Begreifen zu gewinnen. Das stark geprägte historische Bewußtsein im 19. Jahrhundert läßt aber keine absolut begründete Wissenschaft zu. Die Philosophie wird nicht mehr als „Wissenschaft der Wahrheit“ oder „begreifendes

²⁰⁵ Droysen ist einer der wenigen, die diese Probleme erkannt haben. Der „erste Fundamentalsatz“ in seiner „Historik“ (1960) lautet: „daß, was sie (Geschichtswissenschaft) über die Vergangenheiten erfahren will, sie nicht in diesen sucht, denn sie sind gar nicht und nirgend mehr vorhanden, sondern in dem, was von ihnen noch, in welcher Gestalt immer, vorhanden und damit der empirischen Wahrnehmung zugänglich ist“ (S. 20). Und noch deutlicher: „Die Tatsachen der Vergangenheit, ja die Vergangenheiten selbst wiederherzustellen, das kann nicht der Zweck unserer Methode und noch weniger deren Ergebnis sein. Es ist ebenso gedankenlos, wie wenn man von uns erwartet, daß wir die objektiven Tatsachen der Vergangenheit beobachten sollen, die ein für allemal vergangen sind, und ebenso schief, von uns zu erwarten, daß wir von dieser oder jener vergangenen Zeit ein Abbild geben sollten. Denn es könnte nur ein Bild der Phantasie sein, da das, was abzubilden wäre, nicht mehr vorhanden ist, sondern nur in unserer Vorstellung sein kann. (...) Es gilt also nicht, die Vergangenheiten weder objektiv noch in der vollständigen Breite ihrer einstigen Gegenwart festzustellen - das wäre ein Nonsens wie die Quadratur des Zirkels finden wollen“ (S. 26f.). Die Aufgabe des Historikers besteht nach Droysen in nichts anderem als *forschend zu verstehen*, denn die historische Erkenntnis und die Natur der menschlichen Handlung ist nur dem Verstehen mittelbar zugänglich; das Verstehen ist das innigste Band zwischen den Menschen und somit die Basis alles sittlichen Seins (vgl. S. 26).

²⁰⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, Werke XVIII, S. 41.

Erkennen der Wahrheit“ angesehen, sondern soll sich als „menschlich-geschichtliche Tatsache selber gegenständlich werden“²⁰⁷. Wenn sogar die Bestimmung des Begriffe der Philosophie der historisch-vergleichenden Betrachtung überlassen wird, erreicht das geschichtliche Bewußtsein, das frei ist von dem „Wahn, die Wahrheit gepachtet zu haben“²⁰⁸, stattdessen seinen Höhepunkt. Der Satz „Wer Philosophiegeschichte schreibt, muß Philosophie besitzen“ wurde schon erwähnt. Die historische Methode kann jedoch wegen der ihr immanenten Zirkelstruktur von der Geschichte der Philosophie nicht lernen, sondern allen weitergehenden Ansprüchen nur skeptisch begegnen. Dilthey selbst räumt daher ein, daß sich aus der Anwendung des geschichtlichen Bewußtseins auf die Philosophie und ihre Geschichte ein Skeptizismus, der nicht frivol ist, ergibt ²⁰⁹.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß nur der Systematiker die Geltung eines Gedankens beurteilen kann. Wenn man das in den historischen Texten vorausgesetzte Wahre herauspräparieren will, muß man selbst als beurteilende Instanz einen systematischen Standpunkt einnehmen. Daher stellen sich auch nach wie vor die idealistischen und transzendentalphilosophischen Entwürfe einer philosophischen Geschichte der Philosophie als eine sinnvolle Alternative gegenüber rein historischen Analysen dar, die ausgehend von einer geschichtsphilosophischen Skepsis nur im Relativismus enden können. Vor dem skizzierten Hintergrund läßt sich daher auch die begründungstheoretische Überlegenheit von Kant und Hegel gegenüber dem Historismus in der Philosophiegeschichtsschreibung konstatieren. In diesem Zusammenhang sollen im Folgenden ohne einen Vollständigkeitsanspruch einige systematische Positionen in der Philosophiegeschichtsschreibung in Erinnerung gebracht werden.

3 Hermeneutik in der Philosophiegeschichtsschreibung

Keine Wissenschaft befaßt sich mit ihrer eigenen Geschichte so intensiv wie die Philosophie. Das Interesse der Philosophie an sich selbst ist darüber hinaus weit stärker als das Interesse der Philosophie an den Wissenschaften. So ist die Philosophie sich selbst der bevorzugte Gegenstand. Philosophie orientiert sich, mit Kant gesprochen, am Denken, hier

207 W. Dilthey, Gesammelten Schriften VIII, S. 13.

208 W. Dilthey, Gesammelte Schriften VIII, S. 12.

209 Vgl. a. a. O., S. 7.

aber eben am Denken anderer Philosophen²¹⁰. Das hat freilich, wie in Kapitel II. 1 dargestellt, historische und systematische Gründe: Historisch hängt diese Entwicklung vor allem mit der Eingliederung der Philosophie in die philologisch-hermeneutisch orientierten Geisteswissenschaften zusammen, systematisch mit dem Wesen der philosophischen Reflexion. Im Zusammenhang mit einer *philosophierenden* Philosophiegeschichte wurde ferner betont, daß die historisch-philologisch orientierte Geschichte der Philosophie nicht in der Lage ist, ihr Interesse an der Geschichte systematisch zu begründen²¹¹. Im Gegensatz dazu soll hier, der Terminologie von J. Mittelstraß folgend, von einem systematisch geführten Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte die Rede sein.

Nun muß sich ein vernunftorientiertes Denken in Form von vernunftorientierter *Rede* bewähren, wenn es um hermeneutische Probleme des philosophischen Denkens geht. Entsprechend hat es der philosophierende Umgang mit der Philosophiegeschichte nicht allein mit der Darstellung von Inhalten, sondern auch mit in erster Linie mit der Rekonstruktion von Argumentationen und einer kritischen Prüfung derselben zu tun: *philosophische Rekonstruktion*.²¹² Das hängt mit dem Wesen der philosophischen Rede zusammen; gemeint ist der „apophantische“ Charakter der philosophischen Rede²¹³. Apophantisch heißt nach Mittelstraß eine Rede, wenn Behauptungen formuliert werden, die sich als Problemlösungsvorschläge auffassen lassen, und Begründungen angegeben werden, die deren Geltungsansprüche sichern sollen. Der apophantischen Rede steht vor allem die ästhetische Rede mit ihren fiktionalen Inhalten gegenüber. Diese Unterscheidung ist allerdings keine vollständige, denn nicht selten treten beide Elemente in einem Text gemischt auf. Man denke etwa an Goethes Faust, Th. Manns „Zauberberg“ oder die Dialoge Platons, ferner an Planungstexte. Entscheidend ist bei dieser Unterscheidung nur, daß sie grundlegend für den Begriff des Verstehens ist, etwas, das z. B. in der „deutschen Hermeneutik“ (Mittelstraß) zugunsten einer „Textontologie“, in deren Rahmen die Klassifikation der verschiedenartigen Texte schon festzustehen scheint, übersehen wird. Die analytische Philosophie geht demgegenüber davon aus, daß ein systematisches Wissen von der Kenntnis seiner eigenen Entwicklung unabhängig ist, d. h. auf ältere Texte nicht angewiesen ist. Hermeneutik und analytische Philosophie stimmen hingegen darin überein, daß älteren Texten kein systematisches Interesse entgegengebracht wird. Dies hat zur Folge, daß ältere philosophische

²¹⁰ Vgl. I. Kant, Was heißt: sich im Denken orientieren?, Werke V, S. 265-283. Nähere Erläuterungen hierzu finden sich bei J. Mittelstraß (1982, S. 162-184).

²¹¹ Siehe oben S. 46.

²¹² Zur Idee einer philosophischen Rekonstruktion siehe unten S. 161f.

²¹³ Diese Terminologie wurde zuerst von Aristoteles (Poet. 9.1451b 5f.) geprägt im Gegensatz zum Poetischen. Zum folgenden P. Janich / F. Kambartel / J. Mittelstraß (1974), S. 131ff. und 137ff.

Texte weniger auf ihren Begründungszusammenhang hin kritisch geprüft, sondern vielmehr auf einen Traditionszusammenhang hin analysiert werden. Damit wird man aber den mit Problemlösungsvorschlägen und Geltungsansprüchen auftretenden philosophischen Texten nicht gerecht. Vor diesem Hintergrund können nach Mittelstraß drei systematische Interessen der Philosophie an ihrer Geschichte „idealtypisch“ unterschieden werden ²¹⁴.

1. Man faßt die eigene Philosophie als systematisch abgeschlossen auf, so daß sie sich gegenüber anderen, vor allem älteren Philosophien, als überlegen versteht; diese werden auf eine bloße Vorgeschichte der eigenen Philosophie reduziert. Es gibt dann keine Explikationsprobleme des fremden Wissens im strengen Sinne mehr. Die Geschichte der Philosophie zeigt sich für denjenigen, der so denkt, als eine Geschichte von Mißverständnissen, mißlungenen Versuchen und Umwegen; die Tradition ist eine Fehlerquelle, die den richtigen Gebrauch der Vernunft erschwert: „Unterwerfung aller Autorität unter die Vernunft“²¹⁵. Diese Position vertritt bekanntlich Descartes, insofern dieser die Geschichte als Irrtumsgeschichte, allenfalls als „Vorübungen großer Köpfe“²¹⁶ abtut. Historische Reflexion dient hier nur noch der besseren Selbstdarstellung, der Autobiographie. Eine solche Position wird als „dogmatisch“ bezeichnet, sie ist durch „Nicht-lernen-wollen“ bestimmt²¹⁷. Die Autonomie der Vernunft wird hier als Autarkie subjektiver Lernprozesse mißverstanden. Dabei ist im übrigen erstaunlich, in welchem einem hohen Maße Descartes' Philosophie dem Einfluß der (scholastischen) Tradition verhaftet bleibt²¹⁸. Seine provisorische Moral und die Grundsätze derselben z. B. gehen kaum über die überlieferte Dimension hinaus²¹⁹. Daß Descartes seine Philosophie als einen neuen Anfang, als Anfang des vernünftigen Philosophierens proklamiert, die eigene Philosophie als frei von historischen Entwicklungen behauptet, stellt sich insofern als eine Selbsttäuschung heraus. Demgegenüber ist zu betonen, daß es eine richtige Einsicht des historischen Bewußtseins ist, daß auch die Philosophie, wie jede andere menschliche Produktion, nicht unabhängig von ihrer geschichtlichen Entwicklung ist, zumal die Sprache selbst ein geschichtliches Produkt ist. Die Philosophiegeschichte ist insofern nicht auf ein Stück „Biographie“ oder „Vorgeschichte“ zu reduzieren. Mit anderen Worten: Auf eine historische Orientierung ist auch in der systematischen Philosophie nicht zu verzichten.

²¹⁴ Zum folgenden J. Mittelstraß (1976a).

²¹⁵ So konstatiert H. - G. Gadamer (1975 ⁴, S. 261f.) bei Descartes.

²¹⁶ G. W. F. Hegel, Werke II, S. 17: Nach Hegel wird hier das Absolute, das ewig ein und dasselbe ist und jede Philosophie zu produzieren sucht, zu einer bloßen Handwerkskunst degradiert; mit Rücksicht auf das innere Wesen der Philosophie gebe es weder Vorgänger noch Nachfolger.

²¹⁷ J. Mittelstraß (1976a), S. 6.

²¹⁸ Vgl. J. Mittelstraß (1970), S 328ff.

²¹⁹ Vgl. H. - G. Gadamer (1975 ⁴), S. 262.

2. Man stellt seine eigene Philosophie in die historische Entwicklung und faßt sie als ein Moment derselben auf, indem man systematische Beurteilungen durch Wirkungsgeschichte ersetzt. Aus einer richtigen Einsicht in die historische Gewordenheit alles Menschlichen, auch des Philosophischen, wird hier eine falsche Konsequenz gezogen, nämlich daß die Geltung des systematischen Wissens von seiner historischen Genesis abhängig, d. h. systematische Orientierung prinzipiell unmöglich sei. An die Stelle einer systematischen Beurteilungsinstanz tritt die „wahre“ Geschichte, als „normative Faktizität“²²⁰, in der Erwartung, daß die Geschichte aus sich selbst heraus verständlich ist. Das Resultat ist die „Welt als Geschichte“, als *faktische* Genese oder einmal in Gang gesetzte Wirkungen²²¹. Hier ist in der modernen Hermeneutikdiskussion von der *Geschichtlichkeit des Verstehens* die Rede. Gemeint ist, daß ein Erkennen der geschichtlichen Welt unter den Bedingungen seines eigenen Gegenstandes stehe, weshalb Gadamer auch pointiert formuliert: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr.“²²² Durch diese Abhängigkeit des Verstehens von seiner Genese wird die Möglichkeit der Ausarbeitung begründeter Orientierungen von vornherein bestritten: „Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als ein Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen.“²²³ Wir brauchen uns nur an „den (überlieferten) Text“, der „immer recht“ hat, zu halten. Die in dieser Wendung enthaltene erkenntnistheoretische Implikation hat bekanntlich in der deutschen Hermeneutik von Schleiermacher und Dilthey bis zu Heidegger und Gadamer historistische Konsequenzen zur Folge. Dabei bringt die sogenannte Zirkelstruktur des Verstehens konsequenterweise durch eine durchgängige „Historisierung allen Wissens“ eine relativistische Tendenz mit sich und somit auch den Gegensatz zu einer vernunftorientierten Orientierung. Diese Position wird als „historistisch-hermeneutisch“ bezeichnet und ist ihrer erkenntnistheoretischen Implikationen wegen durch ein „Nicht-lernen-können“ bestimmt²²⁴; die Zirkelstruktur wird nicht als ein logischer Defekt, der behoben werden könnte, sondern als eine Grundeigenschaft des Daseins des Menschen angesehen. Dabei handelt es sich im Grunde um einen sprachlichen Zirkel, da das Verstehen sich im Medium der Sprache vollzieht - wobei häufig in der These der „Unhintergebarkeit der (Gebrauchs-) Sprache“²²⁵ übersehen wird, was an der Sprache

220 Diese wurde bereits in der Einleitung als naturalistisches Mißverständnis bezeichnet.

221 Zum folgenden P. Janich / F. Kambartel / J. Mittelstraß (1974), S. 127f.

222 H. - G. Gadamer (1975⁴), S. 261.

223 A. a. O., S. 274.

224 J. Mittelstraß (1976a), S. 10; ferner ders. (1982), S. 173.

225 Dazu im einzelnen K. Lorenz / J. Mittelstraß (1967): Die Unhintergebarkeit der Sprache.

wirklich unhintergebar ist²²⁶. Unhintergebar ist nämlich das Sprachvermögen, das jeder konkreten sprachlichen Unterscheidungspraxis zugrunde liegt und insofern von Mittelstraß auch als ein „lebenweltliches Apriori“ aller Orientierungen bezeichnet wird²²⁷, nicht jedoch die faktische Sprache.

Wer apophantische Texte wie die philosophischen Texte richtig versteht, dem geht es nicht um bloße Wirkungszusammenhänge, sondern allein um Begründungs- und Argumentationszusammenhänge. Wer philosophische Texte nur im Lichte von Wirkungszusammenhängen liest, übersieht die in ihnen liegenden systematischen Ansprüche, indem er die hier in Gang gesetzten Wirkungen gleichsam wie eine Naturgeschichte verfolgt. Dagegen sieht die Vorstellung von einem Gründe-Zusammenhang²²⁸ und einem gemeinsamen Lehr- und Lernprozess. Sowenig sich die völlige Unabhängigkeit eines vernünftigen Philosophierens von gewissen historischen Voraussetzungen behaupten läßt, sowenig läßt sich die völlige Abhängigkeit des Philosophierens von seinen historischen Voraussetzungen vertreten. Ein „reines“ Bewußtsein und ein „historisches“ Bewußtsein sind Gegensätze nur in einer erkenntnistheoretischen Konstruktion; jedes für sich ist ungeeignet, die „geschichtliche Welt“ aufzubauen.

3. Um den angeführten Schwierigkeiten zu entgehen, kommt es nach Mittelstraß darauf an, die philosophiegeschichtliche Forschung mit der Ausarbeitung eines eigenen systematischen Wissens zu verbinden, d. h. dieser Forschung eine systematische Basis zu geben. Ein solches Vorgehen soll ferner in einem dialogischen Prozess die eigene philosophische Sprache durch eine andere regulieren lassen. Es geht hier also nicht darum, eine „absolute“ Vernunft durchzusetzen, sondern um eine „methodische“ Vernunft, die sich ihrer Grenzen bewußt ist und *normativ* und *korrektiv* verfährt. Diese Position, die sowohl die eigene Vergangenheit ernst nimmt (*historisch*), als auch Bildungsprozesse als Erweiterungsprozesse begreift (*systematisch*), wird als „konstruktiv-hermeneutisch“²²⁹ bezeichnet und unterscheidet sich von den beiden zunächst genannten Positionen dadurch, daß sie nicht nur lernen *will*, sondern auch lernen *kann*. Ein *konstruktiv-normatives* Erkenntnisinteresse, dem es nicht bloß auf die analytisch-deskriptive Orientierung in Wirkungszusammenhängen, sondern auf die Ausarbeitung eines begründeten Wissens ankommt (Primat der Praktischen Vernunft), kann selbst in diesem Sinne auf eine historische Analyse nicht verzichten.

²²⁶ Vgl. P. Janich / F. Kambartel / J. Mittelstraß (1974), S. 49ff.

²²⁷ Dazu näher J. Mittelstraß (1974), Die Prädikation und die Wiederkehr des Gleichen, S. 145-157.

²²⁸ Vgl. P. Janich / F. Kambartel / J. Mittelstraß (1974), S. 133f. Zur Diskussion über den Begriff der Gründe-geschichte vgl. J. Mittelstraß (1977), Historismus in der neueren Wissenschaftstheorie, in: *Studia Leibnitiana Sonderheft 6*, S. 43 - 61.

²²⁹ J. Mittelstraß (1976a), S. 15.

Dahinter steckt wiederum die Idee einer „philosophischen Geschichte der Philosophie“ Kants, der die Geschichte der Philosophie nicht als eine „Geschichte der Meinungen, die zufällig hier und da aufsteigen, sondern der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft“²³⁰ begreift. Die Unterstellung einer *Vernünftigkeit der philosophischen Entwicklung* bildet den Kern eines hermeneutischen Prinzips. In diesem Sinne spricht Kant vom „reinen Vernunftsglauben“, welcher sich auf keine anderen Data gründet, als die in der reinen Vernunft enthalten sind²³¹: „Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, so wohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zweck seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann.“ Wegen des Bedürfnisses der Vernunft, das sich nicht nur in ihrem theoretischen Gebrauch, sondern auch in ihrem praktischen Gebrauch artikuliert, muß in letzterem Gebrauch derselben der Begriff eines ersten Uneingeschränkten, eines Unbedingten vorausgesetzt werden, dessen Existenz sich allerdings nicht demonstrieren läßt, da dieser Begriff theoretisch nur eingeschränkt gedacht werden kann. In diesem Sinne fordert Kant: „Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten erscheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf der Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Proberstein der Wahrheit zu sein.“²³²

230 I. Kant, Gesammelte Schriften XX, S. 340. Hierzu näher Kapitel IV.

231 Was heißt: sich im Denken orientieren, Werke V, S. 276.

232 A. a. O., S. 277 (A 318).

III. Geschichtlicher Skeptizismus

Die in Kapitel II skizzierte historistische Einstellung gegenüber der Geschichte der Philosophie scheint herrschende Strömung auch in der Gegenwart zu sein. Nicht nur die Geisteswissenschaften und die Philosophie, sondern auch die Naturwissenschaften siedeln seit der Kuhnschen Revolution nicht mehr jenseits des Historismus. Dabei ist der Historismus₂, der historisch gebildete Relativismus aller Werte, seit der Beschwörung einer „Krise des Historismus“ immer wieder verurteilt worden. Unterschiedliche philosophische Richtungen bringen grundsätzliche, wenn auch verschiedene Argumente gegen ihn vor. Fraglich bleibt jedoch auch hier, ob diese Richtungen die Grundprobleme des Historismus₂, des theoretischen und des praktischen Relativismus, der eine Konsequenz der historistischen Aufklärung selber ist, ihrerseits vermeiden können. Es ist erstaunlich zu sehen, so konstatiert H. Schnädelbach, wie gegenwärtig das historische Denken gerade in diejenige Denktradition zurückkehrt, die sich vom Historismus abgegrenzt hat²³³. Dies zeigt sich vor allem in wissenschaftstheoretischen Diskussionen, die ein begründungsorientiertes Philosophieren der systematischen Philosophie durch wissenschaftshistorische Argumentationen ersetzt sehen möchten²³⁴. Das Vertrauen in eine systematische Philosophie ist geschwunden. Wer gleichwohl von ihr redet, scheint nur zu zeigen, daß er aus dem behaupteten Scheitern der systematischen Philosophie nichts gelernt hat: Zweieinhalbtausend Jahre philosophischer Bemühungen scheinen keine (absolute) Wahrheit, sondern immer nur einen Wechsel der Systeme zutage gefördert zu haben. Nur wer das Faktum der Geschichte der Philosophie ignoriert, kann einen systematischen Anspruch präbendieren; die Füße derer, die den systematischen Philosophen hinaustragen wollen,

²³³ Vgl. H. Schnädelbach (1987), S. 20.

²³⁴ Zur Problematik der Wiederkehr des Historismus vgl. den Sammelband, *Studia Leibnitiana* Sonderheft 6, 1977 (Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für die Wissenschaftstheorie).

stehen, wie Hegel konstatiert²³⁵, schon vor der Tür. Das Einzige, was bleibt, ist das Studium der Philosophie. Diese Einsicht scheint aus der Erfahrung der Philosophie zwanghaft zu folgen.

Heute existiert Philosophie in großen Teilen nur noch in Form von Philosophiegeschichtsschreibung; die Pflege der eigenen Geschichte macht einen erheblichen Umfang der gegenwärtigen Philosophie aus. Die Philosophie der Gegenwart wird immer mehr zur Philosophiehistorie ohne Philosophie. Diese Entwicklung blieb freilich, da sie als Lähmung der systematischen Impulse empfunden wurde, nicht ohne Kritik. Schon Nietzsche hat in „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ 1874 einen kritischen Ton angeschlagen²³⁶. Und bei Cohen heißt es: „Das Studium der Philosophie fordert die Verbindung des systematischen und des historischen Interesses“²³⁷, zugleich wendet er sich gegen das kontinuierlose Philosophieren Nietzsches: „Gerade dieser Fall macht es dem sanftesten Auge deutlich, was der Philosophie bevorsteht, wenn die geschichtliche Unwissenheit die Miene des Originaldenkers annimmt, und auf das gute Recht naturpoetischer Gaben gestützt, mit aphoristischer Stellenschriftstellerei in die Muße hereinbricht, welche dem modernen Leser von der Journallektüre noch übrig gelassen wird“²³⁸.

Nachdem sich die Überbewertung der Geschichte gegenüber der Philosophie als unfruchtbar herausgestellt hatte - „Je unfruchtbarer die Philosophie selbst war, umso mehr blühte ihre Geschichte. In dem akademischen, wie in dem literarischen Betriebe jener Zeit, nahm die Geschichte der Philosophie einen ungewöhnlichen breiten Raum“²³⁹-, entsteht eine Grundlagendiskussion²⁴⁰ und in der Philosophiegeschichte das Bedürfnis, das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte neu zu diskutieren. Dies gilt vor allem vom Neukantianismus²⁴¹. Dabei hätte man unmittelbar an Kant und Hegel anschließen können;

²³⁵ Werke XVIII, S. 3 6.

²³⁶ F. Nietzsche (1980), Sämtliche Werke I, S. 243-334.

²³⁷ H. Cohen (1908⁸), S. 440.

²³⁸ Ebda., S. 442.

²³⁹ W. Windelband (1927³), S. 85. Weiter bemerkt Windelband treffend: „Aber für die Philosophie selbst war diese intensive Beschäftigung mit ihrer Geschichte zunächst nur ein Symptom der Schwäche und der Ermattung. Denn diese Auflösung der Philosophie in ihre Geschichte gestaltet sich ganz anders als bei Hegel. Die einzelne Systeme galten nicht mehr als die Momente der Wahrheit, sondern als solche der Unwahrheit. Ihre gegensätzliche und widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit galt als die Widerlegung ihres Bestrebens“ (S. 87).

²⁴⁰ Vgl. L. Geldsetzer (1968b), S. 112. So z. B. der Streit, ob die Geschichte Gesetze kenne oder die Geschichtswissenschaft sie erstelle.

²⁴¹ W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, Straßburg 1894, in: Präludien II, Tübingen 1919⁶, S. 136-160. Hier wird die einflußreiche Unterscheidung zwischen idiographischen

doch dies unterbleibt. Da die Philosophie Kants im allgemeinen als „geschichtslos“ galt²⁴², wird Kant vor allem erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretisch ausgelegt²⁴³. Daß Kant dabei vom „Faktum der Wissenschaften“, vor allem von der Gültigkeit der Physik Newtons, überzeugt war, steht außer Zweifel; fraglich ist jedoch der Versuch, in Kants Erfahrungstheorie nur eine wissenschaftstheoretische Begründung der klassischen Physik zu erblicken. Obwohl Kant die euklidische Geometrie und die Newtonsche Mechanik immer wieder heranzieht, bilden sie doch keinen integralen Teil seiner Vernunftskritik. Sie sind Beispiele für synthetische Erkenntnisse a priori. In Wahrheit will Kant nicht eine bestimmte Wissenschaft, sondern jede objektive Erkenntnis begründen. Zumindest die in der Kritik der reinen Vernunft angelegte Erfahrungstheorie ließe auch eine lebensweltliche Interpretation derselben zu, und die metatheoretische Legitimation der Physik wäre eher als ein Spezialfall einer allgemeinen Erfahrungstheorie zu deuten²⁴⁴. Hegel wird auf die These der Korrespondenz von logischem und historischem Gang der Vernunft reduziert. So Windelband: Hegels wertvolle Einsicht in die historische Gewordenheit alles Menschlichen führe durch seine Korrespondenzthese zu dem Irrtum einer „Vergewaltigung des historischen Tatbestandes“²⁴⁵. Was bleibt, ist „Problemgeschichte“, auf die wir noch bei N. Hartmann zurückkommen werden. Auch wenn dieser Topos schon in der Aufklärungshistorie und bei Bachmann, später auch bei Teichmüller abgehandelt wurde, allerdings erst bei N. Hartmann deutlich zum Tragen kommt, hätte man gute Gründe, an die vorangegangenen Diskussionen um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert anzuknüpfen. Diese präluieren nämlich alle Themen der späteren Philosophiegeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert.

Bei der Analyse einiger neuerer Positionen einer Philosophiegeschichte ohne Philosophie, die kaum über skeptizistische und relativistische Ansätze hinausgehen²⁴⁶, lohnt es sich, mit W. Dilthey anzufangen. Dies vor allem aus zwei Gründen: Erstens beginnt die Wirkungsgeschichte Diltheys, die in der Epoche zwischen den beiden Weltkriegen ihren Höhepunkt erreicht, erstaunlich spät, nämlich mit der Veröffentlichung seiner gesammelten Schriften (1914ff.) nach

(historischen) und nomothetischen Wissenschaften getroffen. Vgl. auch G. Simmel (1892), Die Probleme der Geschichtsphilosophie.

242 Dies hat freilich historische Gründe. Siehe oben S. 42, Anm. 115.

243 Zur ersten bedeutenden Interpretation H. Cohen (1918³), Kants Theorie der Erfahrung. Neuerdings sind es etwa Popper (1974⁵, S. 192) und Stegmüller (1970, S. 14ff.), die Kants Vernunftkritik zu einem wissenschaftstheoretischen Unternehmen machen. Diese Verständnis ist verhängnisvoll, so daß mit dem Fortschritt der Physik Kants Vernunftkritik relativiert.

244 Vgl. R. Aschenberg (1982), S. 47ff. Nicht die „Kritik“, sondern die „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ enthalten im strengen Sinne eine Wissenschaftstheorie der physikalischen Erkenntnis.

245 Vgl. W. Windelband (1991¹⁸), S. 9.

246 Hierzu eine Übersicht V. Hölsle (1984), S. 19-128.

seinem Tod²⁴⁷. Zweitens sind fast alle im folgenden in Betracht zu ziehenden Ansätze schon implizit oder explizit in Diltheys Konzept enthalten, nämlich psychologische, existenz- bzw. lebensphilosophische und relativistische Tendenzen.

1. Historischer Relativismus (Dilthey)

Es ist Dilthey, der die tendenzielle Auflösung von Philosophie in Philosophiegeschichte, die schon bei J. E. Erdmann, beim späten E. Zeller und bei K. Fischer implizit angelegt ist, explizit eingeleitet hat; d. h., wir haben es mit einem Vorgang zu tun, der in der Entstehung des Historismus im 19. Jahrhundert wurzelt²⁴⁸. Dilthey ist es gewesen, der das geschichtliche Bewußtsein gegenüber dem geschichtslosen „Bewußtsein überhaupt“ radikal zur Geltung bringt und damit die Historisierung der Vernunft einleitet. Er hat seine Lebensphilosophie und die daraus resultierenden historistischen Konsequenzen zur Auflösung der Philosophie in ihre Geschichte verwendet. Seine lebens- und existenzphilosophische Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte wird dann von K. Jaspers, H. Plessner und dem frühen Gadamer fortgeführt. Auch die ästhetizistische Interpretation der Philosophiegeschichte von M. Gueroult und F. Brunner verdankt sich dem Einfluß Diltheys²⁴⁹. Dieser kann daher mit Recht als Vater des Historismus in der Philosophie gelten²⁵⁰.

Nach Dilthey wirkt „viel stärker als jede systematische Beweisführung (...) gegen die objektive Gültigkeit jeder bestimmten Weltanschauung die Tatsache, daß eine grenzenlose Zahl solcher metaphysischer Systeme sich geschichtlich entwickelt hat“²⁵¹. Diese Geschichtlichkeit führt zwangsläufig zu einer Relativierung des Geltungsanspruchs der Philosophie; denn „was bedingt ist durch geschichtliche Verhältnisse, ist auch in seinem Werte relativ“ (VIII, 6). „Welch ein Dünkel liegt“, so Dilthey vor allem gegen Hegels Verabsolutierung seines Systems, „für den, der die Welthistorie überblickt, in diesem Wahn, die Wahrheit gepachtet zu haben. Diese Oberpriester irgendeiner Metaphysik verkennen gänzlich den

²⁴⁷ Vgl. M. Riedel (1981), S. 9.

²⁴⁸ So z. B. durch Zeller (1888), der in seiner Polemik gegen die apriorische Konstruktion und die teleologische Betrachtungsweise der Geschichte die kausale Tatsachenforschung unterstreicht. Siehe oben S. 67.

²⁴⁹ Hierzu näher V. Hösle (1984), S. 55-59.

²⁵⁰ Vgl. Löwith (1983), S. 466ff. und W. Beierwaltes (1968), S. 251.

²⁵¹ W. Dilthey, Gesammelte Schriften VIII: Weltanschauungslehre, Göttingen 1977, S. 3. Im folgenden werden die Band- und die Seitenzahl in Klammern angegeben.

subjektiven, zeitlich und örtlich bedingten Ursprung eines jeden metaphysischen Systems. Denn alles, was in der seelischen Verfassung der Person gegründet ist, sei es Religion oder Kunst oder Metaphysik, spreizt sich vergeblich mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit. Die Weltgeschichte als das Weltgericht erweist jedes metaphysische System als relativ, vorübergehend, vergänglich“ (VIII, 12). Als eine „Torheit“ bezeichnet Dilthey in der „Jugendgeschichte Hegels“ jeden, auch den Hegelschen Anspruch, alle Mannigfaltigkeit und Entwicklung in einem metaphysischen System eingefangen zu haben (IV, 219). Auch der Versuch des „objektiven Idealismus“²⁵², die Wahrheit auf synthetisch-apriorische Weise zu erkennen, stellt sich aus dieser Perspektive nur als eine geschichtliche Position heraus. Das geschichtliche Bewußtsein, das frei ist von diesem „Wahn, die Wahrheit gepachtet zu haben“, wird stattdessen als höchster Standpunkt philosophischer Erkenntnis bezeichnet, und von ihm auch die Antwort darauf erwartet, wie der Wahrheitsanspruch der Philosophie mit ihrer Geschichtlichkeit zu vereinbaren sei. Nur wenn die Philosophie das Studium ihrer Vergangenheit bis zum tiefsten Punkt verfolge, werde, so stellt Dilthey das geschichtliche Bewußtsein als einen methodischen Ansatz dar, die Geschichte, ihr Gegner bisher, zu ihrem Arzt werden (VIII, 10).

Dabei geht Dilthey so weit, zu behaupten, daß Philosophie nicht Wissenschaft sei, sondern - wie eben ihre Geschichte zeige - Weltanschauung, wie Kunst und Religion (VIII, 140). Im Gegensatz zu Kant und Hegel sucht er die Entwicklung der Philosophie nicht im abstrakten Denken, sondern im Leben. Der Urgrund einer jeden Philosophie sei nichts anderes als das Leben, das mit dem Geist identisch ist: „Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben“ (VIII, 78)²⁵³. Leben als Geist oder Geist als Leben, Leben und Erlebnis in seiner Totalität, sie bilden die Bewegung der Geschichte selbst. Es gibt nach Dilthey keinen erlebbaren oder erfahrbaren Träger des Lebens, der zum Leben selbst transzendent wäre; wir wissen von „nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da dies eine Übertragung des Substanzbegriffes auf die Welt des Erlebens wäre“ (VII, 334), wodurch Geschichte *metaphysisch* überformt würde. Da Geschichtlichkeit der allgemeine Seinsmodus und der Geist ein geschichtliches Wesen ist, stellt sich der Philosophie als Grundproblem, wie Philosophiegeschichte und, als deren Spezialfall, wie Geisteswissenschaft überhaupt möglich sei. Die Antwort lautet: „Leben erfaßt hier Leben“ (VII, 136), und zwar nicht durch ein begriffliches Verfahren oder durch eine Introspektion, sondern im Innewerden und Nacherleben eines fremdpsychischen Zustandes, angeregt durch Schleiermachers Kongenialitätsthese. *Verstehen* als innewerdendes Erleben ist dann nicht nur als erkenntnistheoretische Grundlegung oder als universale Methode der Geisteswissenschaften, sondern auch als das Wesen der Geisteswissenschaften überhaupt aufzufassen. Es liegt auf der Hand, daß auf

²⁵² Nähere Erläuterung hierzu unten S. 148ff.

²⁵³ Zum folgenden vgl. W. Beierwaltes (1968), S. 252ff.

Philosophie verdrängte Konzeptionen häufig wiederkehren, Renaissancen in der Philosophie nicht die Ausnahme, sondern eher die Regel sind? ²⁵⁶

Ein historischer Relativismus steht nun immer in der Gefahr, sich gegen sich selbst zu wenden. Dafür gibt es viele historische Belege, z. B. den hellenistischen Skeptizismus, den Pyrrhonismus und die Philosophie des Sextus Empiricus. Auch Diogenes Laertius kann hier als Zeuge einer Zeit gelten, die „aus der Not der systematischen Unfähigkeit die Tugend der Philosophiegeschichte“ gemacht hat²⁵⁷. Auch skeptische und relativistische Formen der Philosophie blühen und verwelken. Schon Hegel hat daher in seinem Aufsatz über das „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie“ bemerkt, daß hier eine Täuschung vorliegen müsse²⁵⁸, und gegenüber Tennemann betont, die Behauptung, daß die Wahrheit nicht erkennbar sei, sei selbst ein Teil der Geschichte der Philosophie²⁵⁹. Doch ist der Skeptizismus nicht nur als eine Philosophie betrieben worden, sondern hat von Anfang an die Philosophie begleitet²⁶⁰. Dies läßt sich schon durch einen flüchtigen Blick auf die Geschichte der Philosophie verdeutlichen.

Wie sich jede affirmative Erkenntnisbegründung gegen den Skeptizismus abzugrenzen hat, so entfaltet sich bereits die Platonische Philosophie in kritischer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Gestalt des Skeptizismus, der sophistischen Eristik²⁶¹. Gegen die faktische Unsicherheit der empirischen Erkenntnis setzt Platon die Konzeption von Ideen an, die als Urbilder der empirischen Dinge (Konkreta) verstanden werden. Die Ideen haben ein übersinnliches, d. h. apriorisches Sein. Die Verknüpfung einer erkenntnistheoretischen Konzeption mit einer ontologischen führt bei Platon zu einer konstruktiven Erkenntnisbegründung: Da die Ideen ontologisch Urbilder der empirischen Konkreta sind, vermag die Erkenntnis der Ideen zugleich die Unerkennbarkeit der Konkreta zu korrigieren. So läßt sich die Platonische Ideenlehre als Paradigma für eine *metaphysische* Erkenntnisbegründung gegen die Skepsis auffassen. Die hieraus resultierende Probleme - etwa eine Zweiweltentheorie und die Hypostasierung der Ideen können in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben.

