

Vorbemerkung: Der folgende Text beruht auf kurzen Auszügen zweier Vorträge zum Erscheinen der „Kleinen Philosophiegeschichte“ in der *Urania* Berlin (Mitschnitt vom 7. 10. 2002) und an der Volkshochschule Münster sowie auf meinem Basisartikel zum Heft „Philosophiegeschichte“ der *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* (4/2000), der für diesen Zweck überarbeitet wurde.

Volker Steenblock

Was kann man davon erwarten, eine *Kleine Philosophiegeschichte* zu lesen? Zur Bildungsaufgabe der Philosophiegeschichte

In der That aber was wir sind, sind wir geschichtlich [...] Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden, und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen; sondern ist dieß wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu seyn.

*G. W. Hegel*¹

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

ich freue mich sehr, dass ich mich an Sie als an ein Publikum der Erwachsenenbildung bzw. an ein sozusagen „allgemein interessiertes“ Publikum wenden kann. Das ist für einen Philosophiedidaktiker, dem es ja um den Sitz seines Faches im Leben sowie dessen Wirkung im Alltag geht, viel bemerkenswerter und interessanter als vielleicht für andere Vortragende. Denn trotz einer Vielzahl neuerer „exoterischer“ Veröffentlichungen gilt die Philosophie für viele Außenstehende immer noch als etwas, das sehr stark, ja geradezu „inzestuös“ im akademischen Raum und in kleinen Zirkeln passiere. In einem Artikel aus dem „Spiegel“, dem damals ja noch einzigen deutschen Nachrichtenmagazin, hieß es in den 1990er Jahren gar: „Die Denker danken ab“ und es wurde eine vernichtende Bilanz der Philosophie gezogen: „Selten hat das sich Mühen ähnlich vieler Philosophen den Lebenden ähnlich wenig bedeutet wie jetzt“. Dies gelte, obwohl es in der Bundesrepublik, in einem durchaus prosperierenden Staat, so viele verbeamtete Universitätsphilosophen wie wohl noch nie zuvor in Deutschland gibt.

Selbstverständlich geht nun die Philosophie mit allem Recht in ihrer inhaltlich und methodisch, wissenschaftlich und akademisch etablierten Weise vor. (Hieran etwas ändern zu wollen, hieße, Obskurantismen Tür und Tor zu öffnen). Jedoch stellt die Philosophie nach meiner Überzeugung zugleich auch noch etwas anderes dar: eine Reflexionsform, die jede und jeden von uns ganz persönlich angeht. Sich mit grundsätzlichen Fragen des Denkens aus der Kraft seiner Vernunft heraus zu beschäftigen, ist für *homo sapiens* ein ihm eigentümlicher und zugleich für ihn lustvoller, geradezu „prickelnder“ Vorgang (es helfe nichts – und wird auch gar nicht beabsichtigt –, zu leugnen, dass Menschen in der Pop- und Erlebniskultur auch noch andere Dinge interessant finden). Wenn wir also bei der Vorstellung nicht stehen bleiben, dass die Kulturentwicklung wie eine „seltene Blüte“, die den Einzelkenner erfreut, „auch“ die Philosophie hervorbringe, dann muss diese Philosophie sich auf einmal noch ganz anders auffassen lassen: als den Versuch, Antworten zu finden auf Fragen, die jede(r) von uns sich, sei es allein, sei es bei der Lektüre, sei es im Gespräch, immer

schon stellt: nach Glück und einem gelingenden Leben, nach moralischer Verantwortung und menschlichem Zusammenleben, nach Sinn und Ursprung der Welt, nach Wissen und Wahrheit, nach der Bedeutung der Kunst für uns, nach Tod und Weiterexistenz. Wir können als Menschen gar nicht leben, ohne uns über solche Themen Gedanken zu machen. Denn jede(r) trägt immer schon im Innersten, in Schule, Ausbildung, Beruf, in allen Phasen seines Lebens, im Alter, seine „Lebensphilosophie“ mit sich herum – freilich mehr oder weniger bewusst und explizit und sicherlich auch oft genug nicht weiter aufgeklärt oder gar bis ins Letzte durchdacht.²

