

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	41 (1994)
Heft:	3
Artikel:	Die Bedeutung der Philosophiegeschichte : Wilhelm Weischedel als Philosophie-Historiker
Autor:	Mauro, Letterio
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761174

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: 25.01.2026

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

LETTERIO MAURO

Die Bedeutung der Philosophiegeschichte: Wilhelm Weischedel als Philosophie-Historiker

Obwohl das Interesse der Forschung an den von Weischedel angewandten historiographischen Paradigmen auf sein Buch «Der Gott der Philosophen»¹ beschränkt geblieben ist, muß man doch hervorheben, daß ein solches Problem eine Reihe anderer Schriften eines Denkers betrifft, der unaufhörlich die enge Beziehung hervorgehoben hat, die zwischen dem wirklichen Philosophieren und seiner Geschichte besteht. In einer – wegen ihrer Deutlichkeit exemplarischen – Stelle aus Denken und Glauben heißt es: «Das eigene Philosophieren entspringt ja nicht aus nichts, sondern steht, als das Tun eines geschichtlichen Menschen, in Zusammenhang mit der gesamten Geschichte der Philosophie. Diese kann mir zwar nicht abnehmen, daß ich je aktuell aus mir selber heraus und auf meine je eigene Weise zu philosophieren und damit das Wesen der Philosophie von mir aus neu zu bestimmen habe. Aber es hieße, vor der wesenhaften Geschichtlichkeit alles je aktuellen Tuns die Augen verschließen, wenn man meinte, man könne dies ohne den Rekurs auf die Geschichte der Philosophie und ohne Zusammenhang mit dieser tun». ²

Die Fragen der Philosophie bewegen sich also seit ihrem Entstehen innerhalb eines Horizonts, der durch die Geistesgeschichte bestimmt ist. In ihr liegt zugleich ein genaues Kriterium zur Überprüfung. Andererseits bilden diese Fragen Paradigmen für die Lesarten der Geistesgeschichte, zu der sie daher in einem spiegelbildlichen Verhältnis stehen.

¹ WEISCHEDEL W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bde, Darmstadt 1971–1972. Vgl. eine Liste der wichtigsten Beiträge bei SEMPLICI S., *Un filosofo all'ombra del nichilismo: W. Weischedel*, Roma 1984, 139.

² GOLLWITZER H./WEISCHEDEL W., *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, Stuttgart 1965, 10. Vorlesung von Weischedel, 190.

Indem Weischedel ein solches methodologisches Modell aufgreift, kann er die Geschichte der Philosophie gemäß einer polysemantischen Perspektive interpretieren, in der sich vielfältige Ansprüche widerspiegeln, die den Geschichtsverlauf unterschieden haben und zugleich die thematischen Kernbereiche des eigentlichen Philosophierens Weischedels repräsentieren: die Unumgänglichkeit der theologisch-philosophischen Linie; das Entstehen der nihilistischen Linie; die ständig wiederkehrende Forderung, beide Linien zu vermitteln; die allmähliche Selbstbefestigung des Skeptizismus und der Erfahrung der Fragwürdigkeit. Indem mit diesen Titeln in der Reflexion Weischedels die Problembereiche umgrenzt werden, die das Denken im Lauf seiner Geschichte fortschreitend herausbildete, müssen in ihr dem Anspruch einer Konfrontation mit diesen Problembereichen Genüge getan werden und zugleich historiographisch die Verlaufsweisen rekonstruiert werden, die jene erzeugt haben. Es handelt sich um Problembereiche, die zumindest dem Scheine nach nicht zueinander reduzierbar sind, aber die zugleich die Geschichte der Philosophie durchziehen und über die sich ein Denken, das seiner Zeit treu sein will, vollständig Rechenschaft ablegen muß.

Das Vorhaben einer Philosophischen Theologie «im Schatten des Nihilismus» ist genau dieser Treue zur eigenen Zeit verpflichtet, und es ist bezeichnend, daß Weischedel dieses Vorhaben für unverzichtbar hält³, obwohl er sich dessen Fragwürdigkeit bewußt ist, eben weil es in den verschiedenen Kernthemen, die in ihm zusammenfließen, der Ausdruck entweder konstanter Linien der Geistesgeschichte oder bestimmter Strömungen ist, die in ihr zu immer größerer Klarheit gelangt sind.

Was das Problem der Gültigkeit theologischen Philosophierens betrifft, so ist dessen Bedeutung bereits im Vortrag von 1957 «Gibt es eine Philosophische Theologie?»⁴ mit äußerster Klarheit gesehen. Es sei wohl wahr – so heißt es⁵ –, daß die Legitimität philosophischer Forschung über Gott im Lauf der Geistesgeschichte des öfteren bestritten worden sei, sei es von Seiten der radikalsten Verfechter einer Glaubenshaltung, sei es von Seiten derer, die die atheistische Natur des Philosophierens vertreten. Schon der griechische Geist habe im Fragen nach dem Göttlichen die hervorragendste Aufgabe des Philosophierens gesehen, und diese spekulative Linie ging nach dem Einbruch des Christentums in die heidnische Welt verstärkt hervor, und zwar in einem Maß, daß die mittelalterliche Philosophie grundsätzlich nichts anderes als «Philosophische Theologie» ist. Selbst in der Neuzeit und in der Gegenwart spricht die Philo-

³ Vgl. WEISCHEDEL, Der Gott, I, XVIII.

⁴ WEISCHEDEL W., «Gibt es eine Philosophische Theologie?», in: *Wirlichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge*, Berlin 1960, 142–151.