²⁵⁶ Zu einem aristotelischen Beispiel vgl. V. Höhle (1984), S. 44.

²⁵⁷ Vgl. H. Heß (1923), S. 352.

²⁵⁸ G. W. F. Hegel, Werke II, S. 214.

²⁵⁹ G. W. F. Hegel, Werke XVIII, S. 33 und 135.

²⁶⁰ Darin liegt nach Hegel allerdings die positive Seite des Skeptizismus. Vgl. Werke II, S. 220ff.

²⁶¹ Vgl. hierzu J. Mittelstraß (1981), Artikel „Platon“, in: O. Höffe (Hg.), *Klassiker der Philosophie*, I, S. 42f.

Aristoteles konzipiert dann eine Erste Philosophie als eine allgemeine Wissenschaft vom Seienden als Seienden, die die Einzelwissenschaften fundieren soll²⁶². Dabei setzt sich auch Aristoteles sich auch mit der Skepsis auseinander, insofern er den Satz vom Widerspruch als das erste und voraussetzungslose Prinzip aller Erkenntnis in sowohl logischer als auch ontologischer Hinsicht einführt²⁶³ und den skeptischen Relativismus des Protagoras zurückweist²⁶⁴.

In der Betonung der Subjektivität in der neuzeitlichen Philosophie tritt erneut eine antiskeptische Haltung auf. Anders als bei Platon und Aristoteles stellt jedoch der Skeptiker z. B. bei Descartes kein ernstes Problem dar. Hier bietet sich die Skepsis lediglich als ein methodisches Hilfsmittel zum Zwecke des Rückgangs auf ein unbezweifelbares Fundament der Erkenntnis an²⁶⁵. Zugleich sichert die Analyse des Bewußtseins die bewußtseinsimmanente Stellung der Ideen (als *ideae innatae*)²⁶⁶. Außerdem übernimmt Descartes das scholastische Kausalschema, demzufolge die *realitas formalis* - scholastisch: das *esse subjective* in der späteren Terminologie: das Ansichsein - als Ursache der *realitas objectiva* der bewußtseinsimmanenten Idee, auftritt, weshalb der Grad der *realitas objectiva* der bewirkten Idee nicht größer sein kann als der Grad der *realitas formalis* des zugrundeliegenden Gegenstandes²⁶⁷. Die cartesische Konzeption ist im Ansatz transzendental, doch erfolgt ihre Ausführung *metaphysisch*.

Anders als Descartes entwickelt Locke eine Konzeption, deren Ziel darin besteht, den Ursprung und die Gewißheit der menschlichen Erkenntnis in einer empirischen Genese der Ideen nachzuweisen²⁶⁸. Dabei beruft sich Locke auf *everyone's own observation and experience*²⁶⁹. Sein Ansatz bleibt insofern aber auch bewußtseinsanalytisch; nicht zu unrecht

262 Met. IV 1-3.

263 Met. IV-3, insbesondere 1005 b 12ff.

264 Met. IV. 5-6, XI 6.

265 Vgl. Meditationen I, 16; Abhandlung über die Methode, 28.

266 Vgl. Meditationen III. Descartes nimmt bekanntlich drei Typen von Ideen an, nämlich *ideae innatae*, *ideae adventitiae* und *ideae*.

267 Vgl. Meditationen III.

268 Essay I-1 §§2-3 / A. a. O., §2./ Vgl. Essays II/i §§ 1-4.

269 Ebd. II/1 § 1.

bezeichnet Kant diesen Ansatz als bloße „Physiologie des menschlichen Verstandes“²⁷⁰, die zu einer transzendentalen Deduktion der Realität und der Erkenntnis nicht imstande sei ²⁷¹.

Bei Kant verbindet sich die antiskeptische Tendenz mit der erkenntnistheoretischen Einsicht in den Unterschied zwischen Genesis und Geltung²⁷². Erst mit Kants Unterscheidung zwischen einer *quaestio facti* und einer *quaestio juris* ist die Idee der Transzendentalphilosophie gewonnen²⁷³, wobei diese sich in der Herausarbeitung der Grundstrukturen der unserem Denken und Sprechen zugrundeliegenden Prinzipien als den Versuch der Widerlegung des Skeptizismus auffassen läßt und später in einer an Kant orientierten sprachanalytischen Philosophie weitergeführt wird²⁷⁴. Schließlich könnte noch auf Hegels Charakterisierung einer „Phänomenologie des Geistes“ als des „sich vollbringenden Skeptizismus“ hingewiesen werden, ferner auf Husserls Logik-Konzeption ²⁷⁵.

Auch Dilthey versteht seine Position als antiskeptisch und antirelativistisch. Doch dieses Selbstverständnis bereitet Probleme. Einerseits bestreitet er alle absoluten philosophischen Geltungsansprüche, andererseits verbindet er mit seiner These, daß alle Wahrheit wandelbar, mithin relativ sei, eine überzeitliche, absolute Geltung, kurz: „er bestreitet, was er behauptet, und er behauptet, was er bestreitet.“²⁷⁶ Es ist bekanntlich ein Antirelativismus- bzw. Antiskeptizismusargument, das, an diesem Umstand anknüpfend, in der Literatur häufig hervorgehoben wird²⁷⁷. Der Skeptizismus sieht sich hier dem Einwand ausgesetzt, er bestreite einerseits den Wahrheitsanspruch jeder Erkenntnis und erhebe andererseits selbst einen Anspruch auf Wahrheit. Gegen dieses Argument wird wiederum geltend gemacht, daß

270 Kritik der reinen Vernunft A IX.

271 Zu dieser Kritik gegenüber Locke vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft A. 86f. / B 119.

272 Bereits in seiner *Inauguraldissertation* (Gesammelte Werke V, S. 7-108) hat Kant Sinnlichkeit und Verstand als gleichursprüngliche Quellen der Erkenntnis geltend gemacht und damit den klassischen Rationalismus und den klassischen Empirismus als falsch gestellte Alternative zurückgewiesen.

273 Zur Transzendentalphilosophie der deutschen Schulphilosophie (Wolff) und deren Aufnahme und Umdeutung durch Kant vgl. N. Hinske (1970).

274 Vgl. P. Strawson, *The Bounds of Sense* (1966). Dazu R. Aschenberg (1982). Über die von Strawson entfachte Debatte informiert M. Niquet (1991), insbesondere S. 20-87.

275 Vgl. G. W. F. Hegel, Werke V, S. 67 und E. Husserl (1968), *Logische Untersuchungen*, §§ 32-40; ferner H. Wagner (1960), § 18.

276 So H. Wagner (1960), S. 154.

277 Vgl. R. Kroner (1931), S. 255; H. Putnam (1982), S. 163ff., 202ff.; V. Hösle (1984), S. 43-50; W. Kuhlmann (1984), S. 37ff.; H. J. Wendel (1990), S. 221ff. Neuerdings V. Hösle (1990, S. 153f): Jede Unmöglichkeitbehauptung kann in eine Notwendigkeitsbehauptung umformuliert werden. Eine umfassende Erörterung des skeptischen Standpunktes findet sich bei Stegmüller (1969²), S. 33-47, 374-449.

der Vorwurf des Selbstwiderspruchs angesichts des unumstößlichen Faktums der Geschichtlichkeit rein formal sei und daher die eigentliche Sache verfehle²⁷⁸. Dies aber bedeutet, daß die Behauptung des Skeptikers nur unter der Voraussetzung ihrer Falschheit als sinnvoll gelten könne²⁷⁹. In diesem Zusammenhang kann man allenfalls den Historismus als Möglichkeit ansehen, „unifizierende Denkwänge“ zu überwinden: „Wir haben immer schon Standpunkte, sind geprägt von Tradition und Denkhorizonten.“²⁸⁰

Den Argumenten des historischen Relativismus liegt am Ende die erkenntnistheoretische Verwechslung von Genesis und Geltung zugrunde²⁸¹, die hinter die in der „Vernunftkritik“ gewonnene Einsicht Kants zurückfällt. Dabei ist die philosophische Erkenntnis in einem bestimmten Sinne durchaus relativ, nämlich bezogen auf ein Subjekt, auf eine Zeit, also auf historisch-kontingente Bedingungen, was z. B. auch von Kant und Hegel nicht bestritten wird. Nur ist nicht einzusehen, warum dadurch Geltungsansprüche in Frage gestellt sein sollten. Gelten physikalische und mathematische Erkenntnisse nicht streng objektiv, obgleich ihre Genesis auch in dem genannten Sinne relativ und historisch ist? Eben dies wird von fast allen skeptizistischen und reduktionistischen Positionen²⁸² übersehen. Versäumt wird damit auch, die Geltungsansprüche philosophischer Systeme an ihren logisch-argumentativen Begründungszusammenhängen zu prüfen. Auch der Historismus muß, wie H. Schnädelbach bemerkt²⁸³, die prinzipielle Idee einer normativen Instanz, die Notwendigkeit einer Basistheorie in der Historie einräumen, um sich nicht selbst aufzuheben. Ohne diese scheint eine wirksame Kritik der Wahrheitsansprüche philosophischer Systeme im Rahmen historistischer Theorien nicht möglich zu sein, allenfalls gelehrsame Kritik. Die Kritik an Hegels Theorie der historischen Entwicklung der Philosophie und der logischen Bestimmungen der Idee zieht z. B. nicht die

278 So H. - G. Gadamer (1975⁴), S. 350f.

279 Vgl. R. Aschenberg (1982), S. 321, 336; ferner A. v. Werder (1993), S. 144.

280 So V. Steenblock (1991), S. 217, vgl. auch S. 221.

281 Diesen Aspekt hebt V. Höhle (1984, S. 50) zu recht hervor. Vgl. auch A. v. Werder (1993), S. 11 und 143f.

282 Nur en passent seien hier die marxistischen Positionen erwähnt. Diese gehen zwar nicht von einem relativistischen Standpunkt aus, aber von einem dogmatischen: „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft“, so lautet das berühmte Diktum von Marx und Engels, „die Wissenschaft der Geschichte“ (K. Marx / F. Engels, Werke III, S. 18). Die marxistische und die historistische Position stimmen im übrigen darin überein, daß philosophische Systeme nur begrenzte Geltung beanspruchen können. Zur marxistischen Theorie der Philosophiegeschichte vgl. T. I. Oisermann (1972), S. 315ff.; H. - M. Sass (1972), S. 559f.; V. Höhle (1984), S. 53-55.

283 H. Schnädelbach (1974), S. 169.

Notwendigkeit logischer Bestimmungen in Zweifel, sondern lediglich deren historische Richtigkeit²⁸⁴.

2. Problemgeschichte (Hartmann)

Nach Dilthey erfährt die Geschichtsphilosophie zur Jahrhundertwende eine neue Wendung, nämlich eine erneute Grundlagendiskussion vornehmlich im Kreis des Neukantianismus und in den Wissenschaftstheorien Windelbands, Cohens, und Simmels. Der Begriff der Problemgeschichte ist zunächst von W. Windelband geprägt²⁸⁵ und von fast allen Neukantianern mit wenigen Ausnahmen vertreten worden²⁸⁶. Dies liegt angesichts der systematischen Konzeptionen des Neukantianismus nahe, insofern die reine Problemgeschichte die Ausschaltung von Individualität, Subjektivität und geschichtlicher Zufälligkeit bedeutet. Auch in dieser Hinsicht steht der Neukantianismus unter Betonung des wissenschaftlichen Charakters der Philosophie gegen die Weltanschauungsphilosophie eines Dilthey und eines H. Leisegang²⁸⁷.

Windelband bezeichnet sein „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ von 1892 als „Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe“²⁸⁸. Auf diese Weise hofft er dem „Schlagwort seiner Zeit“: „Es gibt keine Philosophie, sondern nur eine Geschichte

²⁸⁴ Vgl. W. Ehrhardt (1967), S. 61. Deshalb fordert K. Düsing (1983, S. 245f.), in der Philosophiegeschichtsschreibung verschiedene idealtypische Ebenen zu unterscheiden. Hierzu näher unten S. 156. Zu Typologien der Funktion der Philosophiegeschichte vgl. auch H. Krämer (1985), S. 76.

²⁸⁵ Vgl. W. Windelband (1907).

²⁸⁶ Auf die nuancenreichen Unterschiede zwischen den Neukantianern kann hier nicht näher eingegangen werden. Hingewiesen sei jedoch darauf, daß sich H. Rickert (1931) etwa seit 1910 in zunehmendem Maße von der Idee einer Problemgeschichte distanziert, indem er im Anschluß an den Deutschen Idealismus den Unterschied von Philosophie und Einzelwissenschaft hervorhebt. Vor allem wendet er sich gegen alle Versuche, den Systemgedanken aufzugeben: „Philosophie bleibt unter allen Umständen eine systematische Wissenschaft, mag sie wie auch immer zu ihrer Geschichte sich verhalten“ (S. 27). Der Verzicht auf ein solches System bedeutet für Rickert einen Verzicht auf allumfassende Welterkenntnis überhaupt. Wird ein Kampf gegen das „System“ geführt, so ist das für ihn zugleich ein Kampf gegen die Philosophie als Wissenschaft (vgl. S. 11 und 25).

²⁸⁷ Hierzu explamparisch E. Husserl (1901), Philosophie als strenge Wissenschaft.

²⁸⁸ W. Windelband (1993¹⁸), S. III.

der Philosophie²⁸⁹, entgegenzuwirken. Die Probleme selbst betrachtet er als eine Urgegebenheit, die sich darin erweist, „daß sie im historischen Verlaufe des Denkens als die ‚uralten Rätsel‘ des Daseins immer wiederkommen und gebieterisch immer wieder von neuem die nie vollständig gelingende Lösung verlangen“.²⁹⁰ Von ihm her hat dann N. Hartmann in der Tendenz seines aporetischen Philosophierens die Theorie der Problemgeschichte weiter ausgebaut. Wenn wir uns bei der Betrachtung des Konzept der Problemgeschichte vor allem an Hartmann orientieren, so deshalb, weil dessen Aufsatz „Zur Methode der Philosophiegeschichte“ eine besonders klare Formulierung des Programms der Problemgeschichte enthält²⁹¹; dieser bildet etwa 10 Jahre später auch die Zielscheibe für die Auseinandersetzungen mit dem Konzept der Problemgeschichte. Hartmann hat das Thema in der Abhandlung „Der philosophische Gedanke und seine Geschichte“ einer erneuten Bearbeitung unterzogen, und zwar unter Beibehaltung der Idee der Problemgeschichte ²⁹².

Hartmanns Position liegt bekanntlich die (neukantianische) Trennung von Problem- und Systemgeschichte zugrunde²⁹³, womit er glaubt, daß die scheinbar unvermeidliche Konsequenz einer rein historischen Betrachtung, die die Philosophie in die Geschichte der Philosophie auflöst und damit in den Relativismus führt, zu umgehen und zugleich der Fortschrittgedanke zu retten sei. Nach ihm „lassen sich durch alle Zeiten hin unschwer zwei Typen von Denkern unterscheiden: solche, die vorwiegend Systemdenker sind, und solche, die vorwiegend Problemdenker sind“ (G. 3). Zu dem ersten Typus zählt Hartmann etwa die Neuplatoniker, Spinoza, die deutschen Idealisten, zu dem zweiten Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz und Kant (G. 3).

289 W. Windelband (1927³), S. 87.

290 W. Windelband (1993¹⁸), S. 10.

291 Zuerst in: Kant-Studien 15, 1910, S. 459-485, später in: Kleinere Schriften III, S. 1-22. Seitenzahlen im Text mit vorgesetztem „M“ beziehen sich auf diesen Neudruck.

292 Neugedruckt in: Kleinere Schriften II, S. 1-48. Seitenzahlen werden mit vorgesetztem „G“ angegeben.

293 Hartmanns These hat eine schulinterne Auseinandersetzung mit H. Rickert und H. Cohen hervorgerufen. Da die Philosophie im Gange ihrer Geschichte nicht wie die Einzelwissenschaften stückweise mit der Bearbeitung besonderer Probleme lehrbare Wahrheiten bildet, sondern nur in Ganzheiten, d. h. von System zu System vollzieht, läßt sich - so Rickert (1931) - die „doppelte Partikularität“, d. h. ein Absehen sowohl von der Individualität des Forschers als auch von dem Gegenstandsbereich, nicht sinnvoll auf die Philosophie, die stets das Ganze zum Thema hat, anwenden (vgl., S. 45 und 405). Aus diesen Gründen kennt die Philosophie keine „voneinander trennbaren Probleme und hat insofern keine Problemgeschichte“ (S. 45). Deshalb fordert auch Cohen eine Verbindung der systematischen und der historischen Betrachtungsweise; siehe oben S. 78. In der Tat ließe sich die radikale Trennung von systematischen und problemgeschichtlichen Betrachtungen, wie J. Stenzel (1921) betont, praktisch gar nicht durchführen. Das Historisch-Individuelle läßt sich durch die jeweilige systematische Verbindung der Probleme angemessener erfassen.

Hartmann vertritt eindeutig die Position der Problemdenker. Nur ihnen gehe es „um Erkenntnis“, den anderen hingegen bloß „um Einheit des Gedankenbaus“; „darum ist, was das Systemdenken hervorbringt, ein zeitlich Bedingtes, ein ephemeres Gebäude, was das Problemdenken erringt, ist hingegen dauernde Errungenschaft der Erkenntnis, ein Überzeitliches“ (G. 3). Im Begriff des Problems sieht Hartmann ein unveränderliches, unrelativierbares Moment jedes Philosophierens, insofern Probleme in der menschlichen Vernunft gründen und unveränderlich, an sich ewig sind. Freilich gibt es nach Hartmann in der Geschichte einen Gang der Erkenntnis und einen Gang der Theorien (Weltbilder, Systeme), aber nur der Gang der Erkenntnis sei ein sicherer Gang, wie in der Wissenschaft. Im Gang der Theorien hingegen gehe es um ein „Herumtappen“ und „Blendwerk“ (G. 23) in Widersprüchen. Systeme lassen sich nach Hartmann nicht ergänzen, schon gar nicht gegeneinander aufheben oder in einem höheren System als dessen Momente bewahren, wie bei Hegel. Daher bezeichnet Hartmann den Versuch, die Gegensätze zwischen den Systemen auszugleichen, etwa nach Art von Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, als gescheitert (G. 24 und 41). Er geht dabei so weit zu behaupten, daß der Irrtum in der Philosophie im wesentlichen aus dem Übergang der richtigen Einsicht (Problemdenken) in eine unberechtigte Verallgemeinerung auf der Systemebene hervorgehe: „Hier scheiden sich also ganz zwanglos Problemkonsequenz und Systemkonsequenz, Einsicht und Fehlschluß“ (G. 38f.). Kein Wunder daß Hartmann Kants transzendente Erklärung des Phänomens und Hegels dialektische Entwicklung der realen Phänomene verurteilt (G. 38-43). Die Kontinuität und der Fortschritt der Geschichte der Philosophie werden damit um den Preis des Verzichts auf das Systemdenken erkaufte, wobei die identischen Probleme sich als immanentes Telos der historischen Entwicklung der Philosophie erweisen. Wenn Hartmann auch eine apriorische Konstruktion der historischen Entwicklung, wie er sie bei Hegel findet, ablehnt, unterstellt er sie doch in Form konstanter („identischer“) Probleme als Bedingung einer vernünftigen Entwicklung.

Hartmann versteht, wie wir sahen, die *identischen* Probleme nicht nur als „transzendente Bedingungen der Möglichkeit der Geschichte“ (M. 14), sondern auch als deren immanente Gesetzlichkeit. Gegenüber einer Selbstentfaltung der Probleme kann die Individualität des philosophierenden Subjekts keinen Anspruch auf die Autonomie seiner Vernunft erheben und nicht in ein produktives Wechselverhältnis zu diesen Problemen treten, sondern nur in die an sich bestimmte Problemgeschichte. So wird die Autonomie der philosophierenden Vernunft oder die Kraft der Selbstreflexion zum bloßen Sachwalter der Probleme: „der Denker kann das Problem nicht ändern. Es ist nicht durch ihn geworden und nicht von ihm zu vernichten (...) Das Problem steht als solches fest (...)“ (M. 10): *Philosophie ohne Philosophen*, ein Konzept, das schon wegen des aufklärerischen, d. h. selbstbezüglichen, Charakters des philosophierenden Subjekts nicht der Fall sein sollte. Nicht der ist aufklärt, der alles weiß, sondern der das gewußte zu sich selbst, seinem Selbstverständnis und seinen praktischen Interessen in

Beziehung zu setzen vermag²⁹⁴. Immerhin ist es das Verdienst Hartmanns, daß er in seiner Polemik gegen eine skeptische bzw. relativistische Tendenz in der Historie der Philosophie, die die Wahrheitsfrage außer acht läßt und am Fortschritt der philosophischen Erkenntnis zweifelt, einen überzeitlichen Horizont voraussetzt und den Fortschrittsgedanken in der Philosophie rehabilitiert²⁹⁵.

Bedenken gegen Hartmanns Ansatz betreffen das Folgende. Sein Grundgedanke, nämlich die rigorose Trennung von Problem- und Systemdenken, und zwar zugunsten des Problem Denkens, ist der Preis, den er für eine Rehabilitation des Fortschrittsgedankens bezahlt. Dieser Grundgedanke ist auch aus anderen Gründen fragwürdig: Abgesehen davon, daß Hartmann einen Dualismus von Problem- und Systemdenken im wesentlichen nur behauptet und nirgendwo explizit begründet, sind Probleme nur dann wirkliche Probleme in der Philosophie, wenn sie auch methodisch begründet sind, und zwar innerhalb eines Systemzusammenhanges, wenn sie sich also entweder als eine Voraussetzung oder als Folgerung aus einer solchen Voraussetzung darstellen lassen. „Jedes Problem ist aus dem Ganzen des systematischen Zusammenhanges der Sache bestimmt. Entscheidend ist daher, wie dieser systematische Sachzusammenhang jeweils in die Problemstellungen eingeht.“²⁹⁶ Ohne dies würden irgendwelche Meinungen zu philosophischen Erkenntnissen geädelt. Dies scheint Hartmann übersehen zu haben. Zudem erscheinen Hartmanns Beispiele für die Kontinuität der Probleme selbst als problematisch (G. 21f.). So suchte er sich aus früheren Systemen nur das heraus, was seine Theorie bestätigt, und läßt andere, seiner Ansicht nach irrtümliche Auffassungen einfach beiseite. Es gehört aber der Sache nach zum Wesen der Geschichte der Philosophie, konträre Möglichkeiten des Philosophierens zu erwägen, insofern das Geschäft der Philosophie auf die Ganzheit der Erkenntnis zielt und demnach die mannigfaltigen Gestalten der Philosophie in der Geschichte zu integrieren hat.

Überdies behauptet Hartmann die Identität und Objektivität der Probleme, „als gäbe es die Probleme wie die Sterne am Himmel“ (M. 3,10,16)²⁹⁷, d. h., er *ontologisiert* sie.²⁹⁸ Demnach

²⁹⁴ Vgl. M. Eckehard und H. Schnädelbach (1991²), S. 32.

²⁹⁵ Nähere Erläuterungen hierzu den von H. Kuhn (1964) herausgegebenen Sammelband (Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt).

²⁹⁶ So bemerkt H. - G. Gadamer (1924), S. 64.

²⁹⁷ H. - G. Gadamer (1975⁴), S. 358f. Der Versuch der neukantianischen Problemgeschichte, gegen den Historismus etwas Festes zu verteidigen, gerät durch die Abstraktion des Problembegriffs in eine Lage, in der sie nicht verstehen könne, was eigentlich die Probleme *sind*.

²⁹⁸ Das bedeutet aber nach Gadamer (1924, S. 60ff.) eine „Objektivierung des Problembegriffs“, die an der naturwissenschaftlichen Erkenntnis orientiert ist. In der Geschichte der Philosophie wandeln sich nicht nur die „Problemstellungen“ und „Problemlösungen“, sondern auch die

bewähren sich die Probleme und kehren immer dieselben Probleme im Verlauf der Geschichte wieder (G. 21); allein durch ihre *historische Bewährung* erweisen sie sich als „echt“ (M. 19 und G. 32f.). Dieser Bewährungsgesichtspunkt stellt ist gleichsam ein „natürliches Auswahlprinzip“ dar. Wenn die Sachhaltigkeit der Probleme allein durch die historische Bewährung garantiert wird, was bedeutet, daß nur die übernommenen Probleme in ihrer Genese zu verstehen sind, ist es unmöglich, neue Probleme zu erkennen. Als Anliegen der Philosophiehistoriker gilt demnach das „reine Wiedererkennens“, dessen was die großen Denker einst erkannt haben (G. 16); die Subjektivität des Denkens tritt völlig in den Hintergrund: „Die Probleme ändern Denker, der Denker kann das Problem nicht ändern“ (M. 10), was besagt, daß das Denken durchgängig von der Tradition abhängig ist und eine begründete, systematische Orientierung prinzipiell unmöglich ist. Damit wird das, was als *Methodologie* der Philosophiegeschichte begann, unter der Hand zu einer *Metaphysik* der Philosophiegeschichte.

Gegen Hartmann wird man feststellen müssen, daß die Philosophie keinen Fortschritt nach Art der Fachwissenschaften kennt²⁹⁹. Das folgt schon aus dem Begriff der Philosophie. Die Philosophie darf die überlieferten Voraussetzungen und Methoden, so selbstverständlich sie auch sein mögen, nicht als gegeben betrachten, sondern muß immer wieder neu in Frage stellen. Sie ist der institutionalisierte Ort, wo alles zu fragen erlaubt ist³⁰⁰. Deshalb ist sie aber auch an die beständig mitlaufende Revision ihrer Grundlagen gebunden. Zwar erkennt Hartmann die Notwendigkeit einer systematischen Philosophie an, doch nur um Problemgeschichte zu treiben. Wenn demnach das systematische Denken nur eine schwache heuristische Funktion hat, um *gegebene* Probleme wiederzufinden (M. 13 und 19), und jeglicher Absolutheitsanspruch ausgeklammert wird, tritt auch hier wieder der schon beschriebene Zirkel der Philosophiegeschichtsschreibung auf: „Das Organ des Verstehens über die Zeiträume geschichtlicher Distanz hin wächst einem erst in der Arbeit an den Problemen. Denn da es sich in diesem Verstehen um ein Wiedererkennen der Problemgehalte handelt, so kann man geschichtlich verstehen nur das, woran man das eigene Denken erprobt hat“ (G. 5). Philosophiegeschichte betreiben, bedeutet für Hartmann dann, um eine Bemerkung Gadammers abzuwandeln, *Einrücken in die Problemgeschichte*.

„Problemgehalte“; denn ein philosophisches Problem ist überhaupt nur ein jeweils aktuell gegebene Problem, bedingt durch den Gesichtspunkt, von dem aus die Sache gesehen wird.

²⁹⁹ In diesem Sinne wendet sich J. Cohn (1913, S. 60) zurecht sowohl gegen die wissenschaftlshistorische als auch gegen die kunsthistorische Behandlung der Philosophiegeschichte: „Einzelwissenschaftliche Art des Fortschreitens setzt Isolation voraus“, die der Philosophie mit ihrem Anspruch auf Erkenntnis des Ganzen notwendig abgehe.

³⁰⁰ Gerade dieser einzigartige Geltungsanspruch (Letztbegründung) der Philosophie zeichnet nach M. Brelage (1962, S. 400f.) die Würde und den Rang der Philosophie im Reich der Wissenschaften aus. Philosophie ist nach Brelage im Sinne der Fachwissenschaften keine Wissenschaft, nicht weil es ihr an Strenge und Notwendigkeit fehlt, sondern weil sie deren Anspruch radikal überbietet.

Nun ist unbestreitbar, daß die Orientierung an Problemen die Geschichte der Philosophie wesentlich gefördert hat. Derartige Probleme sind für Kant: Was kann ich wissen?, was soll ich tun?, was darf ich hoffen? Auch werden in der transzendentalen Dialektik *Gott, Welt* und *Seele* als entsprechende fundamentale Probleme bezeichnet. Ähnlich hat Leibniz seine Philosophie im allgemeinen problemorientiert dargestellt. Ferner hat Hegel gegensätzliche Problemsetzungen zum Leitfaden seiner Analyse genommen. In Frage gestellt wird nur, ob die bei Hartmann geschilderte absolute Stellung der Problemgeschichte berechtigt ist. Sie ist es zweifellos, wenn sie durch ihre topische Orientierung, frei vom Zwang der logischen Stringenz im Systemzusammenhang, neue Probleme entdeckt und damit Philosophie um Sach- und Problemgehalte bereichert. Sie könnte dabei eben durch ihre Ungebundenheit an ein System über die Kommunikationsschwierigkeiten zwischen verschiedenen Systemen hinweg vermitteln. Sie sollte sich aber ihrer „Kurzstreckenlogik“ bewußt bleiben und sich darum bemühen, ihre Problemkomplexe so weit wie möglich in einen Systemzusammenhang zu bringen³⁰¹. Während Kant und Hegel in diesem Sinne Probleme in einen umfassenden Zusammenhang zu integrieren suchten, beharrt Hartmann auf der Fixiertheit und Endgültigkeit der Probleme. Die Frage ist auch, ob die Problemgeschichte Hartmanns nicht eher ein Ausdruck von Relativismus und Skeptizismus ist, nämlich an diejenigen Systeme gebunden, die die Unlösbarkeit aller echten Probleme behaupten. Sind nicht viele Probleme auch in der Philosophie wirklich gelöst oder zur Lösung an die Fachwissenschaften abgegeben worden?

3. Existenzieller Reduktionismus (Jaspers)

Diltheys lebensphilosophisch-psychologischer Reduktionismus fand neben vielen anderen Hinsichten³⁰² seit den 20er Jahren unseres Jahrhunderts große Resonanz in der Existenzphilosophie, die seit Heideggers Analysen in „Sein und Zeit“ in zunehmendem Maße den Aspekt der Temporalität des Menschen unterstreicht. Hinsichtlich der Einstellung gegenüber der Geschichtlichkeit im allgemeinen und der Geschichtlichkeit der Philosophie im besonderen bildet der erste Weltkrieg eine Art Grenzscheide, gekennzeichnet durch den Verlust des Glaubens an den unendlichen Fortschritt unter Führung der Wissenschaften. Vor

³⁰¹ Vgl. L. Geldsetzer (1968b), S. 66ff. und 164ff.; V. Höhle (1984), S. 68.

³⁰² Zum psychologischen Klima dieser Art von Philosophiegeschichte bemerkt L. Geldsetzer (1968b), S. 112: „Es ist eine Spielart des Ästhetizismus, eine Art erbauliches und genießerisches Sich-Einleben in das fremde Seelenleben der Großen des Geistes, welches Dilthey dann durch seine Hermeneutik auch methodologisch unterbaut und rechtfertigt. (...) Die Philosophiegeschichte wird Ausschnitt eines Panoramas der geistigen Landschaft, in der der Mensch immer schon lebt und denkt (...).“ Kurz, sie wird *Philosophiegeschichte des Philosophen* .

diesem Hintergrund sieht sich Philosophie vor einen neuen Anspruch gestellt. Obwohl Husserl bereits 1910 einen radikalen Schnitt zwischen der „Weltanschauung“ und der „Philosophie als strenger Wissenschaft“ gezogen hat³⁰³, erwartet man im allgemeinen von der Philosophie eher eine praktische Orientierungshilfe als wissenschaftlich allgemeingültige Erkenntnisse, nämlich - um mit K. Jaspers zu sprechen - „Wahrheit, (...) mit der wir leben“(N. 19)³⁰⁴. Im folgenden soll deshalb insbesondere von der philosophiegeschichtlichen Position Jaspers' die Rede sein, zumal sich die Perspektive Heideggers mit dem Terminus „Existenzphilosophie“ nicht erschöpfend charakterisieren läßt.

Wir beginnen mit dem *neuen* Begriff der Philosophie³⁰⁵, der in der Existenzphilosophie deutlich hervortritt. Husserls Logos-Aufsatz hatte Jaspers mit Widerwillen gelesen, da jener mit dem Anspruch der Philosophie als „strenger Wissenschaft“ auftrat, die allgemeingültig begründen sollte. Für Jaspers ist Philosophie von Wissenschaft grundverschieden³⁰⁶. In den Wissenschaften gelangen wir zu zwingendem, allgemeingültigem Wissen, aber um den Preis, im Partikularen zu verbleiben, mit bestimmten Methoden auf besondere Gegenstände unter bestimmten Voraussetzungen beschränkt zu sein. Ganz anders die Philosophie: Durch den Anspruch strenger Wissenschaft hört alles auf, was Philosophie im hohen Sinne dieses Wort heißen darf (N. 17). Welcher Art das Denken der Philosophie sei, wenn diese nicht Wissenschaft ist, ist kein theoretisches Problem, sondern praktische Wirklichkeit. In diesem Sinne erhellt nach Jaspers die Philosophie den Lebensgrund, das, was ich selbst bin und will, allerdings um den Preis, in den Aussagen keine zwingende, allgemeingültige Sicherheit zu bringen. Es ist insofern eine Verfälschung des Wesens der Philosophie, sie am Maßstab der Wissenschaft zu messen. Das eigentliche Philosophische beginnt nach Jaspers jenseits des Verstandes: Die Kraft, das Leben der Philosophie liegt nicht in Gedanken und deren logischer Stringenz, sondern in der Ermöglichung der Erfüllung durch Existenz in ihrer Geschichtlichkeit (N. 19f.): im *existenziellen Willen* .

303 Vgl. den gleichnamigen Aufsatz von E. Husserl (1901).

304 Philosophie I, Philosophische Weltorientierung. Nachwort zur 3. Aufl. 1956, S. XIX. Das Nachwort gibt einen Rückblick auf die hier in Rede stehende Entwicklung.

Die Schriften von K. Jaspers werden wie folgt zitiert:

E = Einführung in die Philosophie, München/Zürich 1983

²²

N = Nachwort (1956) zu meiner „Philosophie“ (1931), in: Philosophie I , (die römische Paginierung wird mit arabischen Zahlen zitiert).

P = Psychologie der Weltanschauung, Berlin (1991⁶).

305 Zu drei verschiedenen Konzeptionen der Philosophie in Bezug auf die Wissenschaft vgl. M. Landmann (1977³), S. 58-73.

306 Siehe hierzu K. Jaspers, Philosophie und Wissenschaft, in: ders., Philosophie Bd. I, S. 318-329.

Dementsprechend treten Philosophie und Wissenschaft hinsichtlich ihrer Geschichtlichkeit und ihrer geschichtlichen Entfaltung auseinander. Für die Philosophiegeschichte bedeutet dies ein Abrücken von der Problemgeschichte, sofern diese unter der Voraussetzung der Idee der Philosophie als Wissenschaft stand. Jaspers lehnt es ab, sich „mit sogenannten philosophischen Problemen abzugeben“ (N. 19). Philosophiegeschichte ist dabei für das gegenwärtige Philosophieren im allgemeinen und für sein eigenes Philosophieren im besonderen von fundamentaler Bedeutung, denn Jaspers ist selbst auf dem Wege über die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie zur Philosophie gekommen. Die großen Philosophen - allen voran Platon, Spinoza und Kant - lassen ihn erfahren, was Philosophie ist. Philosophie ist immer ein und dieselbe, ewige Philosophie. Sie ist ihrem Wesen nach *philosophia perennis*; Was sich ändert, sind nur ihre Erscheinungsweisen, die allerdings geschichtlich, wenngleich einmalig sind. Es gibt streng genommen keine Entwicklung bzw. keinen Fortschritt: „Man findet in der Geschichte der Philosophie keinen Fortschritt ihrer Substanz“ (N. 27); jede Philosophie präsentiert sich in ihrer besonderen Eigenartigkeit und Abgeschlossenheit. Es wäre ein Irrtum, zu meinen, die je spätere habe die Wahrheit der früheren bewahrt und aufgehoben. Darum vergewaltigt eine Konstruktion von Systemfolgen, wie etwa bei Hegel, die Tatsachen. In der Philosophiegeschichtsschreibung gilt darum der Grundsatz der Vergegenwärtigung der vergangenen Philosophie, des je Einmaligen und in seiner Einmaligkeit Unersetzlichen, das in ihr lebendig ist, als ob wir alle Zeitgenossen im Menschsein dieses Augenblicks einiger Jahrtausende wären und darum nicht historisch relativierbar ist. Wenngleich nicht von Fortschritt, ja nicht einmal von Entwicklung gesprochen werden kann, ist die Philosophiegeschichte „kein „nivelliertes Feld zahlloser gleichberechtigter Werke und Denker“; es gibt hier auch Zusammenhänge Höhepunkte und Einheit der Philosophiegeschichte (E. 108). Diese sind allerdings nicht historisch erfaßbar, sondern nur durch eine Idee als ein nichtrelativistisches Prinzip (E. 105f.).

