Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 61 (2002)

Artikel: Plädoyer für die nichtphilosophische Philosophiegeschichtsschreibung

Autor: Kolmer, Petra

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882951

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 61/2002

PETRA KOLMER

Plädoyer für die nichtphilosophische Philosophiegeschichtsschreibung

According to many philosophers since Kant, that writing of history which occupies itself thematically with philosophy is not a historiography like any other. It is historiography of a very «special kind». This is the case, because it is – with the necessity of a «conditio sine qua non» *– primarily a* philosophical *activity, that is an activity specifically guided by theory and only then a* historical *and/or* empirical *one. By contrast, the following article takes the view, and justifies it in three steps, that the writing of the history of philosophy* cannot *be philosophical, but has to be primarily* historical. *It mentions aspects of knowledge pertaining to the history of philosophy that need to be clarified in a theory of the historiography of philosophy.*

0. Problemexposition

Nach Auffassung vieler Philosophen seit Kant ist diejenige Geschichtsschreibung, die sich thematisch mit Philosophie befasst, nicht eine Geschichtsschreibung wie jede andere. Sie ist Geschichtsschreibung von ganz «besonderer Art»[1]. Denn sie ist – und zwar mit der Notwendigkeit einer *«conditio sine qua non»*[2] – zuvörderst ein *philosophisches*, d.h. spezifisch theoriegeleitetes, und dann erst ein *historisches* und/oder *empirisches* Geschäft.

Im Folgenden möchte ich die Auffassung vertreten und (soweit möglich) begründen, dass die Philosophiegeschichtsschreibung *nicht*

1 I. KANT, *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik* [= Lose Blätter], in: *Kants Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff. [= AA], Bd. XX, S. 333-351, zit. 343.

2 So W. CHR. ZIMMERLI, «Vom Unfug der theorielosen Philosophiegeschichte – Eklektizismus statt Ideologie», in: H. SCHNÄDELBACH / G. KEIL (Hg.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993, S. 71-75, zit. 72.

philosophisch sein kann oder, m. a. W., dass sich das von Kant inaugurierte Projekt einer «philosophischen»[3] bzw. «philosophirenden Geschichte der Philosophie»[4] nicht aufrechterhalten lässt. Ich tue dies in drei Schritten:

In einem *ersten Schritt* möchte ich Kants Projekt nach Aspekten, die mir in besonderem Maße theoretisch signifikant erscheinen, etwas genauer beschreiben[5] und zugleich einige ‹historische› Bedingungen nennen, unter denen die «Philosophiegeschichtsphilosophie», wie H. Lübbe sie bezeichnete,[6] (präsumtiv) erst hat entstehen können. Im *zweiten Schritt* werde ich dann auf zwei aktuelle Positionen eingehen, die die «philosophische Geschichte der Philosophie» in der Form, in der Kant sie begründet hat, nämlich als ein (im organologischen Sinne) *teleologisches* Projekt, nicht grundsätzlich in Frage stellen, aber doch die Notwendigkeit sehen, sie gleichsam zu «entgrenzen». Entgrenzung heißt, die teleologische Struktur so weit zu lockern, dass dem Zufall, der Kontingenz bzw. den Prinzipien der Kontingenz, wie vor allem dem Prinzip der *Zeit*, ein erheblich größerer Spielraum eingeräumt wird, als es in den traditionellen Konzeptionen des kantischen, aber auch des wirkmächtigen hegelschen Typs der Fall gewesen ist: Ich skizziere die Positionen von W. Chr. Zimmerli (aus den 90er Jahren) und von R. Rorty. Diese beiden Autoren reagieren *philosophisch*, allerdings unterschiedlich paradigmatisch – Zimmerli von Hegel, Rorty vom Neukantianismus her – auf ein Problem, das sich selbst im Laufe der Zeit an die «Philosophiegeschichtsphilosophie» geknüpft hat: das Problem, dass es nicht bei einer einzigen Konzeption geblieben ist. Es kann aber eigentlich nicht, so formulierte es einst Kant, viele «philosophische Geschichten der Philosophie» geben, weil es «nicht viel[e] Philosophien» geben kann, und es kann «nicht viel[e] Philosophien» geben, weil «es [...], objektiv betrachtet, nur Eine [...] Vernunft geben kann»[7], auf die exklusiv sich zu beziehen die Philosophie für sich traditionellerweise in

3 KANT, *Lose Blätter*, S. 341.
4 Ebd., S. 340.
5 Das Paradigmatische dieses Konzepts ist allgemein anerkannt, vgl. z. B. H. LÜBBE, «Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie», in: K. OEHLER / R. SCHAEFFLER (Hg.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1962, S. 204-229.
6 Ebd.
7 KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, A VI (zit. nach *Werkausgabe* [= WA], hg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1974 ff., Bd. VIII, S. 303-634).

Anspruch nimmt. Der Umstand aber, dass man post Kant die philosophische Philosophiegeschichtsschreibung in einer a priori nicht übersehbaren Mannigfaltigkeit von Ansätzen ausgebildet hat, könnte ein Anzeichen dafür sein, dass nicht der Fall ist, was in der «Philosophiegeschichtsphilosophie» im Allgemeinen behauptet wird: nämlich dass wir in einer Ordnung philosophieren, in einer Ordnung der Subordination, wie es der Ausdruck ‹Geschichte› (objektiv verstanden als *res gestae*) in ihrem Zusammenhang u. a. anzeigt. Es scheint vielmehr, wir philosophierten in einer Welt, die nicht unwesentlich von Zufall und Willkür beherrscht und darum über weite Strecken mehr unordentlich, denn ordentlich ist. Vor diesem Hintergrund zeigt Zimmerli, dass sich die philosophische Philosophiegeschichtsschreibung dann aufrechterhalten lässt, wenn wir sie (in gewissem Grad) dem Zufall öffnen: Zimmerli selbst plädiert für einen expliziten Theorien-«Eklektizismus» in der philosophischen Philosophiegeschichtsschreibung, während Rorty vorschlägt, sie mit den beiden anderen möglichen Formen, Geschichte zu betreiben, nämlich der *historischen* und *empirischen*, zu verbinden, und zwar auf dem Boden der (*per se* nicht strikt systematischen) *Empirie*. – Im *dritten Schritt* möchte ich aber die These vertreten, dass die Philosophiegeschichtsschreibung überhaupt nicht *philosophisch sein kann*, sondern (in erster Linie) *historisch* sein muss, wir also gewissermaßen gezwungen sind, den «Unfug der theorielosen Philosophiegeschichte» zu behaupten, wie Zimmerli (kritisch) formuliert. Doch sind wir und in welchen Sinn wären wir wirklich dazu gezwungen?

0.1 Vom «Unfug der theorielosen Philosophiegeschichte»

Das Plädoyer für die «historische Geschichte der Philosophie» wäre das Plädoyer für den «Unfug der theorielosen Philosophiegeschichte», wenn man ‹Theorie› (wie auch ‹Wissenschaft›) in einem traditionellen Sinne zentral nur von einem ihrer Bestimmungsmomente, nämlich dem der Systematizität her definierte. Traditionell wird ja, um es mit Schopenhauer zu sagen, als der «Grundcharakter der Wissenschaft» das System, also «die Subordination des Gewussten» unter ein Gesetz angesehen, d. h. die Erkenntnis des «Einzelne[n] mittels des Allgemeinen», das ‹Schweben› über dem Einzelnen auf der Basis «umfassender Be-

griffe», die das Einzelne «beherrschbar» machen.[8] In der Historie («Geschichte») wird das Gewusste aber nicht sub-, sondern koordiniert, so dass sie nach herkömmlicher Auffassung «zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft» ist.[9] Nun ist man freilich nicht gezwungen, Wissenschaft und Theorie derart zu definieren. Tut man es nicht, dann lässt sich, wie A. C. Danto gezeigt hat, auch das historische Wissen bzw. lassen sich die «Erzählungen», in denen es sich artikuliert, «als Arten von [materialen] Theorien an[ ]sehen»[10]. Diesen Theorien ist es, um Dantos Auffassung kurz zu skizzieren, gemeinsam, dass sie in unser Erfahrungswissen, das auf Beobachtung basiert, mithin auf (prinzipiell) Gegenwärtiges beschränkt bleibt, im Fall der Philosophiegeschichtsschreibung: in unsere Kenntnis von Texten, die in Archiven vorhanden sind, durch «Gruppierung» («Koordination»[11]) eine spezifisch neue «Ordnung und Struktur» bringen,[12] die den historischen Gegenstand (Geschichte i. S. der *res gestae*) entstehen lässt. Ein solcher Gegenstand

8 A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. Bd., 2. Teilband, Zürcher Ausgabe (*Werke in 10 Bänden,* Bd. IV), Zürich 1977, S. 517.

