

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

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 37 (1977)

**Artikel:** Wozu noch Philosophiegeschichte? : Legitimationsprobleme als Ansatz  
zu einer Philosophiegeschichtstheorie

**Autor:** Zimmerli, Walther Ch.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883207>

### **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:** 02.04.2026

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

WALTHER CH. ZIMMERLI

## Wozu noch Philosophiegeschichte?

### Legitimationsprobleme als Ansatz zu einer Philosophiegeschichtstheorie

Die aus dem reziproken Verwiesensein von Philosophie und Philosophiegeschichte resultierende Zirkularität wird in einem ersten, reflexiven Gang als Ergebnis eines aporetisch-‘dialektischen’ Denkerfahrungsprozesses philosophisch begründet. Das solchermassen sichergestellte zirkuläre Selbstbegründungsfundament von Philosophie und Philosophiegeschichte impliziert eine Philosophiegeschichtskonzeption, die ihre zumindest relative Validität dadurch ausweist, dass sie die heute zur Hauptsache vertretenen anderen Philosophiegeschichtskonzeptionen (die ‘historistische’, ‘pragmatistische’, ‘ideologiekritische’ und ‘hermeneutische’ Konzeption) als begriffliche Vereinseitigungen zu erklären imstande ist. Dass die begrifflich explizierte Zirkelstruktur in der Tat ein angemessenes Verständnis darstellt, ist damit also sowohl durch reflexive Begründung in der Denkerfahrung als auch durch Bewährung in der Kritik anderer Auffassungen gezeigt. Es liegt daher nahe, aus dieser Grundlegung bereits Konsequenzen für die darauf aufzubauende Theorie der Philosophiegeschichte zu ziehen. Die wichtigsten Resultate: Die Aufgabe der Philosophiegeschichte als der sich reziprok historisch bedingend *und* bedingt wissenden Philosophie ist es, ihre Zeit daraufhin zu analysieren, inwieweit sich in ihr aberratives Denken als Tendenz oder gar Faktum findet und wie dem zu begegnen sei. Eine in dieser Art zu verstehende Philosophiegeschichtstätigkeit muss sich immer als gewordene, aber frei ordnende Projektionstätigkeit begrifflichen Denkens in seine diachrone Erstreckung auffassen. Mithin sind die Standards philosophiehistorischer Erklärung nicht analytisch, sondern nur erklärungspragmatisch definiert.

In gewisser Hinsicht scheint die Leitfrage, die im Titel formuliert ist, einige Jahre zu spät zu kommen<sup>1</sup>, denn man darf davon ausgehen, dass die eigentliche ‘Legitimationskrise’ der Philosophiehistorie im Zusammen-

<sup>1</sup> In der Tat greifen die nachstehenden Erörterungen auch zurück auf einen Vortrag gleichen Titels, den ich bereits am 3. 12. 1973 vor der Philosophischen Gesellschaft Zürich gehalten und in dem ich bestimmte Grundgedanken dieses Aufsatzes zum Ausdruck gebracht habe. Der anregenden und für mich aufschlussreichen Diskussion verdanke ich manche Bereicherungen; insbesondere habe ich Helmut Holzhey zu danken, aus dessen Besprechung meines Vortrages ich wesentliche Hinweise entnehmen konnte; vgl. H. Holzhey: Die Philosophie und ihre Geschichte. Zu einem Vortrag von Walther Zimmerli. In: *Neue Zürcher Zeitung* (Morgenausgabe 17. 1. 1974) 25.

hang stand mit der allgemeinen Krise der Geschichtswissenschaften<sup>2</sup>, ausgelöst durch die Enthistorisierung der Wissenschaften in den Hochschulreformbewegungen der ausgehenden sechziger Jahre. Die Krise der Geschichtswissenschaften aber ist vorüber, in gewissem Sinne überwunden (wenn auch wohl noch nirgends richtig bewältigt), und wir können heute gar getrost von einem erneuten – vielleicht reaktiven – «allgemeinen Prozess rasch fortschreitender Historisierung unserer öffentlichen Kultur» sprechen, was soviel heissen soll, dass auch die Philosophiehistorie – wie die Historie überhaupt – «ihre generelle Rechtfertigung» findet «in denselben Gründen, auf die die Aktivitäten dieses allgemeinen Historisierungsprozesses sich stützen». Diese Gründe lassen sich – so jedenfalls Hermann Lübbe – zusammenfassen im Begriff der «kulturelle(n) Kompensation eines änderungstempobedingten Schwundes an Vertrautheit»<sup>3</sup>.

Aber auch Lübbe muss zugeben, dass in Deutschland – jedenfalls in der Selbstdarstellung der professionellen Philosophie in den letzten Jahren – «die Philosophiehistorie in der Tat extrem randständig»<sup>4</sup> war, und das bedeutet, dass die ‘Legitimationsprobleme der Philosophiehistorie’ gerade fachintern noch nicht gelöst sind, dass gerade dort, wo sie betrieben werden soll, Philosophiegeschichte vielmehr immer noch – oder vielleicht sogar erst recht wieder – das Odium von Nabelschau und Philosophieersatz hat, auf das Kant bereits abhob, als er über die spottete, «denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als der neuen) selbst ihre Philosophie ist»<sup>5</sup>. Nun ist dem zwar uneingeschränkt zuzustimmen: Philosophiehistorie ist in der Tat nicht Philosophieersatz; aber eine interne, nicht auf ausserphilosophische Legitimation bezogene *Funktion* ist der Philosophiehistorie sicherlich zuzuweisen, wie ich meine. Und dies nicht auf eine äusserliche Weise, sondern aus der begrifflichen Verschränkung von Philosophie und ihrer Geschichte zu tun, ist das Anliegen der folgenden Gedanken.

Es leuchtet ein, dass die Einlösung dieses Anliegens, auch wenn sie im

<sup>2</sup> Vgl. dazu R. Koselleck: Wozu noch Historie? In: H. M. Baumgartner/J. Rüsen (Hg.): *Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik* (Frankfurt a. M. 1976) 17ff.; zuerst erschienen in: *Historische Zeitschrift* 212 (1971) 1ff.

<sup>3</sup> H. Lübbe: Philosophische Editionen – kulturpolitisch von hohem Rang, wissenschaftspolitisch ohne Präferenz. In: *Wirtschaft und Wissenschaft* H. 2 (1976) 3.

<sup>4</sup> Ebda.

<sup>5</sup> I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783). Vorwort. In: *Akademie-Ausgabe* Bd. IV, 255.

Rahmen der Gesamtkonzeption einer meta- bzw. periphilosophischen<sup>6</sup> Theorie der Philosophiegeschichte geschieht, noch kein Bestandteil derselben sein kann, sondern allenfalls den Status von Prolegomena zu einer solchen hat, Prolegomena im Sinne einer reflexiven Durchdringung, die im gleichen Legitimations- wie Grundlegungsfunktionen zu erfüllen imstande ist. Als Ansatzpunkt wähle ich dabei, da dies das einzige ist, dessen ich mich als Voraussetzung bedienen darf, die Frage ‘Wozu noch Philosophiegeschichte?’ selbst (I). Nachdem diese auf ihre möglichen Bedeutungsgehalte hin befragt ist, soll sie in einem exemplarischen reflexiven Durchgang durch ihre Deutungsmöglichkeiten als Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte aporetisch auf ihren fundamentalen Kern reduziert werden (II), von dem aus das befragte Verhältnis in einem dritten Schritt wieder erneut konstruiert, also rekonstruiert werden kann (III). Die Probe aufs Exempel stellt der vierte Schritt dar, in dem die Rekonstruktion auf ihre Validität hin daran gemessen wird, ob sie ihrerseits in der Lage ist, andere Philosophiegeschichtsauffassungen kritisierend zu erklären (IV). Der fünfte und letzte Teil versucht, aus der Skizze der wesentlichen theoretischen und methodologischen Weiterungen, die sich aus der entwickelten Auffassung der konstitutiven Beziehung von Philosophie und Philosophiegeschichte ergeben haben, die möglichen Konsequenzen andeutungsweise zu ziehen, um so die Prolegomena auf das auf sie Aufzubauende hin zu öffnen (V).

· Zugegeben – dieses Vorgehen ist recht kompliziert und zuweilen anforderungsreich, zumal heute, da man in der Regel ‘wie aus der Pistole geschossen’ mit einer deskriptiven Theorie oder einem Postulat zu beginnen pflegt. Indessen darf Philosophie meines Erachtens den Anspruch reflexiver Selbstbegründung aus Denkerfahrung nicht ungestraft preisgeben; daran führt auch noch so viel und noch so schöne hausgemachte ‘Theorie’ nicht vorbei.

<sup>6</sup> Zu neuerer Literatur zur «Philosophie der Philosophie» bzw. «... der Philosophiegeschichte» (E. Röer, F. Köppen) vgl. L. Geldsetzer: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung* (Meisenheim a. G. 1968) 117 Anm. 10; ders.: *Was heisst Philosophiegeschichte?* Düsseldorfer Philosophische Bausteine I (Düsseldorf 1968) 15 Anm. 12.

## *I. Die Frage 'Wozu noch Philosophiegeschichte?'*

Diese Frage, von deren Analyse ich ausgehen will, verrät sich selbst. Schon durch ihre Formulierung 'bekennt' sie sich eines zweifachen 'schuldig':

Zum einen verrät sie dem Eingeweihten dadurch, dass dieser ihre Analogbildung zu einer bedeutsam gewordenen Titelfrage Adornos<sup>7</sup> sofort bemerkt, die Intention meiner Ausführungen, nämlich die apologetische: Ich thematisiere die Frage nach dem 'Wozu' der Philosophiegeschichte, weil ich eine Antwort auf sie geben zu können meine, nicht weil ich Philosophiegeschichte für sinnlos halte.

Zum anderen ist diese Frage aber ebenso ihrer eigenen Aktualität direkt eingeständig. Sie fragt nicht: 'Was heisst und zu welchem Ende betreibt man Philosophiegeschichte?' oder – in etwas modernisierter Form – 'Wozu Philosophiegeschichte?' sondern der Ton liegt in ihr auf dem 'noch'. Ein 'noch' in einer Frage verweist auf einen früheren, eventuell anderen Zustand. So fragen wir etwa 'Wozu brauchen wir heute noch Latein?' und meinen damit, dass es früher wohl durchaus nützlich und sinnvoll gewesen sein möge, Latein zu können, heute aber (vielleicht) nicht mehr. Die Frage 'Wozu noch Philosophiegeschichte?' meint also eigentlich: 'Wozu *heute* noch Philosophiegeschichte?'. Sie verrät damit ihre Aktualität und läuft – im gleichen – Gefahr, als 'bloss modische' Frage apostrophiert und im Regelfalle dadurch auch schon erledigt zu werden. Indessen ist nicht alles, was aktuell ist, modisch (und umgekehrt); und zu der Art von Fragen, die aktuell, aber nicht (oder noch nicht wieder) modisch sind, gehört die Frage 'Wozu heute noch Philosophiegeschichte?.'

Bislang habe ich das Wort 'aktuell' völlig umgangssprachlich gebraucht. In dieser Verwendungsweise meint es soviel wie 'dringend', 'wichtig', 'brennend', wohl auch 'neu', und von dieser umgangssprachlichen Bedeutung rührt auch die Gefahr, es mit 'modisch' zu verwechseln. Bei etwas genauerem Zusehen entpuppt sich die Bedeutung dieses in Philosophenohren so verdächtig klingenden Wortes der Umgangssprache aber als etwas höchst Präzises und für die Philosophie durchaus Brauchbares: 'Aktualität einer Frage' heisst dann: ihre wirkende Wirklichkeit. So betrachtet, ist Philosophiegeschichte ein aktuelles, ein wirkend wirkliches

<sup>7</sup> Th. W. Adorno: Wozu noch Philosophie. In: ders.: *Eingriffe*. Neun kritische Modelle (Frankfurt a. M. 1963) 11ff.; zuerst in: *Merkur* (November 1962).

Problem. Für wen? – Doch wohl für den, der sie betreibt. Das Problem der Philosophiegeschichte ist mithin nur dann ein wirkend wirkliches, wenn Philosophiegeschichte auch betrieben wird.

Ein naheliegender Fehlschluss wäre nun, von der notwendigen Bedingung auf die hinreichende zu schliessen, indem man anstelle des Satzes ‘*Nur* wenn Philosophiegeschichte betrieben wird, wird sie zum aktuellen Problem’ den Satz ‘*Immer* wenn Philosophiegeschichte betrieben wird, wird sie zum aktuellen Problem’ setzen würde. Dass aber das nicht zutrifft – gerade darin liegt bereits ein Teil des Problems. Offenbar reicht die Bestimmung ‘Philosophiegeschichte wird betrieben’ als hinreichende Bedingung zur Problematisierung der Philosophiegeschichte noch nicht aus. Es muss also mindestens eine weitere notwendige Bedingung namhaft gemacht werden, damit die hinreichende Bedingung für die Problematisierung der Philosophiegeschichte aufgefunden werden kann.