⁵ Vgl. Ibid. 142–143.

sophie weiterhin von Gott und bildet Entwürfe einer Philosophischen Theologie, trotz des immer häufigeren Erscheinens einer atheistischen Perspektive.⁶

Auf diesen Punkt kommt Weischedel in größerem Umfang in seiner «Philosophische(n) Theologie im Schatten des Nihilismus»⁷ zurück und hebt nochmals hervor, wie bei einer Prüfung der Geistesgeschichte die beherrschende Stellung zum Ausdruck kommt, die beharrlich dem Gottesproblem zugemessen wurde. Die Bedeutung, die dieses bei Descartes, Spinoza, Leibniz und Kant hatte, ist in dieser Hinsicht nur ein Vorspiel zur noch großartigeren Philosophie des deutschen Idealismus, die noch deutlicher der These der theologischen Natur des Philosophierens Ausdruck verliehen hat und die bis zur Behauptung Hegels ging, «daß in der Tat der Inhalt, das Bedürfnis und das Interesse der Philosophie mit dem der Religion ein gemeinschaftliches ist. Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explication Gottes».⁸

Weischedel erkennt, daß sich die Ausrichtung der Philosophie in der zeitgenössischen Welt verändert zu haben scheint. Aber er bemerkt gleichfalls, daß auch in dieser Epoche Denker, für die die theologisch-philosophische Perspektive weiterhin legitim geblieben ist, nicht fehlten.⁹ Folglich fühlt er sich berufen, nicht nur zu behaupten: «Die Frage nach Gott ist aufs engste mit dem Philosophieren verbunden»¹⁰, sondern daß diese «unabdingbar zur Philosophie gehören», und zwar «aus dem Mittelpunkt ihres Fragens»¹¹ heraus.

Diese wiederholt vorgebrachte Überzeugung Weischedels¹² erhielt die am breitesten belegte Darstellung im weiten historischen Panorama, das der ganze erste Band von «Der Gott der Philosophen» enthält. Ohne im einzelnen auf diesen reichen historiographischen Weg einzugehen, der von der milesischen Schule bis zu Heidegger reicht, kann man beobachten, daß Weischedel bei der Beschreibung der verschiedenen Phasen des Aufstiegs und Verfalls der Philosophischen Theologie bemüht erscheint, auf dem Weg einer genauen und geschlossenen Kritik die Grenzen und Unsicherheiten ans Licht zu bringen, die ihre verschiedenen Ausformungen kennzeichneten, aber auch, und vielleicht vor allem, immer wieder die Unumgänglichkeit einer theologisch-philosophi-

⁶ Ibid. 143.

⁷ WEISCHEDEL W., «Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus», in: *Evangelische Theologie* 22 (1962) 233–249, jetzt auch in: *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, hrsg. von J. SALAQUARDA, Berlin 1971, 24–48.

⁸ HEGEL G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung A. II. 1, in: Werke, XVI, Frankfurt a. M. 1969, 27–28.

⁹ Vgl. WEISCHEDEL, Philosophische Theologie, 28.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. 26.

¹² Vgl. z. B. GOLLWITZER/WEISCHEDEL, Denken und Glauben, 118.

schen Perspektive hervorzuheben. Mit anderen Worten: Die Geschichte der Philosophischen Theologie ist gewiß die Geschichte ihres fortschreitenden «Scheiterns» – und dieser Ausdruck taucht bei Weischedel häufig auf –, aber gleichfalls die Geschichte einer beständigen Wiederkehr der philosophischen Fragestellung, die mit dem Gottesproblem verbunden ist. Weischedel hält die Behauptung für möglich: «Philosophische Theologie scheint (...) auch heute noch eine unabdingbare Forderung des Philosophierens zu sein. Gibt die Philosophie diese ihre wesentliche Aufgabe preis, so gibt sie offensichtlich sich selber auf».¹³

Das bedeutet nicht, daß die Philosophische Theologie sich in der Epoche des Nihilismus als schlichte Wiederauflage von begrifflichen und argumentativen Strukturen ausbilden kann, die endgültig der Vergangenheit angehören.¹⁴ Vielmehr handelt es sich um die Aufgabe selbst in ihrer Radikalität und Ernsthaftigkeit. Die Erfahrung des Nihilismus befreit uns nicht von der Auseinandersetzung mit der theologisch-philosophischen Problemstellung, obgleich diese Aufgabe heute wegen dieser Erfahrung so viel schwieriger ist.

In dieser Hinsicht ist das Bekenntnis der zeitgenössischen Theologie und Philosophie entscheidend. Selbst «im Schatten des Nihilismus» gab es keineswegs einen Verzicht auf die Ausarbeitung von Vorhaben zur Philosophischen Theologie, die sich Weischedel zufolge wiederum als unbefriedigend erwiesen.¹⁵ Es handelt sich, wie gesagt, um ein entscheidendes Bekenntnis, vor allem darum, weil es innerhalb der Geistesgeschichte sich als stärker als der Nihilismus erwiesen hat¹⁶, wenigstens in dem Sinn, daß mit «Gottes Tod» weder die philosophische Frage nach dem Göttlichen erloschen noch derjenige Raum verschwunden ist, der die Voraussetzung für das Erscheinen neuer Formen des Göttlichen ist.

In einer Arbeit aus dem Jahr 1953 *Weg und Irrweg im abendländischen Denken*¹⁷ erkennt Weischedel in der abendländischen Philosophie zwei entgegengesetzte Gedankenbahnen, die die Philosophie im Lauf ihrer Geschichte

¹³ WEISCHEDEL, *Der Gott*, I, XVIII.