Jetzt könnte man, wenn man von einer solchen Auftrittsweise der Philosophie ausgeht, womöglich dazu kommen, zu sagen, ihr Begriff entgrenze sich dabei und werde schließlich beliebig. Wo „philosophische“ Themen in der Popkultur modisch werden und einen Medienverkaufsabsatz versprechen, gibt es genügend Beispiele, die einen solchen Verdacht nähren können. Dass Philosophie jede(n) angeht, bedeutet jedoch *nicht* im Sinne einer Entleerung oder Auflösung ihres Vernunftanliegens zu bloßer Gesinnungskundgebung, dass jede Alltagsrede schon philosophisch-vernünftig und -argumentativ sei, es bedeutet *gerade nicht*, dass „alles letztlich irgendwie Philosophie“ sei. Nicht schon Philosophie sind alle generellen und diffusen Vorstellungen und Lebenseinschätzungen vom oftmalig unbefragten Alltagshedonismus im einschlägigen „Partyalter“ bis zu „Freut euch des Lebens, eh´ es vergeht“ am Stammtisch. Und doch besteht ein Zusammenhang: Diese alltagsweltlichen Situationen artikulieren leichter, was sonst häufig verschüttet ist: die letzte Ebene unserer Auffassungen, die „Grundkoordinaten“ unserer Einstellungen und Wertungen, von denen her wir unser Leben gestalten.

Das hiermit angesprochene Verhältnis von Wissenschaft und Alltagsorientierung möchte ich am Beispiel der Philosophiegeschichte nun ein wenig erläutern. Die Philosophie hat ein ganz offensichtlich ebenso besonderes wie zugleich schwieriges Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte. Oft heißt es, die Philosophie *denke*³ und *orientiere* gar nicht mehr, sondern sie beschäftige sich, versunken in einer Art von „Selbstphilologisierung“ und der Hut und Pflege ihrer „Klassiker“, nur noch mit der eigenen Vergangenheit. Demgegenüber gilt: Die Philosophiegeschichtsschreibung vor allem seit dem 19. Jahrhundert ist eine nicht uninteressante Erscheinungsform der Philosophie selbst. Und gegenwärtig kann sie aufgrund neuerer Veröffentlichungen *auch als eine didaktisch wichtige Zugangsform zum philosophischen Denken* gelten: als eine Zugriffsweise, die hilft, Interesse an der Philosophie zu gewinnen durch eine orientierende Erzählung ihrer Geschichte. Die *Bildungsaufgabe der Philosophiegeschichte* kann deshalb als eine in ihren Möglichkeiten noch unabgeholte Thematik gelten. Zu dieser Thematik möchte ich im Folgenden einige grundlegende Bemerkungen machen.

Diese Bemerkungen stellen

- *fünf Stationen* aus der Geschichte der Philosophiegeschichte (1),
 - *drei systematische Fragen* zur Theorie der Philosophiegeschichte (2)
- und schließlich, die vorgenannten Aspekte auf unser besonderes Interesse zuspitzend,
- *drei Thesen* zu ihrer Bildungsaufgabe (3) zur Diskussion.

1. Fünf Stationen aus der Geschichte der Philosophiegeschichte

Woher stammt eigentlich das Genre der Philosophiegeschichte? Ich nenne zunächst – in fünf abgekürzten und zweifellos nur holzschnittartig skizzierten Stationen – in einer knappen Übersicht einige verschiedene theoretische und praktische Auffassungsweisen der Philosophiegeschichte von der Antike bis heute.⁴