Allerdings bedarf es „Denkmittel“, die „einen sinnvollen Umgang“ mit denjenigen philosophischen Lehren ermöglichen, die „in so großartigen Gestalten historisch vorliegen“ (N. 19). Was im ersten Augenblick eine bestimmte Methodologie erwarten läßt, ist nichts anderes als ein Hinweis auf philosophische Haltungen, weil Philosophie ohne Einsatz des Wesens des Denkenden selber nur intellektuelle Spielerei ist (N. 17). Vor diesem Hintergrund sind für Jaspers Verstehen, Aneignung und Nacherleben methodisch von großer Bedeutung. Philosophiegeschichte wird in diesem Zusammenhang zur Form eines radikalen Subjektivismus, zu einer Art existenziellem Einleben in den fremden Geist.

Auch dadurch, daß sich Jaspers zu Anfang seines Buches „Psychologie der Weltanschauung“ vom „Psychologismus“ absetzt (P. 3f.), unterstreicht er gegen Hegels systematische Versuche in der „Phänomenologie des Geistes“ das subjektive Moment: „Hegel objektiviert (...), wir subjektieren“ (P. 12). Entsprechend verzichtet Jaspers auch konsequent auf eine systematische Beründung seiner Klassifikation: „Für alles hier Vorgetragene gibt es

keinen ‚Beweis‘ (...), sondern die Evidenz der Anschauung (...). Richtigkeit heißt in der gegenwärtigen Darstellung: Anschaulichkeit und Klarheit. Es wird nichts bewiesen“ (P. 14). Dabei ist Jaspers' Stellung zu Hegel durchaus ambivalent³⁰⁷. Das „mystisch-spekulative Weltbild“ z. B., zu dessen Vertretern er neben Platon und Plotin auch Hegel zählt, birgt nach Jaspers über Verabsolutierungen, den Panlogismus und die negative Theologie hinaus auch „mythische-dämonische Elemente“ in sich (P. 202), eine philosophische Aussage, die die reine Deskription bei weitem übersteigt. Obwohl Jaspers seine Position als eine bloß beobachtende Psychologie ausgibt, hält er gleichwohl seine Offenheit für ein angeblich wertneutrales Verfahren gegenüber jeglichem Dogmatismus und beurteilendem Vorgehen für überlegen; der Einfluß M. Webers, von dem er auch in seiner Biographie spricht (N. 24), ist in der Tat nicht zu übersehen. Kennzeichnend für diese Position ist, daß sie zu keinem System verpflichtet ist. Philosophien beschäftigen Jaspers nur als interessante psychische Phänomene, nicht im Zusammenhang mit einem Begründungsanspruch.

Nun implizieren Jaspers' Typologien und Klassifikationen zumindest einen Vorbegriff von systematischer Philosophie. Das gilt auch für die Einschätzung der Philosophiegeschichte: Diese ist „keine Wissenschaft vom Individuellen und Einmaligen und keine Wirklichkeitswissenschaft, sie verfährt weder idiographisch noch deskriptiv, sondern sie ist (...) eine Notwendigkeitswissenschaft, deren Verfahren *normativ und korrektiv* (Hervorhebung vom Verfasser) ist.“³⁰⁸ Diese Vorstellung trifft im großen und ganzen auf jede Geschichtswissenschaft zu. Eine rein philologische Geschichtsschreibung ist nicht nur philosophisch irrelevant, sondern auch eine Illusion³⁰⁹. Mit ihr wird nur einer philosophische Stellungnahme ausgewichen. Dann aber gilt abgewandelt eine Bemerkung Stegmüllers: Einer Philosophie kann man nur ausweichen, wenn man sie nicht will; man kann aber nicht gegen sie argumentieren, ohne selbst zur Philosophie zu werden³¹⁰. Zieht man als Skeptiker jeden Erkenntnisanspruch der Philosophie in Zweifel und hüllt sich zugleich, wie es konsequent wäre, in Schweigen, so ist einem auf keine Weise beizukommen. Es gäbe dann allerdings auch keine Probleme mehr. Entsprechend bleibt für Jaspers Philosophie *Selbstverwirklichung im*

³⁰⁷ Zu Jaspers' Stellung gegenüber Hegel, a. a. O., S. 15 und S. 364 - 374.

³⁰⁸ D. Einhorn (1918), S. 61.

³⁰⁹ Bereits in der Auswahl der darzustellenden Autoren und Theorien zeigt sich ein Vorgriff der Philosophie. In diesem Sinne äußert sich M. Baumgartner: Alle Geschichtsschreibung verfähre *selektiv* wegen der materiellen Fülle und stehe unter einer sinngebenden Leitvorstellung, d. h. das, was ausgewählt wird, müsse in einen Zusammenhang gebracht werden. Hier gehe die Frage nach dem objektiven Zusammenhang völlig ins Leere, sie kann nur *spekulativ* beantwortet werden (S. 12f.). Dies gilt auch für die Philosophiegeschichte, zumal wegen der Abstraktheit ihres Gegenstandes, d. h. des Denkens. Man müßte spätestens seit Hegel gewußt haben, daß die wahre Voraussetzungslosigkeit darin besteht, die richtigen Voraussetzungen zu haben. Gegen eine nicht-teleologische Geschichtsschreibung siehe unten S. 130.

³¹⁰ Vgl. W. Stegmüller (1954), S. 563.

Philosophieren, das jeder Mensch sich selber bollziedhen muß³¹¹, ohne weitere methodische Ansprüche, etwa wissenschaftliche. Dem könnte entgegengehalten werden: Die Philosophie ist nicht „etwas ganz anderes als Wissenschaft (Jaspers), sondern *die ganz andere Wissenschaft*“³¹².

Auch nach H. - G. Gadamer³¹³ ist Philosophie keine Wissenschaft. Es kommt ihr nicht darauf an, Probleme zu lösen, sondern diese aufzuweisen und zu präzisieren: „Gerade in solchem Aushalten des Problems in seiner Unentscheidbarkeit und offenen Ungewißheit liegt das Wesentliche der philosophischen Haltung“ (S. 57). Gadamer wendet sich aber auch gegen die dargestellte problemgeschichtliche Position des Neukantianismus, und zwar unter Hinweis auf den „Schein der geschichtlichen Kontinuität der Probleme“, und wendet sich gegen die These der „Identität der Probleme“, die dem geschichtlichen Wesen der Philosophie nicht gerecht werde (S. 63); „Die Formulierung eines Problems ist selbst bedingt durch den Gesichtspunkt, von dem aus die Sache gesehen wird“ (S. 63)³¹⁴. Desgleichen lehnt er eine Konstruktion der Philosophiegeschichte „aus einem metaphysisch-inhaltlichen Prinzip“ ab, wie sie Hegels Dialektik entworfen hat, weil sie „individuell-konkrete Daseiende“ auf Momente derselben reduziert (S. 66). Philosophie und ihre Geschichte wurzeln seinsmäßig im Dasein des philosophierenden Menschen selbst (S. 61); die Idee der Wahrheit ist somit „gebunden an das Dasein des philosophierenden Menschen“ (S. 73). Diese existenzielle Dimension ersetzt die Frage nach der Wahrheit einer Philosophie: „So kann im primären Sinne ein einzelner Problemansatz nicht an sich falsch sein oder wahr, sondern wahr sind Probleme, die aus einem ursprünglichen und persönlichen Sachverhältnis erwachsen. Je radikaler dieses ist, desto näher kommt die Ausbildung der Probleme dem Sinne objektiver Wahrheit“ (S. 73). Das charakteristische Merkmal der existenziellen Philosophiegeschichte ist also die strikte Unterscheidung zwischen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte.

4. Hermeneutische Philosophiegeschichte (Gadamer)

311 Vgl. K. Jaspers (1983²²), Einführung in die Philosophie, S. 9-15.

312 M. Brelage (1962), S. 403.

313 Die folgenden Seitenzahl in Klammern beziehen sich auf H. - G. Gadamer (1924), Zur System Idee in der Philosophie.

314 M. Heidegger (1993¹⁷, S. 28) spricht von den „Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als Probleme breitmachen“.

Von jedem dogmatischen Rest, der bei Dilthey, Hartmann und Jaspers verbleibt, sucht sich die hermeneutische Richtung zu befreien. Hierzu zählt mit Einschränkungen auch die Position Gadamer. In „Wahrheit und Methode“ macht Gadamer die Begegnung mit einem „Klassiker“³¹⁵ zu einem Wahrheitserlebnis ähnlich der Erfahrung der Kunst. Deshalb auch die groß angelegte ästhetische Untersuchung im ersten Teil des Buches („Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst“). Diese wird dann im Hauptteil des Buches auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften, auch auf das Verstehen in der Philosophie angewendet. In Gadamer's ästhetisierender Position wird damit die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie zu einem Ort der Wahrheit. Die Wahrheit eröffnet sich in der Verschmelzung des eigenen mit einem fremden Horizont, in der „Dialektik von Frage und Antwort“. Die Geschichte als *Geschehen* des Verstehens stellt sich dabei dar als zeitlicher Strom ohne genaues Woher, Wohin und Wozu. Die Geschichte der Philosophie weist andere Möglichkeiten als die jeweils gegenwärtig realisierten auf, relativiert diese und schützt somit vor Dogmatismus. Vor diesem Hintergrund ist es auch verständlich, daß Gadamer eine teleologische Geschichtsbeschreibung nach Art Hegels kritisiert, insofern hier das Einzelne auf ein bloßes Moment einer Ganzheit reduziert wird ³¹⁶.

Obgleich Gadamer in erster Linie einen allgemeinen erkenntnistheoretischen Umgang mit klassischen Texten im Auge hat, gibt er doch mittelbar zu erkennen, für welche Texte er sich besonders interessiert: Es sind die Texte von Platon, Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel (S. XXVIII). Auch deutet er im systematischen Schlüsselabschnitt „Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung“ an, daß es um die *apophantischen* Momente in diesen Texten geht. Zugleich wendet er sich aber mit der Konzeption einer universalen Hermeneutik, wie bereits zu Anfang hervorgehoben (S. XXVII), gegen das seit der Neuzeit herrschende (cartesische) Methodenideal.

Nach Gadamer übersteigt die Erfahrung von „Wahrheit“ vor allem in den Geisteswissenschaften den Kontrollbereich der Methodik und kann damit auch durch wissenschaftliche Methodik nicht verifiziert werden (S. XXVII-XXVIII). Berufungsinstanz ist nicht irgendeine Methode, sondern die *Wirkungsgeschichte*. Dabei stellt sich die Theorie der Wirkungsgeschichte selbst als eine Art von Geschichtsverstehen dar, nicht als das Geschichtsverstehen als solches. Die „Offenheit für die Überlieferung“, die dem „wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein“ zugeschrieben wird (S. 343), ist hier im Grunde eine Vereinfachung des komplexen Sachverhaltes „Überlieferung“³¹⁷. Trotzdem betont Gadamer

³¹⁵ Zum Begriff des Klassischen bei Gadamer vgl. a. a. O., S. 270ff.

³¹⁶ Zu Gadamer's Polemik gegen Hegels absolute Vermittlung von Geschichte und Wahrheit vgl. a. a. O., S. 324-329.

³¹⁷ Vgl. H. Kuhn (1961), S. 385.

„die ontologische Universalität“ der Wirkungsgeschichte. Demnach steht unser geschichtliches Verstehen unter den Bedingungen seines eigenen Gegenstandes: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr“ (S. 261). Gadamer setzt also das Enthaltensein einer Wahrheit im Text voraus, und zwar in Form eines Faktums (S. XXVIII). Dabei bestimmt die Wirkungsgeschichte auch die Textauswahl (S. 284f.), was bei Hartmann Aufgabe der Problemgeschichte ist.

Ausgehend von der Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Zirkels geht Gadamer weiter zu einer Rehabilitation des seit der Aufklärung negativ akzentuierten „Vorurteils“ weiter, und zwar als Bedingung des Verstehens überhaupt. Verstehen in diesem Sinne wird nicht mehr als subjektive Leistung aufgefaßt, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet: „nicht was wir tun, nicht, was tun sollen, sondern was wir über unser Wollen und Tun hinaus uns geschicht, steht in Frage“ (S. 274f). Damit ist bei Gadamer allen Formen von Subjektivismus und Reflexionsphilosophie ein Ende gesetzt. So vermißt bei Gadamer J. Habermas „die Kraft der Reflexion“, die sich doch darin bewährt, daß sie den Anspruch der Überlieferung auch abweisen kann³¹⁸. Auch folgt aus der Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs nicht, daß es Vorurteile gibt, die nicht begründet werden müssen. Durch eine derartige Vorstellung wird ein historisches Ereignis zu einer normativen Instanz geadelt. Dabei ist es nach Habermas die Kraft der Reflexion, die die Überlieferung zu einer kritischen Überlieferung macht ³¹⁹.

Gegen eine methodische und systematische Orientierung tritt Gadamer für die positive Funktion eines „wahren“ Vorurteils ein, denn „klassisch“ und „zeitlos“ ist, was sich bewahrt und jedes bewahrte Vorurteil enthalte geschichtliche Wahrheit (S. 274). Die Philosophie vermag dann keinen unbedingten Wahrheitsanspruch mehr zu stellen. Bei der Berufung auf die Geschichte als oberste Instanz hört die Frage nach dem Unterschied von wahr und falsch auf. Wir verstehen (grundsätzlich) alles. Voraussetzung ist das Einrücken in ein Wirkungsgeschehen. Damit ist wiederum ein Anspruch formuliert, der durch die Hermeneutik nicht eingelöst werden kann, allenfalls durch deren Verabsolutierung. Um zwischen wahren und falschen Vorurteilen unterscheiden zu können - und alle Kritik gegenüber Gadamer scheint in diese Richtung zu gehen³²⁰ -, bedarf es einer *kritischen* Instanz, die auf der Autonomie der Vernunft beruht: Der Akt eines Subjekts, das seine eigene Geschichtlichkeit mitreflektiert, ist sicher kein historischer Akt, sondern eine transzendierende Bewegung ³²¹.

³¹⁸ J. Habermas (1979), S. 282-285, auch ders. (1973a).

³¹⁹ A. a. O., S. 285.

³²⁰ Vgl. K. O. Apel (1963), S. 320ff., H. Kuhn (1961), S. 385ff., und K. Löwith (1983), S. 467ff.

³²¹ Vgl. H. Kuhn (1961), S. 387.

Kennzeichnend für Gadamers Position ist damit die *durchgängige Historisierung des (philosophie)geschichtlichen Verstehens*: „Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet. Diese Gemeinsamkeit (...) ist nicht einfach eine Voraussetzung, (...) wir erstellen sie selbst, sofern wir verstehen, am Überlieferungsgeschehen teilhaben (...)“ (S. 277). Dabei wird nicht in Betracht gezogen, daß der hier aufgezeigte Zirkel mit den Mitteln einer methodisch aufgebauten Begrifflichkeit zumindest partiell überwindbar ist³²², ferner wird übersehen, daß sich das *normative* Bewußtsein nicht auf eine allgemeingültige Idee berufen muß, sondern durchaus die Möglichkeit der Revidierbarkeit durch andere Gründe vorsieht³²³ und dabei auch das historische Bewußtsein als ein notwendiges Korrektiv einschließt³²⁴. Eine Überbetonung der Methodologie (z. B. im Logischen Empirismus) scheint Gadamer dazu geführt zu haben, daß er Wahrheit und Methode im Sinne sich ausschließender Begriffe versteht. Aus der berechtigten Kritik am Absolutismus einer universalistischen Methodologie der Erfahrungswissenschaften folgt aber nicht, daß eine derartige methodologische Orientierung in den hermeneutischen Wissenschaften gänzlich fehl am Platze ist³²⁵: es gibt auch Wahrheit *durch* Methode³²⁶. Dabei ist es schon eine Einsicht Kants, daß die Vernunft sich selbst Gesetze gibt, d. h. methodisch verfährt³²⁷. Es kommt daher nicht darauf an, hermeneutische Erfahrung und methodische Erkenntnis einander entgegensetzen, sondern darauf, beide richtig miteinander zu verbinden.

So sehr Gadamers *hermeneutische* Geschichte (der Philosophie) auch gegenüber anderen Formen des geschichtlichen Skeptizismus durch eine eindrucksvolle Universalität ausgezeichnet ist, steht seine Position der Position Hartmanns doch sehr nahe. Was hier wie eine undogmatische Offenheit aussieht, ist in Wirklichkeit eine *sublime Art des Skeptizismus*, die der Autonomie der Vernunft ein Ende setzt. Daß wir eine Geschichte haben, ist

³²² Vgl. P. Janich / F. Kambartel / J. Mittelstraß, S. 129f.

³²³ Zur Theorie des systematischen Denkens vgl. F. Kambartel (1976, S. 43f.). Kambartel macht hier im Anschluß an Kant gegenüber der *Abgeschlossenheit der philosophischen Systeme* in der Tradition des axiomatisch-deduktiven Denkens (Wolff und Aristoteles) auf die *Offenheit des systematischen Philosophierens*, das auf die begründungsorientierte Tätigkeit des Menschen zurückgeht, aufmerksam. Hierzu müsse man kein unhintergebares Axiom postulieren, es genüge vielmehr, sich auf ein bestmöglich gesichertes Fundament zu stützen. In diesem Sinne äußert sich Kant: Man könne nur philosophieren lernen, niemals aber Philosophie. Vgl. Kritik der reinen Vernunft B 866.

³²⁴ Vgl. P. Janich / F. Kambartel / J. Mittelstraß (1974), S. 130f.

³²⁵ Vgl. J. Habermas (1973a), S. 46

³²⁶ Vgl. K. Wuchterl (1987²), S. 13f.

³²⁷ I. Kant, Was heißt: sich im Denken orientieren?, Werke V, S. 276 (A 318).

unbezweifelbar; nicht aber, daß wir geschichtlich *sind*. Aus bloßer Überlieferung folgt nicht, was wahr und was falsch ist³²⁸. Dabei ist es mehr als fraglich, ob die Faktizität der Zeitlichkeit die Rolle einer letztbegründenden Instanz übernehmen kann, ohne selbst begründet werden zu müssen. Das aber bedeutet, daß die von Gadamer eingeführte „Rehabilitierung von Autorität und Tradition“ (S. 261) im Grunde nicht durch eine Besinnung auf „Tradition überhaupt“ durchgeführt werden kann, sondern nur unter Berufung auf eine kritische Instanz, kraft derer eine bestimmte Tradition bejaht oder verworfen wird.

Eine Philosophiegeschichte ohne Philosophie erweist sich in allen hier behandelten Formen als eine philosophische Täuschung. Die Antworten des geschichtlichen Skeptizismus dürften daher auch als gescheitert gelten. Entsprechende Vorstellungen sind stets von Theorien abhängig, die sich systematisch nicht einlösen lassen. Im folgenden soll deshalb auch nicht weiter vom geschichtlichen Skeptizismus, sondern von einer apriorischen Philosophiegeschichtskonzeption die Rede sein.

IV. Kant

Aufgrund der vorangegangenen Analyse darf im Rahmen einer Theorie der Philosophiegeschichte der transzendentalphilosophische und idealistische Ansatz, der von der Idee eines normativen Standpunkts in systematischer Absicht ausgeht und die Möglichkeit einer Vermittlung von Wahrheit und Geschichtlichkeit nicht von vornherein ausschließt, gegenüber

³²⁸ Vgl. K. Löwith (1983), S. 469.

allen Formen skeptizistischer Überlegungen - sei es relativistischen, reduktionistischen, ästhetizistischen und hermeneutischen Charakters - unter begründungstheoretischen Gesichtspunkten als überlegen gelten. Denn erstens hebt sich die Idee einer normativen Instanz nicht selbst auf wie die Voraussetzung des historischen Relativismus, und zweitens kann sie die genannten Positionen wirksam entkräften.

Der Weg zur Wahrheit kann über viele Umwege führen. Dabei muß die Vermittlung von Wahrheit und Geschichte die Geschichte der Philosophie nicht als eine Ansammlung von Meinungen, sondern als notwendig und vernünftig erweisen. Die Analyse muß also methodisch verfahren. Auch bewältigt Eine Philosophie dann ihre Geschichte, wenn sie zeigen kann, daß sich diese aus ihr und sie sich aus dieser entwickelt. Dazu sind systematische Konstruktionen im Sinne eines *historischen Apriori* notwendig. Der Einwand, es handele sich bei derartigen Konstruktionen um einen Zirkel, wie dieser schon dem historischen Relativismus zugrunde liegt, ist in gewisser Weise zutreffend. Der Unterschied liegt jedoch darin, daß die philosophische Reflexion hier von der systematisch eingenommenen normativen Unterstellung keinen absoluten Gebrauch macht - sonst würde sie sofort dem Dilemma der von ihr kritisierten Positionen verfallen -, sondern einen *kritisch-korrektiven* Gebrauch. Sie stellt sich selbst immer unter den methodologischen Vorbehalt, ihre Voraussetzungen in Frage stellen zu können.

Am Anfang der geschichtlichen Betrachtung steht immer ein Sinn, ein antizipatorischer Entwurf, der den Bereich unserer Erfahrung übersteigt. Ob man dabei von Kant ausgeht - um Philosophiegeschichte schreiben zu können, muß man einen Philosophiebegriff oder eine systematische Idee von Philosophie voranschicken - oder von Hegel: man muß bereits einen Begriff von Philosophie mit sich bringen, weil man nur dann die Geschichte der Philosophie schreiben kann, wenn man weiß, was Philosophie ist. In beiden Fällen stellt sich die Frage: Wie hat der Begriff der Philosophie auszusehen, über den sich alle früheren Philosophien klassifizieren und beurteilen lassen? Dabei ist klar, daß das Wahre nicht gleichsam aus den philosophischen Texten herausspringt. Hier stellt sich eine hermeneutische Aufgabe. Dies hat schon Kant mit seiner Vernünftigkeitunterstellung gegenüber philosophischen Entwicklungen erkannt. Bei Hegel heißt dies: Philosophie ist „System in der Entwicklung“³²⁹ und „es geht vernünftig zu“³³⁰. Auch das Absolute als tätiger Geist muß nach Hegel in der Zeit fortschreiten.

Die Antizipation der *Vernünftigkeit* der philosophiegeschichtlichen *Entwicklung* ist bei Kant und Hegel nicht einfach eine kontrafaktische Unterstellung, sondern ein wirksames Vor-Urteil in der philosophischen Tradition; diese ist „unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft“, sie ist die „Geschichte der Gedankenwelt“, die sich selbst „hervorgebracht“ hat. Es ist ein altes Vorurteil, daß das, wodurch sich der Mensch vom dem Tiere unterscheidet, das Denken ist; wir

329 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke XVIII, S. 47.

330 A. a. O., S. 38.

wollen dabei bleiben.“³³¹ Hier handelt es sich zugleich um eine hermeneutische Maxime, die als allgemeine Interpretationsregel für philosophische Texte gelten kann. Entsprechend heißt es bei Kant: „Man muß in der Beurteilung der Schriften anderer die methode der teilnehmung an der allgemeinen Sache der menschlichen Vernunft wählen. Aus dem Versuche, dasjenige herausuchen, was das Ganze angeht, findet man es der Prüfung werth, dem Verfasser oder vielmehr dem gemeinen Besten hülfreiche hand zu bieten und die Fehler als nebensachen zu tractiren. Es ist vor die gesammte Vernunft traurig, alles zu zerstöhren“³³². Und Hegel meint: Wir müssen der Vernunft vertrauen ³³³.

Blickt man auf die Geschichte der Philosophie bloß *historisch*, so zeigt sich eine Folge sich widersprechender Meinungen, denen nur gemeinsam ist, daß sie alle gleich anspruchsvoll sind. Hat sich irgendeine Philosophie endgültig durchgesetzt? Eher das Gegenteil ist der Fall: Ein Standpunkt steht gegen einen anderen, ein Versagen folgt dem anderen. Die Geschichte der Metaphysik zeigt „unendliche Streitigkeiten“ zwischen konträren Philosophien, was Kant als „Skandal der Philosophie“ bezeichnet und Hegel ähnlich sieht: Die Geschichte der Philosophie habe vornehmlich einen Beweis der Nichtigkeit aus dieser Wissenschaft gezogen³³⁴. Wenn dem aber so ist, dann muß eine *philosophische* Philosophiegeschichte konsequenterweise ihre Geschichte in einer systematischen Strukturiertheit aufweisen. Jede Philosophie, die sich als systematisch versteht und die Geschichte der Philosophie wissenschaftlich fundieren will, sieht sich deshalb vor die Aufgabe gestellt, zwei gegensätzliche Elemente, nämlich System und Geschichte, miteinander zu vermitteln, und zwar im Sinne der Darstellung einer *vernünftigen Entwicklung*. Diese Vorstellungen sind nicht völlig neu. Der Gedanke einer Vernünftigkeit der Welt geht schon auf Leibniz zurück und auf dessen Vorstellung einer *philosophia perennis*, nach der die Keime der Wahrheit überall verstreut sind. Desgleichen handelt es sich auch nicht um eine ausschließlich philosophische Konzeption,³³⁵ auch wenn diese erst in einer philosophischen Analyse ihre Klarheit gewinnt ³³⁶.

331 A. a. O., 22f.

332 Refl. 4992, Schriften XVIII, S. 53f.

333 Vgl. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke XVIII, S. 13.

334 A. a. O., S. 15.

335 Vgl. E. Stöve (1982), insbesondere S. 30ff. Die Betrachtungsweise der Geschichte nach der organischen Entwicklung tritt schon am Ende des 18. Jahrhunderts bei Herder auf.

336 G. W. F. Hegel, Werke XVIII, S. 39. Darin liegt gerade das Eigentümliche der Philosophie, nämlich „das zu untersuchen, was man sonst für bekannt hält“. Dies ist bekanntlich die Aristotelische Vorgehensweise.

An dieser Stelle soll die Konzeption einer apriorischen Philosophiegeschichte näher dargestellt werden³³⁷. Eine apriorische bzw. philosophische Theorie der Philosophiegeschichte, ist dadurch gekennzeichnet, daß sie in ihrer Systemstruktur die Einheit der Prinzipien, die das jeweilige System erzeugen, darzustellen hat. Eine derartige Theorie geht also von einem dialektischen Fortschritt aus.

Wenn wir im Sinne eines Geschichtsidealismus von der Philosophiegeschichte sprechen, dann müssen zunächst die beiden Aspekte, die wir an der Geschichte zu trennen gewohnt sind, ungetrennt bleiben: der sogenannte objektive Gang der Ereignisse, nämlich die *res gestae*, und die Erforschung dieses Ganges, d. h. die *historia rerum gestarum*. Für den Idealismus besitzen die historischen Gegebenheiten keinen ontologischen Charakter. So ist der Idealismus immer *bei sich selbst*. Es kommt nur darauf an, die Gegebenheiten in einen logischen bzw. notwendigen Zusammenhang mit dem Allgemeinen zu bringen. So geht die Betrachtung der Philosophiegeschichte bei Kant von der Konzeption des transzendentalen Idealismus aus und sucht eine apriorische Philosophiegeschichte in Form eines „Schemas“ zu fassen. Für Hegel ist Philosophiegeschichte denkendes Sich-Erinnern des absoluten Geistes, der in jedem spekulativen Akt die Metamorphose der Geschichte aufgehoben hat. Hier muß, wie bei Ast, die Empirie gleichsam „von Spekulation durchdrungen sein“.

Hegel ist es, der die apriorische Konstruktion Kants konsequent und konkret am geschichtlichen Material zu bewähren versucht; seine Konzeption deckt Kants Beitrag gleichsam zu³³⁸. Dabei sind Hegels Vorstellungen unübersehbar schon bei Kant angelegt. Es liegt daher nahe, vor der Behandlung Hegels den Kantischen Grundgedanken noch einmal herauszuarbeiten. Zunächst prüft Kant im Horizont seiner „Vernunftkritik“, ob nicht auch auf dem geschichtlichen Felde, wie im Falle der Natur, eine erfahrungsunabhängige Bedingung, nämlich ein *historisches Apriori* für das *Verstehen* des Geschichtsverlaufs, erforderlich ist.

1. Historisches Bewußtsein bei Kant

Es ist eine gängige Meinung, daß Kants Philosophie „ungeschichtlich“ und Kant speziell in seiner Geschichtsphilosophie auf dem Boden der Aufklärung und deren ahistorischem Prinzip

³³⁷ Wenn wir uns hier den methodologischen Überlegungen Kants und im nächsten Kapitel Hegels gesondert und ausführlich zuwenden, so sind dabei einige Wiederholungen des zuvor schon Gesagten unvermeidlich.

³³⁸ So meint z. B. H. - G. Gadamer (1972, S. 126), daß Hegel der „Schöpfer der bis heute einzigen philosophischen Geschichte der Philosophie“ sei.

des Bewußtseins stehengeblieben sei³³⁹. Kant denkt aber keineswegs ungeschichtlich. Auch wenn er zu Beginn der „Prolegomena“ diejenigen verspottet, für die die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie sei³⁴⁰, betont er doch an anderen, wenn auch vereinzelt und verstreuten Stellen, wozu Geschichte und das in ihr vermittelte Wissen wert sind. Geschichte ermöglicht es in ihrer schriftlich vermittelten Form, den eigenen beschränkten Erfahrungshorizont zu erweitern und zu korrigieren. So Kant: „Wir sollten uns wohl nur mit unserer eigenen Erfahrung beschäftigen, weil diese aber nicht hinreicht, alles zu erkennen, indem der Mensch in Ansehung der Zeit nur einen kleinen Teil derselben durchlebt, also darin wenig selbst erleben kann (...) so müssen wir uns denn auch notwendig fremder Erfahrung bedienen“³⁴¹.

Aus dem Umstand, daß die Erfahrung einmalig und wandelbar ist, hat Kant keine dramatische Folgerung gezogen, weder im Sinne einer dogmatischen Verwerfung, noch im Sinne einer historistisch-skeptizistischen Attitüde. Historische Erfahrung gehört im elementaren Sinne zur Lebensorientierung, vor allem in der Jugend. Kant hat es als diese Vernachlässigung der studierenden Jugend beklagt, daß diese „frühe vernünfteln lernet, ohne genugsam historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrung vertreten können, zu besitzen“³⁴². Auch der Philosoph, so darf man diesen Satz verstehen, bedarf der historischen Erfahrung. Philosophie ohne Geschichte bleibt leer.

Kant hat das alte, von Aristoteles bis zur Schulphilosophie tradierte Vorurteil des Gegensatzes von Geschichte und Wissenschaft, von dem „Gegebenen“ und dem „Vernünftigen“, von Tatsachenwissen und Prinzipienwissen, wonach es vom Einzelnen keine Wissenschaft gebe (*de singularibus non est scientia*) und die Geschichte nicht methodisch behandelt werden könne, nicht geteilt. Er macht zwar immer wieder von jener alten Disjunktion Gebrauch, aber er hat sie zugleich kritisch verändert, so daß historische Erkenntnisse unter bestimmten Prämissen einen wissenschaftlichen Status gewinnen. In Abgrenzung zur klassischen Disjunktion von Wissenschaft und Geschichte unterstreicht er dabei Historie als Tatsachenbeschreibung *und* als Geschichte: „Das Wort Geschichte in der Bedeutung, da es einerlei mit der griechischen *historia* (Erzählung, Beschreibung) ausdrückt, ist schon zu sehr

³³⁹ Das ist das Urteil der „historischen Schule“ des 19. Jahrhunderts. Vgl. L. Landgrebe (1968), S. 46. Dagegen bemerkt M. Hagmann (1955, S. 69): „Die kritische Philosophie ist nicht bloß die ‚Philosophie ohne Geschichte, (...) sie beginnt auch die Vernunft zu historisieren und umgekehrt die Geschichte zu rationalisieren und bringt darum deutlich eine Tendenz zum Ausdruck, die in der Hegelschen Geschichtsphilosophie ihre endgültige und klassische Form finden sollte.“ Zitiert nach L. Geldsetzer (1968b), S. 22.

³⁴⁰ Prolegomena, Werke V, S. 113 (A 3).

³⁴¹ Physische Geographie, Schriften IX, S. 159.

³⁴² Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen, Werke II, S. 915 (A 14).

und zu lange im Gebrauche, als daß man sich leicht gefallen lassen sollte, ihm eine andere Bedeutung, welche die Naturforschung des Ursprungs bezeichnen kann, zuzugestehen (...).“ ³⁴³

Die Auffassung, daß die Geschichte vom Individuellen handelt, teilt Kant mit der Tradition. Aber er folgert daraus nicht, daß sie als Wissenschaft unmöglich sei oder, wenn sie als Wissenschaft möglich ist, ein von den allgemeinen Methoden des wissenschaftlichen Denkens verschiedenes Verfahren benötige, wie später vom Neukantianismus vertreten. Wie das Erfahrungswissen enthält sie ein apriorisches Element, das sich in Form einer kognitiven Verarbeitung von Daten dem Verfahren neuzeitlicher Wissenschaft verdankt³⁴⁴. Während sich dabei die Historie mit dem bloßen Bericht, der Nacherzählung von Tatsachen und Ereignissen begnügt, schließt die von vernünftig begründeten Prinzipien geleitete Geschichte die Idee von Wissenschaft ein. Geschichte und Wissenschaft sind in diesem Sinne keine Gegensätze.

Kant wendet sich dabei allerdings ausdrücklich gegen „cyclopische Gelehrsamkeit“, der ein Auge fehle, „das Auge der Philosophie“³⁴⁵. Aufgabe der Philosophie ist es, Prinzipien zu formulieren und anzuwenden. So stellt Kant den Zusammenhang zwischen Geschichte, Wissenschaft und Philosophie her. „Alle Cultur der Erkenntnisvermögen“, so heißt es beim alten Kant; „theilt sich in zwey Zweige auf: Geschichte und Philosophie.“³⁴⁶ Dabei geht auch hier, daß Philosophie ohne Geschichte leer bleibt. Geschichte ohne Philosophie - so ließe sich im Sinne Kants fortfahren - macht blind.

Kant kritisiert den „Barbarism der Gelehrsamkeit“, der entweder auf Reproduktion des Vergangenen oder auf Überlieferung und Aberglaube beruht: „ (...) er ist unserer Zeit noch vornehmlich in der Geschichte anzutreffen, entweder weil sie nicht der Philosophie hülfreiche Hand darbietet, oder weil sie von der Theologie gebunden ist“ ³⁴⁷.

Kant denkt zunächst an die Geschichtsphilosophie als säkularisierte Heilsgeschichte oder an die Weltgeschichte als einen durch göttlichen Willen bestimmten Schauplatz. Primär richtet sich

³⁴³ Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, Werke VIII, S. 143 (A 43).

³⁴⁴ Vgl. F. Kambartel (1969, S. 99ff.), der treffend auf den „Doppelsinn von Erfahrung“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ hinweist. Wenn auch Kants Verwendung des Begriffs der „Erfahrung“ terminologisch undeutlich bleibt - mal im Sinne der Wahrnehmung, mal im Sinne empirischer Erkenntnis - seine Kritik an Lockes Konzeption klar. Kant sucht zu begründen, daß es „gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile“ gebe, „die gänzlich apriori, unabhängig von der Erfahrung (im Sinne von Wahrnehmung) entstanden sein müssen“. Der Verstand ist also nach Kant mehr als eine Ursache der Ordnung gegebener Vorstellungen (wie bei Locke), er ist selbst Vorstellungsquelle. Man hat im Verstande und der Sinnlichkeit zwei gänzlich verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber *nur in Verknüpfung beider* objektivgültig von Dingen urteilen könnten“.

³⁴⁵ Logik, Schriften IX, S. 63.

³⁴⁶ Opus postumum, Schriften XXI, S. 115.

³⁴⁷ Reflexion zur Logik, Nr. 2018, Schriften XVI, S. 197.

seine Kritik allerdings gegen die zeitgenössische Geschichtsschreibung³⁴⁸, die sich mit der Anhäufung historischen Materials begnügt. Ein derartiges Vorgehen führt zum Historismus. Geschichte soll weder um ihrer selbst willen noch zur Befriedigung gelehrter Neugier betrieben werden. Kant beabsichtigt hier dem aufkommenden hermeneutisch-historischen Wissen einen ihm gebührenden Platz zuzuweisen. Dabei erblickt er in Herders (subjektiver) verfahrensweise die Gefahr der Willkürlichkeit und des begrifflichen Mangels³⁴⁹. Damit sucht Kant die entstehende Geschichtswissenschaft sowohl vor methodischer Willkür als auch vor einer scheinwissenschaftlichen Objektivität zu bewahren.

Geschichtsphilosophie ist ein Teil der praktischen Philosophie; sie läßt sich nicht einfach als Teile der theoretischen Philosophie ausweisen. Immerhin deutet Kant den Stellenwert der Geschichte im systematische Aufbau der Vernunftkritik zumindestens an: „Die reine Vernunft enthält (...), zwar nicht in ihrem spekulativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich moralischen Gebrauch, *Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung*, nämlich solcher Handlungen, die (...) in der Geschichte der Menschen anzutreffen sein könnten“³⁵⁰. Das gilt auch für die Geschichte der Philosophie. In diesem Sinne schreibt Kant am Ende seiner Vernunftkritik: „Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, sie im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß“³⁵¹.