Hierbei kann uns die Formulierung des Themas ‘Wozu noch Philosophiegeschichte?’ weiterhelfen. Zum Problem wird das ‘Wozu’ der Philosophiegeschichte, ihr – so lässt sich in einer ersten Näherung formulieren – *Sinn und Zweck*. Philosophiegeschichte wird demnach zum Problem, wenn sie betrieben wird, ohne dass sie einen ersichtlichen Zweck hat, oder umgekehrt: Solange der Sinn und Zweck von Philosophiegeschichte für jedermann einleuchtend und selbstverständlich ist, werden höchstens verfahrenstechnische Fragen ihrer Durchführung, wird aber nie sie selbst zum Problem. Und damit ist in der Tat die hinreichende Bedingung für die Problematisierung der Philosophiegeschichte genannt, und es gilt: Philosophiegeschichte selbst wird immer dann zum Problem, wenn ihr Zweck nicht mehr für jedermann einsichtig und selbstverständlich ist. Indessen ist das ‘jedermann’ noch zu ungenau. Ist es z. B. bereits hinreichend für die Problematisierung der Philosophiegeschichte, wenn ein ‘Irgendjemand’, einer, der von Philosophie sonst gar nichts versteht, nach ihrem Sinn und Zweck fragt? Ich glaube, diese Frage muss bejaht werden, genauer: unter der Bedingung bejaht werden, dass die Sinn- und Zweckfrage sich an den richtigen Adressaten, und das heisst: an die Philosophie richtet. Nur sie ist in der Lage, auf diese Frage Auskunft zu erteilen – wer sollte es sonst sein? Und mit der Beantwortung dieser Frage wird sich, wenn der Zweck der Philosophiegeschichte wirklich einleuchtend und selbstverständlich ist, der Fragende zufriedengestellt erweisen, oder er fragt weiter, und dann ist die Philosophiegeschichte auch für den Antwortenden, den Philosophen,

zum Problem, zum Stein des Frageanstosses geworden. – So betrachtet, ist die Frage nach Sinn und Zweck der Philosophiegeschichte eine Legitimationsfrage. Sie fordert von der Philosophiegeschichte einen Ausweis ihrer Legitimität.

Nun wird heute – daran besteht kein Zweifel – Philosophiegeschichte betrieben, und ebenso zweifelsfrei lässt sich sagen, dass Sinn und Zweck dieses Treibens sicher nicht allen völlig einsichtig und selbstverständlich ist. Mit ‘Sinn und Zweck’ meine ich, um es deutlicher zu sagen, den immanenten Sachsinne und Sachzweck der Philosophiegeschichte, nicht etwa hochschul- und wissenschaftspolitische Zwecke (oder ähnliches), wie sie heute mit viel Aufwand und gutem Recht etwa unter dem Motto ‘Die Rolle der Philosophiegeschichte in der Lehrerausbildung’<sup>8</sup> oder ‘Die kulturpolitische Bedeutsamkeit von Klassikereditionen’<sup>9</sup> diskutiert werden. Solchen Unterfangen sei der Sinn nicht bestritten, und es steht ausser Frage, dass ohne sie die professionelle Philosophie – nicht nur in ihrer philosophiehistorischen Spielform – institutionell und finanziell bedeutend schlechter dastünde. Indessen – noch besser wäre es, so meine ich, wenn solche Werbedebatten um externen Sinn und Zweck es nicht mehr nötig hätten, argumentativ gleichsam von der Hand in den Mund leben zu müssen, sondern auf prinzipientheoretische Reflexionen zurückgreifen könnten, die – dem Intersubjektivitätsstatus naturwissenschaftlicher Experimente analog – prinzipiell jederzeit und für jedermann allein im Umfeld der ‘Erfahrung des Denkens’ nachvollziehbar sind. – Der Entschluss, den zu erfragenden Sinn und Zweck der Philosophiegeschichte philosophieimmanent anzusiedeln, unter Ausgrenzung aller externen Funktionen, ist daher nicht rein dezisionistisch, sondern seinerseits argumentationsfunktional zu begründen. Wohin er führen wird, ist, zumindest tendenziell, bereits abzusehen: in Richtung auf einen aporetisch konstituierten Selbstbegründungs- und -auslegungsgang, vergleichbar der Intention des Beginnes der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes*<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Zur Rolle der Philosophie und ihrer Geschichte im Rahmen der Lehrerbildung bietet eine Literaturzusammenstellung der Aufsatz von H. Poser: Die Funktion der Philosophie in der Lehrerbildung. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* H. 2 (1976) 17ff., bes. in den Anmerkungen.

<sup>9</sup> Vgl. H. Lübke: *Philosophische Editionen* a. O. (Anm. 3).

<sup>10</sup> Im Blick sind dabei die Gestalten I–V der *Phänomenologie*, die noch «Gestalten nur des Bewusstseins», noch nicht «Gestalten einer Welt» sind, vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hg. von J. Hoffmeister (6. Aufl. Hamburg 1952) 315.

Zudem wird auch von aussen her, von der Seite des angeführten ‘Jedermann’ heute tatsächlich die Frage nach Sinn und Zweck der Philosophiegeschichte gestellt, wobei immer zugleich auch Alternativen angeboten werden. Wir können also unsere Ausgangsfrage nach dem bisher Dargelegten als die in ihrer Aktualität ausgewiesene Frage formulieren: Was ist Sinn und Zweck davon, dass die Philosophie heute noch Philosophiegeschichte betreibt, wo doch anstelle der Philosophiegeschichte heute eher dies oder jenes (auf Beispiele verzichte ich) betrieben werden müsste?

In dem von mir bisher Ausgeführten hat sich bereits implizit auch eine Deutung des dritten Bestandteils der Ausgangsfrage, des Wortes ‘Philosophiegeschichte’, ergeben. Dieses Wort wird ja in vielfachen Bedeutungen gebraucht. Analog zu den sattsam bekannten Bedeutungen des einen seiner beiden Elemente, des Wortes ‘Geschichte’ nämlich, kann es objektiv die ‘res gestae’, als das – zeitlich verstandene – Geschehen der Philosophie, oder subjektiv die ‘historia rerum gestarum’ als die Geschichtsschreibung dieses – zeitlich verstandenen – Geschehens bedeuten. Mein bisheriger Gebrauch des Wortes ‘Philosophiegeschichte’ hat gezeigt, dass es eher im zweiten Sinne aufzufassen ist. Jedoch meint ‘historia’ wohl vordringlich ein Produkt, die geschriebene Geschichte, und erst dann die Tätigkeit des Herstellens dieses Produktes, das philosophiegeschichtsschreibende Tun. Dieses Tun aber ist es genauer, was hier als Philosophiegeschichte im Blick steht. Es wird sich noch herausstellen, dass und warum diese Differenzierung und Eingrenzung nötig ist. ‘Philosophiegeschichte’ in der Frage ‘Wozu noch Philosophiegeschichte?’ meint also die Tätigkeit oder das Tun des ‘Schreibens’ von Geschichte der Philosophie.

Auch diese Bestimmung ist aber noch nicht streng genug. Zunächst ist das ‘Schreiben’ in ihr als ein repräsentativer ‘pars pro toto’-Ausdruck aufzufassen. Das tatsächliche Aufschreiben von Geschichte der Philosophie vertritt im Idealfall jeweils nur die Stelle des Ganz-Erfasst-Habens. Wir können daher im Zusammenhang mit der vorhin getroffenen Umschreibung der objektiven Bedeutung von ‘Geschichte’ auch sagen: ‘Philosophiegeschichte’ heisst hier ‘Tätigkeit des im Idealfalle Ganz-Erfassens des – zeitlich verstandenen – Geschehens der Philosophie’. Und noch eine weitere Einschränkung drängt sich auf, bezieht man die Faktizität philosophiegeschichtlichen Tuns in die Überlieferung ein: Auch das Erfassen von Einzelem, etwa des Gedankens der Negation der Negation bei Hegel oder des ontologischen Arguments bei Anselm, müsste noch von der

Bestimmung der Philosophiegeschichte gedeckt werden. *‘Philosophiegeschichte’ meint also im folgenden: ‘Tätigkeit des im Idealfalle Ganz-Erfassens von im – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehenem’.*

Nun habe ich in der erläuternden Analyse der Ausgangsfrage bewusst einen wesentlichen Faktor unterschlagen: den Faktor ‘Philosophie’. Ich sage (bewusst unterschlagen), denn dieses Unterschlagen hat seinen Grund: Ich werde mich (einstweilen) nicht unterfangen, hier die Frage zu beantworten ‘Wozu noch Philosophie?’, die ich zur auch nur ansatzweisen Aufhellung des Faktors ‘Philosophie’ zumindest in Angriff nehmen müsste. Es wird ja ohnehin jedermann einleuchten, dass es eigentlich die Legitimationsprobleme der Philosophie sind, die hier in Form der Frage ‘Wozu noch Philosophiegeschichte?’ anstehen, und es bedarf auch keiner sonderlich geschulten Beobachtungsgabe, um festzustellen, dass die Frage ‘Wozu noch Philosophie?’ seit dem genannten Adorno-Aufsatz (und auch schon vor ihm) eine bedeutend stärkere Konjunktur hat als die analog gebildete nach der Philosophiegeschichte – eine Unzahl von einschlägigen Publikationen belegt dies<sup>11</sup>. – Und dennoch: Die polemisch oder apologetisch gestellte Frage nach Sinn und Zweck der Philosophie selbst ist eine, deren grundsätzliche Antwort immer schon feststeht und daher für unsere Fragestellung vorausgesetzt werden kann.

Warum? – Weil jede Philosophielegitimation (oder deren Bestreitung), auf die die Frage ‘Wozu noch Philosophie?’ abzielt, sich selbst erübrigt: Entweder läuft sie nämlich letzten Endes auf eine philosophie-wissenschaftspolitische Kosten-Nutzen-Rechnung hinaus, dann ist sie aber nicht philosophisch, sondern allenfalls ökonomisch, oder sie führt Philosophie vor, nimmt den Fragenden und Rechtfertigung Heischenden gleichsam mit auf eine ‘philosophische Denkreise’, dann ist die Rechtfertigung aber bereits geschenkt. Das ist das Auszeichnende an der Philosophie, dass sie im durchgeführten Zweifel an ihrer Rechtfertigung – wieder: nicht der Institution, aber der Sache nach – bereits gerechtfertigt ist. – Ich werde also nicht die Philosophie rechtfertigen, sondern nur die konditionale Beziehung von Philosophie und Philosophiegeschichte befragen; anders: unter

<sup>11</sup> Die Publikation einer einschlägigen kommentierten Bibliographie steht noch aus; meine eigenen Recherchen lassen mich vermuten, dass es sich dabei um über hundert Titel (unterschiedlicher Qualität allerdings) allein im deutschsprachigen Raum handelt, und zwar alle seit den sechziger Jahren.

vorausgesetzter Legitimation von Philosophie überhaupt die Frage stellen: ‘Wozu dann (noch) Philosophiegeschichte?’ Damit soll nicht gesagt sein, dass ich im folgenden auf Reflexionen zum Thema Philosophie gänzlich werde verzichten können.

## II. Aporien der Frage ‘Was ist eigentlich Philosophiegeschichte?’

Aus der Analyse der Ausgangsfrage hat sich als Gegenstand unseres weiteren Durchdenkens die Frage ergeben: ‘Welchen Sinn und Zweck hat es, dass die Philosophie heute noch die Tätigkeit des im Idealfalle Ganz-Erfassens von im – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehenem betreibt?’ Dazu müssen wir aber wissen: *Was ist eigentlich Philosophiegeschichte?* Letzterer Frage soll nun nachgegangen werden. Aber wie? Damit stellen wir die Frage nach der *Methode*.

Als am nächsten liegend bietet sich hier die *empirische Methode* an, die sich etwa so beschreiben liesse: In einem ersten Schritte werden alle greifbaren Äusserungen über das, was Philosophiegeschichte eigentlich ist, empirisch aufgesucht und klassifiziert. Bei der Beschreibung des nächsten Schrittes wird man – je nachdem, ob man ein Vertreter des Induktionismus oder des Deduktionismus ist – entweder sagen, es werde nun aus diesen Aussagen das ihnen Gemeinsame abstrahiert und verallgemeinert, oder aber, es werde – weiss Gott woher – eine Hypothese aufgestellt, die an dem gesammelten Äusserungsmaterial überprüft werde.