Erste Station: Während die Philosophie mit den Vorsokratikern und dem „Dreigestirn“ *Sokrates*, *Platon* und *Aristoteles* in der griechischen Antike einsetzt, lässt die Philosophiegeschichte – wenn man so will, auch ein Kind dieser Epoche – bis zur Spätantike auf sich warten. Freilich diskutiert bereits Aristoteles die Ansichten seiner Vorläufer, um dann aus der Kenntnis der Tradition heraus die Sache, um die es ihm jeweils geht, systematisch zu klären. Als erste Philosophiegeschichte überhaupt gilt allerdings üblicherweise eine sozusagen „populäre“ Darstellung, nämlich das Werk „Leben und Meinungen der berühmten Philosophen“ – „*Bioi kai gnómai ton en philosophía eudo-*

kimesánton“ – des DIOGENES LAERTIUS, entstanden um 200 bis 250 nach Christus. Diogenes' Philosophiegeschichte, die für uns eine sehr hohe Bedeutung als Quelle hat und die mit der Idee vollständigen Sammelns durchaus gewissen Leitvorstellungen nachgeht, genießt freilich keine große Reputation: Ihre Gliederung gilt als didaktisch wie sachlich unsinnig, Diogenes als geistloser Kompilator aus dritter Hand, die Philosophie, die doch Schöpfung des griechischen Geistes ist, führt er gleich zu Anfang seiner Darstellung, welch Fehltritt, auf Barbaren und persische Magier zurück, die Grabgedichte schließlich, die er für jeden behandelten Philosophen verfasst, gelten auch nicht gerade als bahnbrechende philosophiehistorische oder didaktische Idee. Damit mag dieses antike Werk bereits beispielhaft die Problematik mancher Populargeschichte überhaupt verkörpern, denn so wichtig sein Inhalt mangels oft anderer Quellen ist, so leicht es auch daherkommt, so unzulänglich erscheint es in Quellenbehandlung, Darstellungsweise und Aufbau.⁵

Im Folgenden sei ein großer Sprung über die Erscheinungsformen der Philosophie und ihrer Geschichte in Mittelalter und Neuzeit hinweg erlaubt. Die ebenso schwierige wie umstrittene, an die antike Lebenskunst anschließende Vorstellung, Philosophie könnte für unser Leben eine direkte, prägende, auch womöglich tröstende Bedeutung gewinnen, widerstreitet im Zuge ihrer abendländischen Geschichte der Karriere der Philosophie als einer sich verwissenschaftlichenden Disziplin, einer Sache der Universitäten und einer akademischen Diskussionstradition. Die Reflexion ihrer Geschichte etabliert sich dabei nicht ohne Zusammenhang mit der Akademisierung der Philosophie als spekulativ-theoretisches Problem. Eine didaktische Hinsicht, wenn sie im Werke des Diogenes denn auszumachen ist, tritt da zunächst in den Hintergrund gegenüber dem Interesse an der Rolle der Philosophie in einem Gesamtprozess wissenschaftlicher Menschheitsbildung.

Zweite Station. Ganz anders als Diogenes sieht KANT die Sache. Bei Kant gibt es nichts Anekdotisches. Er fordert vielmehr in den einschlägigen „Losen Blättern zu den Fortschritten der Metaphysik“ aus dem Nachlass eine „philosophische Geschichte der Philosophie“. In welche Richtung Kants – allerdings durchaus fragmentarische – Überlegungen gingen, macht seine Frage deutlich, „ob sich ein Schema zu der Geschichte der Philosophie *a priori* entwerfen lasse“, d. h. eine solche müsste „nicht historisch oder empirisch sondern rational d. i. *a priori* möglich“ sein. Denn „ob sie gleich Fakta der Vernunft aufstellt so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung, sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie“.⁶ Nach Hermann Lübbe, der in jungen Jahren einen Aufsatz über „Kants Philosophiegeschichtsphilosophie“ verfasst hat, handelt es sich hier um eine Vernunfttheorie, die noch die Geschichte dieser Theorie *im Denkrahm*en der Theorie als ihr zugehörig thematisiert. Dabei überwiegt ein systematisches Philosophieinteresse, das sich sozusagen „auch noch“ historisch vergewissern will. Kant betreibt, so Lübbe, „*Philosophiegeschichte als Philosophie*“, ohne freilich schon jenen größeren Gang zu inszenieren, den ein Hegel dann entwickelt hat.⁷