2. Metaphysikgeschichte und Wissenschaftsgeschichte

Kant ist einer der ersten Philosophen, die die Philosophiegeschichte zur Philosophie erhoben haben. Von der Idee einer „philosophirenden Geschichte der Philosophie“ ist in den sogenannten „Lose Blättern zu den Fortschritten der Metaphysik“ die Rede³⁵². Dem Umfang nach gering, ist dieser Text dem Inhalt nach überaus bedeutsam, denn Kant stellt hier ausdrücklich die Frage, „ob die Geschichte der Philosophie selbst ein Theil der Philosophie

³⁴⁸ L. Landgrebe (1968), S. 48.

³⁴⁹ Vgl. Rezension von J. G. Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1785), Werke X, S. 779-806. Diese Schwäche wurde wiederum von der Historischen Schule gegen die rationalistische Geschichtsbetrachtung positiv ausgelegt. Vgl. F. Meinecke (1959), Werke III, S. 288.

³⁵⁰ Kritik der reinen Vernunft B 835.

³⁵¹ A. a. O., B 880.

³⁵² Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, Schriften XX, S. 333-351, S. 340.

seyen könne?“³⁵³ Gemeint ist, wann und unter welchen Bedingungen die Geschichte der Philosophie selbst Philosophie ist. Zur Beantwortung dieser Frage empfiehlt es sich, sich vor Augen zu führen, was Kant zum Verhältnis seiner Philosophie zur Geschichte in den Vorreden zur ersten und zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ sagt³⁵⁴, und zwar in ausdrücklicher Abhebung der Geschichte der (exakten) Wissenschaften von der Geschichte der Metaphysik.

Nach Kant haben insbesondere die Logik, die Mathematik und die Physik „den sicheren Gang einer Wissenschaft“ eingeschlagen (B VII); sie verzeichnen einen kontinuierlichen Wissenszuwachs, die Logik seit Aristoteles, die Mathematik seit Thales und die Naturwissenschaften seit Bacon bzw. Galilei, wobei die Geschichte der Logik bereits mit ihrem Anfang abgeschlossen sei (B VII-XIV). Wie weit diese Darstellung im einzelnen der faktischen Entwicklung entspricht, kann hier dahingestellt bleiben, ausschlaggebend ist der Vergleich zwischen der Geschichte der Wissenschaft und der Geschichte der Philosophie. Dabei hat Kant den Gang der Wissenschaftsgeschichte im einzelnen nicht analysiert, fest steht für ihn aber, daß sie kontinuierlich fortschreitet. Dies zeigen seine Metaphern. Weg und Straße verbürgen Kontinuität, Sicherheit und den Gang „Schritt für Schritt“. Wer so fortschreitet, braucht keine Hindernisse und Irrwege zu fürchten. Wissenschaftsgeschichte ist also nicht dialektisch. Es kann hier dahingestellt bleiben, inwieweit Kants Vorstellung vom Gang der Wissenschaftsgeschichte richtig ist; die von ihm verwendeten Metaphern haben vor allem die Funktion, das Bild der Metaphysikgeschichte nur um so krasser erscheinen zu lassen.

Die Geschichte der Metaphysik ist für Kant „ein bloßes Herumtappen“ geblieben (B VII); in ihr sei „die Vernunft kontinuierlich in Stecken“ geraten (B XIV). Der despotische Erfahrungsgebrauch des Dogmatismus habe notwendigerweise die „völlige Anarchie“ hervorgerufen (A X) und zum Widerstreit mit dem Skeptizismus geführt. „Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun die Metaphysik“ (A VIII), was zur „Gleichgültigkeit“ des metaphysischen Interesses geführt habe (A X). Die Geschichte der Metaphysik stellt sich als zwar als „Gebäude, aber nur in Ruinen“ dar (B 880). Sie ist ein Trümmerfeld zerstörter Systeme, welches dem Durchzug der Skeptiker ausgesetzt ist. In ihr hat „noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz (...) erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können“ (B XV). Sie geriet, statt kontinuierlich voranzuschreiten, „kontinuierlich ins Stecken“; man mußte in ihr „unzählige mal den Weg zurück tun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will“ (B XV). Der Metaphysik ist es insofern nicht gelungen, den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen.

³⁵³ Lose Blätter, Schriften XX, S. 343

³⁵⁴ Darauf beziehen sich die folgenden Seitenzahlen in Klammern.

Die Geschichte der Philosophie wird damit für Kant zum Einwand gegen sich selbst, was Kant als philosophisches Problem formuliert. Diese Erfahrung ist aber keineswegs neu. Schon Descartes hat ähnlich über die Philosophie gesprochen: „ich sah, daß sie von den ausgezeichnetsten Köpfen eine Reihe von Jahrhunderten gepflegt worden ist und daß es gleichwohl noch nichts in ihr gibt, worüber nicht gestritten würde und was folglich nicht zweifelhaft wäre“³⁵⁵. Für Descartes folgt daraus allerdings keine historistische Konsequenz, sondern die dogmatische Zurückweisung des bisherigen Anspruchs von Wissenschaft und Philosophie. Für Descartes ist die Geschichte der Philosophie nicht mehr kontinuierlicher Fortschritt der Erkenntnis. Erst 100 Jahre später zieht Dilthey daraus skeptizistische Konsequenzen: „Wir blicken zurück“, heißt es in der Einleitung zu seiner Weltanschauungstypologie, „auf ein unermeßliches Trümmerfeld religiöser Traditionen, metaphysischer Behauptungen, demonstrierter Systeme (...). Eins dieser Systeme schließt das andere aus, eines widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen (...)“³⁵⁶. Ihr Widerspruch untereinander hat sie zerstört. „Grenzenlos, chaotisch liegt die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme hinter uns und breitet sich um uns aus. (...) Die Geschichte der Philosophie bestätigt diese Wirkung des Widerstreits philosophischer Systeme (...) auf die Steigerung der Skepsis“³⁵⁷. Das Fazit aus dieser Erfahrung ist der Historismus.

Bei Kant handelt es sich zunächst auch um die Destruktion der bisherigen Philosophiegeschichte³⁵⁸ als Argument gegen das Auftreten der Philosophie als Wissenschaft. Er begnügt sich aber nicht damit, sondern will darüber hinaus mit seiner Vernunftkritik auch in der Metaphysik jene „Revolution der Denkart“, die er in den Wissenschaften realisiert sieht, einleiten. Auch die Metaphysik soll als Wissenschaft auftreten können. Was für Kants Position charakteristisch ist, ist seine Antwort auf das scheinbare Chaos der Metaphysikgeschichte; diese führt weder in den Dogmatismus noch in den Historismus, wenngleich seine Geschichtserfahrung im Vergleich zu derjenigen Diltheys allerdings arm ist³⁵⁹.

Kants radikale Kritik an der Geschichte der Metaphysik mündet in das Kapitel „Die Geschichte der reinen Vernunft“, das zwar, wie Kant selbst bemerkt, außerordentlich knapp ist, dessen Stellung gerade am Ende der „Kritik der reinen Vernunft“ jedoch verrät, welche große Bedeutung er einer richtigen Interpretation der Philosophiegeschichte beimißt: „Dieser Titel

³⁵⁵ Von der Methode des richtigen Vernunftsgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, hg. von L. Gäbe, Hamburg 1960, S. 15.

³⁵⁶ W. Dilthey, Gesammelte Schriften VIII, S. 76.

³⁵⁷ A. a. O., S. 75.

³⁵⁸ Zum verschiedenen Typus der Philosophiegeschichtsschreibung vgl. H. - M. Sass (1972).

³⁵⁹ So wurde das Urteil der „Geschichtslosigkeit“ der Philosophie Kants zuletzt von Fr. Meinecke (19), Werke III, S. 309f.) befräftigt. Vgl auch a. a. O., S. 288.

steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt, und künftig ausgefüllt werden muß³⁶⁰. Dies besagt, „daß Kant die Neubegründung der Metaphysik für aussichtslos hält, solange es nicht gelungen ist, ihre bisherige Geschichte philosophisch aufzuklären, daß er also jene Neubegründung umgekehrt von dieser Aufklärung abhängig macht“³⁶¹. So gesehen folgt die Kantische Lösung, im Gegensatz zu Descartes' dogmatischer Lösung und Diltheys historistischem Skeptizismus, einem kritischen Weg. Kant gibt zu bedenken, ob nicht „dasjenige, was viele Jahrhundert nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Zufriedenheit zu bringen“. Mit diesem Bedenken fordert er den Leser auf, „das Seinige dazu beitragen“, den Fußsteig der kritischen Philosophie, der „allein noch offen“ sei, „zur Heeresstraße zu machen“ (B 884).

3. Die Natur der menschlichen Vernunft

In Verfolgung der gestellten Aufgabe fragt Kant, wie es denn zugehen konnte, daß in der Metaphysik „noch kein sicherer Weg der Wissenschaften hat gefunden werden können“. Die Metaphysikgeschichte scheint gerade die Unmöglichkeit einer derartigen Aufgabe zu lehren. Andererseits bleibt zu fragen, wieso ihre Mißerfolge nicht schon längst zur skeptischen Selbstaufgabe der Metaphysik geführt haben. Die Geschichte immer wiederholten Versagens und ermüdenden Neubeginns der Metaphysik scheint augenscheinlich tiefer als nur in der Unfähigkeit philosophischer Autoren zu liegen. Deshalb soll der Grund für das bisherige Scheitern der Metaphysik gefunden werden. Es ist dann die Philosophie der Philosophiegeschichte, die nach Kant eine entsprechende Aufklärung leistet bzw. den Einwand entkräftet, welchen die bisherige Geschichte der Philosophie gegen die Philosophie darstellt.

Kant gibt in diesem Zusammenhang „einen flüchtigen Überblick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen“ der Metaphysik. Er läßt erkennen, daß sich die Position des Kritizismus qualitativ von den bisherigen Positionen unterscheidet, weil sie einen Ausgleich leistet zwischen Sensual- und Intellektualphilosophen, zwischen Empiristen und Noologisten, zwischen Dogmatikern und Skeptikern; sie sei Synthesis, wo es bisher nur Thesis und Antithesis gegeben habe³⁶². Obgleich Kant am Anfang seiner Vernunftkritik die bisherige Philosophiegeschichte

³⁶⁰ A 852 / B 880. Man denke an die Rolle dieser Stelle, die sie später bei Schelling und vor allem bei Hegel spielen wird.

³⁶¹ H. Lübke (1962), S. 219.

³⁶² B 882 f.

radikal kritisiert, sucht er am Ende doch den Kritizismus als Synthese dieser Entwicklung zu verstehen. In diesem Sinne läßt sich schon bei Kant von einem „dialektischen Fortschritt“ der Philosophiegeschichte sprechen. Von fundamentaler Bedeutung ist hierbei die Entgegensetzung von Dogmatismus und Skeptizismus, die den Kritizismus hervorbringt. Es ist dieses dialektische Schma, das Kant hier ins Auge faßt und weiter entwickelt.

Was in der Vernunftkritik knapp und andeutungsweise formuliert wird, findet sich in der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff sowie besonders in „Losen Blättern“ zu dieser Schrift weiter ausgeführt.³⁶³ Kant erklärt hier, daß für die vollständige Philosophie jene Epoche des Irrtumes durchlaufen werden mußte. Grob gesprochen muß nach dieser Vorstellung die Philosophie als Dogmatismus beginnen, „aus ihm der Skepticismus aus beyden zusammen der Criticism (...) entstehen“ (S. 342). Kants Kritizismus setzt in diesem Sinne den Dogmatismus und den Skeptizismus voraus. „Nicht nach der Zeitfolge der Bücher (...), sondern nach der natürlichen Gedankenfolge, wie sie sich nach und nach aus der menschlichen Vernunft hat entwickeln müssen“, will er diese Geschichte geschrieben haben³⁶⁴. Der faktische zeitliche Gang der Philosophiegeschichte „ist in der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögen gegründet“ (S. 264); jener läßt sich aus dieser ableiten und diese offenbart sich zeitlich in jenem. Es ist genau dieser Zusammenhang, der die Frage aufwirft, ob die Geschichte der Philosophie selbst Philosophie sein könne.

Philosophie ist die Geschichte der Philosophie nach Kant erst dann, wenn diese Geschichte in sich vernünftig strukturiert ist, wenn sie also „nicht die Geschichte der Meynungen“ ist, „die zufällig hier oder da aufsteigen sondern die Geschichte der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft“ (343). Die Philosophie gleichsam als ein Vernunft-Genius nimmt ihren Weg³⁶⁵ durch Begriffe und diese Methode kann ihre Vollendung nur finden bei der Geschichte der Philosophie. Die Vernunft als das Subjekt der Philosophie ist zugleich ihr eigentlicher Gegenstand. Die Geschichte der Philosophie ist insofern die Geschichte jener Selbsterkenntnis, in der erst die Vernunft ist, was sie ist. In diesem Sinne kann Kant zum ersten Mal „von einer philosophirenden Geschichte der Philosophie“ (S. 340) sprechen.

4. Dialektik und Philosophiegeschichte

³⁶³ Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, Schriften XX, S. 333-351. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Stelle.

³⁶⁴ P. Menzer (1911), S. 371.

³⁶⁵ Vgl. I. Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte, Schriften IIIIV, S. 110.

Kant faßt hier die Vorstellung, die er bereits im Abschnitt „Geschichte der reinen Vernunft“ in seiner Vernunftkritik angedeutet und in den „Losen Blättern“ ausführlicher behandelt hatte, zusammen: „Es sind also drey Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hat. Das erste war das Stadium des Dogmaticum; das zweyte das das Scepticism; das dritte das des Criticism der reinen Vernunft“. In dieser Reihenfolge glaubt Kant zeigen zu können, daß sie mit der Natur der Vernunft zusammenhängt. Die Zeitordnung „ist also in der Natur der menschlichen Erkenntnisvermögen gegründet“(264); jene läßt sich aus dieser ableiten und diese manifestiert sich geschichtlich in jener.

Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus sind drei Stadien auf dem geschichtlichen Weg der Vernunft. Der Dogmatismus ist das Stadium eines anfänglich unvermeidlichen Selbstmißverständnisses der Vernunft, der Skeptizismus das Stadium ihrer resignierenden Selbstaufgabe, aus der sie sich als Kritizismus schließlich zurückgewinnt, indem sie jenen „Punct des Mißverständnisses der Vernunft mit ihr selbst“ aufklärt. Hierbei hat Kant vor allem die Schulmetaphysik einerseits und die empiristische Philosophie andererseits im Auge: „Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolff, bei der zweiten David Hume nenne, so kann ich die übrigen, meiner jetzigen Absicht nach, ungenannt lassen“³⁶⁶. In ihrem Gegensatz ist die Vernunft mit sich selbst entzweit. Kant macht also eine der Vernunft immanente „Dialektik“ dafür verantwortlich, daß in der Metaphysik noch kein sicherer Weg der Wissenschaften gefunden werden konnte. Was ist diese Dialektik? Kant teilt die Logik in die *Analytik* und die *Dialektik* ein³⁶⁷ und versteht unter letzterer die Logik des Scheins, also die sophistische Eristik, die darin besteht, einen falschen Anschein der Wahrheit durch „Trügschlüsse“ zu erzeugen.³⁶⁸ Dieser Dialektik stellt er die Analytik als die „Logik der Wahrheit“ gegenüber³⁶⁹. Die Aufwertung der Dialektik zur „transzendentalen Dialektik“ soll den dialektischen Schein, der die dogmatische Metaphysik so lange geblendet hat, entlarven und die „Aufklärung des Mißverständnisses der Vernunft mit ihr selbst“ leisten. Zwar ist dieser Zusammenhang von Dialektik und Metaphysikgeschichte im wesentlichen erst von Hegel formuliert worden, doch hat schon Kant diesen Zusammenhang ins Auge gefaßt. Die Idee einer philosophierenden Philosophiegeschichte setzt den dialektischen Charakter der Philosophiegeschichte voraus.

³⁶⁶ B 884.

³⁶⁷ Vgl. Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, Werke V, S. 442f.

³⁶⁸ Wieweit das historische Verständnis Kants richtig ist, kann hier dahingestellt bleiben. Hingewiesen sei nur darauf, daß Kant zunächst stärker an die aristotelische als an die platonische Bedeutung von Dialektik anschließt. Bekanntlich begründete Plato eine positive Auffassung von der Dialektik, nämlich als den Weg des Denkens zur philosophischen Wahrheit. Indem Kant dann unter Dialektik die „wahre“ Theorie vom Schein versteht, hebt er die aristotelische Bedeutung hervor.

³⁶⁹ Werke V, S. 438 .

Wie sieht jene Dialektik des näheren aus, der zufolge die Vernunft sich mit sich selbst entzweit, um sich aus dieser Selbstentzweiung schließlich zurückzugewinnen. Dialektik entsteht, wenn das Subjektive fälschlicherweise für objektiv gehalten wird. Der dialektische Schein, den die transzendente Dialektik als solchen entlarvt, ist die Scheinobjektivität des Subjektiven. Es gibt einen „gekünstelten Schein, den der Sophist erzeugt“³⁷⁰, indem er das subjektiv Gemachte seines Trugschlusses als einen gemäß den Regeln der Logik gebildeten Vernunftschluß ausgibt. Im Falle der Dialektik der Vernunft verhält es sich aber grundsätzlich anders. Hier ist es die Vernunft selbst, welche den dialektischen Schein erzeugt und ihm verfällt: „Es gibt (...) eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verwirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen“³⁷¹. Die Vernunftdialektik ist also nicht ein Mechanismus der Täuschung anderer, sondern einer der Selbsttäuschung. Die Vernunft täuscht sich über sich selbst, und zwar auf eine „natürliche“ Weise. Sie hält für objektiv, was ihr selbst entstammt. Das heißt konkret: Die Vernunft hypostasiert ihre „Idee“ von der Totalität der Bedingungen, deren Funktion einzig die eines regulativen Prinzips der Erfahrungserkenntnis ist, und begreift die Verstandeskategorien als die von unserem Denken unabhängigen Bestimmungen der Wirklichkeit.

Es kommt hier nicht darauf an, darzulegen, was jene Vernunftdialektik im einzelnen bedeutet. Wichtig in unserem Zusammenhang ist nur, daß Kants Philosophiegeschichtsphilosophie eine Theorie der Vernunft selbst ist. Zur Theorie der Vernunft gehört zugleich die begreifende Darstellung ihrer Geschichte, da sich die geschichtliche Genesis der Vernunft selbst in Theorien vollzieht.

5. Historisches Apriori

Vor dem skizzierten Hintergrund schneidet Kant im Abschnitt „Von einer philosophierenden Geschichte der Philosophie“ in „Losen Blättern“ bereits die später von Hegel beantwortete Frage an, „ob die Geschichte der Philosophie selbst ein Theil der Philosophie sein könne“ (S. 343) oder nur ein Teil der „Geschichte der Gelehrsamkeit“ sei (S. 343). Alle Überlegungen

370 Werke V, S. 438.

371 Kritik der reinen Vernunft B 354.

zielen darauf ab, eine philosophierende Geschichte von einer historisch-empirischen Geschichte abzuheben. Kant will dabei keineswegs die „Bearbeitung der eigentlichen bloß empirisch abgefaßten Historie verdrängen“³⁷²; diese sei aber eine bloße Erzählung von Fakten und daher nur „Erkenntnis der Dinge, wie sie sind; nicht daß sie notwendig so seyn müssen“ (S. 340), also empirisch-historisch, nicht rational-notwendig. „Aber das Philosophiren ist“, so argumentiert Kant weiter, „eine allmähliche Entwicklung der menschlichen Vernunft und diese kann nicht auf dem empirischen Wege fortgegangen seyn“ (S. 340); „denn es ist nicht die Geschichte der Meynungen die zufällig hier und da aufsteigen sondern *der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft*“ (S. 343). Daher postuliert Kant eine „philosophische Geschichte der Philosophie“, die selber nicht historisch oder empirisch, sondern rational, d. h. a priori, möglich sein müsse (S. 341): „Denn ob sie gleich Facta der Vernunft aufstellt so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als *philosophische Archäologie*“ (S. 341). Diese ist imstande, den Plan einer geschichtlichen Entwicklung *a priori* darzulegen. Sie gewinnt auf diese Weise „ein *Schema* zu der Geschichte der Philosophie a priori“, mit dem die „Epochen der Meinungen der Philosophen aus den vorhandenen Nachrichten so zusammentreffen, als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt und darnach in der Kenntnis derselben fortgeschritten wären“ (S. 342). „Eine Geschichte der Philosophie ist von so besonderer Art daß darin nichts von dem erzählt werden kann was geschehen ist ohne vorher zu wissen was hätte geschehen sollen“ (S. 343). Die Frage, „ob sich ein Schema zu der Geschichte der Philosophie a priori entwerfen lasse“, beantwortet Kant mit einem klaren Ja (S. 342), und zwar auf eine Vicosche Weise: „Wenn der Wahrsager die Begebenheit selber macht und veranstaltet, die er zum voraus verkündigt“³⁷³. Nach diesem Konzept hat Kant nach einem apriorischen Schematismus gesucht. Er hat sogar erwogen, ob man die Philosophiegeschichte nicht „mathematisch“ schreiben könne, und einen Kepler oder einen Newton der Geschichte erhofft (S. 342).

Auch wenn Kant sein Programm nicht konkret durchgeführt hat, sind seine methodologischen Überlegungen zur Theorie einer philosophierenden Philosophiegeschichte dennoch von großer systematischer Bedeutung. Hier wird zum ersten Mal ein prinzipieller Versuch zur positiven Überwindung des geschichtlichen Skeptizismus unternommen und mit diesem der Versuch, die Geschichte der Philosophie zur Philosophie selbst zu erheben. Damit geht die alte doxographische Methode der Geschichtsschreibung in die moderne pragmatische und apriorische Methode über. Man kann daher durchaus von einer „Revolution“ in der Philosophiegeschichtsschreibung sprechen. Wenn ein derartiges apriorisches Schema gelänge, d. h. seine Geltung und Anwendbarkeit darlegen könnte, dann wären die verschiedenen historischen Gestalten der Philosophie nicht mehr nur ein beunruhigendes

372 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Werke IX, S. 49 (A 410).

373 Streit der Fakultäten, Werke IX, S. 351.

Faktum für die systematische Philosophie. Diese Konzeption Kants ist im übrigen auch Hartmanns Position überlegen, insofern es einander entgegengesetzte historische Positionen zu integrieren vermag. Auch der (geschichtliche) Skeptizismus stünde, nicht, wie er prätendiert, außerhalb der und über den Philosophien, sondern wäre nur ein Moment in der Geschichte der Philosophie.

Wenn die Geschichte der Philosophie nicht die Geschichte philosophischer Meinungen, sondern die Geschichte der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft ist, dann eben darum, weil es ein *apriorisches Schema* gibt, das selbst eine Konstruktion darstellt, deren Gegenstand kein Gegenstand der Erfahrung ist. Diese Konstruktion, die normativ und teleologisch ist, betrifft ein immanentes Telos der Entwicklung der menschlichen Vernunft. Die Kantischen Überlegungen geben damit ein formales Programm für eine philosophische Philosophiegeschichtsschreibung ab. Sie stellen zugleich den Versuch dar, von einer apriorischen Konstruktion her Geschichte zur Wissenschaft zu erheben.

Kants Geschichtsphilosophie, die weder von der Geschichtstheologie noch von jener „historischen Weltanschauung“, die seit dem 19. Jahrhundert als Metaphysikersatz dient, ausgeht, sondern sich bemüht praktisch-vernünftige Zwecke in die Geschichte zu bringen, um ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen zu verstehen und damit in einem möglichen System darzustellen, betrifft die praktischen Grundlagen der hermeneutischen Wissenschaften, die methodischen Grundfragen des Verhältnisses von (nomologischem) *Erklären* und (hermeneutischem) *Verstehen* in der Geschichte. Aufgabe der Geschichtsphilosophie, diese verstanden als *kritische* Geschichtswissenschaft, ist es, Prinzipien aufzusuchen, die es möglichen, Geschichte als Wissenschaft zu konstituieren. Zum anderen soll die Geschichtsphilosophie die Geschichtswissenschaft vor subjektiver Willkür und Scheinobjektivität bewahren. Diese kritische Konzeption Kants ist unter Hegels Einfluß von den Philosophen, unter Rankes Einfluß von den Historikern vergessen worden³⁷⁴. Dilthey wiederum hat sich in seinem Versuch einer Grundlegung der Geisteswissenschaften weniger an Kant, als vielmehr an Herders Schülern, an Schleiermacher und Ranke, orientiert, der Neukantianismus am „Faktum der Wissenschaften“.

³⁷⁴ Zum Folgenden vgl. M. Riedel (1978), S. 216.

V. Hegel

Zu Beginn sei daran erinnert, daß man im Anschluß an die in Kapitel II.2 dargestellten allgemeinen Bemerkungen zwei entgegengesetzte Methoden in der Philosophiegeschichtsschreibung unterscheiden kann: Einmal den Versuch, von der Gegebenheit der Philosophien her einen Begriff der Philosophie zu gewinnen (*historische Rekonstruktion*), zum anderen den Versuch, von einem ausgearbeiteten Begriff der Philosophie her die Geschichte der Philosophie zu beurteilen (*philosophische Konstruktion*). In der Nachfolge Kants war eines der großen Themen die *Notwendigkeit einer Idee der Philosophie*. Hierin war sich sogar Hegels Berliner Rivale Schleiermacher mit Hegel einig. Während Kant jedoch in der Geschichte der Philosophie eine Art gesetzmäßige Abfolge von Dogmatismus und Skeptizismus zu erkennen glaubte, die in seiner Philosophie, dem Kritizismus, zu ihrem Ende komme, geht dieses Selbstvertrauen bald verloren. Selbst Kantianer haben Schwierigkeiten, sich einen Begriff der Philosophie, ja eine „Philosophie ohne Beynamen“ vorzustellen, weshalb ein derartiger Begriff auch distanziert zur „Idee“ oder zum

„Ideal“ erklärt wird³⁷⁵. Es war wiederum Hegel, der diese Frage zu beantworten unternahm, die Frage nämlich, wie der Begriff der Philosophie beschaffen sein müsse, um dem historischen Stoff gerecht zu werden und die geschichtlichen Phänomene zu retten³⁷⁶.

Spricht Hegel von der „Idee der Philosophie“, so meint er wie Kant, daß man die Erkenntnis der Idee mitbringen müsse, um in der Geschichte ihren Fortgang bzw. ihre Entwicklung erkennen zu können.³⁷⁷ Man muß einen Begriff der Philosophie also voraussetzen. Allerdings ist ein solcher Begriff nicht einfach da, auch nicht bloß Aufgabe, Ziel und Antizipation, sondern selbst das *Resultat der geschichtlichen Entwicklung*, und zwar wesentlich als Einheit von Begriff und (historischer) Realität. Darum ist er für Hegel nicht nur Voraussetzung, sondern auch *Wirklichkeit*³⁷⁸. So erfahren in gewisser Weise die methodologischen Überlegungen Kants bei Hegel ihre konsequente Durchführung und Bestätigung am historischen Material. Dabei ist die Hegelsche Philosophie von vornherein historisch durchtränkt, gleichsam zugeschnitten auf die Betrachtung der Geschichte, auf die sie letztlich dann auch passen muß.

1. Differenzschrift

Hegels Theorie der Geschichte der Philosophie hat nicht von vornherein die Gestalt, die aus seinen Berliner Vorlesungen überliefert ist. Vor Hegels wichtigsten Beiträgen zur Theorie der Philosophiegeschichte (1805/06 seit der Jenaer Vorlesung) finden sich bereits in der „Differenzschrift“ über die „geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme“ von 1801 einige in dieser Hinsicht wichtige Bemerkungen. Zunächst lehnt Hegel, wie Kant, die geläufige doxographische Philosophiegeschichte als „Trieb zur Vollständigkeit der Kenntnisse“ ab (II,15): Sie ist eine Art Indifferenz gegen den Gehalt und betreibt das Geschäft, die Philosophie „in den Rang der Kenntnisse“ zu versetzen, bei welchem sie den wahren Gehalt der Philosophie „in eine tote Meinung und von Anbeginn an in eine Vergangenheit verwandeln kann“ (II,16). Eine derartige historische Vorgehensweise, die für Hegel vornehmlich entweder historisches

³⁷⁵ Vgl. L. Geldsetzer (1968b), S. 119f.

³⁷⁶ Vgl. L. Geldsetzer (1968b), S. 47. Es ist keineswegs so, daß sich die Kantianer nach dem Tod Kants (1804) aus der Diskussion um die Philosophiegeschichte verabschieden. Vielmehr schalten sich nunmehr auch andere in das Gespräch der Kantianer ein.

³⁷⁷ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke XVIII, S. 49. Hegels Werke werden nach der Ausgabe von E. Moldenhauer und K. M. Michelet zitiert. Die Band- und Seitenzahlen sind im folgenden in Klammern angegeben.

³⁷⁸ Vgl. J. Mittelstraß (1982), S. 177ff. Hegel geht davon aus, daß vernünftige Verhältnisse über die konkreten Institutionen verwirklicht werden.

Sammeln von Meinungen oder Betrachtung früherer Philosophie als bloßer Vorübung zur eigenen bedeutet, wird verworfen, da man auf diese Weise dem Wahrheitsgehalt philosophischer Texte nicht gerecht werden könne. Freilich anerkennt Hegel auch die Weise, mit dem geistigen Erbe der Vergangenheit sinnvoll *geschichtlich* umzugehen: „Kein philosophisches System kann sich der Möglichkeit einer solchen Aufnahme entziehen; jedes ist fähig, geschichtlich behandelt zu werden“ (II,15). Aber ihrer Wahrheit, die nur *eine* sein kann, ist nicht auf dem geschichtlichen Wege beizukommen. Die Ideenlehre und Ontologie Platons oder Spinozas Lehre von der einen Substanz, die weder Meinungen noch Vorübungen darstellen, gelten Hegel als exemplarische Formulierungen der *einen* Wahrheit: „Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden. Er streift vor dem geschichtlichen Benehmen, das aus irgend einem Interesse auf Kenntnisse von Meinungen auszieht, als ein fremdes Phänomen vorüber, und offenbart sein Inneres nicht“ (II,16).

Mit der gleichen Entschiedenheit wendet sich Hegel gegen das Ansinnen Reinholds - wie der Untertitel des Buches ankündigt -, in den „eigentümlichen Ansichten“ die Besonderheit des Unterschieds philosophischer Systeme zu erblicken: „Wie sollte das Vernünftige eigentümlich sein“ (II,17). Die Geschichte wird hier als „eine Art von Handwerkskunst“ aufgefaßt oder als „Vorübungen großer Köpfe“ (II, 16). Was einer Philosophie eigentümlich ist, ist nur die Individualität ihrer Urheber und der Zeit, in der sie entstanden ist. Dies wiederum gehört nur zur Form des Systems, nicht zum Wesen der Philosophie. Somit wendet sich Hegel entschieden gegen die gängige Art einer Geschichtsschreibung „sonderbarer Meinungen“: „In Rücksicht auf das innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger“ (II, 17), und wer, wie Vergil gegenüber Homer, die Systeme der Alten nur als Vorübungen ansieht, dessen Denken bleibt eine bloße „Nachübung“ (II, 19f.). Hegel beansprucht hier zwar noch nicht, eine dialektische Entwicklung in der Geschichte der Philosophie zu erkennen, er sieht es aber als seine Aufgabe an, die in seiner Zeit weitgehend verschüttete substantielle Wahrheit wiederzuentdecken und damit logische und historische Prozesse in der Geschichte der Philosophie einheitlich unter den Bedingungen seines Zeitalters zu begreifen.

Obwohl an dieser Stelle Hegels eigener systematischer Entwurf kaum im Umriß ausgearbeitet ist, und Hegel auch noch nicht den Gedanken einer teleologischen Entwicklung der Geschichte der Philosophie faßt, entwickelt er doch aus jener Destruktion der Eigentümlichkeiten einen positiven Begriff derselben, nämlich den des Subjekts: „Das wahre Eigentümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat; die besondere spekulative Vernunft findet darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch, sie schaut sich in ihm als ein und dasselbe, und als ein anderes lebendiges Wesen an“ (II,19). Dies besagt, daß die Philosophie ihre Zeit in Gedanken faßt, daß sich gerade aus dem Unterschied der Zeiten die Unterschiede, d. h. Eigentümlichkeiten, der Systeme ergeben. Es ist der

zeitliche Ablauf, der den einen Geist in seine historischen Gestalten entfaltet. Der Gedanke, der beides wiederum vereinigt, ist die Schellingsche Idee der Entwicklung: Dasselbe im Verschiedenen. Hegel berührt hier zwar noch nicht explizit den Schlüsselbegriff der *Entwicklung* in seinem System, der die Einheit von Philosophie und ihrer Geschichte herstellen soll, aber was er hier andeutet, braucht später nur noch expliziert zu werden.

Nach diesen frühen Stellungnahmen zur Geschichte der Philosophie entwickelt Hegel eine erste ausführliche Theorie der Philosophiegeschichte in seiner „Jenaer Vorlesung“ von 1805/06. Das hier ausgebildete System setzt zwei Entwicklungen voraus: erstens die dialektische Begriffsbewegung, in der die Fortführung von System zu System erfolgt und die sich schließlich teleologisch in seinem System vollendet³⁷⁹, zweitens eine Metaphysik der absoluten Subjektivität als Überwindung der Spinozistischen einen Substanz. Alles wahre Denken geht aus sich heraus, bezieht sich auf anderes, um aus diesem auf sich zurückzukommen und sich selbst zu denken. Die dialektische Bewegung erhält auf diese Weise eine Begründung in der Metaphysik der Subjektivität³⁸⁰.

In seiner Heidelberger Zeit liest Hegel zweimal (1816-1818) über Geschichte der Philosophie. Die Einleitung zu dieser Vorlesung enthält eine ausführliche Theorie, die in seinen Berliner Vorlesungen wörtlich aufgenommen wird. Die Heidelberger Vorlesungen dürfen dabei als die im wesentlichen vollendete Form seiner Theorie der Philosophiegeschichte angesehen werden, denn nunmehr ändert sich an seinen Grundgedanken nichts mehr, auch nicht in weiteren Überarbeitungen. In der Einleitung findet sich eine ausführlich dargelegte allgemeine Theorie der Philosophiegeschichte, die nach Kant den Gedanken einer apriorischen Philosophiegeschichte *dialektisch konstruiert*. Diese Einleitung kann man der Sache nach als das Kernstück der *methodologischen* Überlegungen Hegels zur Philosophiegeschichte auffassen, auch wenn Hegel nicht explizit von „Methode“ spricht.

2. Allgemeine Theorie der Philosophiegeschichte

Zunächst lehnt Hegel im Anschluß an die „Differenzschrift“ die gewöhnlichen Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie ab, nämlich als „Vorrat von philosophischen Meinungen“ (XVIII, 29), womit zugleich die Verschiedenheit der Philosophien erklärt werden soll (XVIII, 36ff.). Die Geschichte der Philosophie ist für ihn schon deshalb „nicht eine Sammlung zufälliger

³⁷⁹ Vgl. H. Kimmerle (1967), S. 70.

³⁸⁰ Zur Entwicklung der Dialektik und zur Metaphysik der absoluten Subjektivität vgl. K. Düsing (1976), S. 93-108, 156-159, 179-204.

Meinungen“ (XVIII,15), weil der Begriff der philosophischen Meinungen, wie eingangs hervorgehoben, eine *contradictio in adjecto* bedeutet³⁸¹: „Es gibt keine philosophischen Meinungen“ (XVIII, 30). Eine derartige Philosophiegeschichte ist, „wenn man will, ein Interesse der Gelehrsamkeit“ (XVIII, 29) und erbringt nur den „Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft“ (XVIII,15). Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, „eine Menge unnützer Sachen zu wissen, d. h. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben als dies, die Kenntnisse derselben zu haben“ (XVIII, 29). Die Geschichte der Philosophie ist so besonderer Art, daß ohne einen solchen Zweck und ein solches Interesse über das in Chroniken Berichtete hinaus nichts erzählt werden kann, denn Gedanken in den philosophischen Werken sind die Taten der „Heroen der denkenden Vernunft“ (XVIII, 20), die sich nur der philosophischen Reflexion erschließen³⁸².