9 Ebd. «Daher gibt es kein System der Geschichte», wie doch bei «jeder andern Wissenschaft», fährt Schopenhauer fort (ebd.), «[d]enn nirgends erkennt sie das Einzelne mittels des Allgemeinen, sondern muss das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittels deren sie das Einzelne beherrschen». – Unter dem Gesichtspunkt, dass man traditionell die Philosophie als die Wissenschaft ansieht, die sich wirklich als System realisieren kann (während in anderen nur der Anspruch besteht), hat bekanntlich später J. Burckhardt eine *Philosophie* der Geschichte (und damit auch eine Philosophie der Geschichte der Philosophie) als einen «Kentaur, eine *contradictio in adjecto*» bezeichnet; «denn Geschichte, d. h. das Koordinieren, ist Nichtphilosophie und Philosophie, d. h. das Subordinieren, ist Nichtgeschichte». (*Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1978, S. 4)

10 A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge 1965), jetzt in: ders., *Narration and Knowledge*, New York 1985, S. 1-297, XV. Dt.: *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1980, S. 224 (engl. in: *Narration and Knowledge*, a. a. O., S. 137) [Zusatz von PK].

11 Ebd., S. 34 (engl. S. 15).

12 Ebd., S. 224 (engl. S. 137). Das historische Wissen spielt – als historisches – grundsätzlich auf der Ebene des schon Konstituierten, nicht der Konstitution, so zeigt H. M. BAUMGARTNER in: «Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik», in: H. M. BAUMGARTNER / J. RÜSEN (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik*, Frankfurt a. M. 1976, S. 274-302.

kann nicht durch eine allgemeine Theorie gegeben werden.[13] Auch ist er nicht schon mit einem bestimmten Geschehnis oder mit der Gesamtheit bestimmter Geschehnisse in Raum und Zeit, im Fall der Philosophiegeschichtsschreibung: mit den überlieferten und lesbaren Texten selbst gegeben, die mit einem Zeitindex versehen, also datiert (oder datierbar) sind. Geschichte ist nicht einfach das, «was nun einmal passiert», was gedacht und gesagt wird, «gleichgültig, ob es vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist».[14] Denn eine solche Bestimmung blendet aus, dass das, «was nun einmal passiert», ein Gegenstand unseres Wissens ist und Gegenstand unterschiedlicher Wissenschaften sein kann. Man wird also sagen müssen: Überlieferte, d. h. in der Gegenwart vorhandene Texte, die wir nicht selbst, die vielmehr andere zu früheren (und unterschiedlich früheren) Zeiten formuliert und die anerkannte Philosophen als zur Philosophie gehörige Texte anerkannt haben und noch anerkennen, die wir ferner gelesen haben – und zwar jeweils unter bestimmten Themenstellungen, die sich aus unseren zufälligen, topischen Interessen ergeben und die die Auswahl der Texte und die nochmalige Auswahl des von ihnen Gesagten bestimmen[15] –, sind Teile von Philosophiegeschichte dann, wenn wir sie Teil einer Geschichte sein lassen, d. h. das Gelesene in eine bestimmte Ordnung (der Koordination) bringen.[16] Diese Ordnung ist nach Danto nicht eine diskursive (die durch kategoriale oder Ideen-Begriffe gestiftet würde), sondern eine intuitive. Es ist die Zeit, die im historischen Wissen und für es die entscheidende Rolle spielt: *Historische* Erzählungen sind «*zeitliche* Ganzheiten» *(«temporal wholes»)*[17], in denen – jeweils im zeitlichen Nach-

13 H. M. BAUMGARTNER, «Erzählung und Theorie in der Geschichte», in: J. KOCKA / TH. NIPPERDEY, *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, München 1979, S. 259-289, zit. 262.

14 BAUMGARTNER, «Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik», a. a. O., S. 274.

15 *De facto* stehen für uns in der Philosophie niemals alle Texte, die überhaupt gelesen werden könnten, zur Disposition, noch alle Texte, von denen man sagen könnte, sie seien in allen Hinsichten und unter allen Bedingungen die Bedeutendsten.

16 Die einzelnen Texte erhalten dabei den Status von Quellen und Dokumenten für die Geschichte, die wir erzählen könnten oder erzählen.

17 DANTO, *Analytische Philosophie der Geschichte*, a. a. O., S. 294 (engl. S. 183). Danto geht von einem ‹zeitlichen Begriff der Zeit› aus, vgl. ebd., S. 320 (engl. S. 200), d. h. von einer *dynamisierten* Ordnung des Nacheinanders, die noch ihrer eigenen Bestimmtheit unterliegt, selbst ab- und ausläuft, ein Vergehen ist, das das Vergangene nicht mehr und das (immer knapper werdende) Zukünftige

hinein – zeitlich zurückliegende (datierte) Geschehnisse, an denen man (aus irgendwelchen Gründen) ein Interesse hat, im Lichte zeitlich späterer Ereignisse[18] in der Vergangenheit beschrieben werden, deren Eintreten zum Zeitpunkt der früheren nicht voraussehbar war – im Lichte der Kenntnis der Zukunft also, die jetzt Vergangenheit ist und bekannt sein kann.[19] Der zentrale Gesichtspunkt in dieser Bestimmung der Form

noch nicht sein lässt. Die Zeit, «in die wir fallen» (nach einem Ausdruck von M. THEUNISSEN in: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1991, [3]1997, S. 42), ist in diesem Sinne nicht mehr «[ ]eine aus dem Unbestimmten ins Unbestimmte weiterfließende gleichförmige» – und gleichsam räumlich sich ausdehnende – «Folge von Gegenwarten [...], der es egal ist, ob einer von uns eine Strecke und welche Strecke er in ihr besetzt», wie O. Marquard formuliert, «sondern die Zeit [...] verrinnt, läuft ab und aus, und niemand von uns kann sie anhalten und festhalten und ihren Schwund stoppen. Die[se] Zeit ist primär unsere Lebenszeit: sie ist, als die Zeit, die wir (bis zu unserem Tode) noch haben, stets nur derjenige knappe Aufschub, der uns noch gewährt ist und bald – nach kurzer Frist – nicht mehr gewährt sein wird; denn jedermanns gewisseste Zukunft ist sein Tod». (O. MARQUARD, «Zeit und Endlichkeit», in: ders., *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1994, S. 45-58, zit. 48) Es ist nach Danto das (spezifisch temporal verstandene) historische Wissen, das diesem Zeitverständnis – der Zeit als einer «originären Gegebenheit unserer Lebenserfahrung» (MARQUARD, ebd.) – und dem ihm entsprechenden Verständnis von der Welt, in der wir leben, Rechnung trägt: Im Lichte dieser Lebenserfahrung – es ist eine «Endlichkeitserfahrung» gerade «unserer Zeit» (ebd.) – ist die Welt eine *«world of time»: «An existentialist would say that [it] register the way in which we are in the world of time»*. (DANTO, *Analytical Philosophy of History*, a.a.O., S. 61 [dt. S. 105] – Klammerzusatz PK) – Zur Tendenz in der modernen Zeitdebatte, die Zeit zu «verzeitlichen», vgl. auch M. SANDBOTHE, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft,* Darmstadt 1988. Der Band dokumentiert diese Grundtendenzen allerdings nur bis zu den «pragmatischen Interpretationen von Heideggers Zeitlichkeitsanalyse».

18 Der Ausdruck ‹Ereignis› hat eine normative Konnotation: Er bezeichnet, so soll hier vorgeschlagen werden, Vorkommnisse oder Geschehnisse, die für uns (aus irgendwelchen Gründen) bedeutungsvoll (im Kontext der Historie: *erinnerungswürdig*) sind.

19 Diese Bestimmung nimmt Bezug auf Sätze, die wir beständig formulieren: So gehört der Satz «Am 22.4.1724 wurde der Autor der Kritik der reinen Vernunft geboren» sicher zu unserer philosophischen Umgangssprache. Dieser Satz ist ein Beispiel für eine solche Beschreibung vergangener zeitlich früherer Geschehnisse im Lichte zeitlich späterer (aus dem Bereich der plastischen Biographie). Es charakterisiert diese Beschreibungen, dass sie zum Zeitpunkt des ersten Ereignisses nicht hätten gegeben werden können. Zugleich setzen sie, um eine wahre Beschreibung zu sein, das Eingetreten-Sein des zweiten Ereignisses

des historischen Wissens – das sich umgekehrt proportional zu dem Umstand verhält, dass wir nicht voraussehen können, was die Zukunft im Einzelnen bringen wird[20] – ist der, dass die «koordinierten Ereignisse zeitlich auseinanderliegen, [...] einander jeweils vergangene und zukünftige [...], obzwar beide für den Historiker vergangene sind» (und vergangene sein müssen).[21]

Gesteht man dem historischen Wissen (als *historischem*) eine autochthone Formgebung in diesem Sinne zu, so geht auch das philosophiehistorische Wissen nicht in einer (aggregativen) Kenntnis dessen auf, wer wo was wann in jeweiliger Vergangenheit gedacht und gesagt hat. Vielmehr erfüllt die Memoria, wie sie sich in Erzählungen artikuliert, die «temporale Ganzheiten» sind, durchaus Kriterien, die traditionell für theoretisches Wissen gelten: Historische Erzählungen gehen (auch in der Philosophie) über die einzelne Erfahrung (die Phänomene) hinaus, beschreiben sie spezifisch neu (d.h. interpretieren sie[22] auf nichtmonadische Art) und erklären sie in gewissem Sinne auch schon[23]. Sie «schweben» über dem Gegebenen, «beherrschen» es[24] und sind der Bewahrheitung fähig[25]. Sie lassen sich also «als Arten von [materialen] Theorien an[]sehen», unterscheiden sich allerdings von *allgemeinen* (materialen) Theorien, die die (historisch beschriebenen) Phänomene Gesetzen unterwerfen,[26] nicht zuletzt darin, dass sie in Raum und Zeit

voraus. Es ließe sich leicht zeigen (kann hier aber nicht geleistet werden), dass wir auch philosophische Theoreme in dieser Form beschreiben.