Wie auch immer wir uns in dieser Frage entscheiden, jedenfalls führt uns dieser Weg in ein Dilemma, das in der folgenden Alternative von logischen Untragbarkeiten besteht:

1. Entweder begeht man beim empirischen Vorgehen den logischen Fehler des ‘petitio principii’ genannten Zirkels, d. h. das, was gefunden werden soll, in unserem Fall die Bestimmung dessen, was ‘philosophiegeschichtliches Tun’ eigentlich heisst, wird im eigenen Vorgehen in Form des Auswahlkriteriums bei der Auswahl des zur Überprüfung beigezogenen Materials schon vorausgesetzt.
2. Oder man setzt bereits ein nach der sogenannten ‘Typenregel’ gebildetes Modell an und entnimmt das Auswahlkriterium einer Metatheorie. Dann hätten wir also drei Stufen: 1. die Objektstufe, in unserem Falle das philosophiegeschichtliche Tun, 2. die objektsprachliche Theorie,

also hier die Philosophiegeschichtstheorie, und 3. die Metaphilosophiegeschichtstheorie, die die Regeln für die Bildung der Philosophiegeschichtstheorie und eine Anzahl von Auswahlkriterien für als Überprüfungsinstanzen zugelassene Elemente der Objektstufe enthielte. Man sieht leicht, dass nun auf der erreichten Stufe der Metatheorie das Problem der ‘petitio principii’ wieder auftaucht und dass die einzig mögliche Art, es zu vermeiden, der Rückgang in den unendlichen Regress ist.

Das ‘Empirismus-Dilemma in der Philosophie’ besteht mithin in der Alternative: ‘petitio principii’ oder ‘unendlicher Regress’. Da aber der Ausweg in den unendlichen Regress nichts als die Iteration des ‘petitio principii’-Zirkels ist, handelt es sich dabei eigentlich gar nicht um ein Dilemma, sondern nur um den Zirkel der ‘petitio principii’. Der Weg des empirischen Aufsuchens dessen, was Philosophiegeschichte eigentlich ist, endet mithin in der Aporie des, wie ich es nennen möchte, ‘Empirismus-Zirkels’. – Lässt sich aus dieser Aporie etwas gewinnen für die Frage, wie wir nun weiter vorgehen sollen? Mit anderen Worten: Lässt sich diese Aporie auch produktiv machen?

Die Aporie, das Enden im ‘Empirismus-Zirkel’, ergab sich aus unserem Ansatzpunkt bei dem, was andere (Philosophen) darüber geäußert haben, was Philosophiegeschichte eigentlich sei. Wir setzten also selbst bei unserer Fragestellung schon Philosophiegeschichte voraus. Bereits in unserem Ansatz liegt mithin der Grund für das Scheitern im Zirkel. Unser Ansatz muss also geändert werden. Die folgenden alternativen Ansätze zur Lösung der Frage ‘Was ist eigentlich Philosophiegeschichte?’ sind denkbar:

1. Nicht die Sichtung von Äußerungen über Philosophiegeschichte, sondern von philosophiegeschichtlichem Tun selbst. Dieser Weg ist aber aufgrund der offenkundig sich in ihm ebenfalls zeigenden Gefahr der ‘petitio principii’ für uns nicht gangbar.
2. Der Weg über die Befragung der Philosophie. Hier begehen wir offenbar keinen logischen Fehler, da ja die Legitimation der Philosophie schon vorausgesetzt ist und damit zugleich, dass Philosophie nicht eo ipso dasselbe wie Philosophiegeschichte sei. Um nicht wieder der Gefahr der ‘petitio principii’ zu verfallen, müssen wir allerdings hierbei ein ‘Philosophiegeschichtsdenkverbot’ aufstellen. Dieser Weg liegt auch von der vorhin formulierten Aufgabenstellung her durchaus nahe, die ja die Konditionalbeziehung ‘Wenn Philosophie, dann Philosophiege-

schichtstätigkeit' problematisierte. Es muss also im folgenden darum gehen, diese Beziehung aufzuweisen.

Dazu ist es notwendig zu fragen: Was tun wir eigentlich, wenn wir philosophieren? Nicht das Produkt dieses Tuns steht in Frage, die Philosophie, sondern das Tun selbst. – Was tun wir also, wenn wir philosophieren? – Als minimalste Bestimmung, der wohl auch niemand widersprechen wird, wäre anzugeben: wir denken. Nun denken wir allerdings oft und in vielerlei verschiedenen Zusammenhängen, dass wir denken – dennoch würden wir wohl kaum in all diesen Zusammenhängen sagen, dass wir philosophieren. Gewöhnlich gebrauchen wir das Wort 'denken' in Zusammensetzungen, etwa: wir 'denken über etwas nach', wir 'be-denken etwas'. Was ist das 'etwas', das wir bedenken, über das wir nachdenken, wenn wir dabei denken, dieses Denken sei Philosophieren? Das gesuchte Etwas muss, soll das Denken, das es denkt, Philosophieren sein, sich selbst als ein philosophisches ausweisen. 'Philosophieren' hiesse mithin, etwas Philosophisches denken. Aber was ist philosophisch? Welches Unterscheidungskriterium haben wir dafür, ob das, was einer denkt, philosophisch ist oder nicht, wenn nicht das des Philosophierens selbst? Wir drehen uns also abermals im Kreise, den wir nun erneut als 'petitio principii' oder schlicht als 'circulus vitiosus' bezeichnen können. Auch aus diesem Kreis kommen wir also nicht heraus, wir mögen es anstellen, wie wir wollen.

So können wir etwa – hypothetisch – die Bestimmung geben: Philosophieren heisst die Probleme denken, die einen am stärksten bewegen. Mitgedacht ist dabei aber immer: '*philosophisch* denken'. Und so enden wir auch bei diesem Ansatz in der Aporie, in der wir uns nun nur noch in einem geschlossenen Zirkel einer Tautologie bewegen und der wir wiederum nur um den Preis des unendlichen Regresses entgehen könnten. Der Antwort auf die gesuchte Frage sind wir folglich um nichts näher als zuvor.

Was ist der Grund dafür, dass auch dieser zweite Untersuchungsgang in eine Aporie führt? Der Ansatzpunkt für den zweiten Untersuchungsgang war die reflexive Wendung von der Philosophiegeschichte zur Philosophie, genauer: vom philosophiegeschichtlichen Tun zum Philosophieren. Dabei hatten wir, um den Empirismus-Zirkel zu vermeiden, ein Philosophiegeschichtsdenkverbot aufgestellt. Wenn nun aber gerade in diesem Verbot und in der darin sich ausdrückenden Voraussetzung, das Philosophieren sei ohne philosophiegeschichtliches Tun denkbar, der Grund für den aporetischen Ausgang läge?

Das, was wir denken, wenn wir dieses Denken ‘philosophieren’ nennen, und die Weise dieses Denkens selbst waren als ‘philosophisch’ bezeichnet worden: Philosophieren ist ein Denken, das philosophisch Philosophisches denkt. Wenn wir nun den Begriff des Philosophischen aus dem des Philosophiegeschichtlichen bestimmen wollten, ergäbe sich daraus nicht wieder ein Zirkel, und zwar ein indirekter, der darin bestünde, dass Philosophie durch Philosophiegeschichte bestimmt würde mit dem Ziel der Bestimmung von Philosophiegeschichte? Auch dieser Weg endete also aporetisch in einem Zirkel, der strukturell dem des Verhältnisses von Arzt und Rechtsanwalt gleicht: Wie der Arzt, der einen Rechtsanwalt benötigt und zu einem seiner Patienten geht, nun Klient seines Patienten, dieser aber Patient seines Klienten ist, so wäre strukturell auch das Verhältnis von Philosophie und philosophiegeschichtlichem Tun zu beschreiben<sup>12</sup>. Und auch aus diesem Zirkel liesse sich nur dadurch entkommen, dass wir in den unendlichen Regress eintreten.

Wir sind bei der Freilegung der Methode zur Bestimmung des Sinnes und Zweckes der Philosophiegeschichte auf dem Wege über die Bestimmung dessen, was Philosophiegeschichte in dem definierten Sinne eigentlich sei, in drei zirkuläre Aporien geraten, die sich ihrerseits jeweils auseinander ergaben, wenn wir auf den Grund ihres Zustandekommens reflektierten und diesen auszuschalten versuchten. Es waren dies die drei Aporien des ‘Empirismus-Zirkels’, des ‘Tautologie-Zirkels’ und des ‘Arzt-Rechtsanwalt-Zirkels’. Diese drei Aporien sind keineswegs alle, die sich denken lassen. Ich habe sie hier repräsentativ durchreflektiert, um damit anzudeuten, dass jede rückfragende Reflexion auf das, was Philosophiegeschichte eigentlich ist, in eine zirkuläre Aporie führt, die sich jeweils nur um den Preis des unendlichen Regresses ‘vermeiden’, das heisst also: nicht vermeiden lässt.

Damit habe ich die drei Einzelerfahrungen des aporetischen Endens der Reflexion generalisiert und die These aufgestellt: Jede Reflexion auf das,

<sup>12</sup> Zur Abwehr des Arzt-Rechtsanwalts-Zirkels vgl. G. Sebba: What is «History of Philosophy»? Doctrinal vs. Historical Analysis. In: *Journal of the History of Philosophy* VIII (1970) 251. Auch Sebba führt allerdings dieses Bild nicht zur Illustration einer *Denkerfahrung* ein, sondern bezeichnet damit nur eine unvermittelt zu verwerfende Irrmeinung: «We have a history of technology but not a technology of history; we do have both a history of philosophy, and a philosophy of history. And this is not simply the case of the lawyer and the doctor where the lawyer is his client’s patient and the doctor his patient’s client.» (Hervorhebung von mir, WZ.)

was Sinn und Zweck der Philosophiegeschichte ist, muss aporetisch in einem Zirkel enden. Oder – für Wissenschaftstheoretiker exakter formuliert: Für alle  $x$  gilt, wenn  $x$  ein Reflektieren ist und als Gegenstand dieses Reflektierens die Philosophiegeschichte angenommen wird, dann führt  $x$  zu einem Zirkel. Eine solche Generalisierung ist sicher zulässig, ob sie aber zutrifft, ist eine Frage ihrer Bewährung. Diese Bewährung kann empirisch geschehen, dann würde sie aber auf eine Bestimmung dessen, was Philosophiegeschichte ist, zurückgreifen müssen, sie würde also selbst wieder in den philosophischen ‘Empirismus-Zirkel’ geraten, also auch wieder aporetisch enden. Damit scheint auch unsere Befragung des philosophiegeschichtlichen Tuns in einer generellen Aporie stecken zu bleiben.

Aber gerade aus der generalisierten und dadurch radikal verschärften Aporie lässt sich ein Ausweg finden. Unsere Voraussetzung war bisher, ein Zirkel müsse immer vitiös sein und sei gleichzusetzen mit einer Aporie. Wie aber, wenn wir den Zirkel zum Prinzip machten? Das würde eine grundsätzliche Änderung unseres bisherigen Denkens bedingen: In einem erreichten Zirkel müsste sich nicht die Falschheit des Weges zeigen, der zu ihm führte. Damit wäre philosophiegeschichtliches Tun als grundsätzlich zirkulär bestimmt: Weil dem philosophiegeschichtlichen Tun eine prinzipiell zirkuläre Struktur zugrunde liegt, deswegen muss alle Reflexion auf sie zirkulär *sein*, aber gerade darum nicht *enden*. Die aporetisch scheinenden Reflexionsgänge zu den drei vorgeführten Zirkeln hin wären dann nicht Indizien für fehlerhaftes, sondern Indizien für richtiges Erfassen dessen, was philosophiegeschichtliches Tun eigentlich ist. – Es versteht sich wohl von selbst, dass dies reflexiv-selbstreferentiell dadurch begründbar ist, dass unser Tun auch Philosophieren ist. Somit hat der Schluss auf die Zirkelstruktur philosophiegeschichtlichen Tuns nichts mit naiver Abbild-Dogmatik zu tun, wie man sie gelegentlich anlässlich der angeblichen ‘Widersprüchlichkeit der Realität’ von Möchtegern-Dialektikern zu hören bekommt.

### *III. Die zirkuläre Verwiesenheit von Philosophie und Philosophiegeschichte*

Somit hätten wir der Zirkelhaftigkeit in den vorgeführten Reflexionsgängen den vitiosen Charakter des Aporetischen genommen, wenn ..., ja wenn wir wüssten, was das heissen soll: dem philosophiegeschichtlichen

Tun liegt prinzipiell Zirkelstruktur zugrunde. Dieser Frage ist nun folglich nachzugehen. Damit kommen wir zur konstruktiven Phase, nachdem die reduktiv-aporetische Phase zur Einsicht geführt hatte, die wesentliche Struktur des philosophiegeschichtlichen Tuns sei zirkelhaft. Das Ziel dieses Teiles muss es nun sein, die gefundene abstrakte Bestimmung philosophiegeschichtlichen Tuns so weit zu konkretisieren, dass sich daraus unsere Ausgangsfrage 'Wozu noch Philosophiegeschichte?' beantworten lässt.