Dritte Station: HEGEL fasst in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* seinen Gegenstand als „System in der Entwicklung“ auf, so dass „das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich notwendiger Fortgang ist; er ist in sich vernünftig“, nicht zufällig. Dies bedeutet, „dass jede Philosophie *notwendig* gewesen ist, und noch ist, keine also untergegangen, sondern alle als Momente Eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten“.⁸ Wenn, in den Worten des Bochumer Hegelforschers Walter Jaeschke, „der Inhalt schon der *allgemeinen* Weltgeschichte die Entwicklung des Geistes ist, [...] so gilt dies a fortiori für die Geschichte der Philosophie: sie ist nicht eine ins Unendliche laufende Reihe von Irrtümern und Widerlegungen [...], auch nicht bloße memoria der Taten der Heroen der denkenden Vernunft, sondern das Medium der Entwicklung des Geistes selber“.⁹ Zugleich freilich heißt es zu Hegels Philosophiegeschichte, sie parallelisiere in ihrer Teleologie unberechtigt „historische() und logisch-notwendige() Abfolge“.¹⁰ In jedem Fall mag gelten: Hegel betreibt, mit einer Formulierung von Hans Michael Baumgartner, eine „*Geschichtsphilosophie der Philosophie*“.¹¹

Vierte Station: Diesem Anspruch Hegels widerspricht im Fortgang des 19. Jahrhunderts der *Historismus* als eine primär die geschichtliche Situiertheit menschlichen Tuns und Denkens berücksichtigende Position. Der Historismus versteht sich auch in der Philosophiegeschichte als das Ende der Spekulation und als Etablierung des historiographischen Niveaus der mittlerweile ebenso

wissenschaftstheoretisch wie wissenschaftspraktisch in Philologie, Hermeneutik und Historismus zu sich selbst gekommenen Geisteswissenschaften. Aus der „Geschichtsphilosophie der Philosophie“ wird jetzt in diesem Sinne wirklich „*Geschichte der Philosophie*“. Während Hegel sein System dialektisch konstruiert habe, sieht sich diese Historiographie gespeist und beeinflusst von den flankierenden und begründenden Leistung der Entwicklung des historischen Denkens überhaupt, vor allem von der sich etablierenden Geschichtswissenschaft, die vor allem durch Leopold von RANKE und Johann Gustav DROYSEN eine methodologische Grundlage erhielt. Der vielleicht wichtigste Philosophiehistoriker der Zeit, Eduard ZELLER (1814-1908), widerspricht der Hegelschen Auffassung, die Philosophiegeschichte sei ein – wie er Hegel jedenfalls paraphrasiert –: „abgeschlossener für sich verlaufender Process“ mit „gesetzmässige(m) Zusammenhang“, der sich durch „dialektische Construction“ finden lasse. Zu berücksichtigen seien vielmehr „die Persönlichkeit der Philosophen, die Einwirkung der früheren Systeme auf die späteren, der Einfluss der allgemeinen politischen und Kulturzustände“. ¹² Weiter zu