20 Das Konzept orientiert sich an ARISTOTELES' *De interpretatione*, 18a35-36.

21 DANTO, a.a.O., S. 34 (engl. S. 15).

22 Ebd., S. 227 (engl. S. 140).

23 Ebd., S. 230 (engl. S. 141).

24 Nach SCHOPENHAUER, a.a.O., S. 517.

25 DANTO, a.a.O., S. 210 (engl. S. 128).

26 Dabei greifen materiale empirische Theorien (dem Objekt wie der Geltung nach) auf alle Zeit aus, während philosophische über die Zeit überhaupt hinausgehen. Es ist eine der Thesen der vorliegenden Abhandlung, dass eine materiale philosophische Theorie der Geschichte (die nur Eine sein kann) nicht möglich ist. Jedenfalls ist der Anspruch auf Ausschließlichkeit, der sich an das Projekt der «Philosophiegeschichtsphilosophie» bindet, bis heute nicht eingelöst worden, so dass es selbst noch der Historie bedarf, um der Vielheit der Entwürfe, die ausgebildet worden sind, Rechnung zu tragen. Materiale empirische Theorien der Geschichte aber sind möglich: Folgt man etwa C. G. Hempel (in seiner berühmten Abhandlung «The Function of General Laws in History», in: *Journal of Philosophy* XXXIX, 1942), so sind die Beschreibungen, die als *explanata* dienen, einer beliebigen Zahl qualitativ verschiedener Fälle angepasst, d.h. die Klassen der als Fälle unter sie subsumierbaren Geschehnisse, auf die sie

lokalisiert bleiben und *individuiert («individuated narratives»)* sind.[27] Denn sie können verstanden werden als Antworten auf historische Fragen, die sich zu einer bestimmten Zeit stellen[28] – auf Fragen, mit denen man (im Allgemeinen) danach fragt, was (auf thematisch bestimmte Weise) in der Vergangenheit in einer gewissen Zeitspanne («eigentlich» nach L. v. Ranke) geschehen oder vorgefallen ist, vielleicht: was aus einem Projekt geworden ist, das von einer oder (wie in der Philosophie das Projekt ‹Philosophiegeschichtsphilosophie›) von mehreren Personen über die Zeit hinweg verfolgt worden ist.[29]

Zusammengefasst lässt sich sagen: Das historische Wissen kann als eine Art theoretisches Wissen bezeichnet werden, wenn man akzeptieren kann, dass Theorien individuiert sein können und dass ein Geschehnis in zahlreichen (material-individuierten) Theorien, also in vielen Geschichten ein Ereignis zu sein (resp. zu werden) vermag[30]: in gut recherchierten und dokumentierten «stories»[31], die sich den gut erfundenen, aber schlecht dokumentierten (und prinzipiell schlecht doku-

sich extensional beziehen, sind nicht-homogen und offen. Zugleich kann es «mit Bezug auf dasselbe [historische] Objekt» mehrere empirische Theorien geben, die den «verschiedensten empirischen Wissenschaften entnommen werden» und sich zueinander «alternativ verhalten» können – so zeigte H. M. BAUMGARTNER, «Erzählung und Theorie in der Geschichte», a.a.O., insbes. S. 262.

27 DANTO, a.a.O., S. 210 (engl. S. 128).

28 Ebd, S. 224 (engl. S. 137 f.).

29 In Geschichtserzählungen werden Handlungen und (diskontinuierliche) Handlungszusammenhänge (Projekte) nicht als intentional aufgefasst, denn es geht nicht darum zu sagen, was jemand wollte, sondern was er tatsächlich erreichte. In diesem Sinne werden jeweils frühere Ereignisse zu späteren in Beziehung gesetzt, deren Eintreten die Akteure nicht allein in der Hand haben. – In diesem Sinne ist «Geschichte» ein kognitives Konzept, unterschieden von handlungstheoretischen Auffassungen, denen zufolge sich Geschichte «auf Interaktionen auf[baut]» und «von mindestens einer handelnden Person getragen und zugleich ertragen [wird]»: «[D]er Handelnde ist als Autor einer Geschichte zugleich ‹in diese verstrickt›», wie J. Habermas es einmal formulierte in: «Geschichte und Evolution», in: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976, S. 200-259, zit. 205.

30 Und Ereignisse unserer Vergangenheit noch in Zukunft Bestandteile von Geschichten werden, in denen sie dann im Lichte von Ereignissen beschrieben werden, die jetzt noch gar nicht eingetreten sind, so dass man nicht sagen kann, die Vergangenheit sei – hinsichtlich ihrer Beschreibung – ein *fait accompli*.

31 DANTO, a.a.O., S. 321 (engl. S. 201).

mentierbaren)[32] philosophischen Geschichten entgegensetzen, die mehr fiktiven ‹*tales*› denn ‹*stories*› ähneln, und deren Gesamtheit *eingestandenermaßen* so unordentlich ist wie (erfahrungsgemäß) die Lebenswelt selbst, in der sie entstehen.

0.2 Die Notwendigkeit einer Historik der Philosophiegeschichtsschreibung

Für die nichtphilosophische Philosophiegeschichtsschreibung zu plädieren, heißt somit nicht schon, den «Unfug der theorielosen Philosophiegeschichte» zu behaupten. Es kann aber und soll im Folgenden heißen, den «Unfug» der im *philosophischen* Sinne «theorielosen Philosophiegeschichte» zu behaupten.

So ist die vorliegende Abhandlung einer Philosophie des kantischen Typs verpflichtet, wie sie auf dem Sektor der Geschichtstheorie unter den Vorzeichen des *lingustic turn* durch A. C. Danto reformuliert worden ist: kritisch gegen die bis heute überwiegende Tendenz (nicht zuletzt bei Kant selbst), die Zeit, die bei der Bestimmung von Geschichte (in der sinnlichen Dimension) eine so zentrale Rolle spielt, zu verräumlichen, d. h. als sich ausdehnende Folge von Gegenwarten zu verstehen, die, wie sich gleich zeigen wird, die Geschichte wie eine zweite *Natur* erscheinen lässt: wie eine Natur, die in beständiger Ausdehnung begriffen ist.[33] Die Abhandlung führt in ihren drei Schritten – der klassischen Hierarchisierung des Wissens im Allgemeinen in Historie, Empirie und,

32 Dass philosophische Geschichten nur unzureichend dokumentarische Beweise vorlegen können und sich in erster Linie auf konzeptuelle Beweise («umfassende Begriffe» nach Schopenhauer) stützen (müssen), liegt darin, dass sie (gleichsam prophetisch i. S. K. R. Poppers) in die Zukunft ausgreifen: Der «Geschichtsphilosoph», so formuliert es Danto, «ist ungeduldig. Er möchte jetzt schon tun, wozu gewöhnliche Historiker» – wenn überhaupt – erst «im Fortgang der Zeit später imstande sein werden. Er möchte die Gegenwart wie die Vergangenheit aus der Perspektive der Zukunft sehen (in Wahrheit aus derjenigen der endgültigen Zukunft)». (DANTO, a. a. O., S. 29 [engl. S. 12])

33 Allerdings gilt auch für diese Natur (als Natur), dass in ihr gewissermaßen nichts vergeht, sondern nur in einen anderen Aggregatzustand übergeht: Was geschieht und bewahrenswert ist, geht im Fortrücken der Zeit in die Vergangenheit resp. in unsere (kollektive) Erinnerung ein, die wir uns gleichsam räumlich vorstellen: wie einen «Kontainer», in dem das Bewahrenswerte «in der Reihenfolge seines Eintretens aufbewahrt» wird, so dass der Kontainer «Augenblick um Augenblick in einer Richtung länger und [...] voller [wird]». (DANTO, a. a. O., S. 236 f. [engl. S. 146 f.])

zuhöchst, Philosophie entgegen – auf eine *Historik der Philosophiegeschichtsschreibung* zu, in der (als einem *Teil* der Hermeneutik, d. h. der Reflexion auf die Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen des Sinn-Verstehens menschlicher Äußerungen überhaupt) die Struktur des angezielten philosophiehistorischen Wissens kenntlich zu machen wäre wie auch die ihm (wie allem Wissen wohl) zukommende Abhängigkeit von einem bestimmten (im gegebenen Fall verzeitlichten) und letztlich individuellen Selbst- und Weltverständnis, also von einer «persönlich existenziellen Weltsicht»[34], einer prädiskursiven Sinnperspektive, die auch die Historik noch umfasst[35]. Zu dieser Historik gibt der dritte Schritt einige Hinweise, in allerdings thematisch eingeschränkter Form[36].

34 H. M. BAUMGARTNER, «Anspruch und Einlösbarkeit. Geschichtstheoretische Bemerkungen zur Idee einer adäquaten Philosophiegeschichte», in: R. W. PUSTER (Hg.), *Veritas filia temporis? Philosophiehistorie zwischen Wahrheit und Geschichte. Festschrift für Rainer Specht zum 65. Geburtstag*, Berlin / New York 1995, S. 44-61, zit. 55.