¹⁴ Es handelt sich um einen von Weischedel ständig bekräftigen Gesichtspunkt, nämlich um die Überzeugung: «Was zerbrochen ist, ist zerbrochen, und die Geschichte ist nicht umkehrbar». WEISCHEDEL, «Die Frage nach der Wirklichkeit», in: *Wirklichkeit*, 132.

¹⁵ Vgl. WEISCHEDEL, *Der Gott*, II, 59–152.

¹⁶ Sowohl in: *Der Gott der Philosophen* (I, 21–37) als auch in: *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken* (Berlin, New York 1976, 20–30) ist in diesem Zusammenhang ein bedeutender Wechsel hinsichtlich der Position zu bemerken, die in: *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus* (33) eingenommen wurde, wo dagegen behauptet wird: «Das radikale Fragen ist das eigentlich mächtige Element im Wesen der Philosophie, mächtiger als ihr theologisches Element».

¹⁷ WEISCHEDEL W., «Weg und Irrweg im abendländischen Denken», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1 (1953) 3–19, und jetzt auch in: *Wirklichkeit*, 3–19.

durchziehen. Die erste ist aufklärerisch-rationalistischer Herkunft, die sich ganz und gar in den Dienst der diskursiven Vernunft stellt; die zweite ist ausgesprochen «mystisch», das heißt, sie deutet das Erkennen als kontemplatives Aufnehmen von Seiten des Subjekts.¹⁸ In ihrer Reinheit genommen, führen beide Wege Weischedel zufolge in eine aporetische Situation. Zum einen ist der Weg der «Aufklärung» eng an die Haltung der «Skepsis» gebunden¹⁹, zum anderen geht in der Mystik die Vielheit des Seienden verloren, das vom Einen aufgesaugt wird, das Gegenstand der Kontemplation ist und in dem alle Unterschiede aufgehoben sind. Fällt nicht aber das Eine, das ohne alle Entschlußkraft ist, mit dem Nichts zusammen? Muß man daraus nicht schließen, daß auch die Intuition an der Grenze ihrer erkenntnismäßigen Anstrengung auf die beunruhigende Finsternis des Nicht-Wissens stößt?²⁰

Die Schlußfolgerungen dieser Untersuchung treten klar zutage. Wenn der «Irrweg» in der Verabsolutierung eines dieser beiden Wege zum Nachteil des anderen liegt, ist der einzuschlagende Weg derjenige, der beide organisch zu verbinden versucht. Aufgabe der Metaphysik ist es also, weder auf die Ratio noch auf die Intuition zu verzichten, oder darüber zu wachen, daß nicht das Medium, in dem beide sich begegnen, verloren geht.

In diesem aufklärerisch-rationalistischen und in dem mystischen Weg besteht meiner Auffassung nach eine Vorankündigung der zwei charakteristischen Ansprüche des späteren Gedankenganges Weischedels, und zwar des kritischen Anspruches, der dank der Einübung in das «radikale Fragen» in die nihilistische Perspektive einmündet, und des theologisch-philosophischen Anspruches, welcher sich der Frage nach Gott öffnet. Dementsprechend kann in der Aufforderung, beide Linien eng zu verbinden, ein Motiv erblickt werden, das sich immer deutlicher als die Chiffre in der Meditation Weischedels herausbildet, als jenes Programm, das er beständig zu verwirklichen suchte und das – gerade aufgrund der entgegengesetzten Wurzeln, aus denen es sich nährt – bald als extreme Form des Rationalismus, bald als spekulativer und mystisch gefärbte Erfahrung zu interpretieren möglich ist.²¹ Außerdem wird es deutlich, wie Weischedel die Geistesgeschichte zum Wahrheitskriterium erhebt und wie andererseits die tragenden Strukturen seiner Gedankenbewegung nichts anderes tun als die Tendenzlinien herauszuarbeiten, die in einer solchen Geschichte zutage treten. Wenn er zum Beispiel im Nihilismus das unumgängliche Schicksal

¹⁸ Vgl. ibid. 4–12, wo das Wesen und die Entwicklung dieser beiden Gesichtspunkte umrissen werden, von denen aus Weischedel die Geschichte der Philosophie analysiert.

¹⁹ WEISCHEDEL, Weg, 8–9.

²⁰ Ibid. 13–14.

²¹ Vgl. MÜLLER-LAUTER W., «Von der Zwiespältigkeit eines Philosophen», Rede zum 70. Geburtstag von Wilhelm Weischedel, gehalten am 11. April 1975 an der Freien Universität Berlin, in: WEISCHEDEL, Die Frage nach Gott, 33–38.

unserer Gegenwart erblickt²², geschieht das, weil er in solchem spekulativen Vorgang den notwendigen Ausgang eines Prozesses erkennt, der – von der antiken Sophistik bis zur Aufklärung unserer Zeit – unaufhörlich die Forderung nach einer reinen, uneingeschränkt wirksamen Vernunft radikalierte. Zugleich spiegelt auch sein Anspruch, die schon angedeuteten Gedankenlinien zu koordinieren, jene analoge Ausrichtung wider, mit Regelmäßigkeit die Bedeutung auf seine Geschichtsphilosophie zu legen.²³