Auch Hegel ist sich darüber im klaren, daß eine angemessene Darstellung vergangener Philosophie nur aufgrund des historischen Verständnisses der Intentionen und Leistungen eines Autors möglich ist. Hierin ist er sich im allgemeinen mit zeitgenössischen Philosophiehistorikern wie Tiedemann, Tennemann, Buhle und Ast, die er oft erwähnt (XVIII,133ff.), einig. Vor diesem Hintergrund betont er: „Nirgend ist jedoch mehr *historisch* zu verfahren als in der Geschichte der Philosophie“ (XVIII,134). Freilich sieht Hegel die zeitgenössische Philosophie in der Kontinuität mit der vergangenen, die noch lebendig ist. Die Tradition ist für ihn eine heilige Kette, wie Hegel mit einer Herderschen Metapher formuliert: „Was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich“ (XVIII, 21). So ist das, was wir in der Philosophie sind, gleichfalls der Tradition zu verdanken. Dies besagt hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Philosophie und ihrer Geschichte, daß die gegenwärtige Philosophie und deren Existenz *Resultat* der vorangehenden philosophischen Traditionen sind. Die geschichtliche Geprägtheit bedeutet für Hegel jedoch, recht verstanden, nicht ein je schon *vorgegebenes* Bestimmtsein durch die Geschichte der Philosophie, in die das Denken eingelassen wäre: „Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt und es so den Nachkommen unverändert überliefert. Sie (...) schwillt als ein mächtiger Strom (...). Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat, und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. (...) Sein *Leben* ist *Tat*. Die Tat hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist und den sie nicht etwa bloß vermehrt (...), sondern wesentlich *bearbeitet* und *umbildet*. (...) Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich erhalten“ (XVIII, 21f.), kurz: *Aufnahme* und *Umdeutung*. Seine eigene Ontologie z. B. sieht Hegel als Wiederaufnahme und Umbildung der griechischen Ontologie, die für ihn lebendig und gegenwärtig ist. Vor diesem Hintergrund kritisiert er

³⁸¹ Siehe oben S. 40f.

³⁸² Zu verschiedenen Weisen der Geschichtsschreibung vgl. G. W. F. Hegel „Die Vernunft in der Geschichte“, S. 3ff.

Bruckner, weil dieser in die früheren Lehren Begriffe und Probleme seiner eigenen Philosophie hineingetragen habe. *Verstehen* heißt für Hegel also nicht nur das Aufnehmen des grammatischen Sinnes von Aussagen früherer Philosophen oder das Übertragen der darin enthaltenen Vorstellungen in die eigenen; es bedeutet vielmehr das Auffassen des ursprünglichen Sinnes von Aussagen bzw. ihres Wahrheitsanspruchs (XVIII, 17); zu diesem Sinn verhält sich nur derjenige angemessen, der das geschichtlich Vorliegende zugleich kritisch mit- und weiterdenkt. Keineswegs folgt Hegel also mit seiner Vorstellung geschichtlichen Verstehens der historicistischen Tendenz, sich mit vergangenen Problemen und Lösungsvorschlägen als nur noch toten Inhalten zu befassen; dies wäre ein antiquarisches Vorgehen.

Daraus folgt, daß sich die Inhalte der geschichtlichen Überlieferung vollständig aufklären und in eine vernünftige Strukturiertheit, eben systematisch einordnen lassen. Die Geschichte der Philosophie muß aufweisen, „daß jede Philosophie notwendig gewesen ist und noch ist, keine also untergegangen, sondern alle als Momente *eines* Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind“ (XVIII, 56). Sie muß selbst „ein Spiegel der ganzen Geschichte“ sein (XVIII, 61).

Durch die Betonung der Epochengebundenheit und Geschichtlichkeit des Denkens dürfte Hegel dem Historismus den Weg bereitet haben. Isoliert und gegen das Systemdenken selbst gerichtet, kann sie nur die *Historisierung* jeglicher Geltungsansprüche bedeuten. Daß dies in der nachhegelschen Philosophie in der Tat der Fall war, ist in der Literatur immer wieder hervorgehoben worden³⁸³. Man beruft sich insbesondere auf Hegels These, daß Philosophie ihre Zeit in Gedanken fasse (VII, 26) und somit Philosophie und Geschichte im Wesen dasselbe seien (XVIII, 65). Hegel selbst suchte mit diesem Satz zum Ausdruck zu bringen, daß keine Philosophie ihre Zeit überspringe, nicht aber, daß der Geist selber etwas Endliches und nur Zeitliches sei. Vielmehr manifestiert sich der an und für sich ewig gegenwärtige und unendliche Geist jeweils in einer bestimmten geschichtlichen Gestalt. Die Philosophie ist als Sichdenkendes-Wissen für Hegel stets über ihre Zeit hinaus, also nicht bloßer Ausdruck der Zeitverhältnisse. Alles nachhegelsche Denken zehrt von Hegels geschichtlichem Selbstbewußtsein. Doch wird aus seiner Metaphysik des Geistes in der Folge eine rein historisch orientierte *Geisteswissenschaft*, aus dem philosophischen Wissen des Wahren ein historisches Verstehen und aus der Wahrheit ein *Wahrheitsgeschehen*. Die Konsequenz ist der Historismus, der in Deutschland vor allem von Dilthey vertreten wird. Er zieht aus dem historischen Relativismus eine radikale Konsequenz. Seither fällt es auf dem Boden des historischen Bewußtseins schwer, die Philosophie in systematischer Weise neu zu

³⁸³ Vgl. L. Geldsetzer (1968b), S. 207f. und K. Löwith (1983), S. 462f, 466f., ferner ders. (1976), S. 342f.; W. Beierwaltes (1968), S. 251.

begründen³⁸⁴. Das geschichtliche Verstehen vergangener Philosophie muß aber bei Hegel nicht nur *historisch*, sondern in Aufnahme und Umbildung zugleich *systematisch* sein (XVIII, 22).

Was das Interesse der Philosophie betrifft, erklärt Hegel, die Philosophie sei die objektive Wissenschaft der Wahrheit und suche die Wahrheit zu erkennen, die ein und dieselbe bleibe: die *eine* Wahrheit, das Absolute (XVIII. 30f. / 38). Die Wahrheit und der sie erkennende Geist bzw. die denkende Vernunft sind in der Philosophie mithin ewig, unvergänglich und an und für sich. Indem Hegel den Faden der *philosophia perennis* Leibnizens fortspinnt³⁸⁵, widersetzt er sich nachdrücklich der zunehmenden skeptizistisch-relativistischen Tendenz seines Zeitalters: „Das, was wahrhaft ist, ist nur im Gedanken enthalten, ist wahr nicht nur heute und morgen, sondern außer aller Zeit; und insofern es in der Zeit ist, ist es immer und zu jeder Zeit wahr“ (XVIII. 24)³⁸⁶. Von dieser Position aus kritisiert Hegel z. B. Tennemanns Verfahren, die älteren Lehren „unparteiisch“ wiederzugeben, d. h. nicht vom eigenen Standpunkt her zu beurteilen. Darin sieht er Tennemanns Kantianismus und seine Skepsis gegenüber der Erkenntnis der Wahrheit (XVIII, 33)³⁸⁷. Denn was die „wahre“ Philosophiegeschichte angeht, so hat diese mit aller anderen Geschichtswissenschaft gemeinsam, daß in ihr die Maxime, es sei „ohne Parteilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und Zweck“ (XVIII,16) an die Sache heranzutreten, nicht gelten könne: „Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man (...) nicht weit. Denn notwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung auf engste zusammen, welche man sich von demselben macht“ (XVIII,16). Denn danach bestimme sich schon die erste Frage, „ob etwas philosophisch ist oder nicht“ (XVIII,137) und nur so lasse sich die Beziehung des Ausgewählten in einen vernünftigen Zusammenhang bringen (XVIII,16).

Hier macht Hegel ganz zu Recht auf den besonderen Status des Gegenstandes in der Geschichtswissenschaft aufmerksam, nämlich darauf, daß dieser Gegenstand nicht einfach da ist, sondern erst anhand eines apriorischen Leitfadens konstruiert werden muß³⁸⁸. Deshalb ist eine bloß nacherzählende Philosophiegeschichte ohne explizite Voraussetzungen und ohne

384 Gegen die historistische Tendenz G. W. F. Hegel (1966), S. 133, 281f. Mit Hegels Philosophie des Absoluten endet aber - so K. Löwith (1976, S. 342) - die philosophische „Autarkie“, und eine *bedingte* Philosophie des *Bedingten* .

385 Siehe oben S. 62, Anm., 180.

386 Eine entgegengesetzte Auffassung findet sich z. B. bei F. Schlegel, der seine Philosophie als „historische Philosophie“ bezeichnet und den Satz „Alle Wahrheit ist relativ“ dem philosophischen Absolutheitsanspruch entgegenstellt. Vgl. F. Schlegel, *Neue philosophische Schriften*, hg. von J. Kröner, Frankfurt/M. 1935. Zitiert nach W. Ehrhardt (1967), S. 56.

387 Vgl. W. H. Walsch (1965), S. 69.

388 Vgl. G. W. F. Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, S. 25.

Wozu der Erzählungen illusorisch: „Eine Geschichte ohne solchen Zweck und ohne solche Beurteilung wäre“, so polemisiert Hegel gegen eine nicht-teleologische Geschichtsschreibung, „nur ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein Kindermärchen, denn selbst die Kinder fordern in den Erzählungen ein Interesse, d. i. einen wenigstens zu ahnen gegebenen Zweck und die Beziehung der Begebenheiten und Handlungen auf denselben“ (X, 349f.).

Hermeneutisch gewendet bedeutet dies: Erzählen kann man nur das, was man verstanden hat; die Geschichte der Philosophie kann nur derjenige verstehen, der verstanden hat, was Philosophie ist (XVIII,17). Ohne einen Begriff von Philosophie werde „notwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas Schwankendes sein“ (XVIII,16). Wenn diese hermeneutische Maxime von Geschichte überhaupt gilt, gilt dies von der Philosophiegeschichte in ganz besonderem Maße³⁸⁹. Der angeblich voraussetzungslose Philosophiehistoriker geht gewöhnlich von der Meinung aus, daß die Wahrheit unerkennbar sei, so Tennemann (XVIII, 135). Hegel macht hier zu Recht darauf aufmerksam, daß diese Ansicht selbst eine philosophische sei, ein Teil der Geschichte der Philosophie selbst ist (XVIII, 33, auch II, S. 220).

Obgleich nach Hegel jeder Philosophierende im Prinzip einen Begriff von Philosophie mitbringen muß, unterscheidet sich seine Philosophiegeschichtsphilosophie doch wesentlich von einem Perspektivismus der Wahrheit, wie ihn der Historismus und in seiner Folge die hermeneutische Philosophie entworfen haben.³⁹⁰ Zwar behält jede Philosophie insofern ihr eigenes Recht, als sie dem Prinzip ihrer Zeit Ausdruck verschafft; daraus ergibt sich aber keineswegs, daß alle Philosophien gleichberechtigt sind. Diese bilden vielmehr eine hierarchische Folge, indem die jeweils spätere Philosophie die frühere „aufhebt“ und in sich aufbewahrt. Die späteren Philosophien setzen die Ergebnisse der früheren „logisch“ voraus, so daß die Philosophiegeschichte als ganze von einem Fortschritt zeugt (XVIII, 56). Am Ende der philosophischen Entwicklung steht dann nicht eine Summe von möglichen Perspektiven einer letztlich unerkennbaren Wahrheit, sondern die absolute, und konkrete Erkenntnis derselben: „Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie. (...) Die allgemeine Idee bleibt unveränderlich zugrunde liegen“ (XVIII, 46).

Was für Hegel von Anfang an feststeht, ist, daß die Philosophiegeschichte erst, wie er wörtlich sagt, *apriori konstruiert* werden müsse (XIX, 497), und zwar, wie bei Kant nach einem *Begriff der Philosophie*. Um den geschichtlichen Fortgang der Philosophie als Entwicklung der Idee zu erkennen, „muß man freilich die Erkenntnis der Idee schon mitbringen“ (XVIII, 49). Dies und eine teleologische Vorgehensweise ist in der Philosophiegeschichte unabdingbar, und zwar um des besonderen Charakters ihres Gegenstandes willen. Denn wer die Geschichte nur

³⁸⁹ Vgl. D. Einhorn (1919), S. 60. Siehe oben S. 96.

³⁹⁰ Zum Perspektivismus in der Geschichtswissenschaft vgl. W. J. Mommsen (1977), S. 446ff.

historisch ansieht, dem erscheint sie auch nur als eine Reihe von zufälligen Begebenheiten. Jedes Faktum steht isoliert für sich. Dennoch gibt es in Hegels Perspektive keinen Anlaß zu einem geschichtlichen Skeptizismus³⁹¹. Schon die Tatsache, daß stets ein zeitlicher Zusammenhang hergestellt werden kann, faßt er als ein erstes wissenschaftliches Moment, als ein Allgemeines in der Geschichte auf. Er sucht es nicht wie Kant in einer apriorischen Gesetzmäßigkeit, sondern bemüht sich, die historischen Fakten auf allgemeine Ziele bzw. Zwecke zu beziehen und ihnen so Bedeutung zu verleihen. Ähnlich geht später Rickert mit seinem Wertbegriff in den Geisteswissenschaften vor. Der Geist, insbesondere der spekulative Geist, durchdringt den unendlichen Stoff, erkennt und ahnt darin einen notwendigen Zusammenhang, in welchem die einzelnen Begebenheiten ihre besondere Stellung und ihre Beziehung zu einem Ziel und damit eine Bedeutung gewinnen. Das Verstehen der Geschichte ist nichts anderes als der (erkannte) Zusammenhang des historischen Materials mit einem Allgemeinen: „Dies Allgemeine vor Augen bekommen, heißt dann seine Bedeutung fassen“ (XVIII, 25). Mit Windelbands problematischer Unterscheidung zwischen „nomothetischen“ und „idiographischen“ Wissenschaften³⁹² ist Vicos Argument, das der Aufwertung der Geschichte zur Wissenschaft dienen sollte, vollends in Vergessenheit geraten; es setzt sich die Überzeugung durch, daß die Geschichte die Wissenschaft vom Einzelnen sei. Damit wird dem Historismus im 19. Jahrhundert Vorschub geleistet, weshalb es auch, wie schon betont, „das historische Jahrhundert“ genannt wurde. Der Rückfall hinter Vico bedeutet hier den Verlust der Wissenschaftlichkeit der Geschichte.

Im Grunde konnte sich auch Windelband nicht der Einsicht verschließen, daß es die Geschichte mit dem Allgemeinen zu tun hat. Dem trägt er dadurch Rechnung, daß er den Begriff der historischen Tatsache teleologisch auslegt: „Das Einzelne bleibt ein Objekt müßiger Kuriosität, wenn es kein Baustein in einem allgemeinem Gefüge zu werden vermag. So ist im wissenschaftlichen Sinne schon ‚Tatsache‘ ein teleologischer Begriff. Nicht jedes beliebige Wirkliche ist eine Tatsache für die Wissenschaft, sondern nur das, woraus sie - kurz gesagt - etwas lernen kann. Das gilt vor allem für die Geschichte. (...) Daß Goethe im Jahre 1780 sich eine Hausglocke und einen Stubenschlüssel (...) hat anfertigen lassen, ist durch eine völlig echt überlieferte Schlosserrechnung urkundlich erwiesen: Es ist demnach enorm wahr und gewiß geschehen, und doch ist es keine historische Tatsache (...)“³⁹³. Es ist also immer ein Allgemeines, das nach Hegel der Zeit zugrunde liegt und dem sonst zusammenhanglos aufgehäuften historischen Material Einheit und Kontinuität verleiht. Dies bleibt der

³⁹¹ Vgl. G. W. F. Hegel, Werke II, S. 216f. Zu dieser Skepsis hatte Hegel schon im Skeptizismusaufsatz bemerkt, daß sie mit dem arroganten Bewußtsein verbunden sei, selber endlich begriffen zu haben, daß Philosophie unmöglich ist.

³⁹² Siehe oben S. 79, Anm. 241.

³⁹³ Windelband (1919⁶), S. 153f.

„idiographischen Wissenschaft“ versagt. Sätze der Art, Cäsar sei 44 v. Chr. gestorben, können keinen wissenschaftlichen Charakter beanspruchen; sie sind bestenfalls Bedingungen für wissenschaftliche Erkenntnisse, sofern es zutrifft, daß die Qualifikation „wissenschaftlich“ über die bloß historische Richtigkeit hinausgeht. Im Begriff der idiographischen Wissenschaft wird Wissenschaft selbst zu einer eher zufälligen Bestimmung. Der Sinn des wissenschaftlichen Geschichtsbewußtseins steht und fällt stets mit der geschichtsphilosophischen Voraussetzung, daß erst ein normatives Allgemeines der historischen Forschung Einheit gibt³⁹⁴. Ein Allgemeines, ein Sinn steht immer am Anfang als eine notwendige Bedingung einer Wissenschaft von der Geschichte. Und was hier von Geschichte im allgemeinen gilt, gilt eben auch von der Philosophiegeschichte in einem noch konkreteren Sinne. Wie Hegel betont, „ist es in Betracht zu nehmen, daß es mit der Geschichte der Philosophie um der besonderen Natur ihres Gegenstandes willen, eine andere Bewandnis hat, als mit den Geschichten anderer Gebiete“ (XVIII, 25). Hier ist das „Allgemeine“ die Wahrheit selbst, die eigentlich keine Geschichte haben kann, sondern „unvergänglich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die Wahrheit“ (XVIII, 24). Die philosophische Vernunft, die sich das Denken zum Gegenstand gemacht hat und sich im Denken orientiert, ist hier der einzig richtige Maßstab.

Trotz der Ewigkeit der *einen* Wahrheit und der *einen* sie erkennenden Vernunft gibt es eine zeitliche Abfolge verschiedener philosophischer Lehren, woraus ein geschichtlich begründeter Skeptizismus zu resultieren scheint (XVIII, 34f.). Es ist das große Problem, wie die Philosophie, die auf eine solche Wahrheit ausgeht, überhaupt eine Geschichte haben kann. Denn die Geschichte erzählt nur das, was veränderlich, was vergangen und untergegangen ist. Dabei beachtet Hegel auch den Unterschied zwischen Philosophiegeschichte und Wissenschaftsgeschichte. Wie bereits Kant macht er darauf aufmerksam, daß der Verlauf der Philosophiegeschichte grundsätzlich verschieden ist von dem der Wissenschaftsgeschichte. Die Wissenschaften „schreiten durch eine Juxtaposition fort. (...) Bei einer Wissenschaft wie der Mathematik hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen (...). Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das Verharren eines Zusatzlosen, einfacheren Inhalts noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben“ (XVIII, 27f.) Der Bau dieser Wissenschaft muß die „Prätention und den eitel gewordenen Namen der Philosophie teilen“ (XVIII, 28.). Dieser Umstand bereitet auch Hegel, wie dem geschichtlichen Skeptizismus, Schwierigkeiten. Es drängt sich nämlich die Frage auf, wie die *eine* Wahrheit in der Philosophie mit der Gewordenheit und Vergänglichkeit ihrer Geschichte zusammenpaßt. Wenn Hegel selbst gleich zu Anfang seiner Vorlesung fragt: „Wie kommt es, daß die Philosophie eine Geschichte hat?“ (XVIII, 15), so zeigt dies, daß er sich dieser Schwierigkeiten bewußt ist und

³⁹⁴ Siehe oben S. 46 (H. Krämer)

ihnen große Bedeutung beimißt. Blickt man auf den bisherigen Gang der Philosophiegeschichte nur *historisch*, zeigt sich die Geschichte der Philosophie als ein Totenreich vergangener Systeme, in dem das eine das andere begraben hat (XVIII, 35). Wenn eine neue Philosophie gegen ältere Philosophien auftritt, stehen schon diejenigen vor der Tür, die sie hinaustragen werden (XVIII, 36). Die *eine wahre* Philosophie muß also erklären, daß „diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst - der Möglichkeit der Philosophie - keinen Eintrag tut, sondern daß sie zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings notwendig ist und gewesen ist, - dies ihr wesentlich ist“ (XVIII, 37). Denn das, was wir in der Philosophie erarbeiten, ist „Resultat der vorhergehenden Arbeiten des denkenden Geistes“ (XVIII, 61), woraus sich ergibt, „daß jede Philosophie notwendig gewesen ist und noch ist, keine also untergegangen, sondern alle als Momente *eines* Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind“ (XVIII, 56). In diesem Sinne muß die Philosophie selbst ein Spiegel der Geschichte sein (XVIII, 61).

Eine derartige Vorstellung war bisher nicht realisiert, auch nicht als Vorstellung einer organischen Entwicklung. Immer schien offenkundig, daß die Stufen der Entwicklung sich jeweils als eine andere Gestalt der Philosophie zeigten und daß so der Wahrheitsanspruch der einen durch den der anderen relativiert. Hegel erkennt hier, daß der Gedanke der Entwicklung nur dann ohne skeptizistische Konsequenzen auf die Philosophiegeschichte anwendbar ist, wenn die Besonderheit dieses Gegenstandes hinreichend beachtet wird. In der Natur ist Entwicklung Übergang zu einem anderen, „im Geist ist es anders. Er ist Bewußtsein, frei, darum daß in ihm Anfang und das Ende zusammenfällt (...). Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe als das Andere. Nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Anderen. Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen“ (XVIII, 41). Das Resultat einer Entwicklung der Philosophie kann daher nie eine andere Idee der Philosophie sein, sondern nur deren größere Bestimmtheit: „Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwicklung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Anderen, sondern ebenso ein Insichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen ist, so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine, unbestimmtere Idee in sich bestimmter; weitere Entwicklung der Idee oder ihre größere Bestimmtheit ist ein und dasselbe“ (XVIII, 47).

Wie die Philosophie notwendige Vernunftkenntnis ist, so ist auch „das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich notwendiger, konsequenter Fortgang“, der „in sich vernünftig“ ist (XVIII, 55). „Das Fortleitende ist die innere Dialektik“ (XVIII, 56). Die Erklärung, „apriori ist der Fortgang notwendig“, bezieht sich also sowohl auf die Philosophie als auch auf die Geschichte der Philosophie: „Dies hat die Geschichte der Philosophie als Exempel zu bewähren“ (XVIII, 56). So kommt Hegel zu seinem bekannten Diktum: „Es geht vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte, und insbesondere an die Geschichte der Philosophie gehen“ (XVIII, 38). Oder: „Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie“ (XVIII, 13). Unterstellt wird

damit die *Vernünftigkeit der philosophischen Entwicklung* sowohl hinsichtlich ihrer Begriffe als auch hinsichtlich ihrer Geschichte. Die Erkenntnis dieser *einen* Wahrheit durch die Philosophie muß die wahre Philosophiegeschichte immer schon voraussetzen, weil die Wahrheit in jeder Philosophie gegenwärtig ist: Diese Idee der Gegenwärtigkeit der einen Wahrheit muß man schon mit sich bringen. Es ist offenkundig, daß sich Hegels Grundkonzept aus Kants Ansatz einer apriorischen Fundierung der Philosophiegeschichte ergibt. Was Hegel von Kant unterscheidet, ist die Ausgestaltung dieser Idee. Die Idee der einen Wahrheit ist nämlich für Hegel nicht nur *Voraussetzung* wie bei Kant, sondern eine *Wirklichkeit*, die er in der Geschichte der Philosophie zu erkennen glaubt ³⁹⁵.

Unter dieser Voraussetzung der einen Wahrheit ergibt sich dann die Aufgabe, die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die eine Wahrheit bzw. die Vernünftigkeit in den historischen Gestalten der Philosophie aufzuweisen, die gerade den Anspruch der einen Wahrheit relativieren; denn der faktische Verlauf der Philosophiegeschichte erscheint zunächst alles andere als ein vernünftiger. Hegel beginnt mit der Frage: „Wie kommt nun die Gedankenwelt dazu, eine Geschichte zu haben?“ (XVIII, 24), und befaßt sich dann mit dem Umstand, daß, wenn die Philosophie Vernunftkenntnis ist, die Geschichte der Philosophie, sofern auch sie Philosophie sein soll, auch vernünftig sein muß (XVIII, 50 und XX, 468). Damit sieht sich Hegel vor die Aufgabe gestellt, das scheinbare Chaos als vernünftig aufzuweisen, eine Vermittlung von Philosophie und Geschichte zu leisten, die für jede systematische Philosophie unausweichlich ist³⁹⁶. Das sich hier stellende Problem findet dabei in jedem System eine gewisse Beantwortung: Der Dogmatismus, der sich im Besitz der Wahrheit glaubt, sucht die meisten geschichtlichen Phänomene als Irrtum abzutun; der Skeptizismus sucht allem ein Quentchen Wahrscheinlichkeit zuzuerkennen. Es ist jedoch die Frage, mit welchen Kosten dies geschieht. Der Dogmatismus kann nämlich den geschichtlichen Phänomenen nicht gerecht werden, der Skeptizismus muß die Wahrheitsfrage zurückstellen. Hegel versucht hier beiden Aspekten, der Philosophie einerseits und den historischen Phänomenen andererseits, gerecht zu werden. So sind bei ihm beide Methoden, nämlich die *philosophische* und die *historische*, eigentümlich miteinander verschränkt, sie stehen in *Wechselwirkung*³⁹⁷. Wieder stellt sich in gewissem Sinne die Frage, ob das Ei oder das Huhn zuerst da war. ³⁹⁸

Der Hegelsche Anfang, nach dem der Fortgang apriori erkennbar sei, und das Ziel liegen auf dem Boden der *Subjektivität*, d. h. im philosophierenden Subjekt. Der Anfang, die Reflexion

³⁹⁵ Vgl. L. Geldsetzer (1968b), S. 145ff.

³⁹⁶ Der Weg des Geistes besteht nach Hegel in nichts anderem als in der Vermittlung (XVIII, 55).

³⁹⁷ Siehe oben S. 8. Zu dieser Interpretation der Hegelschen Konzeption vor allem H. Schneider (1968), S. 21ff. und 41ff.

³⁹⁸ H. Schneider (1968), S. 42.

auf die Geschichtlichkeit des Geistes, ist zunächst keine historische, sondern eine philosophische Reflexion.³⁹⁹ So hat die Vernunft den Primat gegenüber der Geschichte, sie bewirkt selbst ihre Geschichte und macht sich selbst geschichtlich, um schließlich zu sich selbst zurückzukehren. Logisch gesprochen ist sie Theses und Synthesis zugleich. Hegel beansprucht daher, diese Einsicht in die Geschichtlichkeit als integrierenden Bestandteil des Systems selbst zu begreifen: Das Historische werde zum Stoff herabgesetzt und erfahre eine geistige Metamorphose (XVIII, 22). Damit hat auch die philosophische (apriorische) Methode Vorrang vor der historischen.

Die Begriffe, die Hegel zur Auflösung der scheinbaren Antinomie von Philosophie und ihrer Geschichte methodisch einführt, sind die der *Entwicklung* und des *Konkreten*: „Wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der Entwicklung zusammenfassen, wenn uns diese deutlich wird, so wird alles übrige sich von selbst ergeben und folgen“ (XVIII, 38). Dabei besagt Entwicklung zunächst nicht geschichtliche Entwicklung, sondern verweist auf eine ontologische Struktur⁴⁰⁰, die das Verschiedene als das Gleiche zu deuten und die Mannigfaltigkeit als die eine Wahrheit zu konstituieren ermöglicht, wobei freilich die Dialektik seiner spekulativen Logik zugrunde liegt. Obwohl Hegel die Subjektivitätsphilosophie des Sich-Selbst-Denkens als die Entdeckung der neueren Zeit preist, findet er dieses Denken in Verstandeskategorien befangen. Er selbst sieht die Aufgabe der Philosophie darin, diesen Umstand wieder zu verflüssigen und auf diese Weise den Gedanken zur Allgemeinheit, zum Absoluten zu erheben. Dabei beruft er sich auf die Tradition der griechischen Nousphilosophie, vor allem auf Aristoteles, auf dessen Lehre von der *Energeia* und einer Naturteleologie, die er terminologisch im Begriff des An-sich und des Für-sich, des Abstrakten und des Konkreten faßt (XVIII, 39), ferner auf den Zeitbegriff bei Heraklit⁴⁰¹. Das Absolute soll nicht starr und fest, sondern konkret in sich gegliedert sein, um mit der Geschichte vermittelt zu werden: „Die gesunde Menschenvernunft geht auf das Konkrete“ (XVIII, 43). Nur der Verstand hält sich im Abstrakten auf. Entwicklung und das Konkrete sind damit Schlüsselbegriffe, die es erlauben sollen, die logische Ableitung der Begriffe und die historische Ableitung der Entwicklung philosophischer Systeme zu konstituieren.

Die Philosophie hat nicht nur eine äußere Geschichte, sondern auch eine innere Geschichte, die Geschichte ihres Inhaltes, anders als die christliche Religion oder die Wissenschaften. Die

³⁹⁹ Dieser Aspekt wurde in der Literatur häufig hervorgehoben; vgl. H. Kuhn (1961), S. 385ff., R. Kroner (1931), S. 253f.; ferner W. Windelband (1907), S. 537ff.

⁴⁰⁰ Es wurde häufig festgestellt, daß der Entwicklungsgedanke selbst bereits das unvermittelte Nebeneinander der philosophischen Systeme aufhebt, da Hegel die Entwicklung nicht erst in der Geschichte, sondern bereits in der Philosophie selbst sieht. So z. B. W. Ehrhardt (1967), S. 58f., L. Geldsetzer (1968b), S. 146, A. Cesana (1988), S. 202f., 207ff.

⁴⁰¹ Vgl. hierzu Werke XIX, S. 132-248 und XVIII, S. 321-342. Zur näheren Interpretation D. Wandtschneider / V. Hölsle (1983).

christliche Religion hat z. B. nur eine äußere Geschichte; diese besteht in den Schicksalen der Märtyrer, der Heiligen oder der Kirche; der kanonische Glaubensinhalt ist durch diese Geschichte nicht betroffen. Ebenso haben Wissenschaften nur eine äußere Geschichte; neue Erkenntnisse bedeuten nicht unbedingt Veränderungen der bisherigen. Ganz anders in der Philosophie. Hier bedeutet der Fortschritt in der Geschichte der Philosophie immer auch eine Revision der früheren Ergebnisse oder deren Widerlegung. Damit ändern und entwickeln sich die Bestimmungen des Denkens, und eben dies macht die innere Geschichte des Inhalts der Philosophie aus (XVIII, 24ff.). Hier zeigt sich also, anders als in der äußeren Geschichte, ein anderes Prinzip der Entwicklung, nämlich das einer dialektischen Entwicklung. Wesentlich ist dabei die „Natur der Idee, sich zu entwickeln und nur durch die Entwicklung sich zu erfassen, zu werden, was sie ist“ (XVIII, 39).

Die Philosophie als Gestaltung der Idee in systematischer Hinsicht wird ein organisches System, ist „eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält“, und Philosophie selbst ist nun für sich „das Erkennen dieser Entwicklung, und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung“ (XVIII, 46). Eine organische Entwicklungsgesetzlichkeit gilt damit bei Hegel nicht nur für die Natur, sondern auch für die dialektische Begriffsbewegung, sie ist eine Weise, der Wahrheit und des Systems der Philosophie habhaft zu werden. So wie sich aus einem Keime nichts entwickelt, was nicht vorher in ihm angelegt war, so kann aus der Vernunft nichts begrifflich entwickelt werden, was nicht schon in ihr enthalten ist. In diesem Zusammenhang ist der Begriff der Negation von Bedeutung. Der Geist begreift sich in seiner reinen Bedeutung als Idee, er besitzt den Trieb, sich zu entwickeln, sich selbst hervorzubringen; sein Wesen ist Tat (XVIII, 51). Wird ein noch unbestimmter Begriff (ein unbestimmtes Allgemeines), von dem man als Anfang ausgeht, gedacht und bestimmt und erhält er zugleich nicht nur eine positive, sondern auch eine negative Bestimmung als ihm notwendig zugehörig, dann wird der Begriff als absolute Identität gedacht, in der beide entgegengesetzten Momente aufgehoben und vereinigt sind. Für diese dialektische Entwicklung sind somit der Ausgang von einem noch unbestimmten Begriff, der Widerspruch, ferner die Negation mit dem positiven Resultat jenes Widerspruchs und schließlich die Stufenfolge solcher Selbstbestimmungen des zuvor unbestimmten Begriffs kennzeichnend. Die Idee ist einfach in ihrer Totalität, aber unterschieden in ihrer mannigfaltigen Bestimmtheit, ähnlich einem Organismus. Dieser innere Widerspruch ist gerade „das Treibende zur Entwicklung“ (XVIII, 44), und nur das Konkrete trägt Unterschiede in sich. Die logische Erkennbarkeit dieser konkreten Allgemeinheit zu erweisen, ist dann die Aufgabe einer spekulativen Logik. In den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie bezeichnet Hegel das Erreichen der reinen Wissenschaft der Idee, die das Resultat des dialektischen Fortgangs ist, als Ziel und Zweck dieser Geschichte.

Die rein logisch-begriffliche Ebene wird verlassen, wenn der Geist eine äußerliche Gestalt annimmt. Da das Wesen und das Leben des Geistes Tat ist, wie Hegel immer wieder betont

(XVIII, 51 und 71), macht der Geist sich selbst zum Gegenstand, setzt sich als sich selbst äußerlich; er setzt sich in die Äußerlichkeit. (XVIII, 51) So entäußert sich z. B. die reine, d. h. in Gedanken gefaßte, Idee zur Natur. Eine Form dieser Äußerlichkeit ist nach Hegel die Zeit. Sie ist „der reine Begriff“, „das angeschaute Werden“ oder „das bewegliche Bild der Ewigkeit“ (XVIII, 329). Die Zeit ist der Begriff selbst. Der Geist hat, so könnte man sagen, die Logik zur inneren und die Zeit zur äußeren Form seiner Realisierung⁴⁰². Vor diesem Hintergrund bezieht sich Hegel in seiner Metaphysik der Zeit ausdrücklich auf Heraklit, was nicht überrascht, da nach Hegel alles *Entwicklung* ist. So auch Heraklit: „Das Wahre ist das *Werden*, nicht das *Sein*“ (XVIII, 324). Auf diese Weise wird deutlich, weswegen sich bei Hegel immer wieder zeitliche Prädikate wie „Prozeß“, „Werden“, „Bewegung“, „Entfaltung“ und „Fortschritt“ im Zusammenhang mit der Begriffsbestimmung des Geistes finden. Zeit und Geist sind Formen der Negation, wenn auch jeweils in eigener Weise, nämlich als Aufhebung des faktischen Endlichen. So muß der Geist als „eine in der Zeit fortschreitende Existenz“ (XVIII, 52) einen Offenbarungsprozess durchmachen ⁴⁰³, mithin notwendig eine Geschichte haben.

Damit ist der Schritt zur *historischen* Ableitung getan: „Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen“ (XVIII, 49). „A priori ist der Fortgang notwendig. Dies hat die Geschichte der Philosophie als Exempel zu bewähren“ (XVIII, 56). Diesen Zusammenhang veranschaulicht Hegel im Anschluß an Schelling mit biologischen Beispielen⁴⁰⁴: „So im Keim der Pflanze. Es ist dem Keime nichts anzusehen. Er hat den Trieb, sich zu entwickeln; er kann es nicht aushalten, nur an sich zu sein. Der Trieb ist der Widerspruch, daß er nur an sich ist und es doch nicht sein soll. Der Trieb setzt in die Existenz heraus. Es kommt vielfaches hervor; das ist aber alles im Keime schon enthalten (...). Das höchste Außersichkommen, das vorherbestimmte Ende, ist die Frucht, d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich selbst hervorbringen, zu sich selbst zurückkehren“ (XVIII, 41). Die Idee wird hier gleichsam mit einer Pflanze verglichen, die sich im Laufe der Zeit entfaltet und schließlich als reife Frucht die Keime zu neuen Ideen enthält. Der aufwachsende Baum ist nach Hegel die Widerlegung des Keims, die Blüte die der Blätter, und die Frucht die

402 Über die Affinität von Geist und Zeit vgl. Werke XVIII, S. 328-337 und D. Wandschneider / V. Höhle (1983), S. 185-189.

403 Dieser gipfelt bekanntlich im absoluten Geist, und zwar in drei Formen: In der Kunst als Anschauung, in der Religion als Vorstellung, aber vor allem begrifflich in der Philosophie (XVIII, 75, 82ff.).

404 Die Maxime der organischen Entwicklung wird im allgemeinen Schelling und der romantischen Schule zugeschrieben. Aber bei Schelling bleibt das Interesse der Anwendung dieser Idee auf das historische Material im Hintergrund, und seine Konzeption ist statisch und abgeschlossen, Hegels hingegen dynamisch. Daher scheint Hegel sich hier nicht auf Schelling, sondern auf Aristoteles zu berufen, besonders auf dessen Terminologie des an-sich, für-sich und seine Naturphilosophie (XIX, 172-179).

der Blüten. Im Keime als dem an-sich sind schon alle Möglichkeiten seiner weiteren Entwicklung angelegt, die sich entfaltet in die Mannigfaltigkeit (für-sich) und vollendet in der konkreten Allgemeinheit (anundfürsich Seiendes). Aus beiden Ableitungen ergibt sich für Hegel daß die Philosophie „System in der Entwicklung“ sei, „(...) so ist es auch die Geschichte der Philosophie“ (XVIII, 47), was bekanntlich zu dem Diktum führt, „daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee“ (XVIII, 49). Hier ist der Punkt, an dem man Hegel vielfach vorgeworfen hat, daß die Konstruktion der Philosophiegeschichte den historischen Gestalten der Vergangenheit nicht gerecht werde ⁴⁰⁵.