35 Das wäre noch gegen Danto festzuhalten.

36 Der von J. G. Droysen in die Diskussion gebrachte Ausdruck «Historik» wird hier nicht im Sinne Droysens verstanden: Bei Droysen bezeichnet er die systematische Einheit, zu der sich eine «Enzyklopädie» und «Methodologie» der Geschichtswissenschaft so zusammenschließen, dass das «geschichtswissenschaftliche Erkennen als methodisch kontrollierte Form eines historischen Reflexionsprozesses begriffen wird, in welchem die Geschichte» – in der Nachfolge der materialen Geschichtsphilosophie – «als sinnhafte Selbsthervorbringung und Objektivation des dem Menschen (gattungs-)spezifischen Geistes verstanden [...] werden». (P. LEY im Vorwort zu der von ihm besorgten kritischen Textausgabe von J. G. DROYSEN, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1977, S. XI) – Unter «Historik» wird im Folgenden eine – in der Tradition der kantischen Transzendentalphilosophie stehende – Theorie des historischen Wissens (seiner Struktur, seiner Funktionen, des Selbst- und Weltverständnisses, von dem es abhängig ist) und zugleich der Geschichte als dem Produkt wie Objekt dieses Wissens verstanden. Diese Historik wird im dritten Abschnitt in der Beschränkung auf die Struktur des philosophiehistorischen Wissens skizziert. Mit Ausnahme der Angabe der Grundfunktion muss hier auf die Angabe der speziellen Funktionen, die in der Philosophie nur Philosophiehistorie (professionelle zumal) erfüllen kann – *Orientierungsfunktion*, *Korrektivfunktion* (nicht zuletzt gegenüber philosophiegeschichtsphilosophischen Legendenbildungen), (sich auf die Denker beziehende) *Erinnerungsfunktion* –, aus Mangel an Raum verzichtet werden. Vgl. dazu P. KOLMER, *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem. Kritische Überlegungen namentlich zu Kant und Hegel*, Freiburg / München 1998, S. 408 ff.

1. Signifikante Aspekte der teleologischen «Philosophiegeschichtsphilosophie»

1.1 Das Philosophieren als «allmälige Entwickelung der [...] Vernunft»

Die philosophische Philosophiegeschichtsschreibung entsteht – bei Kant – unter dem Vorzeichen der Auffassung, dass das Philosophieren als Movens und Medium der *Entwicklung* «der» Philosophie und «die» Philosophie als eine (auf Entwicklung hin angelegte) «Idee» betrachtet werden kann, die in der Vernunft – es ist bei Kant eine endliche («menschliche») – wie keine zweite «keim»-haft angelegt ist, so dass man geradezu definieren kann: «das Philosophiren ist eine allmälige Entwickelung der menschlichen Vernunft»[37]. Dort, wo das Philosophieren mit einer allmählichen Entwicklung von Vernunft in diesem Sinn in Verbindung gebracht werden kann, wie bei Kant und später noch bei Hegel und vielfach im teleologischen Denken seither, dort ist die Philosophiegeschichtsschreibung ein «Theil der Philosophie»[38]. Dort gibt es die «*philosophische* Geschichte der Philosophie», d. h. eine spezielle (aber normativ ausgezeichnete) materiale (oder «substantialistische»[39]) Geschichtsphilosophie, die sich – dem Geltungsanspruch nach unabhängig von der Zeit – ein spezielles geschichtliches Ganzes zum Gegenstand macht: das *Ganze* der Geschichte *(res gestae)* des philosophischen, d. h. des diskursiven Denkens («nur [...] nach Begriffen»[40]), das in Texten manifest wird. Diese Betrachtung stützt sich auf «umfassende Begriffe» (nach Schopenhauer), letztlich Ideenbegriffe, nicht auf die Texte (als Quellen). Dabei hatte schon Kant die *philosophische* einer nur *historischen* und *empirischen* Betrachtung der Geschichte des philosophischen Denkens entgegengesetzt, die für ihn (und viele Denker seither) nach Maßgabe dieser drei Zugangsweisen selbst drei (logisch

37 KANT, *Lose Blätter*, S. 340. Vgl.: *Kritik der reinen Vernunft* [=KrV], B 860 ff., insbes. 863, auch B XLIV (*WA*, Bde. III und IV); *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 194 (*WA*, Bd. V, S. 109-264); *Die Metaphysik der Sitten*, A VI.

38 KANT, *Lose Blätter*, S. 343.

39 Der Gegensatz ist eine formale Theorie des Geschichtswissens bzw. eine analytische Philosophie der Geschichte, die sich nicht, wie die substantialistische, die Aufgabe stellt, «über die Welt zu denken oder zu sprechen», sondern die Aufgabe, «[...] die Weisen zu analysieren, in denen über die Welt gedacht und von ihr gesprochen wird», wie es Danto formuliert, a. a. O., S. 7 (engl., S. XV).

40 KANT, *KrV*, B 746 f.

unterschiedene) Dimensionen hat: Da gibt es 1. die (historische) Dimension der *einzelnen* Texte (in denen man nur die «Systeme» sieht), die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten entstehen; 2. die (empirische) Dimension der *besonderen* epochalen Dispositionen oder Paradigmen des philosophischen Denkens und 3. die (philosophische) Dimension der *allgemeinen* Entwicklung dieses Denkens in Raum und Zeit, das sich am Ende (oder, wie z. B. bei Kant, an einem bestimmten Punkt dieser Entwicklung) in die Lage versetzt sieht, eine philosophische Theorie über diese seine Entwicklung aufzustellen (mit Hilfe von Historie und Empirie). Entsprechend bringen es nun die Historiker, um es wiederum mit Kant zu formulieren, nur zu einer klassifizierenden Kenntnis *einzelner* philosophischer Systeme, d. h. zu einem Wissen, wer wo was wann in jeweiliger Vergangenheit gesagt hat, während *Empiriker* zwar schon zusammenhängend «erzähl[en]» (beschreiben) können, «wie man und in welcher Ordnung bisher philosophirt hat»[41], aber dabei doch immer nur den «empirischen Weg[ ]» skizzieren[42] (nach der «Zeitfolge der Bücher»), auf dem das Philosophieren zufälligerweise und jeweils bis jetzt (im *deskriptiven* Sinne) fortgegangen ist. Weil den Empirikern (wie den Historikern) das «Auge der Philosophie» fehlt, weil sie «zyklopisch» sind, wie Kant sagt,[43] bzw. weil, wie Hegel formuliert, ihr eigenes «Auge» «Ideen-los[ ]» ist,[44] sehen sie das Philosophieren, das wir zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten betreiben, in keinem inneren, *notwendigen*, *subordinativen* Zusammenhang (i. S. der systembildenden «Entwicklung») und gibt es für sie auch keinen Fortschritt im *normativen* Sinn.

1.2 Naturalisierung der Vernunft

Die Entstehung der «Philosophiegeschichtsphilosophie» setzt historisch vielerlei voraus – vor allem die vielleicht folgenreichste Entdeckung des 18. Jahrhunderts: die Entdeckung, dass sich menschliche Hand-

41 KANT, *Lose Blätter*, S. 340.

42 Vgl. KANT, ‹Brief an K. Morgenstern vom 14. August 1795›, *AA*, Bd. XII, S. 36.

43 KANT, *Logik – ein Handbuch für Vorlesungen* (hg. von G. B. Jäsche, 1800) [= Logik], A 62 (zit nach *WA*, Bd. VI, S. 417-582).

44 HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Bd. 6: *Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Hamburg 1994, S. 28.

lungs- und/oder Lebensbereiche, ja dass sich die «sittliche Welt» im Ganzen als etwas Räumliches und gesetzmäßig Geregeltes, also wie eine Natur, ja *als* eine Natur, als eine «zweite Natur» (Hegel) auffassen lässt, die sich neben oder über der physischen Natur aufspannt.[45] Diese zweite Natur sieht man von der ersten vor allem darin unterschieden, dass sie im Ganzen (und nicht nur partiell) lebendig, dass sie «Entwicklung» und «organische[r] Zusammenhang» ist[46]. Und tatsächlich ist auch im Falle der Philosophiegeschichte seit Kant nicht einfach nur von «einer allmäligen Entwickelung der [...] Vernunft» die Rede, sondern, genauer besehen, ebenfalls von der Entwicklung einer «Natur» (im Bereich der zweiten Natur): nämlich derjenigen Natur, die Kant selbst auf wirkmächtige Weise «der Vernunft, dem Denken»[47] vindiziert hat.[48]

45 Zur Entstehung der Geschichtsphilosophie im 18. Jahrhundert vgl. in aller Kürze: G SCHOLTZ, Art. ‹Geschichte›, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Sp. 344-398, insbes. 357 ff. Scholtz skizziert gut, wie im 18. Jahrhundert «an die Stelle der theologisch bestimmten Universal-G[eschichte] [...] die G[eschichte] der Menschheit als Zivilisationsprozess und universale Kulturentwicklung [tritt]», wie sich damit der Ausdruck «Geschichte» im «Kollektivsingular» (nach R. Koselleck) durchsetzt, mit dem sich nun die Vorstellung von einer «Kohärenz» der berichteten Ereignisse ebenso verbindet wie die Vorstellung von einem einheitlichen «Geschichtssubjekt», wie dadurch die (in der Rhetorik festgelegten) *‹leges historicae›*, die zunächst nur «Anweisungen gaben, wie ein verstehbarer Erzählzusammenhang herzustellen sei, [...] zu gesetzlichen Zusammenhängen der Sache selbst» werden (Sp. 358); und wie später, im Deutschen Idealismus, «Geschichte» zum Entwicklungsprozess einer von der Menschheit abgelösten und, so bei Hegel, als «Geist» personifizierten absoluten Vernunft avanciert, die in einer «Philosophie der Geschichte» zu erkennen sucht, was sie aus sich selbst gemacht hat (Sp. 361 f.).