Zu ähnlichen Resultaten gelangt Weischedel in seinem Aufsatz «Die Zeit der ursprünglichen Erfahrungen»²⁴, einer Arbeit, die ein Jahr nach der obenge nannten Schrift abgefaßt wurde, deren Untertitel «Zum Denken zwischen den beiden Weltkriegen» deutlich macht, wie im Mittelpunkt dieser Untersuchung die «Wende» liegt – bzw. jene «Verlorenheit der Metaphysik» –, welche die Metaphysik im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert interessiert hat. Weischedel hebt Analogien hervor, die zwischen unserer gegenwärtigen Lage, dem Verfall der Metaphysik, und der Epoche Kants bestehen. Er beobachtet gleichfalls, daß auf den von Kant angezeigten Verfall der Metaphysik die gewichtigen Anstrengungen des deutschen Idealismus folgten, die auf die Erneuerung eines metaphysischen Verständnisses des Ganzen zielten, Anstrengungen, die heutzutage schwieriger denn je erscheinen.²⁵ Der Nihilismus Nietzsches bildet also den notwendigen Ausgang eines spekulativen Verlaufs, und wenn eine Wiedergeburt der Metaphysik möglich ist, so kann das nur in der Erfahrung neuer Wege und neuer Verlaufsformen geschehen, indem mit Entschiedenheit die Fragestellungen in Angriff genommen werden, die im Dasein begründet liegen und aus ihm entstehen.²⁶

Dieser Zustand scheint sich Weischedel zufolge in der Existenzphilosophie zu bewahrheiten, besonders in der von Heidegger und Jaspers. Diese bewegt sich im endlichen Seienden, aber sie tut das, um die ursprünglichen Erfahrungen zu analysieren, kraft deren es die «Geschlossenheit» des eigenen Existierens transzendiert. Auf diesem Weg erhebt sich das Denken in die echte metaphysische Dimension. Indem diese Philosophien entschieden die Auseinandersetzung suchen, die aus dem Fragen nach dem Dasein entspringt – unter Verzicht auf einen «Sprung» in den Glauben –, fürchten sie andererseits doch nicht, sich auf jene Bodenlosigkeit zu begründen, die – wenn darin auch das notwendige Ergebnis der ihr eigenen Destruktionen liegt – doch auch ein Synonym für die Bereitschaft ist, sich dem Geheimnis zu öffnen. Daher findet das Philosophieren

²² WEISCHEDEL, Weg, 8.

²³ Ibid. 15–16.

²⁴ WEISCHEDEL, «Die Zeit der ursprünglichen Erfahrungen», in: Wirklichkeit, 86–100.

²⁵ Ibid. 88–91.

²⁶ Ibid. 92–94.

in der radikalen Anwendung seiner kritischen Fähigkeiten eine Öffnung zum Absoluten und erfährt sich zugleich als ständig suchendes und nie vollendetes Fragen, das kritische Strenge und mystische Dimension miteinander verbindet.²⁷

In «Denken und Glauben», wo Weischedel zur Bestimmung der Philosophie als radikales Fragen zurückkehrt, erklärt er sich überzeugt, «daß die Bestimmung des Philosophierens als des radikalen Fragens die notwendige Konsequenz aus der bisherigen Geschichte der Philosophie ist und daß sie die Philosophie in das Äußerste ihres Wesens bringt»²⁸. Folglich ist der Nihilismus, der den unvermeidlichen Ausgang eines solchen Philosophierens bildet, das Schicksal, welches die Philosophie auf sich nehmen muß – wenn auch mit dem Ziel der Überwindung –, vorausgesetzt, daß sie sich selbst treu bleiben will: «Der Nihilismus ist die notwendige Basis für ein Philosophieren, das sich bewußt in die Situation des Augenblicks stellt, aber er ist Basis als Ausgangspunkt für den möglichen Neubeginn eines den Nihilismus in sich selber überwindenden Denkens».²⁹

Alle diese Themen sind in «Der Gott der Philosophen» wiederaufgenommen, wo der spekulativen Entwurf, der im Begriff des Vonwoher gipfelt, genau auf die Verwirklichung jener Philosophischen Theologie «im Schatten des Nihilismus» zielt, den die Radikalisierung des kritischen Denkens unumgänglich gemacht hat. Die ersten Anzeichen einer solchen Radikalisierung und der Niedergang der Philosophischen Theologie sind nach Weischedel erkennbar in den Einwänden, die Kant gegen die traditionellen Gottesbeweise anführt und in denen die ganze umstürzende Kraft des kritischen Denkens zum Vorschein kommt.³⁰ Aber den echten Wendepunkt in der Geschichte der Philosophischen Theologie stellt Hegel dar, in dessen Reflexion diese Disziplin den Höhepunkt erreicht – insofern der Vernunft die Fähigkeit zugesprochen wird, sich zum Absoluten zu erheben, und zwar in dem Maße, wie sie sich als absolut begreift; zugleich sieht er die Voraussetzung ihres endgültigen Unterganges, besonders wegen der Unfähigkeit der Hegelschen Vernunft, das Zufällig-Wirkliche verstehen zu können und wegen seiner Interpretation der einzelnen historischen Religionen als Stufen auf dem Weg zum absoluten Geist.³¹ Die Tatsache, daß in

²⁷ Ibid. 96–100.

²⁸ GOLLWITZER/WEISCHEDEL, Denken und Glauben, 5. Vorlesung von Weischedel, 88.

²⁹ Ibid. 89.

³⁰ WEISCHEDEL, Der Gott, I, 194–200.