nennen sind Friedrich Adolf TRENDELENBURG (1802-1872), Johann Eduard ERDMANN (1805-1896), Ordinarius in Berlin und vor allem in Halle, Kuno FISCHER (1907-1852; „Geschichte der neueren Philosophie“, 1852–1877) und Wilhelm WINDELBAND (1848-1915) mit seinem in problemgeschichtlicher Darstellungsweise vorgehenden „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ (1892, 15. Aufl. 1957). Für einen Blick auf die philosophischen Systeme im Rahmen und Kontext des „Ganzen der Kultur“ plädiert auch am Übergang ins 20. Jahrhundert Wilhelm DILTHEY (1833-1911), der eigentliche Begründer einer Philosophie der Kultur- bzw. Geisteswissenschaften. Seit 1881 lehrt Dilthey – wie Hegel und Trendelenburg, Erdmann und Zeller – in Berlin, der erstangigen deutschen Universität des 19. Jahrhunderts. ¹³ Zugleich gilt jedoch: Durch die weltanschaulichen, religiösen, ethischen und sonstigen Systeme, die der Menschengestirb ersonnen und geglaubt hat, lässt sich keine direkte Sinnlinie mehr ziehen. Bei Dilthey vor allem befördert der Blick auf das „unermessliche() Trümmerfeld religiöser Traditionen, metaphysischer Behauptungen, demonstrierter Systeme“ vielmehr die „Stimmung einer vergnüglichen Neubegier philosophischen Systemen gegenüber, welches Publikum es wohl um sich zu sammeln und wie lange es dasselbe wohl festzuhalten vermöge“. ¹⁴ Dies führt Dilthey zu einer Kritik aller Teleologie und des unreflektiert sich selbst für überhistorisch gültig Erklärenden. Es gibt auch durchaus nicht lediglich das friedliche Geistergespräch über die Zeiten hinweg, wie ein *Raffael* es in seiner berühmten Darstellung der „Schule von Athen“ suggeriert: „Eins dieser Systeme schließt das andere aus, eins widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen“. Einer „säkularisierten“ kulturphilosophischen Grundbestimmung erscheint das ebenso auf Traditionen angewiesene wie sich mit ihnen auseinandersetzen den Denken vielmehr als „*Arbeit am Logos*“, als historisch-selbsttragende Konstruktion und irdisch-kontextuelles Bemühen, nicht als Ausfaltung eines immer schon Angelegten und zugleich scheinbar bereits Entschlüsselten. Auch ein Zweites wird nun wichtiger, als Hegel, der nach Dilthey „leider die exakte Grundlage der philosophischen Methoden verschmähte“, ¹⁵ es je genommen hatte: philologische Sammlung und Archivierung. Dilthey verweist 1888 in einem Aufsatz auf das Beispiel von Kants Nachlass: das ist derselbe Nachlass, dem Kants oben zitierte Überlegung zur Philosophiegeschichte entstammt, mitten im Zweiten Weltkrieg übrigens in der Akademieausgabe ediert. Die Gefahr eines möglichen Verlustes dieses Nachlasses zeigt für Dilthey die Notwendigkeit einer Sammlung der handschriftlichen Nachlässe großer Philosophen in, wie er das nannte, „Archiven der Literatur“.