46 So formuliert nach J. G. DROYSEN, *Historik*, a.a.O., S. 7.

47 Der Ausdruck stammt von HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O. S. 220.

48 Zur Naturalisierung der Vernunft bei KANT vgl. u.v.a. *KrV*, B 860 ff.; *Kritik der Urteilskraft* [=KU], B 274 (*WA*, Bd. X); *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (hg. von D. F. Th. Rink, 1804) [=Preisschrift], A 21 (*WA*, Bd. VI, S. 583-676); *Lose Blätter*, S. 341. Zur Bezugnahme auf die «Natur der Vernunft, des Denkens» durch Hegel vgl. dessen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O., S. 220. Vgl. heute L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1972. Dt.: *Geschichte der Philosophiegeschichte,* bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von U.J. Schneider, Darmstadt 1990. – Beim Thema «Natur» geht es freilich näherhin um die (praktisch relevanten) Fragen: ob wir in einer determinierten

Die Schwierigkeit, die die «Philosophiegeschichtsphilosophie» heute macht, besteht, wie oben angedeutet wurde, darin, dass sie in einer Vielzahl von Ansätzen ausgebildet worden ist, die im Detail so erheblich voneinander abweichen, dass, zumindest auf den ersten Blick, kaum noch nachvollziehbar ist, wie jemals von einer Ordnung des Philosophierens i. S. der Vernunftentwicklung hat die Rede sein können. Denn die Konzepte differieren gerade in den Auffassungen von Vernunft, Philosophie und Geschichte, also letztlich im Selbst- und Weltverständnis des Menschen. Um dies an zwei Beispielen kurz anzudeuten: 1. So kann man (wie z. B. Kant) der Auffassung sein, die Philosophiegeschichte *(res gestae)* zeuge von der Entwicklung einer Vernunft, die Ideen «hat», während sie für andere Denker (wie Hegel) von der Entwicklung einer Vernunft zeugt, die selbst Idee «ist».[49] 2. Manche Denker (wie Kant und Hegel) sehen die Vernunft – habe sie nun Ideen oder sei sie Idee – als den Totalitätshorizont der Philosophiegeschichte an, d. h., sie verstehen sie als ein Prinzip der Erkenntnis und/oder der Erzeugung einer Welt, die sich auf sinnliche Welt nicht reduzieren lässt; für andere ist umgekehrt die Geschichte der unvordenkliche Horizont einer – insofern «geschichtlichen» – Vernunft: Dies ist seit dem 19. Jahrhundert überwiegend – freilich wiederum in einer Vielfalt singulärer Ansätze – der Fall.[50]

Welt leben oder in einer Welt, in der Freiheit möglich ist. Darauf kann hier nicht eingegangen werden.

49 «Idee» ist für Hegel bekanntlich die «eigentlich philosophische Bedeutung» für «Vernunft» (oder das «Absolute»): HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, §§ 213, 14 (zit. nach *Werke in zwanzig Bänden*, neu ediert und hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1969 ff., Bde. 8-10).

50 Vgl. dazu P. KOLMER, *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem*, a.a.O. – Die Philosophie, die man, wie die Vernunft, auf die sie sich so exklusiv bezieht, seit dem 19. Jahrhundert unverbrüchlich in Geschichte situiert sieht (allerdings rückwirkend bis zu den Anfängen des Philosophierens), ist heute Gegenstand von philosophischen Untersuchungen, die (zumeist nach Maßgabe von Hegels Theorie des endlichen Geistes, vor allem der *Phänomenologie des Geistes*) die Arten der Bezugnahme der Philosophie auf ihre «eigene» Geschichte, die seit der Antike ausgebildet worden sind, sozusagen auf den Begriff zu bringen versuchen. Dies ist im genannten Aufsatz von H. Lübbe der Fall; in den phänomenologischen Untersuchungen von W. E. Erhardt (*Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus. Untersuchungen zur Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich?*, Bern/München 1967), die «erweisen [wollen], dass die Geschichte der Philosophie*geschichte* Gegenstand einer selbstständigen philosophischen Wissenschaft werden kann» (S. 25); ferner in

Denker wie W. Dilthey oder (für die Philosophiegeschichtsschreibung speziell) auch K. Jaspers haben darauf aufmerksam gemacht, dass sich solche Unterschiede nur eliminieren lassen, wenn man in der Lektüre der entsprechenden Texte auslässt, «was anderem Denken gerade das Wesentliche war»[51]. Lässt man es nicht aus, d. h. gleitet man nicht, wie in der (*sinn*produktiven) «Philosophiegeschichtsphilosophie», die ihre eigenen Auffassungen von Vernunft, Geschichte und Philosophie (etc.) nicht zur Disposition stellt, über die Texte «oberflächlich» hinweg,[52] und nimmt man das Gesagte zugleich *(argumentativ)* in seinem Wahrheitsanspruch ernst, dann stellt deren Vielheit die für das Projekt «Philosophiegeschichtsphilosophie» im Allgemeinen konstitutive Auffassung in Frage, dass wir, die wir zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten philosophieren (philosophiert haben und wohl noch philosophieren werden), in einer Ordnung philosophieren, ohne uns ausdrücklich zu einer solchen Ordnung verabredet zu haben.[53] Wenn also gelten soll, «dass es Ordnung gibt», um es mit M. Foucault zu formulieren,[54] so wäre zu fragen, welche Ordnung, mithin welche Geschichte, es gibt.

L. BRAUNS *Histoire de l'histoire de la philosophie* wie auch bei U. J. SCHNEIDER, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a. M. 1990. Diese Texte zeugen davon, dass mittlerweile an die Stelle einer Philosophie, die sich noch ihrer selbst vergewissern konnte, ohne dabei sogleich schon den Weg über Texte und eine Betrachtung ihrer «eigenen» Geschichte (in einfacher «Philosophiegeschichtsphilosophie») nehmen zu müssen, eine Philosophie getreten ist, die sich als unhintergehbar in Geschichte existierend versteht. In ihrem Zusammenhang wird die einfache «Philosophiegeschichtsphilosophie» kantischer und hegelscher Provenienz sozusagen abgelöst von der *«Philosophiegeschichtsgeschichtsphilosophie»*, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.

51 K. JASPERS, «Geschichte der Philosophie», in: ders., *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, München (1953) [27]1988, S. 101-110, zit. 106.

52 Ebd., S. 105.

53 Wir verfahren also nicht «nach einem verabredeten Plan», wie Kant formulierte, in: «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», A 387 (zit. nach *WA*, Bd. XI, S. 31-50).

54 M. FOUCAULT, *Les mots et les choses* (1966). Dt.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften,* Frankfurt a. M. 1974, S. 23. – O. Marquard hat im Blick auf die faktische Vielheit der Konzeptionen als Prinzip festgehalten, «dass Bücher nicht nur eine Deutung haben und dass es nicht nur ein Buch gibt, und: dass Geschichten nicht nur eine Deutung haben und dass es nicht nur eine Geschichte gibt». («Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften», in: ders., *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien,*

W. Chr. Zimmerli und R. Rorty haben auf das Problem der (präsumtiv kontingenten) Vielheit der «Philosophiegeschichtsphilosophien» (und Philosophien) *philosophisch* reagiert. Wie sie es taten, ist im vorliegenden Zusammenhang beachtenswert und sei im Folgenden – stichwortartig kurz – skizziert.

2. Entgrenzungsmuster in der «Philosophiegeschichtsphilosophie»: Zwei Ansätze

1) 1993 machte W. Chr. Zimmerli im Geiste Hegels noch einmal darauf aufmerksam, «dass die Philosophiegeschichte zuvörderst eine philosophische und dann erst eine historische Disziplin ist»[55]. Freilich sei es, so Zimmerli weiter, nicht zureichend, nur auf die «Faktizität dieses Faktums» zu pochen; entscheidend sei vielmehr, zu sagen, durch welche Theorie die Philosophiegeschichtsschreibung – als philosophische – denn eigentlich anzuleiten sei, wenn «die Theorieleitung [...] nicht überall und zu allen Zeiten ein- und dieselbe» ist, sondern wechselt.[56] Nun hat sich, sagt Zimmerli, «weltweit [...] gegenüber *dogmatischen Monismen*, die dann *als Ideologien* auch die Reflexion der Philosophiegeschichte dominierten, der *Pluralismus* durchgesetzt [...]: Pluralismus nicht nur als Faktum, sondern geradezu [...] als Wert»: Akzeptieren wir den Pluralismus doch heute «nicht nur als *kontingente* Realität», sondern verteidigen ihn als den Nachfolge-Wert für Toleranz.[57] In diesem Sinne plädiert Zimmerli für Pluralismus der philosophischen Theorien in der philosophischen Philosophiegeschichtsschreibung: für einen Theorien-«Eklektizismus», der «Rückgriffe und Anknüpfungen an frühere Positionen [...] auch in unüblichen Konfigurationen» möglich werden lässt.[58]

2) Einen anderen Vorschlag macht R. Rorty. In der Tradition des Neukantianismus versteht Rorty unter Philosophiegeschichtsschreibung

Stuttgart 1986, S. 98-116, 109 ff.) Vgl. auch schon: ders., «Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist», in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien,* Stuttgart 1981, S. 117-146, insbes. 130 ff.