Wichtig ist zu beachten, daß die Geschichte der Philosophie für Hegel nicht das ewige fertige System ist, dem man im historischen Material entsprechende Gestalten der Philosophie beordnen kann, sondern daß die Philosophie selbst „System in der Entwicklung“ ist, weil „das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln“ (XVIII, 46). Nicht eine starre, ruhende, abgeschlossene Philosophie tritt der historischen Entwicklung gegenüber, sondern „die Philosophie ist (...) für sich das Erkennen dieser Entwicklung, und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung. Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie“ (XVIII, 46). Philosophie und Philosophiegeschichte sind notwendig miteinander verbunden; sie befinden sich in einem gegenseitigen Fundierungsverhältnis. Daraus erhellt, daß „das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist“ (XVIII, 49). Die gegenseitige Fundierung erfolgt dabei, wie schon hervorgehoben, auf zwei Wegen: *logisch* (systematisch) und *historisch*: Die Konstitution der Ideenentwicklung ist eine Weise, der Wahrheit und dem System gerecht zu werden. Philosophiegeschichte ist nur die Kehrseite davon, welche uns zeigt, wie das gleiche auch in der Zeit stattgefunden hat (XVIII, 48). Da Hegel die Entwicklung nicht erst in der Geschichte, sondern bereits in der Philosophie selbst sieht, ist der Anspruch der Zeitlosigkeit der einen Wahrheit mit der Einsicht in die notwendige Verbundenheit von Philosophie und ihrer Geschichte keineswegs aufgegeben. Die Zeitlosigkeit erscheint jedoch nicht als abstrakte Forderung, sondern manifestiert sich als ein Moment der Entwicklung. Die Idee ist als „konkret, als Einheit Unterschiedener, (...) wesentlich nicht Ruhe und ihr Dasein wesentlich nicht Anschauung, sondern als Unterscheidung in sich und damit Entwicklung tritt sie in ihr selbst ins Dasein und in die Äußerlichkeit im Element des Denkens“ (XVIII, 52). Im Denken erscheint daher die reine Philosophie als „eine in der Zeit fortschreitende Existenz“ (XVIII, 52). Sofern die Entwicklung der Begriffsbestimmung in der Philosophie notwendig ist, muß daher auch das Ganze der Geschichte der Philosophie „ein in sich notwendiger, konsequenter Fortgang“ sein (XVIII, 55). „A priori ist der Fortgang notwendig“ (XVIII, 56). Die Geschichte der Philosophie hat nach Hegel die Aufgabe, dafür das Exempel zu sein.

⁴⁰⁵ Hierzu näher unten S. 142f.

Daß beides sich entspreche, ist wiederum eine Behauptung, die Hegel selbst als solche bezeichnet und die er in seiner Philosophiegeschichtsbetrachtung zu beweisen sucht, kurz, sie ist eine Hypothese. Sie ist, wie Hegel selber einräumt, „die große Präsumption“, daß es nämlich auch in der Geschichte der Philosophie vernünftig zugegangen sei, und nichts anderes als der Glaube an die *Vorsehung* oder an den „Weltgeist“, nur in anderer Weise (XVIII, 54). Schon Aristoteles hat diese absolute Macht des Geistes als Sichselbstdenken oder Denken des Denkens (noesis noeseos) mit Gott gleichgesetzt⁴⁰⁶, eine Gleichsetzung, die bei Hegel in umgekehrter Richtung, d. h. in säkularisierter Form, erfolgt. Es ist im Grunde eine biblische Vorstellung, daß die Geschichte auf einen Endzweck hin gerichtet sei, nämlich durch Gottes Willen; in Hegels Begriffen: vom Geist oder der Vernunft als dem *absolut mächtigen Wesen*. So ist Hegels Glaube an die Vernünftigkeit eine Art Umsetzung des christlichen Vorsehungsglaubens, eine Art Theodizee: „säkularisierte Heilsgeschichte“. Löwith hat im Rückblick auf die Entwicklung der Geschichtsphilosophie, die in der Aufklärung bei Voltaire, Kant, Herder und Hegel begonnen hat, nachzuweisen versucht, daß *alle* Geschichtsphilosophie „ganz und gar abhängig (ist) von der Theologie, d. h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens“⁴⁰⁷. Die Geschichtsphilosophie ist folglich nach Löwith ihrer Herkunft nach Geschichtstheologie und ihr Glaube an ein vernünftiges Fortschreiten, eine Säkularisierung ursprünglich christlicher Dogmen⁴⁰⁸. Hegel spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „List der Vernunft“. Zweifellos trifft die theologische Interpretation eine Intention des Hegelschen Denkens, zumal die Philosophie den Inhalt der Religion nur in einem anderen Modus zur Darstellung bringt. Doch ist dies nicht völlig klar, da Geschichte als die Entwicklungsgeschichte des Geistes im Modus des organischen Prozesses auch eine andere Deutung zuläßt, nämlich eine teleologische, wie sie bereits Kant in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ entworfen und zugleich auf die Grenzen der teleologischen Betrachtung hingewiesen hat⁴⁰⁹. Vor diesem Hintergrund wäre es auch zulässig, Hegels Auffassung der Geschichte als das Resultat einer Ausandersetzung mit der Kantischen Geschichtsphilosophie ⁴¹⁰.

Allerdings macht Hegel dabei eine Einschränkung: „Ich behaupte, daß wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und

406 Vgl. Met. 1074b15-1075a10.

407 Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Gesammelte Werke II, S. 3.

408 A. a. O., S. 60ff.

409 Vgl. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, Werke VIII, S. 130-170.

410 Vgl. R. P. Horstmann (1991), S. 221-244.

dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe“, und „umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen“ (XVIII, 49): Philosophiegeschichte als *Prinzipien-geschichte*. Dadurch gewinnt Hegels These Spielraum für außerphilosophische Einflüsse auf die philosophische Entwicklung. Man kann die Kühnheit seiner These bewundern oder die zum Teil recht gewaltsame Interpretation des historischen Materials tadeln⁴¹¹, hier liegt eine philosophische Hermeneutik vor, die systematisches Gewicht hat und neue Perspektiven eröffnet.

Hegels Konzeption hat auf die Dauer den größeren Erfolg gehabt und Kants Leistungen gleichsam verdeckt. Dabei sollte man, bei aller Hochschätzung der Originalität der Hegelschen Philosophie der Philosophiegeschichte nicht übersehen, daß sein Grundansatz im Grunde von dem apriorischen Programm der Philosophiegeschichte, wie es Kant skizziert hatte, lebt. Auch Kant wollte ja den begrifflichen Zusammenhang als apriorisches Maß an die historischen Gestalten der Philosophie anlegen; und er setzt wie Hegel voraus, daß die Geschichte einem Schema folgt. Das apriorische Schema Dogmatismus - Skeptizismus - Kritizismus ergibt sich dabei aus seiner Vernunftkritik, wie bei Hegel aus dessen spekulativer Logik. In diesem Schematismus erblickt Hegel schließlich die Ansicht, „welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist“ (XVIII, 48f.). Es ist, um mit Kant zu reden, die einzig möglich Form einer Wissenschaft überhaupt: *historisches Apriori*. Was Hegel von Kant unterscheidet, liegt in der *Ausgestaltung seines Philosophiebegriffs*, nämlich nicht als Antizipation, sondern als *Resultat* einer vergangenen Entwicklung, die der Geist in der Geschichte nur wiederzuerkennen braucht. Darum ist seine Position nicht nur Voraussetzung, sondern *Wirklichkeit* zugleich: „So macht sich von selbst in der Geschichte der Philosophie *die sich entwickelnde Vernunft* zum Zweck, es ist kein fremder Zweck, den wir hineintragen; *es ist die Sache selbst* (Hervorhebung vom Verf.)“ (XVIII, 137).

Im folgenden soll auf zwei Thesen, die seit jeher besondere Angriffspunkte der Kritik bilden, eingegangen werden: die sogenannte „Korrespondenzthese“ und das Problem des Endes der Geschichte.

3. Korrespondenztheorie

Die Korrespondenzthese beruht darauf, „daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung

⁴¹¹ Dazu exemplarisch H. - G. Gadamer(1970) und K. Düsing (1983).

der Begriffsbestimmungen in der Idee“ (XVIII, 49 und XX, 478f.). Auch wenn Hegel diese These gleich einschränkt - man müsse die Systeme ihrer äußeren Gestaltung, ihrer Anwendung auf das Besondere entkleiden, um die Entsprechung zu erkennen -, so hält er doch daran fest, daß die Abfolge der logischen Kategorien und die zeitliche Entwicklung der Philosophien im ganzen dieselbe seien (XVIII, 59). In der Tat versucht Hegel in seinen Vorlesungen jene Entsprechungen aufzuweisen⁴¹²: So entspräche dem „Sein“ die eleatische, dem „Werden“ die heraklitische (XVIII, 320)⁴¹³, dem „Eins“ bzw. „Fürsichsein“ die atomistische Philosophie (XVIII, 356), allgemeiner den seinslogischen Kategorien die griechische, den wesenslogischen die mittelalterliche, den begriffslogischen die neuzeitliche Philosophie (XVIII, 131). Diese Zuordnung ist überaus problematisch. So lebte Heraklit mit großer Wahrscheinlichkeit vor Parmenides; auch der Bezug auf den Orient erscheint willkürlich. Selbst wenn der Buddhismus, im Sinne einer Philosophie des Nichts, zeitlich zwischen Parmenides und Heraklit läge, wäre nicht einzusehen, welchen Einfluß er auf Heraklit haben konnte.

Eine detaillierte Kritik der Korrespondenzthese findet sich bereits bei L. Kym⁴¹⁴. Doch diese Kritik bleibt auf der historischen Ebene stehen. Hegels spekulativ-idealistische Ansätze werden kaum berücksichtigt, was übrigens auch für viele andere kritische Stimmen gegen diese These gelten dürfte⁴¹⁵. Dabei setzt die These Hegels spekulative Logik voraus, die sie plausibel macht, aber auch vieles verdeckt⁴¹⁶. Im übrigen macht Hegel von ihr wenig Gebrauch. Auch ist sich Hegel bewußt, daß „sich (...) auch nach einer Seite die Folge als Zeitfolge der Geschichte von der Folge in der Ordnung der Begriffe“ (XVIII, 49) unterscheidet: weitere Überlegungen werden in die Metaphysik der Zeit verwiesen: „Die *eine* Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Notwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; (...) der logischen Philosophie (...) die andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwicklungsmomente in der Zeit, (...) kurz unter dieser empirischen Form (hervortreten) -, dies ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt“ (XVIII, 48). Man beachte, daß der Akzent hier zweifellos auf der ersteren, dem Leitfaden für die Sinngebung der

412 Vgl. zum folgenden V. Höhle (1984), S. 85ff.

413 Hier, in der ersten Anmerkung zur Folge „Sein“ - „Nichts“ - „Werden“ in der Wissenschaft der Logik vergleicht Hegel das Nichts mit den orientalischen Systemen, vor allem mit dem Buddhismus.

414 A. L. Kym (1849), Hegels Dialectik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie. Mit Kym und anderen älteren Positionen befaßt sich H. Schneider (1968), S. 68-73.

415 Vgl. W. Ehrhardt (1967), S. 61; L. Geldsetzer (1968b), S. 147.

416 Dies macht den Kern der Kritik an der Korrespondenzthese aus: Die an sich wertvolle Einsicht Hegels in die Geschichte der Philosophie führe, so Windelband (1993¹⁸, S. 9) zu einer „Vergewaltigung des historischen Tatbestandes“. Ähnlich N. Hartmann (1957), S. 24 und H. - G. Gadamer (1924), S. 66.

geschichtlichen Welt liegt, und die letztere bloß die *Anwendung* oder, wenn man will, die *Explikation* der ersteren ist. Die Aufmerksamkeit läge damit auf der systematisch zu „entwickelnden“ Konstitution der Philosophie in der Idee. Diese wird als ganzes Leitfadens für die Sinnggebung der geschichtlichen Welt.

Philosophie ist bei Hegel als Entwicklung der Idee der Wahrheit im ganzen schon so konzipiert, daß sie auf die Betrachtung der Geschichte zugeschnitten ist, auf die sie letztlich auch passen muß. In dieser Weise hat sich Hegels Vorstellung auch auf weite Strecken hermeneutisch bewährt, insofern sie vielen Philosophiehistorikern ein Maß für ihre Arbeit gab. Dies war zugleich das, was Hegels Philosophiegeschichtsauffassung auch über den Zusammenbruch des Deutschen Idealismus hinaus einflußreich bleiben ließ. Die von ihm nicht gelöste Frage ist unsere Aufgabe.⁴¹⁷ In diesem Sinne bleibt es eine philosophische Aufgabe, Hegels These am historischen Material zu prüfen ⁴¹⁸.

4. Das Problem des Endes der Geschichte

Die These vom Ende der Geschichte macht zusammen mit der Korrespondenztheorie den Hauptpunkt der Kritik gegen das Hegelsche System aus. Während die Kritik an der Korrespondenztheorie, im wesentlichen kaum über die historische Ebene hinausgeht, bleibt die Kritik an der These vom Ende der Geschichte bis heute umstritten, zumal auch Hegels Äußerungen selbst auffällig undeutlich sind. Im folgenden seien zwei kontroverse Interpretationen, ohne einer von beiden das Wort zu reden, näher dargestellt.

Hegels Philosophie läßt in der Tat die Deutung zu, daß die Geschichte ihre Ende gefunden habe, und nicht nur diese, sondern auch die Philosophie⁴¹⁹. Im letzten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“ heißt es: Das absolute Wissen, der Geist, erscheint „notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d. h. nicht die Zeit tilgt“ (III, 584)⁴²⁰. Ferner heißt es am Ende der „Vorlesungen über die Geschichte

⁴¹⁷ So R. Kroner (1931), S. 243, 247, 252.

⁴¹⁸ V. Hösle (1984) hat in „Wahrheit und Geschichte“ eine differenzierte dialektische Typologie philosophischer Positionen zu geben versucht.

⁴¹⁹ Siehe oben, S. 63f. Dieses Problem, daß nämlich die wahre Philosophie, „die Philosophie ohne Beinamen“ (Grohman), zum Ende der Geschichte der Philosophie führe, wurde bereits erwähnt.

⁴²⁰ R. Maurer (1980) setzt sich in bezug auf dieses Thema mit Hegels „Phänomenologie“ auseinander.

der Philosophie“: „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen und, was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtsein hat aufgehört, endliches zu sein; und dadurch andererseits das absolute Selbstbewußtsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte“ (XX, 460). Andererseits wird gerade diese Aussage eingeschränkt, wenn es kurz danach heißt: „Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist *für jetzt* (Hervorhebung vom Verf.) damit abgeschlossen“ (XX, 461). Die Wendung „für jetzt“ haben R. Kroner und B. Lakebrink als wesentliches Argument gegen eine Hegel nur unterstellte Abschlußthese hervorgehoben: Eine derartige Deutung, daß die Philosophie mit Hegel ihr Ende erreiche, ziele - so Lakebrink - an Hegels Intentionen völlig vorbei, denn der Geist kehre nach Hegels Konzeption in jeder Epoche in sich selbst zurück und trage somit alle vorhergehenden in sich aufgehoben. Jede Gegenwart sei damit wahr und an und für sich. Was wahr sei, sei schlechthin gegenwärtig⁴²¹. Ähnlich weist auch Kroner darauf hin, daß jede Gegenwart als solche das Ende der Geschichte sei, da sie keine geschichtliche Zeit sei, sondern der Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit, und Anfang und Ende zugleich, jede Gegenwart somit das vorläufige Ende einer Geschichtsperiode sei ⁴²².

Dagegen wurde in der Literatur betont, daß Hegel in der Tat der Auffassung war, mit seiner Philosophie die Philosophiegeschichte strukturell abgeschlossen zu haben⁴²³. Zunächst unterscheidet Hegel seine Philosophie qualitativ von aller bisherigen Philosophie: Während diese jeweils nur Momente der ganzen Wahrheit zum Ausdruck bringt, hat sie diese dennoch verabsolutiert, ohne auf ihre Endlichkeit zu reflektieren. Obgleich ältere Philosophien dadurch nicht schon widerlegt sind, werden ihre Geltungsansprüche doch eingeschränkt. Was widerlegt wurde, ist also nicht das Prinzip dieser Philosophien, sondern ihr Anspruch, alle Bestimmungen der ganzen Wahrheit erfaßt zu haben. Hingegen behauptet Hegel nunmehr, mit seiner dialektisch-spekulativen Logik die ganze Struktur, d. h. die dialektische Entwicklung der Wahrheit, kurz das Absolute, in prinzipieller Hinsicht adäquat erfaßt zu haben.

⁴²¹ B. Lakebrink (1969), S. 146f.

⁴²² R. Kroner (1931), S. 252.

⁴²³ Vgl. K. Löwith (1978⁷), S. 45, 48, 52; K. Oehler (1957), S. 505; A. Cesana (1988), S. 229. Vgl. ferner W. Jaeschke (1984), S. 114: „That, for Hegel, history of philosophy had reached its goal in his own philosophy, can be comparatively easily demonstrated in spite of all disclaimers by Hegel himself or by wellmeaning interpreters of his philosophy. If the concept of philosophy is defined as the self-consciousness of spirit, the goal of history (of philosophy) is necessarily achieved when this concept has come to be an adequate object of philosophical knowledge - and for Hegel this doubtless took place in his philosophy.“

Daneben finden sich bei Hegel Äußerungen kultur- und geistesgeschichtlicher Art in dem Sinne, daß er seine Zeit in mehrfacher Hinsicht für abgeschlossen hält, zumal die Philosophie ihre Zeit in Gedanken fasse: der Geist ist im Protestantismus durch die Reformation auf sich selbst gestellt, d. h., frei geworden. Mit dieser Auslegung hat die Reformation den Boden des vernunftgemäßen Staates geebnet. Dieser Vernunftstaat kann wiederum nach Hegel nur in dem „germanischen Reich“ als dem „Greisenalter“ der Weltgeschichte realisiert werden, dessen Grundcharakter die „reine Innigkeit der germanischen Nation“ ist (XII, 501). Als jenen vernunftgemäßen Staat zeichnet Hegel denn auch den preußischen Staat aus (XII, 519, 526), der strukturell dem Begriff des objektiven Geistes entspricht.

Hegel hat als Philosoph seiner Zeit die Vernunft, die sich nunmehr in der Geschichte vollkommen ausgeprägt habe, auf den Begriff gebracht. Das aufklärerische Prinzip des Denkens besagt, daß alles auf das Denken zurückführbar sei: „Mit diesem formell absoluten Prinzip kommen wir an das letzte Stadium der Geschichte, an unsere Welt, an unsere Tage“ (XII, 524). Für Hegel mündet in seiner Epoche die Geistesgeschichte in die Vollendung und in die Einheit des objektiven und des absoluten Geistes. Und nicht nur dies: Hegel hält die Kunst, die wie die Religion und die Philosophie eine der drei Formen des absoluten Geistes darstellt (XVIII, 83 und 88), für abgeschlossen und zeichnet das Christentum als „Religion der Wahrheit und Freiheit“ aus (XVII, 203). Schließlich sieht er im Christentum die absolute Religion und den Abschluß der Religionsgeschichte, weil es im Medium der Vorstellung eine vollkommene Erkenntnis des Absoluten erreicht habe. In der Trinitätslehre, in der Hegel das Absolute als manifestiert betrachtet, ist die dialektische Entwicklung der Philosophiegeschichte vorgezeichnet, denn Gott entläßt sich in sein anderes und kehrt vermittelt über sein Anderes zu sich zurück. Um derartige Feststellungen zu treffen, d. h. im Falle der Religion mit Hegels Worten: „Um die Idee des Christentums zu fassen“, muß man schon „(...) die philosophische Idee für sich erkannt haben“ (XIX, 495). In diesem Sinne meint Hegel, daß es die Aufgabe der „im Christentum aufgegangenen Philosophie“ sei (XVIII, 129), die Einheit von Denken und Sein, von Individuum und Substantialität, von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist zu explizieren.

Man kann sich kaum dem Eindruck entziehen, daß Hegel seine Philosophie tatsächlich als die abschließende, die Wahrheit in adäquater Weise darstellende Philosophie betrachtet. Dabei gibt es im wesentlichen zwei philosophisch-systematische Gründe für die Abschlußthese⁴²⁴. Der eine liegt im Begriff der absoluten Idee, die ihrerseits das Absolute adäquat erfaßt, und der andere im „objektiven Idealismus“⁴²⁵. Im folgenden soll von der Rekonstruktion beider systematischer Argumente für die Abschlußthese Hegels die Rede sein.

424 A. v. Werder (1991, S. 130-165) hat neuerdings im Anschluß an V. Hösle diese Gründe philosophisch zu rekonstruieren versucht. Zur Idee einer philosophischen Rekonstruktion siehe unten S. 158.

425 Hierzu näher unten S. 147ff .

Die absolute Idee ist die höchste Kategorie der (spekulativen) Logik, die nicht nur alle anderen logischen Kategorien, sondern auch sich selbst begründen kann, indem sie sich reflektiert. Sie ist weder ableitbar noch zu überbieten: die letzte Voraussetzung aller logischen Kategorien. Wenn somit die absolute Idee das System der logischen Kategorien beschließt, kann auch das System, das sie zum Prinzip macht, die Geschichte der Philosophie beschließen - freilich unter der Hegelschen Voraussetzung, daß die Geschichte der Philosophie die kontinuierliche Entwicklung der logischen Kategorien darstellt. Die absolute Idee hat also eine sich selbst begründende, d. h. reflexive, Struktur; sie integriert alle anderen logischen Kategorien, ist darum deren Grund und zugleich Resultat, da im Geist Anfang und Ende zusammenfallen. Sie begreift sich als System der Totalität. Diese absolute Idee wird nun bei Hegel als „die sich denkende Idee“, als *reflexive Subjektivität* bestimmt. Hegel erklärt, daß sein System die Wahrheit adäquat erfaßt und die Einseitigkeit und Widersprüche der Prinzipien der vergangenen Philosophien behoben habe. Aus diesem Grunde werden die Prinzipien der vergangenen Philosophien kritisierbar. Insofern wäre die Philosophiegeschichte auch als *Prinzipiengeschichte* abgeschlossen.

Nun hat die philosophische Reflexion nicht nur die logischen Prinzipien (methodologisch) zu ihrem Gegenstand, sondern auch deren Sinn und Zweck (teleologisch), was nunmehr *realphilosophisch* expliziert werden muß. Es fragt sich dann, wie die abschließende Kategorie der Realphilosophie aussehen wird. Als Kriterium kann hier nur die Rückkehr zum Anfang gelten, d. h. bei Hegel die absolute Idee selbst, insofern Hegel das Bild des ganzen Systems als eines „Kreisens von Kreisen“ bezeichnet (XVIII, 46). Daraus ergeben sich drei Bedingungen der absoluten Idee, d. h. der „sich denkenden Idee“: *Erstens* muß eine logische Philosophie in der Lage sein, alle anderen logischen Kategorien zu integrieren und zugleich sich selbst zu begründen. *Zweitens* muß sie in der Lage sein, die reale Ebene zu durchdringen und den Dualismus von Denken und Wirklichkeit, von Subjektivität und Objektivität sowie von Theorie und Praxis zu überwinden⁴²⁶, indem sie die Beziehung beider Ebenen realphilosophisch expliziert. Sie muß *drittens* beide Ebenen auf die Vernunft, die ihnen vorausliegt, zurückführen. Eine Philosophie, die dies leistet, soll im Anschluß an V. Höhle als „objektiver Idealismus“ bezeichnet werden ⁴²⁷.

⁴²⁶ Nach Hegel ist es gerade die Aufgabe der Philosophie, die Einheit von Denken und Sein, von Individuum und Substantialität, von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist zu explizieren und auf einer höheren Ebene zu versöhnen (XVIII, 129).

⁴²⁷ V. Höhle (1984 und 1990) hat das System Hegels einer umfassenden Kritik unterzogen und unter dem von W. Dilthey (Gesammelte Schriften VIII, S. 112f.) stammenden Begriff des objektiven Idealismus konstruktiv weiterzuführen versucht. Die Idee des objektiven Idealismus beinhaltet die beiden Momente, die sich bei Hegel finden, nämlich die Reflexivität des Denkens, die Unverträglichkeit dieser Idee mit einem Dualismus von Denken und Realität und schließlich die konkrete Überwindung des Dualismus in der Einsicht, daß Denken und Realität Prinzipiate einer objektiven, beiden vorausliegenden Vernunft sind. Nur der objektive Idealismus vermöge

Vor diesem Hintergrund werden Hegels Distanz gegenüber der neuzeitlichen Philosophie - die in seiner Darstellung dem Dualismus von Denken und Wirklichkeit, von Subjektivität und Objektivität sowie von Theorie und Praxis verhaftet bleibt - und seine positive Stellungnahme gegenüber Aristoteles und Schelling verständlich. Maßgeblich ist hier die Absolutheit des Denkens in seiner Reflexivität bei Aristoteles und die Einheit von Subjektivität und Objektivität bei Schelling⁴²⁸. Bei beiden sieht Hegel allerdings auch Defizienzen der Explikation bzw. der Begründung: „Das Spekulativste, was es geben kann“ (XIX, 219) schreibt Hegel Aristoteles zu, da dieser das Denken des Denkens (noesis noeseos) zum metaphysischen Prinzip erhoben habe. „Der Mangel der Aristotelischen Philosophie“ (XIX, 244) liegt für Hegel dann wiederum darin, daß Aristoteles dieses Prinzip nicht zum Prinzip einer ganzen Philosophie macht, d. h. es nicht mit weiteren logischen und realphilosophischen Kategorien vermittelt. Bei Aristoteles bleibt die höchste reflexive metaphysische Kategorie isoliert; es wird nicht gezeigt, daß sie die „Entwicklung der Mannigfaltigkeit des natürlichen und geistigen Universums“ (XIX, 247) in sich enthält. Genau dies im einzelnen aufgewiesen zu haben, sieht Hegel als sein Verdienst an. An anderer Stelle macht er deutlich, daß er eine begründete Explikation der Inhalte der Schellingschen Philosophie als das Ziel der Philosophiegeschichte betrachtet⁴²⁹: „Die Schellingsche Philosophie hat einen tiefen spekulativen Inhalt (...), um den es nach der ganzen Geschichte der Philosophie zu tun gewesen ist“ (XX, 453). Dieser Inhalt, der nun nichts anderes als die Einheit von Subjektivität und Objektivität ist, ist für Hegel bei Schelling jedoch nicht bewiesen. Die Durchführung des Beweises dieser Einheit kann „(...) nur auf logische

nämlich, so Höhle (1990, S. 209), „unsere beiden tiefeingewurzelten Überzeugungen, daß es eine objektive Naturwissenschaft und daß es ein Sittengesetz gebe, zu begründen“. Höhle glaubt, daß es etwas Letztbegründetes geben *muß*, das die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis mit Wahrheitsanspruch ist: nämlich ein *Letztbegründungsgedanke*. Vgl. V. Höhle (1990), S. 143-181, ferner ders. (1987a), S. 245-259. Dies ist letztlich kein transzendentaler Ansatz, der sich allein auf das menschliche Denken bezöge, sondern ein *spekulativer* Ansatz. Den Unterschied zu Hegel sieht Höhle darin, daß er, während Hegel von der Reflexivität der absoluten Idee auf der logischen Ebene zum objektiven Idealismus übergeht, realphilosophisch von der Letztbegründung des Denkens aus die Idee des objektiven Idealismus ableitet, weshalb auch die Idee des objektiven Idealismus durch ihre fundamentalontologische Funktion ausgezeichnet ist. Höhle (1984, S. 146) meint allerdings, daß eine solche synthetische Position des objektiven Idealismus, die auf dem Wege zum Absoluten den endlichen Geist aufzuheben sucht, die unaufhebbare Struktur der Wahrheit ist, wie schon Platon erkannt habe. Er nennt in diesem Zusammenhang weiter Plotin, Cusanus und schließlich Hegel: „Das Ringen mit dem Endlichen, das Überwinden der Schranke, macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geiste aus und bildet eine notwendige Stufe des ewigen Geistes“ (X, 233). Die spekulative Größe Hegels bestünde gerade darin, die logisch-systematische und die historische Dimension zusammenzudenken und dadurch beide miteinander zu versöhnen.

⁴²⁸ Desweiteren schließt Hegel an die Voraussetzungslosigkeit des Denkens bei Descartes an (XX., 120 und 128ff.). Dessen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* betrachtet er in seiner spekulativen Konzeption als überwunden. An Leibniz hebt Hegel hervor, daß dieser im Gegensatz zum (englischen) Empirismus von der Intellektualität des Universums ausgehe (XX, 238), allerdings das Prinzip der Vielheit nicht vermittele (XX, 253), sondern hypothetisch argumentiere (XX, 238)

Weise geschehen; denn dies enthält den reinen Gedanken. Aber die logische Betrachtung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung, Entwicklung nicht gekommen ist“ (XX, 435)⁴³⁰. Hegel beansprucht in seiner „Wissenschaft der Logik“ jenen Inhalt, also die Einheit von Objektivität und Subjektivität, die das Ziel der Philosophiegeschichte sein soll, nunmehr bewiesen zu haben. Im Anschluß an die Kritik der Verstandesmetaphysik führt schließlich die skeptische Destruktion endlicher Kategorien zur Einsicht des Absoluten, zur Einheit von Subjektivität und Objektivität, d. h. bezogen auf die Geschichte, zur Verbindung von kausalem und teleologischem Verständnis der Geschichte (XX, 420-462); die Notwendigkeit einer synthetischen Philosophie ergibt sich aus den vorangegangenen Widersprüchen logisch zwangsläufig.

Die Philosophie des objektiven Idealismus ist in diesem Zusammenhang eine synthetische Position, die die Aufhebung alles Endlichen, die Überwindung des Dualismus von Denken und Sein, von Subjektivität und Objektivität, von theoretischer und praktischer Philosophie sowie von Theorie und Praxis beansprucht. Sie geht von einem reflexiven Prinzip aus, das sich selbst und alle anderen logischen Kategorien begründen kann; es dringt in seiner Negation in den realen Bereich vor und kehrt schließlich zu seinem ideellen Ursprung zurück. Auf diese Weise begreift sich der objektive Idealismus als das fundamentalontologische Prinzip, als die höchste Bestimmung sowohl des Ideellen als auch des Realen. Dieser Ansatz ist bei Platon und Plotin und schließlich bei Hegel der Intention nach angelegt.

Innerhalb des objektiven Idealismus stellt sich die Frage, ob Hegels System tatsächlich beide Leistungen des objektiven Idealismus, d. h. das sich selbst begründende reflexive Prinzip und die Einheit von Subjektivität und Objektivität, zu begründen imstande ist. Die sich selbst denkende absolute Idee, bestimmt als *reflexive Subjektivität*, die bei Hegel die Aufgabe des objektiven Idealismus lösen soll, nämlich die Rückkehr zur reinen Subjektivität, ist logisch unvollständig. Nach Höhle läßt sich hier noch ein höheres reflexives Prinzip denken, nämlich das Prinzip der *Intersubjektivität*⁴³¹. Demnach soll der objektive Idealismus nicht in die Kategorie der reinen Subjektivität, sondern in die der Intersubjektivität münden, um die ganze Wahrheit adäquat und vollständig zu erfassen. Daß Hegel in der Kategorie der Subjektivität befangen blieb, also auch nur ein Moment des Ganzen verabsolutiert, hat möglicherweise selbst philosophiehistorische Gründe. Hegel befindet sich am Ende jener mit Descartes begonnenen Epoche, deren höchstes Prinzip die Subjektivität war. Die neuzeitliche Philosophie hat sich dann mit den Kategorien der Subjektivität und der Objektivität, dagegen kaum mit der Kategorie der Intersubjektivität befaßt. Deshalb wird auch behauptet, daß der intersubjektive

⁴³⁰ Schon in der „Differenzschrift“ (II, 96) weist Hegel darauf hin, daß bei Schelling, indem dieser Objektivität und Subjektivität nicht eigentlich vermittele, der Dualismus letztlich fortbestehe.

⁴³¹ Zum folgenden vgl. V. Höhle (1990), S. 179ff. und S. 213ff.

Geist in Kants System keinen Platz habe⁴³². Das ist ferner der Grund, weshalb Hegels Philosophie im „Theoretizismus“ befangen bleibe. Die Frage der praktischen Philosophie „was soll ich tun?“ beschränkt sich auf die Erkenntnis einer vorgegebenen sittlichen Wirklichkeit⁴³³.

Es gibt also im zuvor skizzierten Sinne systematische und philosophiehistorische Gründe für die Annahme, daß Hegel seine Philosophie als die die Philosophiegeschichte abschließende Philosophie betrachtet. Beide Ansätze des objektiven Idealismus implizieren diesen Anspruch. Ob Hegel die Einlösung dieses Anspruches tatsächlich gelungen ist, ist ein anderes Problem, auf das unter dem Aspekt „Theorie und Praxis“ im folgenden Kapitel noch einmal zurückgekommen wird.

Mit der Vorstellung vom Abschluß der Geschichte der Philosophie scheint ferner die *Antinomie zwischen Abschluß- und Fortschrittsthese* - Geschichte als „Fortschritt des Geistes im Bewußtsein der Freiheit“ (XII, 32) - in problematischer Weise verbunden zu sein. Hier könnte wiederum die Kreismetapher als Schlüssel dienen⁴³⁴, worauf auch Hegel selbst mehrmals hinweist: Die philosophiegeschichtliche Entwicklung ist eine Bewegung, die „als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muß. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen. Das Ganze ist eine große, sich in sich zurückbeugende Folge von Entwicklungen“ (XVIII, 46). Dem Kreis ist nichts Neues von außen mehr hinzuzufügen. Wie in der organischen Entwicklung kann nur das, was schon von Anfang an angelegt ist, entfaltet werden. Hegel hat hier zunächst im reinen Denken die überzeitliche Struktur der dialektischen Bewegung erkannt: „Die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos“ (XVIII, 51). Damit sei das „an sich“ logisch abgeschlossen, ähnlich einer inneren Teleologie. Bleibe man jedoch dabei stehen, so wäre dieses Logische völlig in sich abgekapselt und hätte keinen Bezug zur Wirklichkeit. Dies ist sicher bei Hegel, der auf die Aufhebung des Endlichen aus ist, nicht der Fall. Denn die Idee ist andererseits konkret, nicht Ruhe, mithin „eine in der Zeit fortschreitende Existenz“ (XVIII, 52). Das in struktureller Hinsicht erkannte Logische soll keineswegs so verstanden werden, als ob es realisiert sei. Ganz in diesem Sinne spricht Hegel dem Neuplatonismus eine strukturelle, nicht materiale Vollendung zu: „Es ist etwas anderes, die Idee der Philosophie zu haben, das Absolute Wesen als absolutes Wesen zu erkennen, und es als das System des Universums, der Natur und des eigenen Selbstbewußtseins, als die ganze Entwicklung seiner Realität zu erkennen. Jenes Prinzip der Realisierung hatten die Neuplatoniker gefunden (...)“ (XIX, 511).

432 Verschiedene negative Folgen davon hat K. - O. Apel (1976) durch eine Philosophie des intersubjektiven Geistes zu überwinden versucht.

433 So V. Höhle (1990), S. 47f.

434 Zum folgenden D. Wandschneider / V. Höhle (1983).

Die Idee muß sich ihrem dialektischen Wesen nach für sich realisieren und bestimmen. Dies muß nach Hegel auf die zeitliche Dimension bezogen werden, und zwar ähnlich der äußerlichen Teleologie. Die zeitliche Dimension erlaubt jedoch, da sie ein „bewegliches Bild der Ewigkeit“ ist, keineswegs eine Vollendung, wenn auch die Explikationsbewegung auf die Vollendung hin gerichtet ist. Die Entwicklung der Philosophiegeschichte ist nicht allein, wenn auch vorrangig, aus Begriffen abzuleiten, sondern auch über einen Bereich von zufälligen, nicht-philosophischen Faktoren zu vermitteln⁴³⁵. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Abhängigkeit der philosophiegeschichtlichen Entwicklung von der Entwicklung des Wissens. Dieses bildet nicht die logische, sondern die historische Voraussetzung für die Philosophie: „Die Ausbildung der empirischen Seite ist so wesentlich Bedingung der Idee gewesen, damit sie zu ihrer Entwicklung, Bestimmung kommen könne (...). Im Bewußtsein nimmt sie (sc. die Philosophie) dann die Stellung an, daß sie die Brücke hinter sich abwirft; sie erscheint frei nur in ihrem Äther sich zu ergehen, ohne Widerstand in diesem Medium sich zu entfalten (...), aber ein anderes ist, diesen Äther und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht übersehen, daß die Philosophie ohne diesen Gang nicht zur Existenz gekommen wäre; Geist ist wesentlich Verarbeitung als eines Anderen“ (XX, 79). An anderer Stelle heißt es: „die Philosophie, die es freilich mit der allgemeinen Idee zu tun hat, aber dennoch immer weiter spezifiziert werden kann“ (VII, 370). Unter Zugrundelegung der logischen und zeitlich-historischen Perspektive haben beide Thesen, nämlich Vollendung (Abschluß) und Fortschritt, jeweils ihre spezifische Berechtigung. Die Aporie von Vollendung und Fortschritt geht nicht ins abstrakt Unendliche, sondern ist eine zirkuläre Bewegung, die Anfang und Zweck in sich hat. Die Zeit ist nach Hegel die Rückkehr, indem der absolute Geist sich selbst in sich sucht. Das Ganze bildet einen „Kreis von Kreisen“ (XVIII, 46).