Philosophiegeschichtliches Tun ist ein Denken, das sich auf Gegenstände richtet, die es selbst damit erst hervorbringt, – so könnte eine erste Näherungsbestimmung des Zirkelcharakters philosophiegeschichtlichen Tuns lauten. Damit ist die Behauptung aufgestellt, es könne keine philosophiegeschichtlichen 'res gestae', kein im – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehenes geben ohne philosophiegeschichtliches Tun. Diese – merkwürdig anmutende – Behauptung verliert sofort an Merkwürdigkeit, wenn man sich fragt, was das heissen soll: 'es gibt nicht ...'. So wie wir es hier verstehen, muss es heissen 'es ist nicht gegeben ...'. Schon durch diese einfache Deutungsoperation erweist sich zwingend die Notwendigkeit, etwas anzunehmen, *dem* gegeben ist. Unser Satz 'Es gibt kein im – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehenes ohne philosophiegeschichtliches Tun' heisst nun 'Es ist kein im – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehenes gegeben ohne etwas, dem es gegeben wäre'. Gegeben ist es aber nur dem philosophiegeschichtlichen Tun, dem Tun also, das sich und sein Augenmerk auf in dem – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehenes richtet.

Gehen wir noch einen Schritt weiter: *Wie* ist dem philosophiegeschichtlichen Tun das im – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehene gegeben? Da es im Geschehen der Philosophie Geschehenes ist, doch wohl nicht anders als als Philosophie. Dieses 'als Philosophie' setzt in seiner apophantischen Verfassung voraus, dass das philosophiegeschichtliche Tun über ein Kriterium verfügt, welches erlaubt, etwas, das 'als Philosophie' gegeben ist, von anderem zu unterscheiden.

Das einzig mögliche Kriterium ist nun aber das der bewussten Identität des Tuns, das das Kriterium verwendet, mit dem, was es 'als Philosophie' von anderem abzutrennen hat. Ich sage 'das einzig mögliche Kriterium', denn das einzige, was sonst noch als Kriterium denkbar wäre, das Krite-

rium 'ex negativo', lässt sich auf dieses zurückführen: Es wäre fundiert in der Grundannahme einer kontradiktorisch aufgebauten Welt, die sich teilen liesse in Philosophisches und Nicht-Philosophisches. Somit würde Kenntnis alles Nicht-Philosophischen ex negativo ein Unterscheidungskriterium für Philosophisches liefern. Nur wäre in einer so aufgebauten Welt die Kenntnis alles Nicht-Philosophischen abhängig vom Wissen darüber, was philosophisch ist. Anderenfalls wäre der Vorgang des Zurück-Kennnis-Nehmens verunmöglicht, da man ja nie wüsste, ob das, was man gerade zur Kenntnis nimmt, etwas Philosophisches oder etwas Nicht-Philosophisches ist. Wir können also festhalten: Das einzig mögliche Kriterium zur Unterscheidung des 'als Philosophisches' Gegebenen von anderem liegt in der bewussten Identität dessen, dem es gegeben ist, mit dem, was ihm gegeben ist. Mit anderen Worten: Das philosophiegeschichtliche Tun muss selbst philosophisch sein, damit ihm in dem – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehenes gegeben sein kann<sup>13</sup>.

Damit haben wir nun aber nur die eine Seite des grundlegenden Zirkels bestimmt. Denn bislang ist nur die zwingende Verbindung gezeigt: Philosophiegeschichte muss philosophisch sein. Damit daraus aber ein Zirkel werde, muss sich noch erweisen, dass der umgekehrte Zusammenhang ebenso notwendig ist. Dann erst ist der Zirkel der Philosophiegeschichte geschlossen, und erst dann ist gleichzeitig auch die zu Beginn aufgestellte Forderung eingelöst, es müsse die Konditional-Beziehung 'Wenn Philosophie, dann Philosophiegeschichtstätigkeit' aufgewiesen werden.

Das führt uns erneut auf die Frage: Was tun wir denn eigentlich, wenn wir philosophieren? Diesmal können wir diese Frage aber angehen, ohne dass uns ein Philosophiegeschichtsdenkverbot im Wege stünde. Philosophieren lässt sich umschreiben als das Denken, bei dem, worauf immer es sich auch richten mag, stets sein eigenes Werden mit im Spiel ist. Sein eigenes Werden ist mit im Spiel, – das heisst soviel wie: es denkt – ob bewusst oder unbewusst – immer in Begriffen und Denkformen, in einer bestimmten Sicht – von einem bestimmten Problembestand her. In all seinem Denken wirkt demnach sein Herkommen mit.

<sup>13</sup> Bei Hegel findet sich hierfür die treffende Formulierung: «Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist gebohren zu werden.» G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801). In: *Gesammelte Werke* 4, 9; zur Interpretation vgl. W. Ch. Zimmerli: *Die Frage nach der Philosophie*. Interpretationen zu Hegels «Differenzschrift». Hegel-Studien Beiheft 12 (Bonn 1974) 36f.

Das ist nichts Aussergewöhnliches und gilt nicht nur für die Philosophie. Die Philosophie ist aber als einzige in der Lage, sich als nicht ergebnisgerichtete den 'Luxus' einer Reflexion auf dieses Herkommen leisten zu können, und dies nicht nur bei sich, sondern auch bei anderen, etwa bei Wissenschaften, Weltanschauungen, Ideologien. Für dieses reflektierende Tun ist der Terminus 'Hinterfragen' in Gebrauch gekommen<sup>14</sup>. Der Luxus, sich und anderes auf sein Herkommen hin zu hinterfragen, ist aber nicht ein reiner Luxus, sondern – und das ist nichts weniger als 'communis opinio' – schlechterdings notwendig. Tut die Philosophie es nämlich nicht, so fällt sie selbst in den Zustand dogmatischer Behauptung dieser oder jener sogenannten 'Wahrheit' zurück, deren Scheinhaftigkeit sie an anderen gerade aufzuweisen versucht. Aufweis von aus seinem Herkommen als scheinhaft Erkanntem kann man 'Kritik' nennen. Das von Philosophen heute wegen seiner inflationären Entwertung nur noch ungern gebrauchte Wort 'Kritik' erhält somit wieder einen präzisen Sinn, wenn wir philosophische Kritik nun verstehen als das philosophiegeschichtliche Tun im Sinne eines Aufweisens der Scheinhaftigkeit von etwas aus seinem Herkommen. Da sich dieses Tun, wie wir sahen, aber vordringlich auf sich selbst richten muss, gilt: Philosophieren ist wesentlich philosophiegeschichtliches Tun, da es Kritik und Selbstkritik ist.

So haben wir nun jenen Punkt erreicht, an dem wir die Zirkelhaftigkeit der Grundstruktur philosophiegeschichtlichen Tuns konkreter formulieren können: Philosophiegeschichtliches Tun ist notwendige Bedingung für Philosophieren ebenso wie dieses für jenes. Oder ausführlicher: Nur wenn das philosophiegeschichtliche Tun selbst philosophisch ist, kann ihm in dem – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehenes gegeben sein, und nur wenn das Philosophieren philosophiegeschichtlich ist, kann es Kritik und Selbstkritik, mithin Philosophieren sein. Philosophiegeschichtliches Tun hat also damit seinen Sinn und Zweck, sein 'Wozu' und seine Legitimation darin erhalten, notwendige Bedingung für Philosophieren selbst zu sein.

<sup>14</sup> Dieser Terminus stammt nach dem Artikel <Hinterfragen> von L. Oeing-Hanhoff im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* Bd. 3 (1974) 1130f. vermutlich von F. Nietzsche, *Morgenröte* 5, Aph. 523, in dem Nietzsche ausführt: «*Hinterfragen*. – Bei allem, was ein Mensch sichtbar werden lässt, kann man fragen: was soll es verbergen? Wovon soll es den Blick ablenken? Welches Vorurteil soll es erregen? Und dann noch: bis wie weit geht die Feinheit dieser Verstellung? Und worin vergreift er sich dabei?»

In unseren Bestimmungen des philosophiegeschichtlichen Tuns haben wir immer wieder die Wendung 'zeitlich verstanden' eingeschoben. Aus der Auslegung dieser Wendung können wir nun auch noch den Bereich der 'res gestae', des Geschehens der Philosophie, in unsere Überlegungen miteinbeziehen. Das Geschehen der Philosophie – zeitlich verstanden – ist eine Projektion von Überzeitlichem, nämlich immer Gegenwärtigem. Das Geschehen der Philosophie ist dem philosophiegeschichtlich Denkenden als Aggregat oder gar System von einzelner Geschehenem, von Gedanken, Begriffen, Modellen, Strukturen, und wie man es auch sonst immer nennen mag, unzeitlich überzeitlich gegenwärtig. Darin, dass diese als zeitlich verstanden werden, werden sie in einen genetischen Gesamtzusammenhang projiziert, in einen Zusammenhang von Bedingungen und Bedingtem. Und irgendwo am Ende dieses Zusammenhanges ordnet sich auch der Ordner selbst ein, er objektiviert sich in dem Konnex der Philosophiegeschichte. Genau diese genetische Selbstobjektivierung, deren Voraussetzung die zeitliche Ordnungsprojektion des Geschehens der Philosophie darstellt, ist ihrerseits 'conditio sine qua non' für die philosophischen Funktionen der Kritik und Selbstkritik. Daraus ergibt sich aber auch, dass Philosophiegeschichte im objektiven Sinne immer erst mit dem eigenen Denken terminiert ist.

Die projektive Leistung, die ihrerseits ihren Gegenstand, die Philosophiegeschichte im objektiven Sinne, erst konstituiert, verdient noch eine etwas einlässlichere Betrachtung. Denn zweifelsohne kommt dem projizierenden Ich, dem Subjekt der Philosophiegeschichte mithin, der Status eines transzendentalen Subjekts zu, gewissermaßen der des 'praeceptor historiae'. Dieses genannte Philosophiehistoriker-(und damit, wie gezeigt, Philosophen-)Subjekt projiziert also in Ausübung seiner als 'historia rerum gestarum' bezeichneten Tätigkeit das in und mit dieser subjektiv Entworfenen, einen 'regulativ' zu verstehenden Gesamtzusammenhang, in einen zeitlich auseinandergelegten objektiven Ordnungsrahmen. Sicherlich nicht 'subjektiv' im Sinne von 'willkürlich und beliebig', aber doch spontan, nur begrenzt durch die sozusagen 'rezeptiv' aufgenommenen Rahmenbedingungen des als Text oder ähnliches Gegebenen.

Dadurch nun, dass sich das ordnende Auseinanderlegen des sonst unzeitlich-überzeitlich Gegenwärtigen nur als ein diachrones Aufspannen in der Zeitdimension fassen lässt, holt die Zeitlichkeit als scheinbar nebensächlich gewordene den Schein der 'Hauptsache', des spontan projizierenden

den Philosophensubjektes nämlich, gleichsam wieder ein und hebt ihn damit zugleich auf: Sie, die Zeitlichkeit, ist damit nicht mehr bloss reine Anschauungsform, spontane Sinnlichkeit des inneren Sinnes etwa, sondern wird zur konstitutiven Grundkategorie rationalen Ordners und reflexiven Selbstbewusstseins in einem. Denn die so – diachron – aufgespannte Auslegung in Geschichte im objektiven Sinne umfasst ja diese *und* den auslegend Projizierenden selbst: Die von ihm entworfene und diachron aufgespannte Geschichte ist *seine* Geschichte, macht ihm sein eigenes Herkommen – partiell – transparent und genügt so dem alten philosophiespezifischen Postulat des ‘Γνωθι σεαυτόν’ – Philosophiegeschichte, heisst das, als Mittel der Selbsterkenntnis.