55 W. CHR. ZIMMERLI, «Vom Unfug der theorielosen Philosophiegeschichte», a. a. O., S. 72.

56 Ebd.

57 Ebd., S. 72 f.

58 Ebd., S. 74.

zunächst überhaupt Problemgeschichte, ist aber der Auffassung, dass die Problemgeschichte reformiert werden muss.[59] Denn in der neukantianischen Version – Rorty nennt sie «Doxographie» – liegt ihr die Überzeugung zugrunde, dass wir im Philosophieren immer dieselben Probleme oder Fragen haben und diese, «the permanent ‹deep, fundamental questions›»[60], im Verlauf von Geschichte immer besser beantworten würden. Diese Überzeugung lässt sich aber durch Erfahrung (tatsächlich) nicht stützen. Für Rorty muss die Philosophiegeschichtsschreibung daher Problemen gelten, die sich uns nachweisbar (tatsächlich) und, wie die Erfahrung zeigt, auf sehr individuelle Weise gestellt haben bzw. stellen. Zugleich sollen in der Orientierung auf tatsächliche Probleme historische, empirische und philosophische Zugangsweisen zum Gegenstandsbereich ‹Philosophiegeschichte› sich wie in einer «dialektischen Triade» hegelianischer Art[61] auf der Basis der Empirie verbinden. Den Part der Empirie übernimmt im Bereich der Philosophiegeschichtsschreibung das, was Rorty (unter Beibehaltung des deutschen Ausdrucks) «Geistesgeschichte» nennt. Die Geistesgeschichte ist ein Genre der problemorientierten Philosophiegeschichtsschreibung, in dem man sich auf das individuelle Moment des Philosophierens konzentriert. Denn hier fragt man: «‹Why should anyone have made the question of – central to his thought?› or ‹Why did anyone take the problem of – seriously?›».[62] Die Geistesgeschichte wird ergänzt zum einen durch die *«historische»*, zum anderen durch die *«rationale* Rekonstruktion». Letztere zielt auf Lösungen, die die «großen toten Philosophen» auf *spezielle* Sachfragen gegeben haben, die sich dem philosophierenden Interpreten selber stellen. Der unterstellt in seiner Bezugnahme auf diese Lösungen der Vorfahren (die er wie Lebende ansieht), dass dort von denselben Problemen die Rede war, genauer: *ist*. Denn die Perspektive der rationalen Rekonstruktion ist zeitlos bzw., wie Rorty sagt, «anachronistisch»: Sie steht der Zeit entgegen – *und* der historischen Rekonstruktion, die uns, der Zeit verpflichtet und in beständiger Korrektur der philosophisch-atemporalen Sichtweise, daran erinnert, dass die Probleme unter historisch *kontingenten* Bedingungen

59 R. RORTY, «The Historiography of Philosophy: Four Genres», in: R. RORTY / J. B. SCHNEEWIND / Q. SKINNER, *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge 1984, S. 49-75, 61 ff.
60 Ebd., S. 63.
61 Ebd., S. 68.
62 Ebd., S. 57.

entstehen. Die historische Rekonstruktion tut dies, indem sie demonstriert, dass für unsere Vorfahren nicht voraussehbar war, welche Probleme wir haben würden.[63] – Rortys Neubegründung der problemorientierten Geschichtsbetrachtung erfolgt im Lichte eines philosophischen Selbstverständnisses, demzufolge «we should justify ourselves by claiming to be asking better questions, not by claiming to give better answers to the permanent ‹deep, fundamental questions› which our ancestors answered badly»[64].

3. Aspekte einer Historik der Philosophiegeschichtsschreibung

Die Ansätze von Zimmerli und Rorty räumen dem Zufall, dem das Philosophieren unterliegt, wenn man der Erfahrung folgt, einen großen Spielraum ein. Die Frage ist: Entschärfen oder lösen sie gar das Problem der Vielheit der «Philosophiegeschichtsphilosophien»? Mir scheint, dass sie es nicht tun und dass wir noch ein Stück weitergehen müssen: dahin, die Philosophiegeschichtsschreibung als ein zwar in der Philosophie beheimatetes, aber doch genuin historisches Projekt (im oben angegebenen Sinn) zu verstehen und zu betreiben. Denn m. E. wird in den angesprochenen Konzepten aufgrund der Konzentration auf die *ratio* (das diskursive Denken) – die allgemeine Theorie einerseits, das Problem andererseits – etwas Entscheidendes übersehen: Übersehen wird die «Nicht-Übereinstimmung aus Prinzip» *(«disagreement of principle»)*[65], die z. B. noch zwischen ihnen selbst hinsichtlich der Vorstellungen von Vernunft, Philosophie, Geschichte etc. besteht – eine Nicht-Übereinstimmung, die so tief greifend ist, dass sie sich auf nichts Gemeinschaftliches mehr berufen kann. Diese Nicht-Übereinstimmung ist begründet, wie ich behaupten möchte, in unterschiedlichen prärationalen «Leitüberzeugungen», «Gedankenmotiven», «grundlegenden Intuitionen»[66], d. h. in «begriffs- und zeichenlose[n] Einsicht[en]», die zwar

63 Sie erinnert uns daran «by demonstrating that they were invisible to our ancestors» (ebd., S. 68).

64 Ebd., S. 63.

65 DANTO, a.a.O., S. 181 (engl. S. 109).

66 Die Abhängigkeit des Philosophierens von Intuitionen wird heute vielfach reflektiert: im Allgemeinen z. B. von J. Habermas, vgl. «Dialektik der *Rationalisierung*. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann», in: ders., *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine*

«Begriff, Zeichen, Sprache als Explikationsbedingungen ihrer selbst ernötig[en]», nicht aber daraus entspringen[67] und sich zu einer letztlich sehr individuellen, persönlich existentiellen Selbst- und Weltsicht zusammenfügen. Erfahrungsgemäß haben Texte, die anerkannte Philosophen als zur Philosophie gehörige Texte anerkennen, eine individuelle prädiskursive Sinn- und Evidenzdimension, die sich (vermutlich) aus der Verarbeitung bestimmter, lebensweltlicher Erfahrungen (von praktischer Relevanz) ergibt, die wir im Umgang miteinander in einer (kulturell schon gestalteten) Welt zu machen haben. Diese Dimension jedenfalls lässt die Texte auf (Sinn-)Verstehen oder daraufhin angelegt sein, dass man das Gesagte in seinem Eigensinn zur Kenntnis nimmt. Dies aber verlangt wiederum im Falle von Texten älteren Datums, dass man sie im Zusammenhang des historischen Wissens im oben angegebenen Sinne zur Kenntnis nimmt. Denn das philosophiehistorische Wissen schließt (als *philosophie*historisches), wie im Folgenden nun noch zu zeigen sein wird, *Sinnverstehen* ein, ohne darin aufzugehen, und ermöglicht zugleich eine rationale, *argumentative*, d.h. wahrheitsorientierte (und in diesem Sinne *philosophische*) Auseinandersetzung mit den überlieferten Texten, weil es nicht auslässt, «was anderem Denken gerade das Wesentliche war» (Jaspers).

3.1 Drei Dimensionen der Bezugnahme auf gegebene Texte

In unserer Bezugnahme auf philosophische Texte, die in Archiven gegeben sind, lassen sich drei Dimensionen unterscheiden – *wenn* es uns im Allgemeinen darum geht, der Intention des Gesagten *(intentio operis)* gerecht zu werden,[68] wenn wir also, wie U. Eco[69] einmal formu-

politische Schriften V, Frankfurt a.M. 1985, S. 167-208, zit. 202; im Speziellen, z.B. beim Thema «Wahrheit»,von L. B. PUNTEL, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin/New York 1990, S. 114 ff; G. SIEGWART, *Vorfragen zur Wahrheit. Ein Traktat über kognitive Sprachen*, München 1997, S. 2, 11 ff.

67 H.M. BAUMGARTNER, «Replik», in: P. KOLMER/H. KORTEN (Hg.), *Grenzbestimmungen der Vernunft*, Freiburg/München 1994, S. 469-493, zit. 477.