³¹ Es ist interessant festzustellen, daß auch Löwith die Bedeutung von Hegels Denken unterstrichen hat, wenn auch aus anderen Gründen als Weischedel. Löwith zufolge ist nach Hegel die Krise nicht nur für jedwede Anstrengung, die Religion und Philosophie versöhnen will, sondern auch die des Christentums reif geworden. Letztere hat jedoch – wie die ganze, nachhegelianische Religionskritik zeigt – ihren eigenen Anstoß gerade von Hegel erhalten, genauer: aus der inneren Zweideutigkeit seines Versuches der Aufhebung

Hegels Reflexion der Begriff Gott keinen Platz mehr findet, kann als entscheidendes Moment betrachtet werden für jenen Verlauf, «an dessen Ende Philosophie als Philosophische Theologie überhaupt fragwürdig wird»³². Die nachfolgenden Überwindungen, die die Geschichte der Philosophischen Theologie charakterisiert haben, besiegeln das Scheitern der traditionellen Onto-Theologie und bezeichnen, wie schon bemerkt, «die philosophische, besonders religionsphilosophische Situation der Gegenwart, das Zeitalter des Nihilismus»³³.

Es ist also bedenkenswert, daß in der Reflexion Weischedels der Begriff «Skeptizismus» schrittweise durch den des Nihilismus ersetzt wird, einen Begriff, der übrigens stets die Bedeutung des «offenen» Nihilismus und nicht die des dogmatischen annimmt.³⁴ In der Tat ist Weischedel überzeugt, daß das philosophische Fragen nie ins reine Nichts vorstoßen kann, in die absolute Negation des Seins, sondern vielmehr in die radikale Fragwürdigkeit des Phänomenalen, das heißt in dessen Schweben zwischen Sein und Nicht-Sein. Nunmehr will der Begriff «Skeptizismus» – auch er in seiner «offenen» und nicht dogmatischen Bedeutung genommen – die Notwendigkeit unterstreichen, die für das Denken darin besteht, die Fragwürdigkeit des Wirklichen widerzuspiegeln, sowie jenen skeptischen Zug beizubehalten, der von Platon und Aristoteles an dessen wesentliche Bestimmung gebildet hat. In dieser Hinsicht ist bedeutsam, daß Weischedel dem eigenen Philosophieren diese Bestimmung zuschreibt, indem er nochmals auf die Geschichte der Philosophie Bezug nimmt, die er in dieser Optik als fortschreitende Konsolidierung der skeptischen Perspektive erkennt.

Erhellend sind in dieser Hinsicht jene Abschnitte in dem Aufsatz «Die Frage nach Gott im skeptischen Denken», wo die Geschichte des Skeptizismus zusammenfassend umrissen wird und wo zum Vorschein kommt, wie die Zetesis das

der Religion in der Philosophie. Wenn der Versuch Hegels, religiöse Vorstellungen in philosophische Begriffe zu übersetzen, auch eine Rechtfertigung der christlichen Religion bildet, ist er zugleich eine Kritik, insofern sie als positive Religion überflüssig wird, sobald sie in der Philosophie aufgehoben ist. Bei Hegel vollendet sich die Linie des Denkens, welche die ganze moderne Philosophie charakterisiert. Diese «denkt auf dem Boden der christlichen Überlieferung, aber so, daß sie den christlichen Glauben philosophisch begründen will» (LÖWITH K., «Christentum, Geschichte und Philosophie», in: Sämtliche Schriften, 2, Stuttgart 1983, 448–449).

³² WEISCHDEL, Der Gott, I, 386.

³³ SCHNEIDER M., Rez. von: Der Gott der Philosophen, in: *Wissenschaft und Weisheit* 41 (1978) 70.

³⁴ Vergleiche hierzu die erhellenden Betrachtungen Weischedels in: Die Frage nach der Wirklichkeit, 132–133, und auch die Bemerkungen, die zu diesem wichtigen Aspekt des Weischedelschen Denkens von H. KUNZ vorgebracht worden sind (Rez. von: Der Gott der Philosophen, in: *Studia Philosophica* 33 (1973) 230, und von G. KAHL-FURTHMANN, «Der Gott der Philosophen im Zeitalter des Nihilismus», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28 (1974) 398–407 (besonders 404)).

eigentliche Wesen des Philosophierens bildet. Der philosophische Begriff der Skepsis, der sich im Niedergang des klassischen Altertums bildete, ist zunächst, wenn auch nur sporadisch, im Verlauf des Mittelalters und dann zu Beginn der Neuzeit auf neue Art und mit besonderer Kraft wieder hervorgetreten. Beschränken sich Montaigne, Charron, Pascal noch auf die Konstatierung eines skeptischen Ausgangs des Denkens, so führt vor allem Descartes eine radikale Analyse des Skeptizismus durch – indem er den Zweifel an den Anfang seines Denkens stellt –, sowie Hume, für den die Aufgabe des Philosophierens in der entschiedenen Auseinandersetzung mit der skeptischen Erfahrung besteht. Entscheidend sind dann für die Vertiefung dieser Erfahrung die Beiträge von Kant und Hegel. Bei Kant wird der Skeptizismus als unlösbares Problem auf der Ebene des theoretischen Denkens gesehen. Bei Hegel bildet er den Durchgangspunkt, der für die Philosophie obligatorisch ist als jenes notwendige Moment in der Bewegung des Geistes, bei der die Fragwürdigkeit des Endlichen hervortritt, die aber zuletzt in der Versöhnung von Endlichem und Unendlichem überwunden wird. Indem Nietzsche den Skeptizismus radikalisiert, hat er in Zweifel gezogen und explizit die Möglichkeit negiert, daß das Wahre sei. Und nach Nietzsche ist die skeptische Perspektive wieder in die Reflexion all derjenigen eingetreten, die im Absurden, im Mangel an Sinn oder gar im Widersinn die Chiffre jener Erfahrung gesehen haben, die aus der Begegnung des Menschen mit der Welt oder aus dem Inneren des Menschen selbst entsteht.³⁵