Mit Hilfe dieser letzten Gedanken ist vermutlich auch einem möglichen Missverständnis vorgebeugt, das in der Annahme sich ausdrücken könnte, der zuvor im reflexiven Denkerfahrungsgang durch die Aporien negativ aufgewiesene unabdingbare gegenseitige Verweisungszusammenhang von Philosophie und Philosophiegeschichte sei letztlich nichts anderes und daher auch nicht mehr als der bereits von Heidegger und Gadamer als konstitutiv nicht nur für theoretische, sondern auch und gerade für lebenspraktische Zusammenhänge aufgewiesene ‘hermeneutische Zirkel’ – nur in anderem Gewande. – In der Tat ist zuzugestehen, dass das Substrat des notwendig zirkelhaften Verhältnisses von Philosophie und Philosophiegeschichte dasselbe ist wie das des hermeneutischen Zirkels. Aber dennoch besteht ein Unterschied: Der hermeneutische Zirkel, in Heideggers und Gadamers Konzeption unhintergebares Strukturmuster des sprachlich verfassten Selbst- und Weltverhaltens des Menschen, ist in einem und *nur* einem Falle ‘begründbar’ im Sinne von: ‘im Nachvollzug aporetisch endender und sich wendender Denkerfahrung hintergebar’, nämlich im vorgeführten Falle des Verhältnisses von Philosophie und Philosophiegeschichte. Denn dies ist der einzige Fall, in dem Thematisierendes und Thematisiertes identisch sind.

#### *IV. Haupttypen der Philosophiegeschichtsauffassung*

Von dem im konstruktiven Durchgang bisher Erreichten her muss sich zur Vollendung des Programmes einer Grundlegung zur Theorie der Philosophiegeschichte noch eines leisten lassen: Es müssen nämlich die in

der Hauptsache vertretenen ‘meta-’ oder ‘peri-philosophischen’ Theorem-typen zur Philosophiegeschichte daraus erklärt und richtiggestellt werden können. Es sind dies vor allem vier: die, wie ich sie nennen möchte, ‘historistische’, ‘pragmatistische’, ‘ideologiekritische’ und ‘hermeneutische’ Auffassung der Philosophiegeschichte<sup>15</sup>.

a) Die *historistische* Auffassung des philosophiegeschichtlichen Tuns lässt sich etwa folgendermassen umschreiben. Die Philosophiegeschichte hat die Aufgabe, mit Hilfe des durch die philologisch-historischen Wissenschaften bereitgestellten Instrumentariums den Sinn von im – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehenem, kurz: des Zusammenhangs philosophiegeschichtlicher Texte, zu rekonstruieren, wie er – und dies ist nun zur stehenden Redewendung geworden – ‘*eigentlich* gemeint war’. – Diese Auffassung ergibt sich, wenn wir unsere Zirkelthese in Ansatz bringen, aus einer Absolutsetzung dessen, was wir ‘Herkommen’ genannt haben. Versteht man das ‘Herkommen’ als objektiven Faktor, der an sich gegeben und nicht vom Philosophieren des philosophiegeschichtlich Philosophierenden bedingt ist, missversteht man also mit anderen Worten den Zirkel von philosophiegeschichtlichem Tun und Philosophieren als einseitiges Bedingungsverhältnis, dann ergibt sich allerdings zwingend die Auffassung, es sei möglich, im – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehenes in sich, aus sich und an sich auf seinen Sinn hin zu untersuchen. Dabei ist aber von dem Bedingtsein philosophiegeschichtlichen Tuns vom je eigenen Philosophieren des philosophiegeschichtlich Philosophierenden abstrahiert. – Mit dieser Ableitung der historistischen Auffassung ist gleichzeitig auch schon die Kritik an ihr gegeben: Als echter Zirkel, d. h. als doppeltes Bedingungsverhältnis aufgefasst, erlaubt die Beziehung von Philosophie und Philosophiegeschichte kein Absehen von der konstitutiven Subjektivität und ihrem philosophischen ‘Input’. Wie der Sinn überkommener philosophischer Texte, gleich-

<sup>15</sup> Natürlich lassen sich ohne Schwierigkeiten noch andere Gruppen nennen, aber es liesse sich, wie ich meine, auch zeigen, dass sie Varianten oder Mischformen der genannten vier Hauptrichtungen sind. – Zu den verschiedenen Standpunkten, die sich in den philosophiegeschichtlichen Auffassungen aussprechen vgl. den materialreichen und informativen Aufsatz von H.-M. Sass: Philosophische Positionen in der Philosophiegeschichtsschreibung. Ein Forschungsbericht. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 46 (1972) 539ff. – Eine interessante einschlägige Auseinandersetzung zwischen J. Mittelstrass, A.-J. Voelke und H. Holzhey findet sich in den *Studia Philosophica* XXXVI (1976) 3-51.

sam des Rohmaterials zum Bau unserer eigenen Geschichte, 'eigentlich gemeint' war, ist nicht nur eo ipso schlechterdings unerkennbar (was ja nota bene eigentlich bereits genügen sollte!), sondern darüber hinaus auch *völlig unerheblich!* Denn abgesehen davon, dass wir nach Massgabe der jeweiligen Textbasis nur über eine sehr beschränkte Menge von Falsifikatoren verfügen, die gleichsam den äusseren Rahmen der Richtigkeit philosophiehistorischer 'Ergebnisse' definieren, spielen die *Intentionen* eines Autors ihrerseits nur als durch Texte dokumentierte Fakta auf der Objektseite, die mithin auch nicht mehr sein können als Parameter für die Projektion von Sinn und Zusammenhang, eine Rolle für die Leistung des transzendentalen philosophierenden Subjekts.

Nun ist allerdings zuzugeben, dass sich in den theoretisch-reflexiven Texten über philosophiegeschichtliches Tun heute kaum noch eine rein historistische Position findet. Der Grund hierfür ist in der gründlichen Abrechnung zu suchen, der Hans-Georg Gadamer die falschen Objektivierungen des Historismus unterzogen hat<sup>16</sup> (wenn auch nicht spezifisch auf die Philosophiegeschichte bezogen). Zwar lässt sich kaum behaupten, alle Philosophiehistoriker seien in den sechziger Jahren zu Philosophischen Hermeneutikern Heidelberger Schulprägung geworden, aber der Gedanke des wirkungsgeschichtlich geformten und reflektierenden Bewusstseins hat sich doch so weit durchgesetzt, dass der schlichte historische Positivismus aus den hehren Gefilden der Theoriebildung weitgehend verbannt wurde. – Ganz anders in der philosophiegeschichtlichen Praxis! Die unzähligen 'Querelles', Interpretationsmonopolisierungsversuche, Erbstreitigkeiten usw., von deren Virulenz uns ein Blick in jede auch philosophiegeschichtlich ausgerichtete philosophische Zeitschrift überzeugt und von denen ein Grossteil 'wissenschaftlicher' Kongresse in der Philosophie lebt, sind machtvolle, wenn auch getarnte Demonstrationen der ungebrochenen Geltung, in der der Geschichtspositivismus in seiner philosophiehistorischen Gestalt praktisch immer noch steht. Und so ganz wird man den Verdacht nicht los, dass der philosophiehistorische Positivismus zwar eine Schlacht verloren hat, aber aus strategisch wohlfundierten Gründen: Die Bastion der Theorie ist (freiwillig) geräumt worden, um die Entscheidung an der strategisch ungleich wichtigeren Front der prakti-

<sup>16</sup> Vgl. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960, 2. Aufl. Tübingen 1965) 205ff. sowie den Nachtrag: Hermeneutik und Historismus a. O. 477ff.

schen philosophiehistorischen Forschung zu erzwingen. Und es soll keiner annehmen, dass dies etwas sei, was nur die Esoterik der Philosophiehistorie angeht! Die zweijährlich unter grösstem Interesse der Massenmedien stattfindenden Kongresse der Internationalen Hegel-Gesellschaft etwa, des – horrible dictu – in der Tat einzigen philosophischen Forums, an dem offener ideologischer Schlagabtausch zwischen West und Ost stattfinden kann, bieten jedesmal wieder das Bild des – unter anderem – auf dem Rücken des philosophiehistorischen Positivismus mit den Mitteln ebendesselben ausgetragenen Erbschaftsstreit um Hegel mit «Legitimationswirkungen ..., die tief ins Politische hineinreichen»<sup>17</sup>.

b) Der historistischen Auffassung diametral entgegengesetzt ist die, wie ich es nennen möchte, *'pragmatistische'* Auffassung philosophiegeschichtlichen Tuns. Unter *'pragmatistischer Auffassung'* subsumiere ich alle jene metaphilosophiegeschichtlichen Theoreme, die Sinn und Zweck der Philosophiegeschichte aus ihrer Nutzbarkeit für angeblich *'Neues'* bestimmen. Das reicht vom bloss dekorativen Gebrauch einzelner im Apparat philosophiegeschichtlichen Materials vorfindlicher Elemente zu Zitationszwecken mit der Absicht, die eigene Bildung nachzuweisen oder sich durch einen Autoritätsbeweis der mit viel Mühe und Anstrengung verbundenen rationalen Rechtfertigungspflicht zu entheben, bis hin zu der sehr viel ernster zu nehmenden, in immer stärker werdendem Masse vertretenen These, philosophiegeschichtliches Tun bestehe im Verwalten und Aufbereiten der historischen *'Urkunden'* der Philosophie, damit diese ein zweckrational bedienbares Arsenal von bereits vorhandenen Problemlösungen zur Erleichterung der Entscheidungsfindung bei neuen Problemen werde. Dabei wird – etwa von G. Bien<sup>18</sup> – der Vergleich mit der Präzedenzensammlung im angelsächsischen Rechtswesen zur Illustration beigezogen. «Diese präjudizielle Struktur», so formuliert Bien im Hinblick auf die «normative Konsistenz» philosophiehistorisch rezipierter und nun applizierter «klassischer Texte», «begründet das Axiom der Anerkennung einer präsumptiven Verbindlichkeit der Präjudizien bis zum Erweis ihrer Unbrauchbarkeit, d. h. theoretisch bis zur Widerlegung ihres Wahrheitsanspruches. Das Mass der Klassizität eines Autors oder Textes ist je das

<sup>17</sup> H. Lübke: Philosophische Editionen a. O. (Anm. 3) 4.

<sup>18</sup> Vgl. G. Bien: Das Geschäft der Philosophie, am Modell des juristischen Prozesses erläutert. In: L. Landgrebe (Hg.): *Philosophie und Wissenschaft*. 9. Deutscher Kongress für Philosophie. Düsseldorf 1969 (Meisenheim a. G. 1972) 55ff.

Mass dieser Verbindlichkeit»<sup>19</sup>. Das Grundtheorem des «Wegfalles des Unterschiedes von Legislative und Jurisdiktion ... in der philosophischen Weise des Textbezuges» ist dabei durch die etwas frei wuchernde Terminologie hindurch aufzufassen als die prinzipielle Freiheit, sich einer der präjudiziell gegebenen Problemlösungen zu bedienen oder nicht: Der normative Anspruch der Präjudizien oder – anders gesagt – die ‘Autorität des Textes’ bleibt bezogen auf ihre gegenwartsrelative Problemlösungskompetenz (und deren Performanz).

Diese Auffassung ist der historistischen, wie ich sagte, diametral entgegengesetzt, weil sie auf der Absolutsetzung gleichsam der ‘anderen Hälfte’ des grundlegenden Zirkels der Philosophiegeschichte beruht: Nimmt man das im – zeitlich verstandenen – Geschehen der Philosophie Geschehene als frei verfügbares atomares Material, so kommt es in der Tat nur noch darauf an, wie man dieses Material verwendet. Das philosophiegeschichtliche Tun ist dann nur noch vom Philosophieren bedingt, nicht aber umgekehrt. Mit anderen Worten: Die auch noch das eigene Philosophieren miteinbeziehende Projektionsleistung des philosophiegeschichtlichen Tuns wird hier unterlassen, und diese Unterlassungssünde pflegt sich denn auch in der Regel sehr spürbar in Form dessen zu rächen, was man mit dem Vorwurf der ‘Unreflektiertheit’ oder der ‘Ungeschichtlichkeit des Denkens’ zu bezeichnen pflegt. Im Rahmen dieser Auffassung kommt es dann jeweils auch sehr bald zu nur mit Mühe zu kaschierender Abwertung der Philosophiegeschichte, da sie ja – ebenso wie die Rechtsprechung nach Präzedenzen – nur eine eigentlich schon überholte Form des Problemlösungsverhaltens darstellt. Ganz deutlich wird das in der Wendung, die die pragmatistische Auffassung von Philosophiegeschichte an prominenter Stelle bei Jürgen von Kempster erhält, der in offener Frontstellung gegen die Philosophische Hermeneutik die Konsequenzen aus der bloss kaschierten Ablehnung der Philosophiegeschichte aus pragmatistischer Sicht zieht: Es «besteht für uns kein Anlass, vor den grossen Philosophen der Vergangenheit ins Nichts zu versinken und uns hinter ihren Texten zu verstecken. Was immer sich hinter diesen Texten entdecken lässt, so jedenfalls nicht die Begriffe, die uns erlaubten, neue Übergänge zu Theorien zu finden und zu vollziehen»<sup>20</sup>. Woraus Kempster die frappierend einprä-

<sup>19</sup> a. O. 76.