Vor diesem Hintergrund können wir den strukturellen vom materiellen Aspekt trennen.⁴³⁶ Mit Hegel läßt sich annehmen, daß die Grundstruktur des Absoluten als des Gegenstandes der Philosophie im objektiven Idealismus in struktureller Hinsicht erkannt ist. Eine materiell vollständige Erkenntnis können aber keine konkreten Gestalten des objektiven Idealismus beanspruchen, und zwar wegen der Endlichkeit und der Geschichtlichkeit des menschlichen Geistes. Sie wird nur Gott zugeschrieben; der menschliche Geist bleibt wegen seiner Endlichkeit als Selbstaufhebung der Negation stets auf dem Wege zum Absoluten, wobei diese Bemühung unendliche Stufen des ewigen (göttlichen) Geistes bildet. Es bleibt dabei eine in unendlicher Annäherung zu leistende Aufgabe, die materiale Auffüllung des objektiven Idealismus zu vollbringen: „Das Ringen mit dem Endlichen, das Überwinden der Schranke, macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geiste aus und bildet eine notwendige Stufe des ewigen Geistes“ (X, 233), dessen Erreichen uns auf dem geschichtlichen Felde in

⁴³⁵ Zur Problematik des Zufalls vgl. D. Henrich (1971).

⁴³⁶ Zum folgenden v. Höhle (1984), S. 145ff.

unendlicher Vermittlung aufgegeben ist. Äußerungen dieser Art scheinen den Gedanken des Abschlusses zu widerlegen. Doch dies ergibt sich aus der Schwierigkeit, den beiden Ebenen, d. h. dem systematischen und dem historischen Denken, gerecht zu werden. Hegel bemüht sich jedenfalls, das historische Bewußtsein systematisch zu integrieren, ohne die einmal formulierten Geltungsansprüche zu relativieren.

Am Ende muß auch hier offen bleiben, ob Hegel wirklich ein Ende der Philosophiegeschichte behauptet hat. Hegels Konzeption des Geschichtsbegriffs und seine Rede von der Gegenwärtigkeit der Wahrheit lassen jedenfalls auch andere Deutungen zu.

5. Theorie und Praxis

Das Dasein des Geistes in der Philosophiegeschichte ist von besonderer Art; es ist ein Anderswerden des Denkens selbst. Der Geist entwickelt sich hierbei im Denken, das realiter in Gestalt unterschiedlicher philosophischer Konzeptionen in der Weltgeschichte auftritt. Er entfaltet immer nur einzelne Momente, so im Denken des Individuums. Eine vollständige Erkenntnis bringt der Geist nur in der gesamten Geschichte als göttlicher Geist zustande⁴³⁷. Der Geist, der in der Geschichte erscheint, ist der Weltgeist. Das Auftreten der Philosophie in den verschiedenen Epochen macht nach Hegel jeweils eine bestimmte Phase des zu sich kommenden Weltgeistes aus.

Wenn es auch auf den ersten Blick naheliegen könnte, daß die logische Deduktion der philosophischen Entwicklung in keinem Verhältnis zur politisch-geschichtlichen Wirklichkeit steht, läuft beides doch in Wahrheit parallel. Die Kongruenz des Logischen und des Historischen hat Hegel mit seiner Geschichtsmetaphysik ins Auge gefaßt: So entspreche einer thetischen Philosophie eine neue kräftige, die Objektivität der Institutionen dem Subjektiven überordnende Wirklichkeit. Die negative Phase entspringt dann den inneren Widersprüchen der meist dogmatisch und autoritär gewordenen Wirklichkeit. Die wahre, synthetische Philosophie, die auf die Aufhebung der Widersprüche und alles Endlichen aus ist⁴³⁸, tritt schließlich am *Ende einer Epoche* auf. Ihre geschichtliche Voraussetzung besteht nach Hegel nicht nur darin, daß ein Höhepunkt in der Bildung eines Volkes erreicht ist, sondern auch darin, daß ein „Bruch“ eingetreten ist: „Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt

⁴³⁷ Zum Unterschied der Hegelschen Konzeption des Geistes gegenüber derjenigen Diltheys vgl. unten S. 27, Anm. 77.

⁴³⁸ Genau diese Phase macht nach Höhle den objektiven Idealismus aus.

erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertiggemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (VII, 27f.).

Die Philosophie erscheint für Hegel notwendig als Verderben der objektiven Sittlichkeit, die sie dann wiederherstellt - allerdings nur im Begriff. Diesen Gedanken hat Hegel auch in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ zum Ausdruck gebracht: „Der Geist (...) geht von seiner realen Sittlichkeit, Kraft des Lebens zum Reflektieren, Begreifen über. Die Folge davon ist, daß er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift, wankend macht; und damit tritt die Periode des Verderbens ein. (...) Man kann sagen, (...) wo ein Bruch eingetreten ist zwischen dem inneren Streben und der äußeren Wirklichkeit, die bisherige Gestalt der Religion usw. nicht mehr genügt, der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kundgibt oder unbefriedigt in derselben weilt, ein sittliches Leben sich auflöst, - erst dann wird philosophiert“ (XVIII, 71). Die Philosophie setzt also den Untergang eines sittlichen Zustands voraus - einen Untergang, den sie zunächst beschleunigt, um ihn dann allerdings wieder aufzuhalten: „Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt; wenn sie auftritt mit ihren Abstraktionen, grau in grau malend, so ist die Frische der Jugend, der Lebendigkeit schon fort, und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt“ (XVIII, 71f.). „Es ist dies eine wesentliche Bestimmung“, fährt Hegel fort, „die bewährt wird in der Geschichte der Philosophie selbst“ (XVIII, 72).

Die synthetische Philosophie als die höchste Form der Rückkehr des Geistes zur Idee tritt notwendig *nach* der objektiven Wirklichkeit, in einer Zeit politischer Auflösung auf. Denn nur die unvernünftigen Verhältnisse des Staates oder dessen politische Regression bringen das Legitimationsbedürfnis der Philosophie hervor. Der Philosoph findet sich durch die Not des Äußeren zur Reflexion provoziert. Verstandesmetaphysik und Aufklärung sind somit sehr wohl mit historisch-politischen Verhältnissen verbunden: „Das Verhältnis der politischen Geschichte, Staatsverfassungen, Kunst, Religion zur Philosophie ist“, so heißt es bei Hegel über die parallele Entwicklung beider Bereiche, des „Realen“ und des „Idealen“, „deswegen nicht dieses, daß sie die Ursachen der Philosophie wären oder umgekehrt diese der Grund von jenen; sondern sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe Wurzel - den Geist der Zeit. Es ist ein bestimmtes Wesen, Charakter, welcher alle Seiten durchdringt und sich im Politischen und in dem Anderen als in verschiedenen Elementen darstellt; es ist ein Zustand, der in allen seinen Teilen in sich zusammenhängt und dessen verschiedene Seiten, so mannigfaltig und

zufällig sie aussehen mögen, so sehr sie auch zu widersprechen scheinen, nichts der Grundlage Heterogenes in sich enthalten“ (XVIII, 74). In der Philosophie nimmt sich das Ganze einer Zeit zusammen, konzentriert sich in ihr als in einem Selbstbewußtsein, das alles in seiner Epoche durchzieht.

Die wahre Philosophie, wie sie auf dem Hintergrund eines Mißverhältnisses von äußerem und innerem Leben am Ende einer geschichtlichen Epoche als Philosophie hervortritt, kann sich allerdings nicht durchsetzen, d. h. jenen „Bruch“ in der wirklichen Welt nicht mehr heilen; sie sucht Versöhnung nur im Reich des Gedankens. Die geschichtliche Aufgabe der Philosophie besteht insofern auch darin, das Prinzip einer Epoche und eines Volkes in Gedanken zu fassen. Freilich kann die Philosophie durch das retrospektive Begreifen dessen, was eine Zeit *ist*, die Auflösung einer Epoche weiter befördern. Die Normen der politischen Wirklichkeit und der Religion eines Volkes werden nicht mehr als das substantiell Bestehende fraglos hingenommen, sondern prüfend reflektiert; zugleich kündigt sich das Heraufziehen eines neuen Prinzips in einem neuen Zeitalter als geschichtliche Aufgabe an. Die Philosophie ist insofern auch zukunftsorientiert, wenn auch ohne eine konkrete Utopie. Sie wird zudem nicht praktisch, jedenfalls nicht im Sinne praktischer Veränderungen. Sie kommt erstens zu spät und leistet zweitens ihren Beitrag nur in Begriffen.

Diese Vorstellung ist für Hegel insofern vernünftig, als die Philosophie als der absolute Geist dem objektiven Geist überlegen ist⁴³⁹. Sie ist also systematisch fundiert. Ihr liegt die Theorie der gestuften Selbsterfassung des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie zugrunde. Diese systematische Fundierung ändert allerdings nichts daran, daß Hegel eine Vermittlung von objektivem und absolutem Geist, von Theorie und Praxis nicht wirklich gelungen ist. Das philosophische Bewußtsein hinkt der Wirklichkeit nach, die als solche an sich vernünftig ist. Die Philosophie hütet die Wahrheit und weist die Vernünftigkeit nach, ohne mit der Welt eins und damit praktisch zu werden. Die zeitliche, empirische Gegenwart ist nicht die Sache und die Angelegenheit der Philosophie. Sie sagt der Welt nur, daß ihre Zeit vorüber *ist*; sie entwickelt keine *normative* Theorie, wie die Welt sein *soll*. Das ist auch der Grund, weshalb man Hegel „Theoretizismus“ vorgeworfen hat.⁴⁴⁰ Das aber bedeutet: Hegels Anspruch, den Kantischen Dualismus von theoretischer und praktischer Philosophie überwunden zu haben, kann nicht als eingelöst gelten; dem Hegelschen (objektiven) Idealismus gelingt die Versöhnung in Wahrheit nur in Begriffen. Die Philosophie hat nur scheinbar die Aufgabe einer Legitimation

⁴³⁹ Zum ambivalenten Verhältnis des objektiven Geistes zum absoluten Geist vgl. E. Angehrn (1983), S. 352ff. Der objektive Geist wird nicht nur durch den absoluten Geist fundiert, sondern umgekehrt dieser auch von jenem eingeholt.

⁴⁴⁰ A. v. Werder (1993, 51ff.) weist auf zwei Momente des Theoretizismus hin: erstens den Charakter des objektiven Geistes, der keine normative Theorie entwickelt, sondern wesentlich deskriptiv bleibt, zweitens die Aufwertung der Theorie und die Abwertung der Praxis.

von Religion und Sittlichkeit, in Wahrheit ist sie absoluter Selbstzweck, der aus der Vernichtung des Endlichen erwächst.

Das Scheitern der Intention Hegels ist systematisch in der Überordnung des absoluten Geistes gegenüber dem objektiven Geist angelegt⁴⁴¹. Die Philosophie entwirft danach nicht eine zu realisierende Zukunft, sondern bringt nur das auf den Begriff, was schon wirklich ist; sie erklärt und vernichtet auf diese Weise das Vergangene. Hegels Konzeption folgt ferner aus der Bestimmung des Absoluten als sich selbst denkender Subjektivität⁴⁴². Die Wirklichkeit ist nur da, um erkannt zu werden, und hat, nachdem sie erkannt wurde, abzutreten. Die Wirklichkeit kann demgemäß nur als reine Idealität verstanden werden.

Eine Theorie, die die Bereiche von theoretischer und praktischer Philosophie, Philosophie und politisch-geschichtlicher Wirklichkeit, Theorie und Praxis wahrhaft vermitteln will, muß den Begriff des objektiven Geistes auf den Begriff der Intersubjektivität gründen, d. h. das Absolute als Intersubjektivität verstehen, nicht als reine Subjektivität⁴⁴³. Hegels Konzeption dürfte somit nur als die Vollendung der seit Descartes angebahnten (und praktizierten) Philosophie der Subjektivität gelten. Daraus ist auch zu erklären, daß Höhepunkt und Abschluß der Subjektivitätsphilosophie bei Hegel den materialistischen Widerspruch nach sich gezogen haben, sich der Großteil der nachhegelschen Philosophie hauptsächlich mit einer Philosophie der Tat und der Praxis beschäftigt und dies nicht zuletzt zur Einsicht in die Unhintergebarkeit der Intersubjektivität geführt sowie den Stellenwert der Intersubjektivität und der pragmatischen Dimension von Sprache (Peirce, Apel) aufgewiesen hat.

An einigen Stellen lassen sich bei Hegel Äußerungen finden, die den Gedanken der Konzeption zukünftiger politischer Entwicklungen ebenso wie den des Primates einer Realisierung des absoluten Geistes vor dem bloßen Gedanken enthalten (VII, 504; XVIII, 74f.), worauf hier jedoch im einzelnen nicht einzugehen ist. Derartige Äußerungen laufen im Grunde Hegels Systemansatz zuwider. Der Grund für Hegels Scheitern bei der Vermittlung von Philosophie und politisch-geschichtlicher Wirklichkeit sowie von Theorie und Praxis scheint, wie schon betont, in seinem System des (objektiven) Idealismus der Subjektivität und des

441 V. Höhle (1988, 118ff.) sieht hier das entscheidende Begründungsdefizit: Der objektive und der absolute Geist können nicht, wie die Logik, allein auf den Prinzipien Objektivität und Subjektivität basieren, sondern sind „von Intersubjektivität geradezu imprägniert“ (122f.), während sich die Entwicklung derselben im Hegelschen System „gewissermaßen im logisch luftleeren Raum abspielt“ (121).

442 Vgl. V. Höhle (1984), S. 165. Wenn auch zur Idee das Moment der Objektivität gehört, so ist doch dieses nur ein negatives, das seine Wahrheit nur in der Rückkehr in die Subjektivität hat.

443 Zum folgenden V. Höhle (1984), S. 156-168. Diesem Thema ist eine an V. Höhle anknüpfende Dissertation von A. v. Werder (1993) gewidmet: Transformation des objektiven Idealismus der Subjektivität Hegels in den der Intersubjektivität. Vgl. Einleitung (S. 3-22), S. 25ff., 165ff., 222ff. und öfters.

Theoretizismus, der keine praktisch-politische Verantwortung übernimmt und deshalb gegenüber den politischen Veränderungen gelassen, theorie- und vergangenheitsorientiert bleibt, also auf einer logischen Ebene zu liegen. Ein philosophisches System der Intersubjektivität, das im Hinblick auf die Mitverantwortlichkeit der Philosophie praxis- und zukunftsorientiert ist, müßte hingegen eine *normative Theorie des objektiven Geistes* entwickeln und könnte dann auch besser mit dem Problem einer Vermittlung von Theorie und Praxis sowie mit dem Problem des systematischen und des historischen Denken fertig werden ⁴⁴⁴.

6. Praxis der Philosophiegeschichtsschreibung

Am Ende der Hegel-Darstellung noch einmal kurz zur konkreten Praxis der Philosophiegeschichtsschreibung. Hegel sucht in der Geschichte der Philosophie ein einheitliches Prinzip und identifiziert dieses mit den Bestimmungen seiner spekulativen Logik. Zugleich unterstreicht er die Notwendigkeit einer Kongruenz zwischen der logischen Ableitung der Kategorien und der zeitlichen Abfolge der philosophischen Systeme, wobei er sein eigenes System als das eigentliche Telos der Philosophiegeschichte voraussetzt.

Hegel sieht in der Geschichte der Philosophie im wesentlichen eine stufenförmige Entwicklung der Ontologie und der spekulativen Theologie sowie der dialektischen Methode. Diese Entwicklung wird nach Hegel in wichtigen Ansätzen besonders von der griechischen Philosophie vorangetrieben. Hier findet er alle wichtigen Elemente seiner spekulativen Logik: das „Sein“ und das „Nichts“ bei den Eleaten, das „Werden“ bei Heraklit sowie zwei unterschiedliche Dialektiken bei Zenon und Heraklit. Bei Platon tritt eine Ontologie auf, die die dialektische Methode weiter entfaltet. Aristoteles wiederum hat die abstrakte Allgemeinheit der Platonischen Ideenlehre überwunden und die konkrete Allgemeinheit sowie eine spekulative Theologie begründet. Die Ansätze beider werden von den Neuplatonikern aufgenommen und ausgearbeitet. Nach der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Entwicklung liegt nach Hegel die wichtigste Entdeckung der neuzeitlichen Philosophie in der Spontaneität und der Freiheit der sich denkenden Subjektivität. Für Hegel gelten dabei die Ansätze der griechischen Metaphysik bereits als Ausdruck der absoluten Subjektivität. Erst die spekulative Logik leistet jedoch nach Hegel die Überwindung endlichen Erkennens. Hier liegen denn auch die Wurzeln einer *philosophischen* Philosophiegeschichtsschreibung in idealistischer Weise.

⁴⁴⁴ Vgl. A. v. Werder (1993), S. 222f. und S. 235ff.

Die Frage ist, ob damit nicht die neue Form der Philosophiegeschichtsschreibung bzw. deren Theorie mit einem Dogmatismus beginnt? Das idealistische Erkenntnisinteresse drängt alles Historische beiseite, obgleich Hegel die Notwendigkeit sowohl eines sorgfältigen Quellenstudiums als auch einer systematischen Voraussetzung bzw. Grundlegung der Philosophiegeschichtsschreibung betont. Dieses Erkenntnisinteresse vermag neue Wege aufzuzeigen und droht das historische Begreifen zugleich irrezuleiten. In diesem Zusammenhang sieht K. Düsing verschiedene idealtypische Ebenen der Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie vor⁴⁴⁵: In aufsteigender Reihenfolge erstens die Ebene des philologisch-historischen Kommentars, zweitens die Ebene der immanenten philosophiegeschichtlichen Interpretation, drittens die Ebene der philosophischen Würdigung und Kritik in historischer Hinsicht und schließlich viertens die Ebene der systematischen, konstruktiv weiterführenden Kritik. Auf diese Weise wird der historisch-hermeneutischen Betrachtung philosophischer Texte ein eigenes Recht zugewiesen und gleichzeitig der systematische Charakter der Philosophie beibehalten.

⁴⁴⁵ K. Düsing (1983), S. 245f.

VI Philosophische Geschichte der Philosophie

Betrachtet man die Philosophie als eine Wissenschaft unter anderen Wissenschaften, scheint das Urteil über ihre Geschichte leicht zu fallen: Sie wirkt wie eine Museum der Ideen und die Historiker erscheinen als die wahren Philosophen. Dagegen ist immer wieder Kritik laut geworden. Man denke z. B. an Kants bereits zitierte spöttische Bemerkung über die Philosophen, denen die Geschichte der Philosophie ihre Philosophie selber ist, oder an Schopenhauers und Nietzsches bissige Kritik an der akademischen Philosophie. Dabei gibt es im Leben wie in den Wissenschaften Dinge, die gleichsam dem Veralteten entzogen sind - einmal entdeckt, bestimmen sie den weiteren Gang der Dinge. In der Philosophie sind es vor allem die Platonische Idee, die Aristotelische Substanz, der Leibnizsche Perspektivismus, die Kantische Transzendentalphilosophie und der Hegelsche Weltgeist, die selbst noch das moderne Denken als Denkformen bestimmen und als Maß neuer systematischer Einsichten dienen. Dabei wirkt in der philosophischen Argumentation der Gebrauch der Tradition nicht selten negativ⁴⁴⁶. Doch auch hier ist klar, daß jede Kritik argumentativ begründet werden muß, wenn sie den Anspruch erhebt, ernst genommen zu werden.

Dabei sei daran erinnert, daß es sich beim philosophischen Denken nicht um irgendwelche Meinungen oder um irgendwelche Geschichten handelt, die erzählt werden, sondern um Aussagen im argumentativen Begründungszusammenhang, die sich auf methodisch gewonnene Einsichten stützen. Dementsprechend erhebt jede Philosophie, die sich als systematisch versteht, Geltungsansprüche und sucht diese zu begründen. Wenn dem aber so ist, ist auch eine *philosophische* Philosophiegeschichte von anderer Art als eine bloße Erzählung.

Man kommt deshalb auch in der Philosophiegeschichte nicht umhin, die Wahrheitsfrage zu stellen, etwa im Anschluß an Kant oder an Hegel, sofern es bei diesem in der Philosophiegeschichte um die Wahrheit schlechthin geht. Hier begeben wir uns wieder auf das Feld methodischer und hermeneutischer Fragen. Dabei ist es eine weitverbreitete Vorstellung, daß Wahrheit und Methode Gegensätze sind. Doch dies dürfte ein Irrtum sein. Sie sind vielmehr miteinander innigst verschränkt, wie der Irrtum auf die Wahrheit und die Skepsis auf die Erkenntnisbegründung konstitutiv bezogen bleibt. Im übrigen läßt sich die Wahrheitsfrage auf mehreren Ebenen stellen. Wir beschränken uns hier auf zwei Ebenen: auf das hermeneutische Erfassen der philosophischen Texte und auf den systematischen Anspruch der Texte auf Wahrheit.

⁴⁴⁶ So hat F. Nietzsche im Anschluß an A. Schopenhauer Philosophiegeschichte als „die große Schule der Verleumdung“ bezeichnet (zitiert nach L. Geldsetzer (1968b), S. 134).

Daß die Kunst der Interpretation der überlieferten Texte im 19. Jahrhundert intensiv erforscht und besonders durch Schleiermacher und Dilthey zu einer universalen Hermeneutik weiterentwickelt wurde, ist bereits im Methodenkapitel (II.2) angesprochen worden. Kein Zweifel, daß die Hermeneutik in dem hier dargestellten Sinne bei der Erforschung der Philosophiegeschichte als *Vorbedingung* unentbehrlich ist. Dieser Gedanke könnte schon von Kant stammen, der bereits auf die hermeneutische Möglichkeit aufmerksam macht, daß es nichts Ungewöhnliches sei, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst versteht ⁴⁴⁷.

Allerdings war man sich im 19. Jahrhundert über den erkenntnistheoretischen Begriff einer *hermeneutischen Objektivität* nicht im klaren; man ging nicht der prinzipiellen Frage der Deutungsfähigkeit der Hermeneutik nach, sondern nur ihren praktischen Möglichkeiten. Gleichzeitig neigte man, was den Wahrheitsanspruch philosophischer Texte angeht, dazu, sich entweder zum historischen Pyrrhonismus zu bekennen oder die Wahrheitsfrage überhaupt zurückzustellen. Vor diesem Hintergrund sind Hegels Warnungen bedeutsam, wonach Unparteilichkeit und Hintansetzung der eigenen Gedanken schöne Forderungen sind, die jedoch kein Begreifen der Philosophiegeschichte leisten. Dabei betont Hegel selbst das Erfordernis eines sorgfältigen Quellenstudiums: „Man muß nur historisch zu Werke gehen, nur dies ihr zuschreiben, was uns unmittelbar angegeben wird“⁴⁴⁸; „Nirgends ist (...) mehr historisch zu verfahren als in der Geschichte der Philosophie“⁴⁴⁹. Doch ist Hegel bei aller Anerkennung hermeneutischer Bemühungen davon überzeugt, daß man wissen muß, was man in älteren philosophischen Texten sucht: „Es liegt nur gar zu nahe, die alten Philosophen in unsere Form der Reflexion umzuprägen. Gerade dies macht aber den Fortgang der Entwicklung aus. (...) Wir müssen daher nur die eigensten Worte gebrauchen; das Entwickeln sind fernere Gedankenbestimmungen, die noch nicht zum Bewußtsein jenes Philosophen gehören“⁴⁵⁰. So ist sich Hegel gegenüber dem *Objektivitätsideal* der (Geschichts-)Wissenschaft durchaus der Voraussetzungshaftigkeit des geschichtlichen Verstehens bewußt. Man muß eigene Gedanken, Gesichtspunkte, unter welchen das historische Material sortiert und untereinander sowie mit dem eigenen Denken in Beziehung gebracht werden kann, kurz die *philosophische Vernunft*, schon mitbringen.

Was hier postuliert wird, ist gewiß ein Vor-Urteil, Ausdruck einer *Vorurteilshermeneutik* gegenüber dem Voraussetzungslosigkeitspostulat der Geschichtswissenschaft. Doch handelt es sich hierbei nicht um ein beliebiges, sondern um ein notwendiges Vorurteil, d. h. um einen sachgemäßen und angemessenen Maßstab, der sich in der geschichtlichen Substanz

447 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 370, Werke IV, S. 322.

448 Werke XVIII, S. 62.

449 Ebd., S. 134.

450 Ebd., S. 62f.

wiedererkennt: Es geht auch hier um *die Sache selbst*. Dabei hebt Hegel die Notwendigkeit einer auf einem richtigen Begriff der Philosophie aufgebauten Philosophiegeschichte gegen eine bloß historische Kenntnis derselben ab: „bei Gedanken, besonders spekulativen, heißt Verstehen ganz anderes als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen und sie in sich zwar hinein - aber nur bis in die Region des Vorstellens aufzunehmen“⁴⁵¹. Wir werden damit auf die Ausgangsthese Kants, d. h. auf einen *Begriff der Philosophie als Voraussetzung* einer begründeten Philosophiegeschichtsschreibung, zurückverwiesen: gemeint ist die Formulierung eines *historischen Apriori*. Diese Vorstellung übersetzt Hegel in eine hermeneutische Terminologie, was seine Konzeption für die moderne Hermeneutikdiskussion interessant macht ⁴⁵².

Die Wahrheitsfrage ist in dieser Perspektive kein historisches, sondern ein systematisches Problem, mit dem auch die Frage nach dem Irrtum zusammenhängt⁴⁵³. Es liegt auf der Hand, daß die hier ins Auge gefaßte Wahrheit nicht gleichsam von selbst aus den Texten herausspringt, sondern in methodischer Weise *philosophisch*, nicht bloß historisch rekonstruiert werden muß. Wenn der Anspruch auf Wahrheit, den philosophische Theorien in der Regel erheben, ernst genommen werden soll, dann ist es nicht genug, ältere philosophische Texte bloß hermeneutisch als kulturgeschichtliche Dokumente oder Manifestationen eines Zeitgeistes zu interpretieren. Eine *philosophische Rekonstruktion*, die allerdings eine historische Rekonstruktion nicht ausschließt, hat in diesem Sinne weitreichende Aufgaben: Sie muß die betreffende Theorie analysieren, d. h. deren Ziele, Methode und faktische Argumentationsschritte klären; sie muß dabei argumentative Mängel als solche deutlich machen und kritisieren; sie muß die Theorie unter Bewahrung ihrer ursprünglichen Absicht konstruktiv weiterführen. Das heißt: Eine philosophische Rekonstruktion hat vor allem drei Aufgaben: *Analyse*, *Kritik* und *konstruktive Weiterführung* ⁴⁵⁴.

So besehen erweist sich die Philosophiegeschichtsschreibung nicht weniger als eine Theorie des Erfassens der Wahrheit als das philosophische Denken selbst. Hier hat es Hegel unternommen, eine möglichst umfassende Rettung der philosophiehistorischen Phänomene in seinem Wahrheitsbegriff zu leisten. Der Weg dazu liegt in einer substantialistischen Fassung

451 Ebd., S. 17.

452 Vgl. H. - G. Gadamer (1975 ⁴), S. 324ff., 336ff.

453 Siehe oben S. 50, Anm. 136.

454 Erläuterungen zur Idee einer Rekonstruktion philosophischer Theorien finden sich etwa bei Stegmüller (Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion, S. 1ff.) und D. Henrich (Identität und Objektivität, S. 9).

des Wahrheitsbegriffs⁴⁵⁵, einschließlich der Begriffe Geist, Vernunft und Vernünftigkeit. Das damit ausgedrückte *Absolute* soll sich bewegen und vermitteln, und zwar auf zwei Ebenen: als Begriffsbewegung und als zeitliche Entwicklung, wobei diese Bewegungen in den zu sich selbst kommenden absoluten Geist zurückkehren, um dort wieder auseinanderzugehen. Philosophie ist in diesem Zusammenhang als *philosophia perennis* zugleich *werdende* Philosophie: sie ist die Geschichte des reinen Denkens. Wegen dieser Eingelassenheit der Philosophie in die Geschichtlichkeit läßt die philosophische Erkenntnis dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, diese Verschiedenheit der Philosophien selbst als solche noch „in einem ganz anderen Sinne erkennen, als nach dem abstrakten Gegensatz von Wahrheit und Irrtum. Die Erläuterung hierfür wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschließen“⁴⁵⁶. Daß Wahrheit und Irrtum nicht abstrakt, sondern selbst als Entwicklungsmomente, d. h. „konkret“, gesehen werden, erklärt die Mannigfaltigkeit der Philosophien, ferner „daß diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst - der Möglichkeit der Philosophie - keinen Eintrag tut, sondern daß sie zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings notwendig ist und gewesen ist, - dies ihr wesentlich ist“⁴⁵⁷.

Im Entwicklungsbegriff liegt bei Hegel auch von seiner dialektischen Konzeption her die wesentliche Verbindung von Wahrheit und Irrtum in allen Gestalten der Philosophie bereits begriffen. Das bedeutet, daß beide Gegenstand der Philosophiegeschichtsbetrachtung sein müssen. Der Philosophiehistoriker muß demnach sowohl den Anteil der Wahrheit als auch den des Irrtums an den Gestalten der Philosophien erkennen und die entsprechende Entwicklung rekonstruieren. Er muß erkennen, daß das Spätere den Irrtum des Früheren durch Widerlegung und dessen Wahrheit durch Aufbewahrung aufhebt. Aus diesem dialektischen Schema ergibt sich, daß die anfänglichste Philosophie am ärmsten und die jüngste, neueste Philosophie am reichsten entwickelt sind. Nicht unbedingt folgt daraus jedoch, daß die „letzte“ Philosophie - für Hegel die seinige - auch die abschließende Philosophie ist⁴⁵⁸. Dabei hat der substantialistische Wahrheitsbegriff bei Hegel einen traditionellen Charakter im Sinne der aristotelisch-thomistischen *adaequatio rei et intellectus*⁴⁵⁹. Erinnerung sei hier auch noch einmal an die These, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie dieselbe sei wie diejenige in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee.⁴⁶⁰ Demnach entspricht die

⁴⁵⁵ Zu den verschiedenen Wahrheitsbegriffen vgl. A. Diemer (1962), S. 383ff. Diese substantialistische Hypostasierung des Geistes ist, wenn auch deren autonome Entwicklung romantisch klingt, im Grunde aufklärerisch.

⁴⁵⁶ G. W. F. Hegel, Werke XVIII, S. 37.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 37.

⁴⁵⁹ Im folgenden halte ich mich weitgehend an L. Geldsetzer (1968 b), S. 212f.

⁴⁶⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, Werke XVIII, S. 49.

Folge der *res gestae* der Philosophie der logischen Entwicklung der Idee, also des *intellectus* schlechthin. Das alles bleibt jedoch bei Hegel im Rahmen seines Idealismus, und daher bedeutet die Übereinstimmung von Idee und Wirklichkeit keineswegs die Übereinstimmung von Geschichtskonstruktion und historischer Vergangenheit, wie es der Geschichtsrealismus des Historismus will. Die vermeintlichen *res gestae* gibt es nur in Form einer historiographischen Konstruktion. So ist die Übereinstimmung in der Tat eine solche zwischen Gedanken, genauer zwischen Sinngehalten von Dokumenten, und Theorien über deren Zusammenhang. Damit geht Hegels Wahrheitsbegriff in den Leibnizschen Wahrheitsbegriff über. Wahrheit wird in der Kohärenz und Konsistenz der Systeme gesehen, in denen die Plausibilität der Grundannahmen und die Stimmigkeit der Ableitungen dem theoretischen Zusammenhang Überzeugungskraft verleihen. Die Theorie, die hier mehr leistet als eine andere, gilt als die wahre.

Doch stehen Hegel und seine Schule mit ihrem Wahrheitsbegriff weitgehend allein. So orientiert man sich noch immer an einem älteren Geschichtsbegriff, nach dem der Historiker „unparteiisch“ Kunde darüber zu geben hat, was überliefert ist, oder zu zeigen sucht, wie es gewesen ist. Dies ist die allgemeine Vorstellung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, auf die einleitend schon hingewiesen wurde: Die genuin philosophische Wahrheit wird in einem wahren (besser: richtigen) Verstehen gesucht. In der weiteren Entwicklung der Hermeneutik geht die Wahrheitsfrage dann in ein *Wahrheitsgeschehen* über und in eine entsprechende Methodologie, so bei Dilthey, dessen Vorstellungen auch noch die hermeneutischen Konzeptionen unserer Zeit bestimmen⁴⁶¹. Das bedeutet wiederum, daß das Thema „Wahrheit“ in der Philosophiegeschichte aus der Diskussion verschwindet, auch weil es in den sich von der Philosophie emanzipierenden Wissenschaften mehr oder weniger trivial erscheint.

Heute gilt die rein historische Betrachtung der Philosophiegeschichte als „unphilosophisch“, zugleich schwindet das systematische Interesse an einer philosophischen Philosophiegeschichtsschreibung. Dabei sollte die Philosophiegeschichtsschreibung zumindest auf zwei Ebenen betrachtet werden⁴⁶², zum einen auf der historischen Ebene, zum anderen auf der philosophischen Ebene. In diesem Sinne hatte sich bereits Baumann Ende des 19. Jahrhunderts geäußert: „Man sollte zwischen philologisch-historischer Forschung in bezug auf Geschichte der Philosophie und zwischen Geschichte der Philosophie in philosophischer Absicht bestimmt unterscheiden.“⁴⁶³ Dadurch wird den Historikern zugestanden, was ihre Sache ist, und den Philosophen überlassen, was sie aus der Geschichte machen.

⁴⁶¹ Vgl. H. Schnädelbach (1987), S. 279-284 (Morbus hermeneuticus - Thesen über eine philosophische Krankheit).

⁴⁶² Hierzu näher oben S. 159, Anm. 445.

⁴⁶³ Zitiert nach L. Geldsetzer (1968b), S. 226f.

Das könnte allerdings im extremen Fall zum Problem einer „doppelten Wahrheit“⁴⁶⁴ werden, wenn nämlich die „philosophische“ Interpretation geschichtlicher Texte zu anderen Ergebnissen gelangt als eine „historisch-philologische“. Die historische (geistesgeschichtliche) Forschung wird die philosophischen Texte der Vergangenheit in die geschichtliche Welt so einzubauen suchen, daß ihre Interpretation sich in die übrigen konstitutiven Interpretationen der geschichtlichen Artefakte einfügt. Die sich daraus ergebende historische Wahrheit wäre dann eine Funktion der „Durchgängigkeit“, Stringenz und Sparsamkeit der hermeneutischen Kanones und Hypothesen, die in die Konstitutionen des historischen Weltbildes eingehen, nicht eine Funktion der Reproduktion einer historischen „Wirklichkeit“, die es nicht gibt⁴⁶⁵. Die philosophische Interpretation sucht hingegen die argumentativen Zusammenhänge der philosophischen Systeme herauszuarbeiten und sie in einen aktuellen Problemzusammenhang zu stellen. Sie kann darin selbst historische Forschung sein; sie kann ferner die historische Forschung durch neue Gesichtspunkte fördern, muß aber ihre Ergebnisse dann auch nach deren Maßstäben beurteilen lassen. Darüber hinaus hat sie auch ein *systematisches* Interesse, d. h., sie benutzt die philosophischen Dokumente als Argumentations- und Reflexionsgeschichte in normativer Weise zum Aufbau eigener systematischer Positionen. Die Wahrheit einer derartigen philosophischen Interpretation müßte dann an der logischen Stringenz der Argumentations- und Begründungsstruktur gemessen werden. Um das zu entscheiden, muß man jedoch, wie mehrfach betont, selbst für systematische Positionen Partei ergreifen. Andernfalls würde man die Begründungsintentionen des Autors verfehlen. Dies kann im übrigen geschehen, ohne der Forderung einer historischen Einstellung zu widersprechen, nämlich dadurch, daß man sich nicht nur normativ, sondern auch rekonstruktiv um eine gemeinsame systematische Orientierung bemüht: Dieses Vorgehen wurde heißt als *konstruktiv-hermeneutisch* bezeichnet⁴⁶⁶.