Beim Abschluß dieses historischen Excursus kann Weischedel dementsprechend erneut behaupten, daß – wenn der Skeptizismus nur in seiner offenen Form ein echter ist – «das Philosophieren von jeher darauf ausgegangen ist, Skeptizismus in diesem Sinne zu werden»³⁶. Er kann, anders gesagt, behaupten, daß der so verstandene Skeptizismus sich in jenem kritischen Bereich des Denkens bestimmt, der die ganze Geschichte durchläuft, indem er als Fragen und In-Frage-Stellung immer stärker radikalisiert, was als wahrhaft unbezweifelbar gegeben ist: «... insofern bedeutet Skepsis soviel wie radikales Fragen».³⁷

Aber auch unter diesem neuen Gesichtspunkt erscheint diese kritische Dimension des Denkens bestimmt, sich mit der «mystischen» Dimension zu verbinden und das – wie Weischedel bemerkt – aus folgendem Grund: «Was im radikalen Fragen als letzte Einsicht gewonnen wird, ist, daß die Wirklichkeit, die als fraglich erscheint, sich als Geheimnis darbietet. Denn Fraglichkeit und Geheimnis korrespondieren einander. Alles Fragen fragt nach etwas, das im Augenblick des Befragtwerdens Geheimnis ist.»³⁸ Die rigorose Anwendung des

³⁵ WEISCHEDEL, Die Frage nach Gott, 10–16.

³⁶ Ibid. 18.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid. 26.

kritischen Vermögens und die stille Achtung vor dem Geheimnis zeigen sich nochmals in ihrer unlösbarer Verbundenheit, das heißt als unverzichtbare Forderung der metaphysischen Reflexion.

Weischedel hat ständig unterstrichen, daß das philosophische Fragen der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit des Wirklichen entspringt und daß also «die philosophische Frage (...) vielmehr Antwort, und zwar Antwort auf eine Herausforderung (ist)»³⁹, auf jene also, die von solcher Erfahrung gerade gebildet wird. Aber auch das Bewußtsein der radikalen Fragwürdigkeit des Ganzen erscheint ihm als Ausgang eines langen Weges, den die Geschichte der Philosophie durchläuft, welche gerade aus diesem Grund auch als Geschichte einer fortschreitenden Herausbildung der Fragwürdigkeit des Wirklichen gelesen werden kann.

In der bereits zitierten Schrift «Die Frage nach der Wirklichkeit» bemerkt Weischedel, wie sich in der Philosophie ein Prozeß allmählichen Wirklichkeitsverlustes ankündigt.⁴⁰ Was schrittweise verloren geht, ist nicht die schlichte Realität der Dinge, ihr tatsächliches Existieren, als vielmehr ihre Wirklichkeit, ihr Existieren für uns in unserem Horizont. Diese Situation ist von einer Reihe von Etappen vorbereitet worden, von denen die erste – Weischedel zufolge – in der Bestimmung jenes Paradigmas des Verstehens von Welt gesehen werden kann, das die platonische Philosophie zum Ausdruck brachte. Wirklich ist in dieser Perspektive nicht die Welt der unmittelbar gegebenen Dinge, sondern jene unveränderbare der Ideen; die Welt der Dinge ist daher bestimmt, dem Menschen in dem Maße als fremd zu erscheinen, als er weiß, daß sein höherer Teil der wahren Welt angehört.⁴¹

Mit dem christlichen Begriff der Schöpfung verstärkt sich der Prozeß des Wirklichkeitsverlustes weiter, sowie mit dem Verbllassen jener wenn auch nur vagen und schwebenden Präsenz des Göttlichen in der Welt, welche im platonischen Begriff der Teilnahme zugesichert wird. Wenn also die Welt eine geschaffene ist, hat sie nur eine «abgeleitete» Wirklichkeit. Dem Nichts entsprungen, vom Nichts beständig bedroht, existiert sie nur kraft des Seins Gottes, der so gesehen die einzige wahre Wirklichkeit darstellt. Gott ist also nicht auf unmittelbare Weise, sondern nur mittelbar anwesend, und zwar in den Erzeugnissen seines Schöpfungsaktes, und der Mensch, weit entfernt, in solcher Welt seine Heimat zu sehen, fühlt sich in ihr, wenn nicht im Exil, so doch als Viator, der den Gang zu seiner wahren Heimstätte beschleunigt.⁴²

³⁹ GOLLWITZER/WEISCHEDEL, Denken und Glauben, 7. Vorlesung von Weischedel, 118. Vgl. R. GARAVENTA, Nichilismo, Teologia ed Etica. Saggio su Wilhelm Weischedel, Lecce 1991, 63–92.

⁴⁰ WEISCHEDEL, Die Frage nach der Wirklichkeit, 119–120.

⁴¹ Ibid. 123.

⁴² Ibid. 124–125.