<sup>20</sup> J. v. Kempster: Philosophie und theoretischer Fortschritt. In: ders.: *Brechungen*. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart (Reinbek b. Hamburg 1964) 326.

sam formulierte Forderung an die Adresse des Philosophen ableitet, «Narr auf eigene Faust ohne Platon» zu sein.

Die grundsätzliche Defizienz dieser Auffassung möchte ich, in der mit dem 'Arzt-Rechtsanwalt-Zirkel' gegebenen Bildebene bleibend, nicht in eine juristische, sondern in eine medizinische Metapher fassen: Die pragmatistische Auffassung gleicht der Haltung eines Arztes, der nichts gelernt hat als ein wenig Pharmakologie und darum sofort nach dem Auffinden eines Symptoms die medikamentöse Symptomtherapie anordnet. Dabei vergisst er den ersten und für den ätiologischen Abklärungszusammenhang wichtigsten Schritt, den der Anamnese. Durch dieses Vorgehen aber wird er nur in den seltensten Fällen dauerhaften therapeutischen Erfolg haben und schliesslich auf den Rückgriff auf das Problemlösungs-, sprich: Therapiearsenal der Pharmakologie Verzicht tun. – Ebenso der konsequente pragmatistisch orientierte Philosoph.

c) Relativ nahe scheint der vollen Akzeptionation des grundlegenden Zirkels die *'ideologiekritische Auffassung'* zu kommen: Sie scheint dem philosophiegeschichtlichen Tun die Funktion der Kritik und Selbstkritik des Philosophierens ebenso zuzuschreiben, wie wir es getan haben. Indessen: dieser Schein trügt. Wenn man die Intention der ideologiekritischen Auffassung zusammenfassend auf eine Formel bringen möchte, so müsste das etwa so aussehen: Philosophiegeschichte findet ihre Legitimation darin, dass sie durch Aufweis des geschichtlichen Zustandekommens erstarrter herrschender Denkstrukturen (sogenannter 'Ideologien') denjenigen, der ideologiekritisch Philosophiegeschichte betreibt, von der Herrschaft eben dieser Strukturen befreit. Oder vorsichtiger: zumindest in die Lage versetzt, sich von deren Herrschaft zu befreien. So kann Habermas im 'Hermeneutikstreit' gegenüber der These Gadammers, sich auf Tradition hermeneutisch beziehen, heisse deren Autorität *anerkennen*<sup>21</sup>, kritisch ins Feld führen: «Autorität und Erkenntnis konvergieren nicht. Gewiss ist Erkenntnis in faktischer Überlieferung verwurzelt; sie bleibt an kontingente Bedingungen gebunden. Aber Reflexion arbeitet sich an der Faktizität der

<sup>21</sup> «Es erscheint mir zwingend, wenn ich für die wirklichen Autoritätsverhältnisse Anerkennung bestimmend finde. ... Was aber soll ... Anerkennung sein, wenn nicht dies, dass der Autorität eine Überlegenheit an Erkenntnis zugebilligt wird und dass man deshalb glaubt, dass sie recht hat.» H.-G. Gadamer: Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'. In: K.-O. Apel u. a.: *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt a. M. 1971) 73; zuerst in: H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften I* (Tübingen 1967).

überlieferten Normen nicht spurlos ab.»<sup>22</sup> Was die ‘Spuren’ sind, die sie hinterlässt, und was somit zum Effekt ideologiekritischer Philosophiegeschichte wird, drückt Habermas folgendermassen aus: «Aber indem die Reflexion jenen Weg der Autorität erinnert, auf dem die Sprachspielgrammatiken als Regeln der Weltauffassung und des Handelns dogmatisch eingeübt wurden, kann der Autorität das, was an ihr bloss Herrschaft war, abgestreift und in den gewaltloseren Zwang von Einsicht und rationaler Entscheidung aufgelöst werden.»<sup>23</sup> Philosophiegeschichte in dieser Absicht wird dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse unterstellt. Das aber heisst, dass sich ideologiekritische Philosophiegeschichte nicht mehr bloss geistesgeschichtlich verstehen kann: Sie ist nun Element der kritischen Sozialwissenschaften, mithin integriert in eine Art Universalgeschichte: «Erst wenn Philosophie im dialektischen Gang der Geschichte die Spuren der Gewalt entdeckt, die den immer wieder angestregten Dialog verzerrt, und aus den Bahnen zwangloser Kommunikation immer wieder herausgedrängt hat, treibt sie den Prozess, dessen Stillstellung sie sonst legitimiert, voran: den Fortgang der Menschengattung zur Mündigkeit.»<sup>24</sup> Mit dieser Bestimmung der philosophischen Aufgabe gegenüber aber verlässt Habermas, wie er selbst weiss, den Zusammenhang dessen, was herkömmlicherweise ‘Philosophie’ heisst; indessen weiss er wenn auch vielleicht nicht dialektischen, so doch zumindest paradoxen Rat: «Die Philosophie bleibt ihrer grossen Tradition treu, indem sie ihr entsagt.»<sup>25</sup>

Aus dem exemplarisch an Habermas vorgeführten Selbstverständnis ideologiekritisch-emanzipatorischer Philosophiegeschichte zeigt sich – einmal ganz abgesehen von der hochgradigen Fragwürdigkeit der Rahmenbestimmungen, die jeweils im konkreten Einzelfall zur Definition des

<sup>22</sup> J. Habermas: Zu Gadammers ‘Wahrheit und Methode’, ebda. 50, zuerst erschienen als Abschnitt in J. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Philosophische Rundschau Beiheft 5 (Tübingen 1967). Zur Auseinandersetzung von Gadamer und Habermas im sog. ‘Hermeneutikstreit’ vgl. W. Ch. Zimmerli: Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem Hermeneutikstreit? In: R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli: *Theorie zwischen Kritik und Praxis*. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule (Stuttgart/Bad Cannstatt 1975) 95ff.

<sup>23</sup> J. Habermas: Zu Gadammers ... a.O.

<sup>24</sup> J. Habermas: Erkenntnis und Interesse. In: ders.: *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’* (Frankfurt a. M. 1968) 164; zuerst publiziert in: *Merkur* (Dezember 1965).

<sup>25</sup> a. O. 165.

‘Zustandekommens’ und ‘Herkommens’ einzelner sogenannter ‘Ideologien’ getroffen werden müssen – mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, dass sie in sich die einseitigen Verabsolutierungen der beiden anderen angeführten Auffassungen miteinander verbindet. Sie erliegt dem (nebenbei bemerkt von ihr selbst scharf verurteilten) objektivistischen Missverständnis des Historismus, indem sie die Projektionsleistung des philosophiegeschichtlich Philosophierenden als letztlich unabhängig vom eigenen Philosophieren betrachtet, indem sie also die Uneinholbarkeit des eigenen Bedingtseins aufheben möchte durch immer schon bedingte Reflexion. Das heisst aber andererseits, dass die ideologiekritische Philosophiegeschichtsauffassung implizit auch die pragmatistische These von der freien Verfügbarkeit atomarer philosophiegeschichtlicher Elemente – nur natürlich im Dienste der Ideologiekritik – vertritt. Die Ineinssetzung von Philosophiegeschichte und Ideologiekritik führt demnach in letzter Konsequenz – ebenfalls paradox formuliert – zur Emanzipation des Reflektierenden auch noch von Ideologiekritik. Der Schein einer Übereinstimmung der ideologiekritischen Philosophiegeschichtsauffassung mit der von mir hier vertretenen rührt also daher, dass zweifache Einseitigkeit leicht für die Aufhebung der Einseitigkeit überhaupt gehalten wird.

d) Es könnte nun so aussehen, als sei die *Philosophiegeschichtsauffassung der Philosophischen Hermeneutik* diejenige, die den aus der reflexiven Grundlegung sich ergebenden Theorieerfordernissen im Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte am besten entspreche. Und in der Tat geht ja bekanntlich die klassische Hermeneutik von Schleiermacher bis Dilthey ebenso wie die neuere Philosophische Hermeneutik von Heidegger über Gadamer bis Apel in gewissem Sinne von der Zirkelstruktur des Verstehens als dem zentralen Grundphänomen aus. Auf die wesentlichen Differenzen, die in der Art der Einführung des Zirkels, also im methodisch-systematischen Bereich liegen und Rückwirkungen auf die spezifischen Bestimmungen desselben haben, wurde bereits hingewiesen. Hier müssen nun aber noch die Konsequenzen aufgezeigt werden, die sich ganz konkret für die Philosophiegeschichtsauffassung der Philosophischen Hermeneutik aus der ontologischen Hypostasierung des hermeneutischen Zirkels als Grundstruktur der Sprache im eminenten Sinne ergeben und die über die methodisch-systematischen Differenzen hinaus das ihrige dazu beitragen, dass auch die Philosophische Hermeneutik es versäumt, das Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte in dem in

Denkerfahrung aufgewiesenen konstitutiven Zirkel theoriefähig weiterzuentwickeln.

Als Generaltopos, unter dem sich die theorie-inhibierende Sprachontologisierung zusammenfassen lässt, möchte ich die Formulierung voranstellen: *Philosophiegeschichte reduziert sich auf Begriffsgeschichte*. In dieser Formel stecken bereits die wesentlichen Probleme: Philosophie als independent von anderem und diachrone Qualitätsänderungen des präzise zu fassenden Gehalts der alles umgreifenden und fundierenden Sprachlichkeit.

So Verkürztes bedarf der Erläuterung. – Gadamer weist – völlig zu Recht – in *Wahrheit und Methode* darauf hin, dass sich mit Heidegger der zuvor eher methodologisch gefasste Sinn des hermeneutischen Zirkels radikal geändert habe. Den Inhalt dieser radikalen Änderung kann man mit Gadamer als Wendung von Methode zu Ontologie verstehen: «Der Zirkel des Verstehens ist also überhaupt nicht ein ‘methodischer’ Zirkel, sondern beschreibt ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens.»<sup>26</sup> Bekanntlich macht Gadamer nun aber diese aufgewiesenen ontologischen Strukturmomente in der Sprache fest, die, wie er hegelianisiert, «eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschliessen, oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen»<sup>27</sup>. Die hier gemeinte «Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie»<sup>28</sup> ist selbstverständlich nicht als die konkrete je einzelne Sprache zu verstehen, deren Du und Ich sich bedienen. Wäre es so gemeint, dann wäre der im ‘Hermeneutikstreit’ – zumindest dem Sinne nach – heiss umkämpfte Satz «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache»<sup>29</sup> nicht ein diskutabler, sondern ein schlicht falscher Satz. Zu deuten ist ‘Sprache’ hier vielmehr als ‘Existential’, d. h. als Sprachlichkeit. Sprachlichkeit, unsere Konfrontation mit Traditionshorizonten und deren zirkelhafte Struktur unter Fortgeltung des ‘Vorgriffs der Vollkommenheit’ umfassend und konstituierend, schlägt sich aber nieder in Begriffen, in Konkretisationen einzelner Sprachen. Die Konsequenz daraus ist in unserem Fragezusammenhang, dass Geschichte der Philosophie als Konfrontation der Philosophie mit ihrer

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode* a. O. (Anm. 16) 277.

<sup>27</sup> a. O. 449.

<sup>28</sup> So der Titel des dritten Kapitels in Teil III von ‘Wahrheit und Methode’; vgl. a. O. 415ff.

<sup>29</sup> Gadamer, a. O. XX: Vorwort zur 2. Auflage; ders.: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik* a. O. (Anm. 21) 71.

Tradition, zur Geschichte der Kristallisationspunkte von 'Horizontverschmelzungen' im sprachlichen Kontext wird – kurz: zur Begriffsgeschichte.

Hierdurch wird nun deutlich, was mit den beiden oben genannten Problemen (Philosophie als independent von anderem, diachrone Qualitätsänderungen des präzise zu fassenden Gehalts der alles umgreifenden und fundierenden Sprachlichkeit) gemeint ist, und es erhellt auch, dass die beiden Probleme gleichsam komplementär zusammenhängen: Entweder nämlich wird Philosophiegeschichte qua Begriffsgeschichte als rein geistesgeschichtliche Disziplin aufgefasst, die die Reflexion aller aussersprachlichen Parameter ausschliesst – etwa der Parameter 'Arbeit' und 'Herrschaft' –, dann ist Philosophie als independent von allen sie bestimmenden Grössen anzusehen, was schlechterdings absurd wäre; oder aber Philosophiegeschichte als Begriffsgeschichte meint mit 'Begriff' die alles umgreifende und fundierende Sprachlichkeit selbst, dann aber ist nicht mehr klar, was daran noch 'Geschichte' sein soll, mit anderen Worten, wie es zu diachronen Qualitätsänderungen des präzise zu fassenden Gehalts von Sprachlichkeit soll kommen können.