Es scheint, daß die Verselbständigung und die voranschreitende Spezialisierung der Disziplinen im 19. Jahrhundert für unser Problem wichtige Folgen gehabt hat. Der spekulative Impuls einer philosophischen Betrachtung der Philosophiegeschichte in der ersten Hälfte des Jahrhunderts weist fruchtbare Ansätze zur Grundlegung der Historiographie auf. Danach verselbständigt sich die historische Betrachtung auf dieser Grundlage, und zwar gerade durch die großen Historiker, z. B. K. Fischer, E. Zeller und W. Dilthey. Diese stellen die genuin philosophische Wahrheitsfrage zurück und bemühen sich nur noch um den „Aufbau der geschichtlichen Welt“ mit einer inzwischen hoch entwickelten historiographischen Methodologie, als ob Wahrheit *und* Methode einen Gegensatz bildeten. Dabei ist das eine ohne das andere

464 Hierzu und zum folgenden L. Geldsetzer (1968b), S. 218ff.

465 Siehe oben S. 70, Anm. 205.

466 So J. Mittelstraß (1976a), S. 15. Siehe oben S. 76f.

kaum vorstellbar und umgekehrt. Die philosophische Betrachtung der Geschichte ist kein Konkurrenzunternehmen zur historischen Forschung, wie dies gelegentlich auf das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft zutrifft, sondern deren hermeneutische Applikation auf Fragen und Probleme, die sich von einer systematischen Position her ergeben. Beide Betrachtungsweisen sind, wenn sie auch getrennt methodisch kontrollierbar bleiben, Gegensätze nur in einer erkenntnistheoretischen Konstruktion, die ihrerseits ungeeignet ist, jeweils für sich die „Welt der Geschichte“ aufzubauen. Beide sind also als zusammengehörig zu betrachten, als zwei verschiedene Formen dem Interesse nach, doch gerichtet auf den gemeinsamen Zweck einer Erforschung der Philosophiegeschichte: Wahrheit *durch* Methode. An dieser Stelle läßt sich mit Kant sagen: Der Mensch hat nicht nur ein *historisches*, sondern auch ein *reines* Bewußtsein und beide stehen in einer Wechselbeziehung zueinander⁴⁶⁷. Man könnte auch, wiederum eine Formulierung Kants abwandelnd, sagen, daß Philosophie ohne Philosophiehistorie leer, Philosophiehistorie ohne Philosophie blind ist⁴⁶⁸. Die unterschiedlichen Konzeptionen gabeln sich erst jenseits eines Gemeinsamen.

Unter allen diesen Gesichtspunkten tritt „Philosophiegeschichte als Philosophie“ auf⁴⁶⁹. Man tut denn auch gut daran, sie als solche von der üblichen Philosophiegeschichtsschreibung zu unterscheiden. Beides ist wiederum für die Philosophie und für eine Erforschung ihrer Geschichte unentbehrlich: Während die *historische* Forschung im engeren Sinne ihre philosophischen Texte mit einem immer engmaschigeren Netz von Interpretationen überzieht, vermag die *philosophische* Geschichte der Philosophie die Resultate der historischen Forschung systematisch zu integrieren, ihr durch systematische Impulse zugleich konstruktive Aspekte zu verleihen und neue Sichten zu erschließen. Eine auf beide Hinsichten, d. h. historisch und philosophisch, bedachte *philosophische* bzw. *konstruktiv-hermeneutische* Geschichte der Philosophie, die diese als Korrektiv für den systematischen Ausbau ihrer eigenen Position verwendet, kann ein systematisches Interesse an der Vergangenheit begründen, das in einer reinen historischen Interpretation von Philosophiegeschichte ebensowenig möglich ist wie in einer relativistischen.

Ein derartig orientiertes Studium der Philosophiegeschichte vermag auch eine systematische Einführung in das Studium der Philosophie zu leisten. Wer z. B. grundsätzlich begriffen hat, warum der Empirismus in den Skeptizismus mündet, oder in welchem

⁴⁶⁷ Dies dürfte auch der Sinn der Kantischen Bemerkung sein: „Die philosophische Fakultät enthält nun zwei Departmente, das eine der *historischen* Erkenntnis (...) das andere der *reinen* Vernunftkenntnisse (...) und beide Teile der Gelehrsamkeit in ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander“, I. Kant, Der Streit der Fakultäten, Werke IX, S. 291 (A 27).

⁴⁶⁸ In diesem Sinne bezeichnet M. Landmann (1977², S. 146) im Blick auf die Platoninterpretationen beider P. Natorp als „Nurphilosophen“ und Wilamowitz als „Nurphilologen“.

⁴⁶⁹ Vgl. den Aufsatz gleichen Titels von H. Lübke (1962).

Zusammenhang der Universalismusstreit mit dem Begriffsrealismus steht, der hat auch etwas von systematischem Philosophieren verstanden. Ein systematisches Interesse an der Geschichte der Philosophie würde auch vor einem steten Neuanfang oder vor ermüdenden Wiederholungen bewahren⁴⁷⁰. Die Geschichte der Philosophie wäre in diesem Sinne „die *moderne Ars inveniendi*, die dem aktuellen philosophischen Bewußtsein seine Möglichkeiten erschließt; sie ist - wer möchte leugnen - die hohe Schule der Spekulation“⁴⁷¹. Sie ist nicht zuletzt in praktischer Hinsicht das vereinigende Band zwischen den immer bedrohlicher auseinanderlaufenden philosophischen Teildisziplinen, indem sie alles Denken, das sich als philosophisch versteht, zwingt, sich zur Tradition zu bekennen oder sich mit guten Gründen von ihr abzuheben. Hierin zeigt sich die Geschichte der Philosophie als integrierender Bestandteil der Philosophie.

Bibliographie

Primärliteratur

470 Dies ist bekanntlich auch die Leibnizische Strategie, denn es macht nach Leibniz weniger Mühe, sich der bereits vorhandenen Problemkonstellation anzuschließen, als von vorne anzufangen. Vgl. G. W. Leibniz (1959), Philosophische Schriften III, (Nouveaux Essais), hg. von H. H. Scholz, S. VII.

471 L. Geldsetzer (1968b), S. 228.

Dilthey, Wilhelm

(1962ff.): *Gesammelte Schriften*, Göttingen

- I. *Einleitungen in die Geisteswissenschaften*
- IV. *Die Jugendgeschichte Hegels*
- VII. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*
- VIII *Weltanschauungslehre*

Jaspers, Karl

(1973 ⁴): *Philosophie I (Philosophische Weltorientierung)*, Berlin/Heidelberg/New York

(1983 ²²): *Einführung in die Philosophie*, München/Zürich

(1990 ⁶): *Psychologie der Weltanschauung*, Berlin

Hartmann, Nicolai

(1957): *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, in: ders., *Kleinere Schriften II*. S. 1-48

(1958): *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, in: ders., *Kleinere Schriften III*, S. 1-21

Hegel, G. W. F.

(1969-1971): *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M.

(1955 ⁵): *Die Vernunft in der Geschichte*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg

(1966 ³): *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg

Kant, Immanuel

(1983): *Werke in zehn Bänden*, hg. von W. Weischedel, Darmstadt

(1902ff.): *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin

2. Sekundärliteratur

Albert, Hans

(1967): *Theorie und Praxis. Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität*, in: *Die Philosophie und die Wissenschaften* (Festschrift für S. Moser), hg. von E. Oldemeyer, S. 246 - 272

(1968): *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen

(1989): *Hösles Sprung in den objektiven Idealismus*, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 20, S. 124-131

Anacker, Ulrich / Baumgartner, Hans Michael

(1973): Artikel „Geschichte“, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe I, hg. von H. Krings / H. M. Baumgartner / C. Wild, München, S. 547-557

Angehrn, Emil

(1981): *Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie*, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 35, S. 341-364

(1985): *Geschichte und Identität*, Berlin

(1991): *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart

Apel, Karl - Otto

(1955): *Das Verstehen (Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1, S. 142-199

(1963): *H. - G. Gadamer, Wahrheit und Methode*, in: Hegel-Studien 2, S. 314-322

(1973): *Transformation der Philosophie* II, Frankfurt/M.

(1976): *Problem der philosophischen Letztbegründung*, in: *Sprache und Erkenntnis* (Festschrift für Gerhard Frey), hg. von B. Kanitschneider, S. 55-82

Baumgartner, Hans Michael

(1972): *Historie und Interesse*, in: 9. Deutscher Kongreß für Philosophie (Düsseldorf 1969), hg. von L. Landgrebe Meisenheim, S. 401-411

(1972): *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt/M.

(1976): *Thesen zur Grundlegung einer Transzendentalen Historik*, in: *Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik*, hg. von H. M. Baumgartner und J. Rüsen, Frankfurt/M., S. 274-302

(1981): *Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus der Geschichte erklären zu lassen. Zur Kritik des Selbstverständnisses der evolutionären*

Erkenntnistheorie, in: *Wandel des Vernunftbegriffs*, hg. von H. Poser, Freiburg/München, S. 39-64

(1991): *Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, Bonn/Berlin

Krings, Hermann / Baumgartner, Hans Michael / Wild, Christoph

(1973): Artikel „Philosophie“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe II*, hg. von dieselben, München, S. 1071-1087

Beierwaltes, Werner

(1968): *Geschichtlichkeit als Element der Philosophie*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 30, S. 248-263

Branden, Bela von

(1958): *Moderne Probleme systematischer Philosophie, besonders im Hinblick auf ihre Geschichte*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12, S. 102-116

Brelage, Manfred

(1962): *Die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16, S. 375-405

Burckhart, Jacob

(1929): *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hg. von A. Deri / E. Dürr Leipzig

Cassirer, Ernst

(1932): *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen

(1973): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* VI, Darmstadt

Cesana, Andreas

(1985): *Vom Ende der Geschichte*, in: *Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart* (Festschrift für Hansjörg A. Salmony), hg. von A. Cesana und O. Rubitschon, Basel/Boston/Stuttgart, S.49-70

(1988): *Geschichte als Entwicklung? Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Entwicklungsdenkens* , Berlin/New York

Cohen, Hermann

(1908): *Das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte*, in: F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* , Leipzig, S. 439-454

(1918): *Kants Theorie der Erfahrung* , Berlin

Cohn, Jonas

(1913): *Der Fortschritt in der Philosophie* , in: Logos IV, S. 46-61

Coreth, Emmerich

(1971): *Die Geschichte als Vermittlung* , in: Philosophisches Jahrbuch 78, S. 98-110

(1989²): *Philosophie des 19. Jahrhunderts* , Stuttgart/Bern/Köln

Danto, Arthur. C.

(1974): *Analytische Philosophie der Geschichte* , Frankfurt/M.

Dempf, Alois

(1947): *Selbstkritik der Philosophie* , Wien

(1986): *Metaphysik* , Amsterdam

Diemer, Alwin

(1962ff.): *Grundriß der Philosophie* , Meisenheim

(1968): *Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie* , Meisenheim

(1970): *Was heißt Philosophie* ? , Düsseldorf

Droysen, Johann Gustav

(1960⁴): *Historik* , hg. von R. Hübner, München

Düsing, Klaus

(1976): *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, (Hegel-Studien Beiheft 15),
Bonn

(1983): *Hegel und die Geschichte der Philosophie* , Darmstadt

(1990): *Formen der Dialektik bei Plato und Hegel*, in: *Hegel und antike Dialektik*, hg.
von M. Riedel, Frankfurt/M., S. 169-191

Eckehard, Martens, / Schnädelbach, Herbert (Hg.)

(1991 ²): *Philosophie. Ein Grundkurs* , Hamburg

Ehrhardt, Walter, E

(1967): *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus. Untersuchungen zur
Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich?* , Bern/München

Fahrenbach, Helmut

(1975): *Zur Problemlage der Philosophie* , Frankfurt/M.

Feyerabend, Paul

(1976): *Wider den Methodenzwang* , Frankfurt/M.

Flach, Werner

(1963): *Die Geschichtlichkeit der Philosophie und der Problemcharakter des
philosophischen Gegenstandes* , in: Kant-Studien 54, S. 17-28

(1977): *Die Objektivität der Erkenntnis*, in: *Die Aktualität der
Transzendentalphilosophie (Hans Wagner zum 60. Geburtstag)*, hg. von
G. Schmidt / G. Wolandt, Bonn, S. 7-20

Forum Philosophie Bad Homburg

(1987): *Philosophie und Begründung* , Frankfurt/M

Frank, Erich

(1955): *Wissen, Wollen, Glauben*, in: ders., *Wissen, Wollen, Glauben*, Stuttgart, S.
342-361

Frey, Gerhard

(1970): *Philosophie und Wissenschaft . Eine Methodenlehre* , Stuttgart

Funke, Gerhard

(1957): *Geschichte als Phänomen*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 11, S. 188-234

(1966): *Was ist Philosophie?*, in: ders., *Phänomenologie Metaphysik oder Methode?*, Bonn, S. 1-24

Gadamer, Hans - Georg

(1924): *Zur Systemidee der Philosophie*, in: Festschrift für Paul Natorp, Berlin/Leipzig, S. 55-75

(1962): *Zur Problematik des Selbstverständnisses*, in: *Einsichten* (G. Krüger zum 60. Geburtstag), hg. Von K. Oehler / R. Schaeffler S. 71-85

(1970): *Hegels Dialektik* , Tübingen

(1972a): *Begriffsgeschichte als Philosophie*, in: ders., *Kleine Schriften III*, Tübingen, S. 237-250

(1972b): *Hegel und der geschichtliche Geist*, in: ders., *Kleine Schriften III*, Tübingen, S. 101-117

(1975 ⁴): *Wahrheit und Methode* , Tübingen

Geldsetzer, Lutz

(1965): *Der Methodenstreit in der Philosophiegeschichtsschreibung*, in: *Kant-Studien* 56, S. 519-527

(1968a): *Was heißt Philosophiegeschichte?* , Düsseldorf

(1968b): *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert* , Meisenheim

Goldschmidt, Werner

(1955): *Die Aufgabe des Philosophiehistorikers*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 9, S. 582-613

Habermas, Jürgen

- (1970a): *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Dialektik I* (Hans - Georg Gadamer zum 70. Geburtstag), hg. von R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl, Tübingen, S. 73-104
- (1970b): *Zur Logik der Sozialwissenschaften* . Frankfurt/M.
- (1971): *Wozu noch Philosophie?*, in: ders., *Philosophisch-Politische Profile*, Frankfurt/M., S.11-34
- (1973a): *Zu Gadammers „Wahrheit und Methode“*, in: *Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M., S. 45-56
- (1973b): *Wahrheitstheorien*, in: *Wirklichkeit und Reflexion* (Festschrift für W. Schulz), hg. von H. Fahrenbach, Pfullingen, S. 211-265
- (1973c): *Erkenntnis und Interesse* , Frankfurt/M.
- (1985): *Rückkehr zur Metaphysik - Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?*, in: *Merkur* 39, S. 898-905

Haubfleisch, Marie

- (1944): *Zur Philosophie der Philosophiegeschichte der Gegenwart*, in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 10, S. 203-218

Haym, Rudolf

- (1857): *Hegel und seine Zeit* , Berlin (repr. Darmstadt 1962)

Heidegger, Martin

- (1963 ³): *Was ist das - die Philosophie* ?, Pfullingen
- (1993 ¹⁷): *Sein und Zeit* , Tübingen
- (1987 ⁵): *Einführung in die Metaphysik* ,
- (1984 ⁸): *Was ist das - Die Philosophie?* Tübingen

Henrich, Dieter

- (1958): *Über die Grundlage von Husserls Kritik der philosophischen Tradition*, in: *Philosophische Rundschau* 5, S. 1-26

(1970): Hegel im Kontext, Frankfurt/M.

(1973): *Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit*. in: Geschichte - Ereignis und Erzählung, hg. von R. Koselleck / W. - D. Stempel, München, S. 456-463

Heß, Hans

(1923): *Epochen und Typen der philosophischen Historiographie*, in: Kant-Studien 28, S. 340-363

(1926): *Das romantische Bild der Philosophiegeschichte*, in: Kant-Studien 31, S. 251-285

Hinske, Norbert

(1970): *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie* , Stuttgart

(1975): *Das Thema der Philosophie* , Trier

Hirschberger, Johannes

(1993 ¹⁴): *Geschichte der Philosophie* I-II, Freiburg

Hösle, Vittorio

(1984): *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon* , Stuttgart-Bad Cannstadt

(1987): *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in: *Philosophie und Begründung*, hg. vom Forum Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M., S. 212-267

(1988): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* , I-II, Hamburg

(1990): *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik* , München

Hoffmann, Ernst

(1969): *Über die Problematik der philosophiegeschichtlichen Methode*, in: ders., *Platonismus und christliche Philosophie* , Zürich/Stuttgart, S. 5-41

Holzhey, Helmut

(1976): *Philosophische Epigonalität*, Studia Philosophica 36, S. 24-36

Horkheimer, Max

(1984): *Zum Begriff der Vernunft*, in: M. Horkheimer und T. Adorno, *Sociologia II*.
Frankfurt/M., S. 193-204

Horstmann, Rolf-Peter

(1991): *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt/M.

(1989): *Konstruktion der Wirklichkeit im deutschen Idealismus*, in: *Dialektik 18*, hg.
von H. J. Sandkühler, Köln, S. 239-249

Humboldt, Wilhelm von

(1960): *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* (1821), in: ders., *Werke IV*, hg.
von A. Flitner / K. Giel, Darmstadt, S. 585-606

Husserl, Edmund:

(1910/11): *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos I*, S. 289-341

(1968): *Logische Untersuchungen*, Tübingen

(1969²): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente
Phänomenologie*, hg. von W. Biemel, Haag

Janich, Peter / Kambartel, Friedrich / Mittelstraß, Jürgen

(1974): *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik*, Frankfurt/M.

Jaeschke, Walter

(1984): *World History and the History of the Absolute Spirit*, in: *History and System.
Hegel's Philosophy of History*, hg. von R. L. Perkins, New York, S. 101-
115

Kambartel, Friedrich

(1968): *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und
Formalismus*, Frankfurt/M.

(1974): *Theorie und Begründung* , Frankfurt/M.

Kambartel, Friedrich / Mittelstraß, Jürgen (Hg.)

(1973): *Zum normativen Fundament der Wissenschaft* , Frankfurt/M.

Kamlah, Wilhelm

(1960): *Wissen Wahrheit Existenz* , Stuttgart

Kimmerle, Heinz

(1967): *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)*, in: Hegel-Studien 4, S. 21 - 99

(1970): *Notwendige geschichtliche und philosophische Bemerkungen zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie bei Hegel*, in: Hegel-Jahrbuch 1968/69, S. 135-146

(1978): *Philosophie der Geisteswissenschaften als Kritik ihrer Methoden* , Haag

Klein, Hans Dieter

(1977): *Die Systematische Philosophie und ihre spezifische Geschichtlichkeit*, in: Hegel-Studien Beiheft 17, S. 683-686

Koselleck, Reinhart

(1975): Artikel „Geschichte“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland II*, hg. von O. Brunner / W. Conze / R. Koselleck Stuttgart, S. 593-717

(1967): *Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in: *Natur und Geschichte (Karl Löwith zum 70. Geburtstag)*, hg. von H. Braun / M. Riedel, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. 196-219

(1977): *Standortbindung und Zeitlichkeit*, in: *Objektivität und Parteilichkeit*, hg. von R. Koselleck / W. J. Mommsen / J. Rüsen, München, S. 17-46

R. Koselleck / W. J. Mommsen / J. Rüsen (Hg.)

(1977): *Objektivität und Parteilichkeit* , München

Kraft, Julius

(1977): *Philosophie als Wissenschaft und Weltanschauung*, hg. von A. Menne,
Hamburg

Krämer, Hans Joachim

(1967²): *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam

(1985): *Funktions- und Reflexionsmöglichkeiten der Philosophiegeschichte*, in: Zeitschrift
für allgemeine Wissenschaftstheorie 14, S. 67-95

Kroner, Richard

(1923/24): *Geschichte und Philosophie*, in: Logos 12, S. 123-145

(1931): *System und Geschichte bei Hegel*, in: Logos 20, S. 243-258

Krüger, Gerhard

(1933): *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, in: Logos 22, S. 225-
272

(1967): *Die philosophische Situation seit Kant*, in: *Natur und Geschichte* (Karl Löwith
zum 70. Geburtstag), hg. von H. Braun / M. Riedel,
Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. 220-236

Kuhlmann, Wolfgang

(1981): *Reflexive Letztbegründung*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 35, S.
3-36

(1984): *Zur Kritik des historischen Bewußtseins*, in: *Tradition und Innovation*, 13.
Deutscher Kongreß für Philosophie, hg. von W. Kluxen Hamburg, S. 36-46

Kuhn, Helmut

(1961): *Wahrheit und geschichtliches Verstehen*, in: Historische Zeitschrift 193, S.
376-389

(1964): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München

Lakebrink, Bernhard

(1969): *Studien zu Metaphysik Hegels* , Freiburg

Landgrebe, Ludwig

(1952): *Philosophie der Gegenwart* , Bonn

(1966): *Das philosophische Problem des Endes der Geschichte*, in: *Kritik und Metaphysik* (Festschrift für Heinz Heimsoeth), hg. von F. Kaulbach / J. Ritter, Berlin, S. 224-243

(1968): *Die Geschichte im Denken Kants*, in: ders., *Phänomenologie und Geschichte*, Darmstadt, S. 23-46

Landmann, Michael

(1977³): *Was ist Philosophie* ?, Bonn

Lenk, Hans

(1978): *Reine und pragmatische Vernunft* , in: *Neues Jahrbuch* 4, S. 147-160

Lorenz Kuno / Mittelstraß, Jürgen

(1967): *Die Hintergebarkeit der Sprache* , in: *Kant-Studien* 58, S. 187-208

Lorenzen, Paul

(1974): *Konstruktive Wissenschaftstheorie* , Frankfurt/M.

(1980): *Methodisches Denken* , Frankfurt/M.

Löwith, Karl

(1976): *Theorie und Praxis als philosophisches Problem*, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart* (Festschrift für Werner Marx), hg. von U. Guzonni / B. Rang / L. Siep, Hamburg, S. 337-348

(1988): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* , (Sämtliche Schriften II), Stuttgart

(1988): *Wahrheit und Geschichte* (Sämtliche Schriften II), Stuttgart, S. 460-472

(1988): *Von Hegel zu Nietzsche* (Sämtliche Schriften IV), Stuttgart

Lübbe, Hermann

- (1962): *Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie*, in: *Einsichten* (Festschrift für Gerhard Krüger), hg. von K. Oehler / R. Schaeffler, Frankfurt/M., S. 204-229
- (1965?): *Zur Theorie der Begriffsgeschichte*, in: ders., *Säkularisierung*, S. 9-22
- (1973): *Was heißt: „Das kann man nur historisch erklären?“*, in: *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, hg. von R. Koselleck / W. - D. Stempel, München, S. 542-554
- (1976): *Wer kann sich Aufklärung leisten?*, in: *Objektivität in den Natur- und Geisteswissenschaften*, hg. von W. Becker / K. Hübner, Hamburg, S. 183-188
- (1977): *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, Basel/Stuttgart
- (1978): (Hg.) *Wozu Philosophie?* Stellungnahme eines Arbeitskreises, Berlin/NewYork
- (1980): *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf/Wien
- (1989): *Begriffsgeschichte als dialektischer Prozeß*, in: ders., *Die Aufdringlichkeit der Geschichte*, Graz/Wien/Köln, S. 81-87
- (1962): *Die Freiheit der Theorie. Max Weber über Wissenschaft als Beruf*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 48, S. 343-365

Mager, Kurt

- (1990): *Grundfragen einer Philosophie der Geschichte*, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 16, S. 203-217

Marquard. Odo

- (1973): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M.

Maurer, Reinhart K.

- (1980): *Hegel und das Ende der Geschichte*, Freiburg/München

Medicus, Fritz

- (1923/24): *Von der Zeit und vom überzeitlichen in der Philosophie und ihrer Geschichte*, in: *Logos* 12, S. 145-165

Meinecke, Friedrich

(1965): *Die Entstehung des Historismus* (Werke III), hg. von C. Hinrichs, München

Menzer, Paul

(1911): *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin

Mittelstraß, Jürgen

(1970): *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin/New York

(1974): *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt/M.

(1976a): *Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte*, in: *Studia Philosophica* 36, S. 3-15

(1976b): Artikel „Philosophie“ in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon XVIII*, Mannheim 1976, S. 585-586, 592-593

(1977): *Historismus in der neueren Wissenschaftstheorie*, in: *Studia Leibnitiana* Sonderheft 6, S. 43-61

(1981): Artikel „Platon“, in: *Klassiker der Philosophie* 1, hg. von O. Höffe, S. 38-62

(1982): *Wissenschaft als Lebensform*, Frankfurt/M.

(1989): *Der Flug der Eule. Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie*, Frankfurt/M.

(1991): *Die Philosophie und ihre Geschichte*, in: *Geschichtlichkeit der Philosophie*, hg. von H. J. Sandkühler, Frankfurt/M., S. 11-30

Mommsen, Wolfgang:

(1971): *Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus*, Düsseldorf

(1977): *Der perspektivistische Charakter historischer Aussagen und das Problem der Objektivität*, in: *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, hg. von R. Koselleck / W. Mommsen / J. Rüsen, München, S. 441-468

Moser, Simon

(1957): *Die Philosophie und ihre Geschichte*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 11, S. 255-261

Nelson, Leonhard

(1962/63): *Was ist Geschichte der Philosophie*, in: Ratio 4, S. 19-31

Nietzsche, Friedrich

(1980): *Vom Nutzen und Nacheil der Historie für das Leben*, in: ders., Sämtliche Werke I, hg. von G. Colli / M. Montinari, Berlin/New York, S. 239-330

(1984): Nachlaß Werke IV, hg. von K. Schlegel, Frankfurt/M./Berlin/Wien

Niquet, Marcel

(1991): *Transzendente Argumente*, Frankfurt/M.

Oehler, Klaus

(1957): *Die Geschichte der Philosophie*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 11, S. 504-526

Oeing-Hannhof, Ludger

(1964): *Über den Fortschritt der Philosophiegeschichte und den Stand des Problems*, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, hg. von H. Kuhn / F. Widmann, München, S. 73-106

Oisermann, Todor I.

(1972): *Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M.

Petry, Michael John (Hg.)

(1987): *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart

Plessner, Helmut

(1947): *Gibt es einen Fortschritt in der Philosophie*, in: *Studia Philosophica* 7, S. 212-233

Pöggeler, Otto

(1973): *Philosophie und Geschichte*, in: ders., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, S. 299-368

Popper, Karl R.

(1965): *Das Elend des Historizismus*, Tübingen

(1974⁵): *Conjectures and Refutations*, London

Putnam, Hilary

(1982): *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/M.

Reininger, Robert

(1928): *Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft*, in: Almanach der österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, S. 277-293

(1951): *Metaphysik und Wirklichkeit*, Wien

Renthe-Fink, Leonhard

(1964): *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen

Richter, Leonhard G.

(1990): *Die Konsequenz von Erkenntnis. Eine metaphysische Marginalie zum Wahrheitsproblem*, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 16, S. 109-128

Rickert, Heinrich

(1913): *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen

(1915): *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen

(1924): *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, Heidelberg

(1931): *Geschichte und System der Philosophie*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 11, S. 7-46, 403-448

Ricoeur, Paul

(1974): *Geschichte und Wahrheit* , München

Riedel, Manfred

(1965): *Theorie und Praxis im Denken Hegels* , Frankfurt/Berlin/Wien

(1974): (Hg.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* , Freiburg

(1978): *Verstehen und Erklären* , Stuttgart

(1982): *Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie*, in: ders., *Zwischen Tradition und Revolution* , Stuttgart, S. 203-222

Ritter, Joachim

(1938/39): *Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis*, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 12, S 175-190

Ritzel, Wolfgang

(1957): *Die Philosophie und ihre Geschichte*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11, S. 235-251

Röd, Wolfgang

(1977): *Transzendentalphilosophie und deskriptive Philosophie als wissenschaftliche Theorien*, in: *Die Aktualität der Transzendentalität* (Hans Wagner zum 60. Geburtstag), hg. von G. Schmidt / G. Wolandt, Bonn, S. 77-92

Rothacker, Erich

(1930): *Einleitung in die Geisteswissenschaften* , Tübingen

(1940): *Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift* 18, S. 1-25

Rüsen, Jürgen

(1975): *Historische Objektivität* , Göttingen

(1976): *Für eine erneuerte Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart

(1983): *Historische Vernunft* , Göttingen

(1984): *Von der Aufklärung zum Historismus. Idealistische Perspektiven des Strukturwandels*, in: *Von der Aufklärung zum Historismus. Zum Strukturwandel historischen Denkens*, hg. von H. W. Blanke / J. Rüsen, Paderbon/München/Wien, S. 15-57

Sandkühler, Hans Jörg (Hg.)

(1991): *Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie*, Frankfurt/M./Bern/New York/Paris

Sandkühler, Hans Jörg / Holz, Hans Heinz / Lambrecht, Lars (Hg.)

(1989): *Philosophie als Geschichte. Problem der Historiographie*, Köln

Sass, Hans - Martin

(1972): *Philosophische Positionen in der Philosophiegeschichtsschreibung*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 46, S. 539-567

Schaber, Peter

(1990): *Vittorio Hösle: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44, S. 675-679

Scheler, Max

(1960): *Werke VIII*, hg. von M. Scheler, Bern/München

Schnädelbach, Herbert

(1974): *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg/München

(1977): *Wissenschaftsgeschichte und Historismus*, in: *Studia Leibnitiana Sonderheft* 6, S. 62-77

(1977): *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt/M.

(1983): *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/M.

(1984): (Hg.) *Rationalität*, Frankfurt/M.

(1987): *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen* , Frankfurt/M.

(1991): *Animal rationale* , Frankfurt/M.

Schneider, Helmut

(1968): *Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem* , München

Scholz, Georg

(1975): Artikel „Historismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie III*, hg. von J. Ritter / K. Gründer, Basel/Stuttgart, S. 1142-1147

Schulz, Walter

(1972): *Philosophie in der veränderten Welt* , Pfullingen

Schwemmer, Oswald

(1978): *Praxis, Methode und Vernunft, Schwierigkeiten der Moralbegründung*, in: *Neues Jahrbuch* 4, S. 233-259

(1980): *Philosophie der Praxis* , Frankfurt/M.

Steenblock, Volker

(1991): *Zur Wiederkehr des Historismus in der Gegenwartsphilosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45, S. 209-223

Stegmüller, Wolfgang:

(1954): *Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8, S. 535-563

(1969 ²): *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis* , Berlin/Heidelberg/New York

(1970): *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung* , in: ders., *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, S. 1-61

Stenzel, Julius

(1921): *Zum Problem der Philosophiegeschichte* , in: *Kant-Studien* 26, S. 416-453

Stöve, Eckehart

(1982): *Zeitliche Differenzierung und Geschichtsbewußtsein in der neuzeitlichen Historiographie*, in: *Geschichtsbewußtsein und Rationalität*, hg. von E. Rudolph / E. Stöve, Stuttgart, S. 11 - 50

Strawson, Peter

(1966): *Bound of Sense, An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London

Ströker, Elisabeth

(1973): *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Darmstadt

Troeltsch, Ernst

(1977²): *Die Krise des Historismus* (Gesammelte Schriften III), Tübingen

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz

(1964): *Metaphysik und Geschichte*, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, hg. von H. Huhn / F. Wiedemann, München, S. 292-302

Vorländer, Karl

(1975): *Die Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, hg. von L. Geldsetzer, Hamburg

Wagner, Hans

(1951): *Geschichtswissenschaft*, Freiburg

(1959): *Philosophie und Reflexion*, München/Basel

Walsch, William Henry

(1965): *Hegel on the History of Philosophy*, in: *History and Theory Beiheft 5*, S. 67-82

Wandschneider, Dieter / Höhle, Vittorio

(1983): *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, in: *Hegel-Studien 18*, S. 173-199

Weber, Max

(1988⁷): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winkelmann, Tübingen

Wendel, Hans Jürgen

(1990): *Moderner Relativismus. Zur Kritik antirealistischer Sichtweisen des Erkenntnisproblems*, Tübingen

Werder, Annete von

(1993): *Philosophie und Geschichte. Das historische Selbstverständnis des objektiven Idealismus bei Hegel und bei Höhle*, Hamburg

Weyand, Kurt

(1964): *Kants Geschichtsphilosophie*, Kant-Studien Beiheft 85, Köln

Wieland, Wolfgang

(1975): Artikel „Entwicklung“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland II*, hg. von O. Brunner / W. Conze / R. Koselleck Stuttgart, S. 199-228

Windelband, Wilhelm

(1907): *Geschichte der Philosophie*, in: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts* (Festschrift für Kuno Fischer), hg. von W. Windelband, Heidelberg, S. 529-554

(1919⁶): *Geschichte und Naturwissenschaft*, in: ders., *Präludien II*, Tübingen, S. 136-160

(1927³): *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts*, Tübingen

(1993¹⁸): *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen

Wuchterl, Kurt

(1987²): *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, Bern/Stuttgart

Zeller, Eduard

(1888): *Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie I*, S. 1-10

(1919⁶): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig

Zeltner, Hermann

(1960): *Existenzielle Philosophiegeschichte?*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 42, S. 289-303

Zimmerli, Walter Christoph

(1977): *Wozu noch Philosophiegeschichte? Legitimationsprobleme als Ansatz zu einer Philosophiegeschichtstheorie*, in: Studia philosophica 37, S. 199-234

(1988): *Philosophiegeschichte als systematische Disziplin der Philosophie? Synchrone versus diachrone Erklärungsrationalität*, in: *Tradition und Innovation*, hg. von W. Kluxen, Hamburg, S. 47-58

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit dem Problem von Philosophie und ihrer Geschichte. Sie reflektiert dessen unverminderte Aktualität in der gegenwärtigen Diskussion. So plausibel das intime Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte auch in heutiger Sicht sein mag, hat dies doch historische *und* systematische Gründe. Zunächst wird deshalb das Verhältnis zwischen Philosophie und ihrer Geschichte - ein für das Selbstverständnis der Philosophie zentrales Thema - beleuchtet, und zwar sowohl in historischer (II.1a) als auch in systematischer Hinsicht (II.1b). Die systematische Bedeutung wird ausführlich dargestellt, da die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie sich nicht dem Verdacht eines nur philologisch-historischen Unternehmens ausgesetzt wissen will. Hierbei soll die Frage, *was Philosophie sei*, eigens gestellt werden.

Vor diesem Hintergrund werden zwei grundverschiedene Methoden der Philosophiegeschichtsschreibung, die im 19. Jahrhundert entwickelt worden sind, herausgestellt (II. 2): *Apriorische Konstruktion* bei Kant und Hegel und *historische Rekonstruktion* vor allem bei Schleiermacher, Zeller und Dilthey. Die Verständlichkeit des hier gestellten Problems ist ohne Kenntnis der geschichtsphilosophischen bzw. wissenschaftstheoretischen Debatten um die Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert, die bis heute nicht voll ausgeschöpft zu sein scheint, nicht vollständig zu erzielen. Dabei soll der historischen Methode die apriorisch-philosophische Methode als eine sinnvolle Alternative gegenübergestellt werden, die im

Ausgang von einer geschichtsphilosophischen Skepsis nicht im Skeptizismus verharrt oder in den Relativismus mündet. Anschließend werden einige Positionen eines systematischen Interesses der Philosophie an ihrer Geschichte idealtypisch hervorgehoben (II. 3). Dabei wird vor allem herausgestellt, daß die *hermeneutisch-konstruktive* Methode, die in der Philosophiegeschichte *normativ und korrektiv* verfährt, sowohl einem *historischen* als auch einem *systematischen* Interesse gerecht werden kann: *philosophische* Philosophiegeschichte.

Um die These apriorischer oder normativer Fundamente der Philosophiegeschichte noch einmal zu untermauern, werden anschließend einige moderne Varianten des geschichtlichen Skeptizismus bzw. des historischen Relativismus herangezogen (III). Da sich diese Ansätze nicht als tragbar erweisen, sollen zwei apriorische Methoden gesondert näher dargestellt werden, nämlich das *formalmethodologische* Apriori bei Kant (IV) und das *historisch-systematische* Apriori bei Hegel (V). Abschließend (VI) werden beide Methoden, die *historische* und die *systematische*, als unter einem Zweck, d. h. zur philosophiegeschichtlichen Forschung, zusammengehörig dargestellt. Diese Methoden sind zwar bei Hegel im Ansatz schon vorhanden, aber nicht scharf genug ausdifferenziert.

Als Leitfaden dient das Konzept einer geschichtsphilosophische Skepsis. Dabei soll noch deutlicher werden, was die zitierte Kant-Stelle bereits andeutet. Die skeptische Exposition des *Systematisierungsproblems* artikuliert sich in der Bemerkung: „wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer, nur ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll“. Das Kernproblem der Systematisierbarkeit von Geschichte betrifft nicht nur das Problem der Philosophiegeschichte, sondern auch das Problem unserer Identität, nämlich daß wir uns zugleich als geschichtliche und als vernünftige Wesen verstehen.