Die dritte und entscheidende Etappe in jenem Prozeß wird von jenem spekulativen Anspruch gebildet, der zu Beginn der Neuzeit entsteht und der als «Wirklichkeit» im strengen Sinn wirklich nicht mehr Gott, sondern den Menschen versteht, insofern dieser ein denkendes Subjekt ist. Wenn in dieser Perspektive noch wahr bleibt, daß die Dinge ihre eigentliche Wirklichkeit kraft eines Schöpfungsaktes empfangen, so muß unter «Wirklichkeit der Dinge» ihr Sein innerhalb eines subjektiven Bewußtseins verstanden werden, also insofern die Dinge nicht anders sind bzw. gegeben sind als unter der Bedingung eines Subjekts, das sich ihrer bewußt ist. Der Welt kommt also ihre eigene ontologische Wirklichkeit abhanden zugunsten des Subjekts, das sich auf diese Weise zu ihrem Herrn erklärt. Eine solche Verbindung zwischen Wirklichkeitsverlust und selbständiger Gewalt des Subjekts wird besonders in der Philosophie Nietzsches deutlich, bei dem angesichts des «Nichts der Wirklichkeit», das dem Tod Gottes folgt, nichts bleibt als der Wille des Menschen, der souverän festsetzt, was Wert und Wahrheit ist. Aber dieser Wirklichkeitsverlust zugunsten des Subjekts wird sich auf den Menschen auswirken.⁴³ Den Dingen entfremdet, wird er sich selbst fremd, und zwar in dem Augenblick, wo er die Ohnmacht der eigenen Kraft vor der drohenden Gewalt des Nichts erfährt.

Daß die Erfahrung der Fragwürdigkeit des Wirklichen in seiner Totalität mit immer größerer Deutlichkeit im Lauf der Geschichte der Philosophie hervortritt und sogar deren ursprünglichen Charakter darstellt, wird in grundlegenden Abschnitten von Denken und Glauben hervorgehoben.⁴⁴ Gewiß wird in der antiken Welt «die Fraglichkeit (...) noch nicht in ihrem äußersten Sinne als radikale Fraglichkeit erfahren»⁴⁵, insofern nämlich die Tatsache unwidersprochen bleibt, daß das Wirkliche in seiner Ganzheit sich auf eine letzte Sinnhaftigkeit gründet. Nichtsdestoweniger haben gerade alle griechischen Philosophen diese Erfahrung gemacht, wenn auch nur in Form «des Leidens an der Endlichkeit» oder der Hinfälligkeit des Seins der Dinge.⁴⁶ Und auch der mittelalterliche Denker – der ebenfalls und mit vielleicht noch größerer Kraft die Existenz einer letzten Bedeutsamkeit des Wirklichen unterstrichen hat – besitzt

⁴³ Ibid. 127–128.

⁴⁴ GOLLWITZER/WEISCHEDEL, Denken und Glauben, 189–198.

⁴⁵ Ibid. 10. Vorlesung von Weischedel, 193.

⁴⁶ Dennoch ist wahr, daß die Vielheit der Formen, in die das griechische Denken geprägt worden ist, von Mal zu Mal möglich gemacht wurde, und zwar aus dem Bezug von jenseitigen Erfahrungen mit solchen der Endlichkeit. Aber Weischedel will unterstreichen, daß nicht sie – die bei jedem einzelnen Denker anders sind und mit der Zeit von anderen Erfahrungen überwunden werden – das Element sind, welches das Philosophieren in seiner Ursprünglichkeit bestimmt, sondern jene philosophische Frage, die der gemeinsamen Erfahrung der Fragwürdigkeit entspringt, welche das Philosophieren als Fragen begründet. Im Hintergrund der einzelnen philosophischen Entwürfe, die einander im Laufe der Geschichte des griechischen Denkens ablösen, ist ein gemeinsames Fragen, das aus der gemeinsamen Erfahrung der Fragwürdigkeit entstanden ist.

irgendwie die Erfahrung der Fragwürdigkeit, wenigstens in dem Sinne, daß bei ihm «Welt und Weltgeschehen darum als rätselhaft erfahren (werden), weil sie endlich sind und weil diese ihre Endlichkeit für das Denken anstoßig ist»⁴⁷.

Aber gerade in der modernen Philosophie läßt sich zweifellos «der Gang zu immer umfassenderer Erfahrung der Fraglichkeit... bis hin zu einer völligen Radikalität dieser Erfahrung»⁴⁸ feststellen. Sie ist im Zeichen einer solchen Erfahrung entstanden – als solche zeigt sie sich in der Möglichkeit des «tiefe(n) Strudel(s)» des cartesischen Zweifels –, bewegt sich von ihr aus, indem sie sie beständig vertieft und auf ihre Überwindung zielt mittels jener spekulativen Kraft, die sich in die verschiedenen metaphysischen Richtungen übersetzt hat, die schrittweise von ihr ausgearbeitet worden sind.

Aber das Ergebnis dieser Bemühungen ist die fortschreitende Schwächung des Vertrauens in die positiven Möglichkeiten des philosophischen Denkens, und zwar dort, wo die Erfahrung der Fragwürdigkeit immer stärker hervortritt, «bis dahin, daß sie allein das Philosophieren zu bestimmen beansprucht, so wie es bei Nietzsche geschieht»⁴⁹.