Gadamer hat sich zu den Problemen der hermeneutischen Philosophiegeschichtsauffassung bekanntlich geäussert, und zwar in einem Aufsatz, dessen Titel bereits zeigt, dass das zirkulär unabdingbare gegenseitige Verweisungsverhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte zwar gesehen, aber wieder begriffsgeschichtlich verkürzt ist; der Aufsatz heisst: <Begriffsgeschichte als Philosophie><sup>30</sup>. Gadamer schlägt dort eine begriffsgeschichtliche Denkweise vor, die nicht als begriffsgeschichtliche Forschung relevant ist, sondern deren Ziel es sein soll, «den Ausdruck des Philosophierens aus scholastischer Erstarrung zu lösen und für die Virtualität der lebendigen Rede zurückzugewinnen»<sup>31</sup>. Der Weg zur Erreichung dieses Zieles besteht in einem In-Geltung-Halten oder Zur-Geltung-Bringen der historischen Dimension, die, Obertönen in der Musik vergleichbar, in jedem Element lebender Sprache mitschwingt. «Die Obertöne der Wörter, die wir gebrauchen, lassen uns die Unendlichkeit der Denkaufgabe, die Philosophie für uns ist, präsent halten, und das allein erlaubt, sie – in aller Begrenzung – zu erfüllen.»<sup>32</sup>

<sup>30</sup> H.-G. Gadamer: *Begriffsgeschichte als Philosophie*. In: ders.: *Kleine Schriften III* (Tübingen 1970) 237ff.; zuerst in: *Archiv für Begriffsgeschichte*.

<sup>31</sup> a. O. 249.

<sup>32</sup> Ebda.

So verstandene Begriffsgeschichte, die sich in grosser Nähe zur ideologiekritischen Philosophiegeschichtsauffassung bewegt, da sie als «Aufklärung» «die Verdecktheit der begrifflichen Herkunft der philosophischen Begriffsworte aufzuklären»<sup>33</sup> hat, schliesst zwar eo ipso noch nicht die Berücksichtigung aussersprachlicher Parameter mit ein, kann sich aber an der geistesgeschichtlich monoparametrischen Oberfläche dadurch gleichsam halten, dass in ihr das Immer-schon-Mitbestimmtsein neuer Begriffsbildungen durch «schon gesprochene Sprache»<sup>34</sup> zum einzigen Explanans-Element für begriffsgeschichtliche Bewegung geworden ist. Gadamer löst also das Doppelproblem von monoparametrischer Einengung und Verunmöglichung historischer Bewegung gar nicht, sondern 'halbiert' gleichsam nur beide Hälften. Denn: dass jedes Immerschon-Mitbestimmtsein mindestens noch *ein* zusätzlich Mitbestimmendes voraussetzt, sagt bereits das Wort, und durch das Verschweigen der Möglichkeit anderer Parameter ist noch nichts über deren faktische Wirksamkeit ausgesagt.

Hier könnte nun ein Theorem von Hermann Lübbe helfend eingreifen, der die Begriffsgeschichte «als dialektischen Prozess»<sup>35</sup> auffasst, nämlich als eine Art von reziprokem Rückkoppelungsmechanismus zwischen terminologisch geändertem Begriff und politisch-pragmatischer Realität. Begriffsgeschichte als Geschichte der *Umprägungen* von Begriffen, genauer: der Änderungen überlieferter Unterscheidungshandlungsschemata, «gehört somit nicht einer geheimen Entelechie des Begriffs, sondern der Provokation durch reale Widersprüche, mit denen es fertig zu werden g(i)lt»<sup>36</sup>. Und auch Lübbe drückt sich bei der Beantwortung der Frage nach Sinn und Zweck von Begriffsgeschichte quasi-ideologiekritisch aus: Der Zweck (oder zumindest ein Zweck) sei: «zu verhindern, dass wir durch Begriffe ... uns beherrschen lassen, indem wir sie nicht mehr als unsere eigenen Werke, deren Rechtfertigung ihre Zweckmässigkeit ist, erkennen und zu unserer Disposition gestellt wissen»<sup>37</sup>. Allerdings verstösst diese 'Rettung' der Gadammerschen Begriffsgeschichte gegen den Zirkel-Grundsatz unserer allgemeinen Reflexionen: Philosophiege-

<sup>33</sup> a. O. 243.

<sup>34</sup> a. O. 240.

<sup>35</sup> H. Lübbe: Begriffsgeschichte als dialektischer Prozess. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* XIX (1975) 8ff.

<sup>36</sup> a. O. 14.

<sup>37</sup> a. O. 15.

schichte als Begriffsgeschichte wird nicht *als* Philosophie, sondern als ein hochspezialisiertes Instrument derselben aufgefasst. Und daran zeigt sich sofort die Äquivokation im Begriff der 'Begriffsgeschichte': Bei Lübke bezeichnet er eine Spielform der *pragmatistischen* Philosophiegeschichtsauffassung. – Dennoch wird man wohl den Gedanken der dialektischen gegenseitigen Verwiesenheit von Begriffsentwicklung und Realitätsstruktur – unter Vorzeichenänderung – in die Gadamer'sche These integrieren müssen, um nicht dem 'Monoparametrismus' zu verfallen. Wie auch immer – Begriffsgeschichte als Philosophiegeschichtersatz stellt jedenfalls eine Verkürzung auch noch der Dimension möglicher Leistungen des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins dar.

Damit wäre der Kreis der prolegomenischen Grundlegung einer Theorie der Philosophiegeschichte geschlossen. Die herausgearbeitete gegenseitige zirkuläre Verwiesenheit von Philosophie und Philosophiegeschichte aufeinander liess sich 'geltungslogisch' in prinzipiell reproduzierbarer Denkerfahrung begründen und konnte ihre Leistungsfähigkeit durch integrative Kritik der (nicht erst heute, sondern zumindest seit Kants Eröffnung der Möglichkeit von «Philosophiegeschichte als Philosophie»<sup>38</sup>) zur Hauptsache vertretenen Auffassungen zur Philosophiegeschichte unter Beweis stellen. Abschliessend muss nun noch eine Reflexion des Erreichten dessen immanente Konsequenzen für die darauf aufzubauende Theorie der Philosophiegeschichte herausstellen.

#### *V. Noch einmal: 'Wozu noch Philosophiegeschichte – und wie?'*

Wesentlich an dem Aufgewiesenen ist das Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte als *gegenseitig notwendige Bedingung*. Das bedeutet aber eben keine Äquivalenz der beiden, sondern ein zirkuläres Verhältnis von Identischsein gerade durch die Differenz. Nun waren wir aber ausgegangen von der Annahme unbestrittener Legitimität, genauer: unangezweifelter Legitimation der Philosophie, und hatten an dies Ante-

<sup>38</sup> Vgl. auch hierzu H. Lübke: Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie. In: *Einsichten*. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag (Frankfurt a. M. 1962) 204ff.; auch W. E. Ehrhardt: *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus*. Untersuchungen zur Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich? (Bern/München 1967) 44ff.

zedens das Konsequens der Philosophiehistorie konditional angehängt. Das bedeutet indessen, dass auch die Philosophiegeschichte nur konditional, d. h. unter der Bedingung unbezweifelnder Legitimation der Philosophie, legitimiert ist. Zur Umwandlung des hypothetischen Charakters dieser Legitimation in einen kategorischen muss zuerst die Philosophie als solche kategorisch legitimiert sein. Aufgrund der Verschränkung der beidseitigen Eigenschaft, notwendige Bedingung des je anderen zu sein, folgt, dass vermutlich diese Kategorisierung ihrerseits philosophiehistorisch bedingt sein muss.

Und damit verhält es sich in der Tat so. – Zunächst will ich umreißen, in welcher Weise sich im Zusammenhang unserer These von der zirkulären Bedingungsverschränktheit eine philosophiehistorisch bedingte Variante der Legitimation von Philosophie ergibt. Diesem ‘Umriss’ müsste in einer systematisch ausgeführten Theorie der Philosophiegeschichte eine philosophiehistorische Entwicklung der hier nur andeutbaren konstitutiv philosophiegeschichtlichen Legitimation von Philosophie selbst entsprechen. In einem anschliessenden zweiten Durchgang sollen dann die methodologischen Hauptfragen kurz gestreift werden, die in der ausgeführten Theorie Kernstück der ‘Methodologie der Philosophiegeschichte’ wären.

a) Wie steht es nun mit der philosophiehistorisch induzierten Legitimation der Philosophie? Da ich an anderer Stelle ausführlicher darüber gehandelt habe<sup>39</sup>, will ich es hier nur kurz antönen. Beim jungen Hegel findet sich die interessante These, dass Philosophiegeschichte gleichsam der Puls, das immanente Gesetz der Geschichte sei. Philosophie kann somit aus der Reflexion auf ihre Geschichte mit Hilfe des allgemeinen Gesetzes des «Bedürfnisses der Philosophie» Handlungsanweisungen für ihr eigenes Tun gewinnen. Dieses allgemeine Gesetz des Bedürfnisses der Philosophie lässt sich in Form eines ‘falsifikationsfähigen’ Allsatzes so formulieren: Genau dann, wenn, und überall dort, wo das menschliche Denken ausser sich ist, muss Philosophie in das Leben der Menschen eingreifen, um das Denken wieder zu sich zu bringen.

Es ergibt sich mithin aus der Verflechtung von Philosophie und Philosophiehistorie die gesuchte philosophiehistorisch bedingte Variante der Le-

<sup>39</sup> W. Ch. Zimmerli: *Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte im Denken des jungen Hegel. Ansätze zu einer Theorie der Philosophiegeschichte*. In: K. Hübner/A. Menne (Hg.): *Natur und Geschichte*. X. Deutscher Kongress für Philosophie. Kiel 1972 (Hamburg 1973) 470ff.

gitimation von Philosophie selbst. Philosophie ist nämlich dadurch in ihrer Legitimität voll ausweisbar, dass sie *notwendig* ist – nicht als schmückendes Kulturgut oder als Arsenal für Festredner an besonderen Feiertagen. Philosophie ist notwendig, weil sich ohne sie das Denken immer weiter von sich entfernen würde: Das Denken würde ebenso wie die ‘Realität’, die es zu erfassen hat und auf die es wieder rückwirkt, immer ‘verrückter’. Philosophie ist notwendig als Korrektiv für die scheiternden Rationalitätstypen. Philosophie ist notwendig als Möglichkeitsgrund der in der Denkerfahrung gegründeten Bewusstwerdung *und* Überwindung der Defizienzen eingeschliffener Denk- und Erkenntnismuster – mithin als das, was ich unter ‘Dialektik’<sup>40</sup> verstehe.

Angesichts dieser Fassung der Legitimation von Philosophie in ihrer Notwendigkeit für den Prozess rational-selbstkorrektiver Evolution, wie man das Zu-sich-Kommen ‘per viam negationis’ entfremdeten Denkens auch bezeichnen kann, liesse sich, wie ich meine, integrativ kritisierend aufweisen, wie es zu anderen Bestimmungen der Aufgabe der Philosophie kommen konnte, und es lässt sich vielleicht gar *erklären*, warum es zu diesen kommen musste. – Aber ob das möglich ist, hängt von der gelungenen Klärung des theoretischen Status philosophiehistorischer Sätze ab und gehört mithin in den noch anzureissenden Bereich der Methodologie.

Rückwirkend ergibt sich nun aber natürlich aus dieser funktionsbestimmenden Legitimation von Philosophie auch wieder eine inhaltliche Antwort auf die Frage ‘Wozu (noch) Philosophiegeschichte?’: Wenn Philosophie in der Tat Korrektiv entfremdeten Denkens, aufbauend auf Defizienzerfahrungen eingeschliffener Rationalitätstypen, ist, somit aber weitgehend mit dem zusammenfällt, was ‘Dialektik’ heisst, dann muss Philosophiegeschichte unter der zusätzlichen Zirkularitätsvoraussetzung hinsichtlich des Verhältnisses von Philosophie und Philosophiegeschichte keine andere Aufgabe haben als: ihre je gegenwärtige Zeit daraufhin zu untersuchen, ob und wieweit sich in ihr aberratives Denken im Sinne von Entfremdung als Tendenz oder gar schon als Faktum findet und wie dem zu begegnen sei. Es liegt auf der Hand, dass es dazu der Reflexion auf das

<sup>40</sup> Dialektik wäre nämlich, so meine ich, aufzufassen als «systematisierte Reflexion von iterierender ... Defizienzerfahrung erklärenden und beschreibenden Bewusstseins gegenüber einer von ihm nicht mehr zu erfassenden, d. h. von ihm als ‘kontingent’ apostrophierten Realität.» W. Ch. Zimmerli: Was ist das eigentlich – Dialektik? In: R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli: *Theorie ... a. O.* (Anm. 22) 168.