Die *Geschichte der Philosophie* verdankt sich den großen geisteswissenschaftlichen Errungenschaften des 19. Jahrhunderts: der philologischen Exaktheit, der hermeneutischen Methode und dem Geschichtsbewusstsein; sie gewinnt durchaus eine gewisse Breitenwirkung über die Universität hinaus. 1903 erscheint die Philosophiegeschichte von Karl VORLÄNDER, die einen breiten bildungsbürgerlichen Erfolg erzielt und seit 1963 in einer Kombination mit Quellentexten in einer Taschenbuchausgabe in „Rowohlt's Enzyklopädie“ auf dem Markt ist. Der Name „Vorländer“ ist über das gesamte 20. Jahrhundert hinweg offenbar derart zugkräftig, dass er noch der von Herbert SCHNÄDELBACH (1990) betreuten, gleich verdienstvoll konzipierten, aber natürlich, u. a. mit Beiträgen von Jan BECKMANN und Maximilian FORSCHNER, auf den aktuellen Forschungsstand gebrachten Neuausgabe zugrunde liegt, in der deshalb nicht mehr allzu viel aus dem ursprünglichen „Vorländer“ stammt.¹⁶

Die berühmteste der großen Philosophiegeschichten ist allerdings bekanntermaßen „der Ueberweg“, der Anlass bietet, auf Veränderungen des Forschungsbetriebes hinzuweisen, die die Philosophiegeschichte in ihrer weiteren Entwicklung mit den Kulturwissenschaften überhaupt teilt. Der geborene Elberfelder und spätere Königsberger Professor Friedrich UEBERWEG (1826-1871) schrieb die zunächst drei (später fünf) Bände seines „Grundriss(es) der Geschichte der Philosophie“ (erschienen in Berlin 1863-1866; 1871 in vierter Auflage) nämlich noch selbst. Inzwischen ist der (ebenso wie das renommierte „Historische Wörterbuch“) im Verlag Schwabe in Basel erscheinende, hoch gelobte und einschlägige „neue“ *Ueberweg* jedoch ein Werk vieler Fachautoren geworden und wird mutmaßlich eine Editions-geschichte erreichen, die Ueberwegs Lebenszeit korrespondieren könnte: ein Zeichen für die Spezialisierung der akademischen Philosophie und für die ungeheure Vermehrung der philosophiegeschichtlichen Detailforschung allein im deutschsprachigen Raum.¹⁷ Auch in weniger ambitionierten Reihen als dem „Grundriss“ traten in den 1980er Jahren immer mehr jeweilige Spezialisten in Sammelbänden an, um die „Klassiker“ (bei Beck und dtv) oder biographisch-problemgeschichtlich die „Grundprobleme der großen Philosophen“ vorzustellen.¹⁸ Hier eröffnet sich ein gewisses Übergangsfeld zu dem sicherlich auch empfehlenswerten Programm, das man sich vornehmen könnte, bestimmte besonders reputierte Einzeldarstellungen: Otfried HÖFFE zu Aristoteles und Kant in der Beck'schen Reihe „Große Denker“ zu lesen, Kurt FLASCH bei Reclam zu Augustin und zur Philosophie des Mittelalters, Rainer SPECHTS Bändchen bei Rowohlt zu Descartes, Volker GERHARDT wiederum bei Beck zu Nietzsche usw.

Einige Autoren *riskieren* jedoch, so hat man jedenfalls formuliert, auch heute noch Gesamtdarstellungen wie zuletzt Christoph HELFERICH.¹⁹ Nach dem Veralten früherer mehrbändiger Ausgaben wie etwa des „HIRSCHBERGER“ kann als gegenwärtig avancierteste größere Philosophiegeschichte aus einer Hand die vornehmlich erkenntnistheoretisch und an Kant und Popper orientierte, in zwei umfangreichen Bänden vorliegende Darstellung „Der Weg der Philosophie“ des Innsbrucker Emeritus Wolfgang RÖD gelten, zusätzlich charakterisiert dadurch, dass Röd auch der Herausgeber eines zwölfbändigen Sammelwerkes zur Philosophiegeschichte ist.²⁰ Röd gibt eine fachlich höchst anerkannte Darstellung, die durch eine klare, gut verständliche Sprache und durch Sachlichkeit besticht (allerdings weder die Philosophien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch das orientalische und fernöstliche Denken berücksichtigt).

Als *fünfte und letzte Station* sei noch kurz ein Blick auf jene Vielzahl eher populärer Darstellungen geworfen, die sich in den gegenwärtigen Buchhandlungsauslagen tummelt. Einiges tut sich hier, bis hin zur Veröffentlichung von „Klassikern“ der Philosophiegeschichte auf CD-ROM. Zwar macht dieses neue Medium, so scheint es, dem Buch in seiner Grundfunktion nicht ernsthaft Konkurrenz. Bücher am Bildschirm zu lesen, dürfte sich schwerlich durchsetzen. Die Suchfunktionen dieser CDs und die Exportmöglichkeiten in Textdateien finden dagegen weit eher Interessenten. In der „Digitalen Bibliothek“ der Berliner „Directmedia Publishing“, um ein Beispiel herauszugreifen, sind mittlerweile viele wichtige Werke versammelt. Die Sammlung zur „Geschichte der Philosophie“ enthält vor allem „klassische“ philosophiehistorische Darstellungen (darunter etwa Heinrich HEINEs „Zur Geschichte der Philosophie und Religion in Deutschland“ und Friedrich Albert LANGES Materialismus-Geschichte).²¹