Hegel hat in der Geschichte der Philosophie «die Geschichte von dem Sich-selbst-Finden des Gedankens»⁵⁰ gesehen, Worte, die im Licht der vorliegenden Untersuchung auch für Weischedels Geschichte der Philosophie wiederholt werden können – bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Zusammenhänge. Wie oben ausgeführt, nimmt sie ihren Verlauf von Ansprüchen aus, die sich mit immer stärkerer Kraft zeigen und die, gerade in ihrem ständigen Wiederauftreten, sich als konstitutiv für die Philosophie erweisen. Im Zeitalter des Nihilismus haben sie sich dann endgültig als unumgänglich erwiesen, wenn auch eine Versöhnung miteinander fragwürdig geworden ist. Es ist daher legitim zu behaupten, daß eben in diesem Zeitalter das Denken sich selbst gefunden hat. Es handelt sich, wie gesagt, um Ansprüche, die anscheinend unauflösbar sind oder für die sich eine Vermittlung als schwierig erweist. Nichtsdestoweniger müssen sie dem Philosophieren zugemutet werden, stets jedoch «im Medium der Begrifflichkeit»⁵¹, das heißt, es darf keine Zuflucht im Bereich des Glaubens suchen, der das Gewicht der eigenen Voraussetzungen nur um den Preis der Unbeweisbarkeit erwirbt. Einziger möglicher Ausweg angesichts der Widersprüche der Rationalität bleibt also die Rationalität selber, und in dieser Perspektive ist jene Aufforderung zum Ernst zu verstehen, die Weischedel beständig an die Philosophie stellt.

⁴⁷ GOLLWITZER/WEISCHEDEL, Denken und Glauben, 10. Vorlesung von Weischedel, 194.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid. 198.

⁵⁰ HEGEL, G.W.F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung A. 1, in: Werke, XVIII, Frankfurt am Main 1971, 23 Anm. 10.

⁵¹ WEISCHEDEL, Weg, 16.

Das Denken und seine Geschichte erscheinen daher von widersprüchlichen Motiven durchkreuzt, vor denen sich aber unausgesetzt die vereinheitlichende Macht des Denkens selber aufrichtet und sein Versuch, diese Motive in einer Einheit zu versöhnen. Gewiß tritt solche Absicht in der Geschichte der Philosophie nur fragmentarisch auf, etwa wenn sie bei Hegel als «ein in sich notwendiger, konsequenter Fortgang»⁵² Gestalt annimmt. Aufgabe der Philosophie ist es gerade, solche Fragmente zu verbinden und hinsichtlich der Unterschiede, welche die philosophiegeschichtlichen Ausdrücke durchziehen, vollständige und einheitliche Interpretationsrahmen zu schaffen.

Aber ist es zulässig, bei Weischedels Reflexion von solchen Interpretationsrahmen zu sprechen? Kimmerle hat in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, daß im historischen Teil von «Der Gott der Philosophen» die einzelnen Denker fast immer als isolierte Gestalten gesehen werden, mit dem Ergebnis, jene Kontinuität unbegreifbar zu machen, die gerade ihre jeweiligen Entwürfe einer philosophischen Theologie verbindet.⁵³ Und es ist andererseits legitim, den Bereich der Anwendbarkeit zu solcher Bedeutsamkeit auszuweiten und zu zeigen, daß auch in den anderen Schriften, die in der vorliegenden Arbeit untersucht wurden, das Interesse an einer analytischen Betrachtung der wechselseitigen Beziehungen der verschiedenen Denker oder der verschiedenen Lehrmeinungen entweder gering oder gar nicht vorhanden ist. Die historiographischen Linien, die sich in den genannten Schriften abzeichnen, wurden gebildet, um die Positionen verschiedener Autoren einander im Hinblick auf ihre Eingliederung innerhalb einer allgemeinen Gedankenführung anzunähern, ohne sich dabei darum zu kümmern, besondere Verbindungslien zwischen ihnen zu knüpfen.

Das ist eine Haltung, die es – wenigstens dem Anschein nach – schwierig macht, aus der Geschichte der Philosophie vollständige und einheitliche Interpretationsschemata herauszuarbeiten. Dennoch findet Weischedel als Philosophiehistoriker gerade in diesem Horizont seinen Stellenwert, und ich glaube, daß, wenn er als solcher berücksichtigt wird, die Originalität seiner philosophiegeschichtlichen Absichten über deren schon erwähnte Grenzen hinaus deutlich werden kann. Zentral ist für ihn der Anspruch, diejenigen Linien zu bestimmen, denen das Denken in seiner Geschichte beständig gefolgt ist, mit einer immer größeren Bewußtheit und Entschiedenheit und mit dem Ziel, ein Philosophieren hervorzubringen, das inhaltlich, strukturell und methodisch auf der Höhe jenes nihilistischen Horizontes ist, welcher nach Nietzsche und Heidegger besonders, die Gegenwart bestimmt und aktiv durchdringt.

⁵² HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte, Einleitung A. 3.b, 55.

⁵³ KIMMERLE H., Rez. von Der Gott der Philosophen, in: *Philosophische Rundschau* 20 (1973) 240–257, bes. 246–250.

In dieser Perspektive erscheint es als zweitrangig, die Verknüpfungspunkte zwischen den verschiedenen Denkern zu präzisieren oder die Unterschiede zwischen den Autoren hervorzuheben, die auf eine gemeinsame spekulative Gedankenführung zurückzuführen sind.⁵⁴ Wichtig ist vielmehr, die tiefe Zusammengehörigkeit wieder zu entdecken, welche in einer *concordia discors* die zeitgenössische Reflexion mit derjenigen der vergangenen Jahrhunderte verbindet und die konstanten Antinomien der menschlichen Vernunft zum Ausdruck bringt.

⁵⁴ Solcher Unterschiede ist sich Weischedel allerdings bewußt; vgl. z. B. Weg, 12.