Herkommen dieser aberrativen Denkrichtungen bedarf. Es liesse sich wohl aufweisen, dass es kein Zufall ist, dass uns in unserer heutigen Befragung von Sinn und Zweck der Philosophiegeschichte gerade Hegel, und zwar der frühe, noch nicht unter Systemzwang stehende Hegel der ersten Jenaer Zeit<sup>41</sup>, ein aufschlussreiches Modell vorlegt, und zwar in der – von mir kontaminierten – knappen Formulierung: Die Aufgabe der sich im zirkulären Bedingungsverhältnis mit ihrer eigenen Geschichte wissenden Philosophie sei es, ihre Zeit daraufhin zu analysieren, ob und in welcher Weise in ihr die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren hätten und welche Rückkehr zum Eingreifen *in das Leben der Menschen* zu finden sei<sup>42</sup>.

Es wäre nun Angelegenheit des auszuführenden zweiten Teiles einer Theorie der Philosophiegeschichte, den Gehalt dieses Grundgedankens systematisch zu entfalten und in Beziehung zu setzen zu den diskutierten ‘Fehlern’ der hermeneutischen Auffassung sowie der Möglichkeit einer dialektischen Auffassung der Interrelationen von realer Entwicklung und Evolution der Denkerfahrung.

b) Erst jetzt, dieses alles vorausgesetzt, sind wir so weit, uns den Fragen der methodischen Durchführung faktischer philosophiegeschichtlicher Forschung zuzuwenden, und es darf, wirft man einen Blick auf die breite Diskussion entsprechender Fragen in anderen historischen Disziplinen<sup>43</sup>, als gegeben angenommen werden, dass der entsprechende methodologische Teil der auszuführenden Theorie der Philosophiegeschichte es mit sehr differenzierten und abstrakten Problemen zu tun haben wird, die letztlich nur noch sehr andeutungsweise bis in die pragmatische Ebene der ‘Kunstregeln philosophiehistorischen Arbeitens’ durchschlagen. Ich will im folgenden nur zwei zentrale Problemkreise anschnitten und die Richtung andeuten, in der ich ihre Bearbeitung sehe. Es sind dies die Problem-

<sup>41</sup> Nämlich in der bereits angezogenen (s. o. Anm. 13) (Differenzschrift).

<sup>42</sup> Vgl. dazu G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke* 4, 14 und J. Hoffmeister (Hg.): *Briefe von und an Hegel* I (Hamburg 1952) 59f.

<sup>43</sup> Vgl. etwa die Texte in dem Reader von B. Giesen/M. Schmid (Hg.): *Theorie, Handeln und Geschichte*. Erklärungsprobleme in den Sozialwissenschaften (Hamburg 1975), auch die Aufsätze unter «Forschungspraktische Strategien» und «Methodologische Konzepte» in: H. M. Baumgartner/J. Rüsen (Hg.) a. O. (Anm. 2) 97ff.; auch R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli (Hg.): *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*. Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe (Hamburg 1975).

kreise 'Grundtypen philosophiehistorischer Tätigkeit' und 'Philosophiehistorische Erklärung'.

Bislang hatte ich nämlich eine Unterscheidung bewusst unterschlagen: die zwischen der Philosophiegeschichte als Gesamtdarstellung der Geschichte der Philosophie auf der einen und den einzelnen philosophiegeschichtlichen Untersuchungen auf der anderen Seite. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es natürlich noch beliebig viele Zwischenstufen: etwa Epochengeschichten, Nationalgeschichten, problemgeschichtliche Untersuchungen, Studien zum Verhältnis einzelner Philosophen, quellenkritische Studien usw. Bei der Befragung dieser verschiedenen Typen, die sich letztlich auf die beiden genannten Extreme reduzieren lassen, kann es im Rahmen von Prolegomena nicht um eine Klassifikation gehen; was hier von Interesse ist, ist vielmehr, ob sich zwischen den Extremen so etwas wie ein signifikanter Unterschied hinsichtlich des methodologischen Aspektes feststellen lässt.

Wie gesagt, diese Frage soll hier nicht abschliessend ausgefaltet und beantwortet werden, sondern es soll nur die Richtung angedeutet sein, in der ich eine inskünftige Bearbeitung und Beantwortung sehe. – Ich glaube, es lässt sich nachweisen, dass *kein* signifikanter Unterschied besteht, sondern dass auch hier wieder das zirkuläre Grundverhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte zum Tragen kommt: Beide 'Extreme' bestehen in einer wechselseitigen Beziehung zweier konstitutiver Elemente: der philosophischen Leitidee, die man nun 'Idee des Ganzen' oder – stärker wissenschaftstheoretisch – 'Explanans' nennen kann, und den philosophiehistorischen Daten, dem Einzelnen oder den 'Explananda'. Es wird in der Tat in Philosophiegeschichten ebenso wie in philosophiehistorischen Einzelstudien Einzelnes in den grösseren Zusammenhang eingeordnet, vielleicht auch erklärt. Der Unterschied ist, so müsste gezeigt werden, ein bloss gradueller in dem Sinne, dass das Interesse bei der Gesamtdarstellung auf die Totalität des 'Ganzen', bei der Einzeldarstellung dagegen mehr auf das in das 'Ganze' einzuordnende Einzelne gerichtet ist. Dass dem in der Tat so ist, wäre fallstudienartig an philosophiehistorischen Gesamtdarstellungen und Einzeluntersuchungen zu belegen, etwa an dem in Einzelstudien immer vorausgesetzten 'Set' theoretischer Annahmen über das 'Ganze' oder umgekehrt an der bei Gesamtdarstellungen immer fraglos angenommenen, sonst aber hermeneutisch umstrittenen Möglichkeit von Doxographie. Die Deutungs- und Erklärungsmuster, die

sich in der Ausarbeitung dieses Problemkreises finden werden, werden wohl grösstenteils pragmatischer Herkunft sein, da sie sich auf Kontingentes beziehen<sup>44</sup>.

Implizit haben wir dabei bereits das Problemfeld philosophiehistorischer Erklärung angeschnitten. Auch hier geht es nicht um eine Auflistung der möglichen Erklärungsformen, die in philosophiehistorischen Zusammenhängen vorkommen können, sondern um die Klärung zweier Fragen, die wieder eng miteinander zusammenhängen, der Fragen nämlich 'Sind Erklärungen im Rahmen der Philosophiegeschichte möglich?' und, darin zum Teil eingeschlossen, 'Wie sieht das Muster philosophiehistorischer Erklärung aus?'. Beide Fragen lassen sich auf fast undenkbar viele Arten angehen. Grundvoraussetzung eines jeden Beantwortungsversuches muss allerdings eine Aufhebung der im allgemeinen Wissenschaftsbewusstsein immer noch allzu fest verankerten strikten Trennung von 'Erklären' und 'Verstehen', von 'Natur-' und 'Geisteswissenschaften' sein. Unter 'Aufhebung' verstehe ich dabei allerdings keineswegs eine schlichte Leugnung jeden Unterschiedes, sondern den Aufweis der Möglichkeit von, wie ich es genannt habe, «verschränkt-wechselseitigen Dienstleistungen»<sup>45</sup> von Objekt- und Metatheorie dieser beiden Gruppen. Unter dieser Bedingung wird sich dann zeigen lassen, dass die Ansprüche, die an eine Erklärung gestellt werden, jeweils definieren, wie geartet sie sein muss, um als 'Erklärung' akzeptiert zu werden. Die *Erklärungspragmatik* entscheidet mithin letztlich darüber, ob ein Antezedens zugleich auch schon als Explanans aufzufassen ist oder ob es dazu eines Rekurses auf höherstufige Theorieelemente bedarf. Es gibt mithin – darauf wird die Ausarbeitung dieses Teiles in Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen analytischen, transzendentalphilosophischen, dialektischen und sonstigen Debatte um den Erklärungs begriff in den Geschichtswissenschaften<sup>46</sup> hinauslaufen – we-

<sup>44</sup> Damit ist gemeint, dass in solchen Fällen immer Faktoren wie z. B. der der 'knappen Ressource Zeit', also, wenn man will, zufällige Bestimmungen der Arbeitssituation des betreffenden Philosophiehistorikers, als Erklärungen dafür beigezogen werden müssen, warum etwa die Sozialparameter nicht untersucht wurden, obwohl sie es nach Massgabe des Interesses am Ganzen und dessen, was gerade 'theorie-modisch' ist, hätte werden müssen.

<sup>45</sup> Vgl. W. Ch. Zimmerli: Paradigmawechsel und Streitbehebung. Einheitswissenschaft – einmal anders. In: R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli (Hg.): *Wissenschaftstheorie ...*, a.O. (Anm. 22) 352ff.

<sup>46</sup> Einen instruktiven Überblick über die Probleme im Rahmen der analytischen Diskussion

der 'richtige' Erklärungen vs. 'Pseudoerklärungen' noch verschiedene Erklärungstypen, sondern nur verschiedene Anforderungsstandards und entsprechend verschiedene extensive und intensive Parameterquantitäten<sup>47</sup>.

Demzufolge lässt sich antizipieren, dass auf die beiden Leitfragen dieses Problemkomplexes sich mit einer einzigen Antwort erwidern lässt: Es ist philosophiehistorische Erklärung möglich, und die Standards, die sie definieren, lassen sich in einer 'Logik der Plausibilität' zusammenfassen; also bedarf es keines eigenen Musters philosophiehistorischer Erklärung, sondern diese verfährt nach dem (nach Massgabe der Plausibilitätslogik) abgewandelten allgemeinen Erklärungsschema, das mit entsprechenden spezifischen Abwandlungen für *alle Bereiche* gilt, in denen etwas erklärt werden soll, die – mit anderen Worten – *zu verstehen*<sup>48</sup> sind.

Es bedarf wohl kaum noch eigens der Erwähnung, dass die den Schlussteil der zu entwerfenden Theorie ausmachende 'Logik der Plausibilität' in nichts anderem bestehen kann als in der reflexiven Ausarbeitung von Rhetorik und Hermeneutik in Auseinandersetzung mit den ähnlich angesetzten kommunikationstheoretischen Versuchen der Kritischen Theorie<sup>49</sup>.

Dies alles hat eingeständenermassen (wenigstens zum Teil) den Charakter eines Programmes, aber, wie ich meine, eines Programmes, das

gibt K. Acham: *Analytische Geschichtsphilosophie*. Eine kritische Einführung (Freiburg/München 1974) bes. 151ff.; als äusserst erhellend darf genannt werden G. H. van Wright: *Erklären und Verstehen* (dt. Frankfurt a. M. 1974); vgl. auch die «Transzendentalen Analysen» und «Dialektischen Reflexionen» in: H. M. Baumgartner/J. Rüsen (Hg.), a. O. (Anm. 2) 253ff.; vgl. aber auch H. M. Baumgartner: *Kontinuität und Geschichte*. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (Frankfurt a. M. 1972) 288ff.

<sup>47</sup> Die Quantifizierungsdifferenzierung nach Extension und Intension versucht einzufangen, dass es sowohl möglich ist, einer gegebenen Erklärung gegenüber *mehr* Erklärungsschritte (in Richtung auf einen potentiellen unendlichen Regress) zu verlangen, als auch, *strengere* Kriterien für jeden einzelnen Schritt zu fordern (etwa: wir wollen ab sofort keine statistischen Erklärungen mehr zulassen o. ä.). Beides ist aber nach meiner Auffassung abhängig von der je in Ansatz gebrachten und geltenden, d. h. allgemein anerkannten Erklärungspragmatik.

<sup>48</sup> «Verstehen» wäre demnach nichts als ein anderer Ausdruck für ein in bestimmter anforderungsstandard-abhängiger Weise abgewandeltes Erklären et vice versa.

<sup>49</sup> Vgl. etwa H.-G. Gadamer: *Rhetorik ...* a. O. (Anm. 21); J. Habermas: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: ders./N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt a. M. 1971) 101ff.; ders.: *Wahrheitstheorien*. In: *Wirklichkeit und Reflexion*. Festschrift für W. Schulz (Pfullingen 1973) 211ff.

zumindest in der Denkerfahrung jederzeit intersubjektiv begründbar ist und dessen Leistungsversprechen mir noch im Steigen begriffen zu sein scheinen<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Die Berechtigung zu dieser Annahme stützt sich auf die Vermutung, dass sich Philosophiegeschichte im zu Beginn angezogenen Prozess allgemeiner Historisierung immer mehr konsolidiert – gleichsam als ‘Bollwerk’-Disziplin des ganzen Faches – und dass dadurch das bislang ignorierte Theoriedefizit spürbar wird.