68 Im hermeneutischen Ernstfall misslingenden Sinnverstehens wäre dann auch – in einem gleichsam «divinatorischen Verstehen» («Konjizieren») – die *intentio auctoris* zu erheben. F.D.E. Schleiermacher unterscheidet bei der grammatischen wie der psychologischen Interpretation die komparative und divinatorische Methode (vgl. u.v.a. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament,* aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. von F. Lücke, Berlin 1838 [=SW, I. Abteilung, Bd. 7 (Lückesche Edition der Schleiermacherschen Hermeneutik = HL)], S. 31/2). Unter Divination ist ein analogisches Verfahren

lierte, «für ein Prinzip der Interpretierbarkeit und für die Abhängigkeit der Interpretierbarkeit von der *intentio operis*»[70] eintreten, «den wörtlichen Sinn» verteidigen[71] und mithin die philosophischen Texte als «li-

(‹parasemischer Transformation›) zu verstehen, wie M. Frank es in der «Einleitung» zu: F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik*, hg. und eingeleitet von M. Frank, Frankfurt a.M. (1977) [7]1999, S. 33 f. formuliert: «Nur analogice, nämlich gestützt auf die ‹Selbstbeobachtung›, lässt sich der individuelle Sinn eines fremden Zeichengebrauchs erraten. [...] Die Utopie eines vollkommenen Verstehens des Anderen wird also durch das bloß Analogische der Divination gerade zerstört.» (S. 52) In diesem analogischen Sinne geht man im Falle der psychologischen Interpretation, wie W. Hogrebe es bildlich ausdrückt, in das vorsprachliche «produktive Energiezentrum» der Rede (im Autor, verstanden als Geistwesen) zurück, um «von dort aus eben diese Rede assimilierend, aber anders zu produzieren». (W. HOGREBE, *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen*, Frankfurt a.M. 1992, S. 190) Doch wie immer bildhaft man es auch ausdrücken mag: Festzuhalten bleibt, dass erst durch das analogische Verfahren z. B. noch einsichtig wird, was jemand in der Philosophie unter Argumentation versteht und was er als einen Grund ansehen kann, den er in der spezifisch verstandenen Argumentation anführen könnte. Dies wäre gegen die sprachpragmatische Interpretationstheorie etwa Habermas'scher Provenienz einzuwenden, die von allgemein verständlichen «Rationalitätsvoraussetzungen der Interpretation» ausgeht: Vgl. etwa HABERMAS, «Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften», in: ders, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, S. 29-52, insbes. 38 ff.

69 In: *I limizi dell'interpretazione*, Mailand 1990. Dt.: *Die Grenzen der Interpretation*, München / Wien 1992.

70 ECO, a.a.O., S. 54.

71 Ebd., S. 40. Für «ein Prinzip der Interpretierbarkeit und für die Abhängigkeit der Interpretierbarkeit von der *intentio operis*» einzutreten, heißt nach Eco nicht, «die Mitarbeit des Adressaten» auszuschließen (ebd., S. 54). Wird doch im Lesen von Texten auf der Basis von «Vermutung[en] seitens des Interpreten» ein «Textobjekt», also der Text als Objekt der Lektüre, ‹konstruiert› (ebd.). Für ein Prinzip der Interpretierbarkeit einzutreten heißt nur, zwischen *Interpretieren* und *Benutzen* der Texte (etwa in Argumentationszusammenhängen) zu unterscheiden: «Allein die Tatsache, daß man die Konstruktion des Textobjekts unter das Zeichen der Vermutung seitens des Interpreten gestellt hat, zeigt, daß die intentio operis und die intentio lectoris in einem Zusammenhang stehen. Verteidigt man die Interpretation gegen das Benutzen der Texte, so will man damit nicht sagen, Texte dürften nicht benutzt werden. Doch hat ihre freie Benutzung nichts zu tun mit ihrer Interpretation, auch wenn sowohl Interpretation wie Benutzung stets eine Bezugnahme auf den Grundtext, und sei es nur als Vorwand, voraussetzen. Benutzen und Interpretieren sind gewiß zwei abstrakte Modelle. Jede Lektüre ist immer Resultat aus einer Mischung dieser beiden Verfahren. Es kann vorkommen, daß ein als Benutzung begonnenes Spiel als erhellende und kreative Interpretation endet – und umgekehrt. Und es kann auch vorkommen, daß die Fehlinterpretation einen Text von den Krusten vieler

terarische Texte» auffassen, d. h. als Stücke der Literatur, die von «literarischen Lesern» gelesen werden müssen, die in ihnen nicht nur Gedanken und Argumente, sondern auch Sinn noch vermeinen.[72] Diese Dimensionen (die die verschiedenen Projekt-Arten fundieren, die wir in der Philosophie verfolgen können) sind:

Erstens die Dimension des *(Sinn-)Verstehens*, das auf die grundlegenden Intuitionen, das individuelle Selbst- und Weltverständnis zielt, das dem Gesagten einen Sinn verleiht, der sich nicht für jedermann zu jeder Zeit schon von selbst versteht.[73]

vorhergehender kanonischer Interpretationen befreit, neue Aspekte von ihm enthüllt und den Text dabei schließlich gemäß seiner [...] *intentio operis* besser und produktiver interpretiert» (ebd.), wobei die *intentio operis* von vielen vorhergehenden *intentiones lectoris* verdunkelt und abgeschwächt sein kann und sich die *intentiones lectoris* wiederum hinter Entdeckungen der *intentio auctoris* verbergen können.

72 O. Marquard hat den «literarischen Text» und den «literarischen Leser» gegen den «absoluten Leser» und seinen Versuch einer «eindeutigen Auslegung des absoluten Textes» zu verteidigen und zu rehabilitieren gesucht, in: «Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist», a.a.O., S. 130 ff. Vgl. auch: ders., «Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften», a.a.O., insbes. S. 108 ff. Marquards Plädoyer gilt den interpretierenden Geisteswissenschaften und deren «Wende zur Vieldeutigkeit», insofern sie Errungenschaften sind, die hervorgingen aus der «Tödlichkeitserfahrung der konfessionellen Bürgerkriege, die hermeneutische Bürgerkriege waren, weil man sich dort totschlug um das eindeutig richtige Verständnis eines Buches: nämlich der Heiligen Schrift, der Bibel» («Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften», a.a.O., S. 108). Die Antwort auf diese Erfahrung kam spät: «denn sie wurde unausweichlich erst durch die Tödlichkeitserfahrung der neukonfessionellen Bürgerkriege», als die «die modernen Revolutionen seit 1789» zu deuten sind: Auch diese Revolutionen waren «hermeneutische Bürgerkriege [...], weil man sich dort totschlug und totschlägt um das eindeutig richtige Verständnis der einen einzigen eindeutigen Weltgeschichte» (ebd.). – Es gälte, den «literarischen Text» und den «literarischen Leser» speziell im Falle der Philosophiegeschichtsschreibung zu rehabilitieren. Von mir wird dabei vorgeschlagen, nicht jede Deutung von Büchern (Texten), die keine eindeutige – philosophische oder wenigstens theoretisch angeleitete – ist, schon als eine *historische* Deutung zu bezeichnen. Nicht philosophisch fundierte oder theoretisch angeleitete Interpretationen können als literarische Interpretationen bezeichnet werden. Aber nicht jede literarische ist schon eine historische Interpretation, die eine eigene Form besitzt.

73 Es bliebe freilich festzuhalten, dass eine notwendige Voraussetzung für das Verstehen überhaupt ist, dass die Welt- und Selbstverständnisse, die zwischen Konzepten eine «Nicht-Übereinstimmung aus Prinzip» fundieren, im Formalen übereinstimmen. In dieser Hinsicht versucht W. Hogrebe plausibel zu machen,

Die *zweite* Dimension ist die der philosophisch-argumentativen, d.h. sach- und problembezogenen sowie wahrheitsorientierten Auseinandersetzung, in der man nicht zuletzt auf die Gründe zielt, die jemand für das Gesagte, sei es, ins Feld geführt hat oder ins Feld führen könnte. In der Argumentation werden die verstandenen Texte (die allerdings im Laufe der Zeit immer wieder neu verstanden werden müssen) ‹benutzt›[74], d.h. einer *intentio lectoris* untergeordnet, die sich – Rorty wies darauf hin – von aller Zeit abkoppelt. Es charakterisiert die Bezugnahme auf gegebene Texte in dieser Dimension vor allem, so meine ich, dass das Gelesene zunächst als eine «Meinung» aufgefasst wird – in modernerer Formulierung: als etwas, das ‹in der performativen Einstellung der ersten Person› in die Diskussion gebracht worden ist. «Meinung» bezeichnet hier also nicht eine Entität, die jemandem wie ein Privat*eigen*tum zugehört.[75] Der Ausdruck hat ausschließlich gel-

dass wir in unserer (selbst so uneindeutigen) «Deutungskultur», d.h. in unseren explizit sprachlichen Weltorientierungen immer schon auf einer einheitlichen Weltauslegung aufbauen, die sich unserer «Deutungsnatur» bzw. einer ihr zukommenden «pronominalen Matrix» verdankt: Diese liefert uns, aller Kultur voraus, die (zeitlich noch unbestimmte) «Topologie eines indefiniten *Raumes*», in dem immer irgendetwas irgendwo irgendwann irgendwie geschieht bzw. irgendwer irgendwo irgendwann irgendwie agiert (W. HOGREBE, *Metaphysik und Mantik*, a.a.O., S. 17). H.M. Baumgartner hat darauf aufmerksam gemacht, dass wir, wenn wir das «Problem des Ernstfalls», d.h. des Überlebens bedenken, annehmen müssen, eine rudimentär gemeinsame «Erfahrungswelt» zu haben: Es ist das «Problem des Ernstfalls», das uns «die Erfahrungswelt auf ein Skelett von allgemeinsten und daher auch äußerst dürftigen Grundbestimmungen [...] gleichsam ‹zusammenschnurren› [lässt], die auch den noch so verschiedenen und dem Augenschein nach inkommensurablen Interpretationswelten als Erfahrungsgerüst eines sinnlich-vernünftigen Wesens zugrunde liegen». (H. M. BAUMGARTNER, «Das Apriori der Historisierung des Apriori? Über die Grenzen eines in seiner Allgemeinheit irreführenden Konzepts», in: CHR. HUBIG [Hg.], *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*. XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie in Leipzig 1996. Vorträge und Kolloquien, Berlin 1997, S. 479-490, zit. 484)

74 Von Benutzen spricht nicht nur Eco, sondern z.B. auch schon Schleiermacher, vgl. HL, S. 7 ff.

75 Das ist eine Facette der Hegelschen Bestimmung von Meinung: «Eine Meinung ist nichts als eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein anderer anders haben kann; eine Meinung ist mein; sie [ist] nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke». (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O., S. 18)

tungstheoretischen Sinn[76] und metatheoretischen Status: Seine Verwendung zeigt an, dass der Interpret in begründungsorientierter Einstellung die Aussagen hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruchs vorläufig suspendiert hat, aber auch, dass seine Urteilssuspensionen nicht in definite Urteile über das Gelesene einmünden werden, in welchen richterliche Vernunft- und Machtbefugnis in Anspruch genommen ist. Denn auf der einen Seite lassen sich von uns – die wir noch nicht einmal sagen können, welche Philosophie auf der Basis welcher Vernunft welche Geschichte hat – letzte Gründe kaum angeben. Auf der anderen Seite stehen Auseinandersetzungen mit Texten unter einschränkenden Bedingungen, wie sich gleich zeigen wird, die extreme Urteile illegitim machen.[77]

Die *dritte* Dimension nun ist die *historische*. Für die Historie lässt sich die (oben angegebene) autochthone Formgebung ausfindig machen, wenn man auf die Bedingungen reflektiert, unter denen wir zur Kenntnis nehmen, was in Büchern gesagt ist, die wir nicht selbst, die vielmehr andere zu früheren Zeitpunkten verfasst haben und die anerkannte Philosophen als zur Philosophie gehörige Bücher anerkennen. Um nur zwei Bedingungskomplexe zu nennen: 1) Texte werden erfah-

76 Er meint etwa, wie in der KANTischen Bestimmung, «ein [...] sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten» (im Gegensatz zum Glauben als subjektiv und zum Wissen als sowohl subjektiv wie objektiv zureichendem Fürwahrhalten): *KrV*, B 850. Der geltungstheoretische Sinn spielt freilich auch in der Hegelschen Bestimmung von ‹Meinung› eine entscheidende Rolle: Gibt man den «Systemen» anderer «kein anderes Verhältnis zu sich, als daß sie Meinungen sind», so zeigt dies an, dass man im Grundsatz «nicht erkannt, daß es Wahrheit gibt», ist gegen die Wahrheit «gleichgültig». (*Differenzschrift* [1801], in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M. 1969 ff., Bd. 2, S. 16)

77 Ein extremes Urteil wäre es, wollte man z.B. behaupten, ältere Philosophie, nehme man einmal die hegelsche Philosophie, habe heute nichts mehr zu sagen oder nie etwas zu sagen gehabt, ebenso extrem aber auch, würde man diese Philosophie in allen Hinsichten zur «wahren Philosophie» erklären. Nicht minder extrem wäre es, wenn man den Mittelweg einschlagen und im Vorhinein entscheiden würde, dass wir (wer auch immer dieses «wir» dann repräsentieren mag) heute Abstand zum hegelschen Denken gewonnen haben, das uns im Abstand gleichwohl noch immer bestimmt. Solchen Globalurteilen gegenüber sollte grundsätzlich offen bleiben, ob der Inhalt von Büchern nicht in bestimmten Hinsichten und Zusammenhängen aus guten (und noch immer guten) Gründen schon Zeitgenossen zum Abstandnehmen Anlass gegeben hat (das weiß man dann historisch), während umgekehrt zugleich auch offen gehalten werden sollte, ob Texte nicht ein Potential an Argumenten, Einsichten, Überlegungen enthalten, das noch immer bedenkenswert ist.

rungsgemäß nach bestimmten Themenstellungen und Gesichtspunkten gelesen, die sich aus den Handlungszusammenhängen (Projekten) ergeben, welche die Interpreten in Interpretationen verfolgen. Es gibt wahrheitsorientierte und argumentbezogene Unternehmungen, in denen der Textbezug eine Rolle spielt und die sich als genuin *philosophische* bezeichnen lassen,[78] und es gibt Projekte, in denen es zum Selbstzweck wird, z. B. den Sinnhintergrund des Gesagten zu erhellen (sie fundieren die Hermeneutik). 2) Aber es werden die Texte Anderer, ältere Texte zumal, nicht nur stets im Lichte eigener Vorhaben gelesen, sondern immer auch noch in einer Perspektive und auf eine Weise (bzw. bei Texten jüngeren Datums im Schatten einer solchen Perspektive und Weise), aus der die professionelle Philosophiehistorie erwächst: in der zeitlichen Retrospektive und in einer Form, in der wir (sei es nun ausdrücklich oder nur stillschweigend) ein Wissen mit ins Spiel bringen, das diejenigen nicht besitzen konnten, die die alten Texte formuliert haben, im Lichte eines Wissens um Texte, die zum Zeitpunkt, als die gelesenen Texte entstanden, noch nicht formuliert worden waren. Es gibt eben einen «einzigartigen Vorteil», den man nur im zeitlichen Nachhinein und oft sogar nur lange, nachdem etwas geschehen ist, besitzt: den Vorteil (gut dokumentierte) Ereignisse «im Zusammenhang mit späteren Ereignissen», deren Eintreten zum früheren Zeitpunkt nicht voraussehbar war, mithin auf eine Weise kennen zu können, wie es weder Akteuren noch Zeitzeugen jemals möglich sein kann.[79]

3.2 Eine Grundfunktion des philosophiehistorischen Wissens

Dieses Konzept einer dreigliedrigen Bezugnahme auf gegebene Texte ließe sich im Anschluss an die Position Rortys entwickeln, verlangt aber, im Falle der Historie nicht von *Re*-Konstruktion zu sprechen. Denn ob es Geschichte auf rekonstruierbare Weise ‹gibt› (wie Philosophiegeschichtsphilosophen annehmen), ist erst noch eine Frage. Das

78 Hier lassen sich zwei Typen von Projekten unterscheiden: Projekte, in denen man, wie im Projekt ‹Philosophiegeschichtsphilosophie›, *sinnproduktiv* orientiert ist, und Projekte, in denen man dem *Sinnhintergrund* des Gesagten (dem ‹Vetorecht der Quellen›) Rechnung zu tragen versucht. In Projekten der letzteren Art – z. B. dem Projekt, die Metaphysik unter Bedingungen des *lingustic turn* zu reformulieren – kann der Textbezug, wie Rorty verdeutlichte, dem Zweck dienen, zur Lösung eines Problems zu gelangen, das der Interpret in diesem Zusammenhang sieht.

79 DANTO, a.a.O., S. 294 (engl. S. 183).

hier angezielte historische Wissen ist nur konstruktiv: Es trägt dem Umstand Rechnung, dass wir, könnten wir uns – im Sinne des traditionell verräumlichten Zeitverständnisses – an die zeitliche Stelle der «großen toten Philosophen» zurückversetzen, aufgrund unseres Wissens um ihre Zukunft dort doch «temporale Außenseiter» blieben.[80]

Und nun scheint mir: Die Philosophiehistorie ist unausweichlich, solange es das «Stimmengewirr» der philosophischen Philosophiegeschichts-«Legenden»[81] gibt. Die Historie jedenfalls sagt uns im zeitlichen Nachhinein in immer wieder neuen, thematisch bestimmten, Geschichten, in denen ein und derselbe Text unterschiedliche Deutungen erfahren kann, was in jeweiliger Vergangenheit geschah. In der Vielheit der Geschichten trägt sie der Kontingenz und unserer Endlichkeit Rechnung, im Blick auf die sie es wiederum uns (in sachlicher Hinsicht) erlaubt, das Überlieferte «in seiner Kostbarkeit als flüchtige Versuche der Welt- und Selbsterkenntnis» sichtbar zu machen und so zu tradieren, dass sich dabei dem «je einzelnen Denkenden und Philosophierenden die Chance» bietet, «im Schicksal vergangenen Denkens seiner selbst gewahr zu werden: seiner eigenen Versuche und Irrtümer, seiner philosophischen Hoffnungen und Enttäuschungen, seiner eigenen Endlichkeit, die angesichts der Geschichte des Denkens das letzte, aber für ihn selbst als Vernunftwesen vielleicht doch nicht das allerletzte Wort ist».[82]

80 Ebd., S. 418 (engl. S. 293).
81 U. J. SCHNEIDER, *Die Vergangenheit des Geistes*, a.a.O., S. 17.
82 H. M. BAUMGARTNER, «Anspruch und Einlösbarkeit », a.a.O., S. 44.