Vor allem aber lässt sich an dieser Stelle der Kreis schließen, welcher mit der *Populärgeschichte* des Diogenes Laertius begonnen wurde. Hans Joachim STÖRIGs in ihrer Darstellungsweise außerordentlich gut zugänglicher, populärer „Kleine(n) Weltgeschichte der Philosophie“, die allerdings trotz gewisser Ergänzungen in der aktuellen Auflage²² mit gegenwärtigen Diskussionslagen nicht mehr vermittelt ist, ist mit allem Recht ein ebensolcher Erfolg vergönnt gewesen wie Wilhelm WEISCHEDELS glänzender „Philosophischer Hintertreppe“. Überhaupt versuchen verschiedenste Neuerscheinungen gegenwärtig, die notwendigen Beschränkungen kleinerer Darstellungen durch griffige Akzentsetzungen und einen sozusagen „süffigen“, auch humorigen oder anekdotischen Stil auszuweisen.²³ Vittorio HÖSLE, um ihn herauszugreifen, lädt in das „Cafe der toten Philosophen“, geschrieben in Form eines Briefwechsels. Ähnlich wie zuvor von Jostein GAARDER in „Sofies Welt“ werden die „klassischen Philosophen“ des Kanons meist als gegenwärtige fiktive Gesprächspartner zu jeweils aufgeworfenen Problemen eingeführt. Hösle liefert auch eine Begründung für dieses Vorgehen. Es gibt, wie er weiß, „eine Welt der Ideen, die allen Menschen zugänglich ist, und über sie können wir miteinander kommunizieren“. Das bedeutet: Vor der Welt der Ideen und des zeitlosen Geistergesprächs löst sich aller historische Kontext auf – ein gewisser Preis für eine sicherlich hübsche didaktische Idee. Mit der Philosophiegeschichte auf Du und Du tritt etwa der vormalige italienische Computertechniker Luciano DE CRESCENZO auf.²⁴ Der „lachende Philosoph aus Neapel“, der wie seine Romanfigur, der pensionierte Gymnasialprofessor Gennaro Bellavista – *Così parlò Bellavista* –, Philosophie als Alltagsreflexion versteht, präsentiert mit großem Erfolg die Philosophie in anekdotisch-aktualisierender Weise, in der ein Sokrates sich etwa über die Vor- und Nachteile des Autofahrens unterhalten kann. Opulent bebildert, liegt eine Philosophiegeschichte aus akademisch renommierter Hand von Otfried HÖFFE (auch als Hörbuch) sowie in einer von Sibille MISCHER und Birger BRINKMEIER besorgten Übersetzung aus dem Englischen die „Geschichte der Philosophie“ von Bryan MAGEE vor.²⁵ Eines bleibt dabei für die populäre Erscheinungsform der Philosophiegeschichte festzuhalten: Die Verkaufserfolge, die die Verlage sich von ihr versprechen, zeigen, auf welch breites alltagsweltliches Interesse die Philosophie rechnen kann.

2. Drei systematische Fragen zur Theorie der Philosophiegeschichte

Bei einer historischen Sichtung der Entwürfe und Diskussionen durch die Zeiten, wie wir sie bis jetzt in einigen Stichpunkten unternommen haben, werfen sich für eine gegenwärtige theoretische Einschätzung der Philosophiegeschichte²⁶ – unter möglichen anderen – wohl nicht zuletzt die drei folgend zu diskutierenden Fragen auf.

Erste Frage: Müssten wir nicht eigentlich eine sozusagen „reine systematische Philosophie“ haben – statt „bloßer“ Beschäftigung der Philosophie mit ihrer Geschichte?

Bis heute spielen viele Stellungnahmen ein *eigentliches Philosophieren* mehr oder weniger stark gegen „bloße Historie“ aus. Nicht nur die vielbändigen und anmerkungsreichen Bände der großen Philosophiegeschichten, sondern eine Mehrzahl der in den Bibliotheken so getreulich archivierten (jedoch, so ist zu befürchten, meist weniger gelesenen) überaus zahlreichen und hochspezialisierten Untersuchungen überhaupt, die der akademische Forschungsbetrieb hervorbringt, ließe sich als Einzelbeiträge zur Philosophiegeschichte ansprechen. Muss dies nicht als ein Problem der Philosophie überhaupt erscheinen? Jürgen MITTELSTRASS hat zwei abzulehnende Begriffe von „Geschichtlichkeit“ der Philosophie kritisiert: Einmal die Auffassung, dass Philosophie eine „Sonderform des Denkens“ sei, ein Denken, das, weil von einer angeblichen „Seinsart der Geschichtlichkeit“, letztlich nur im eigenen Vollzug einzuholen wäre: ohne, wie Mittelstraß formuliert: „Geltungsansprüche einlösen zu müssen“, ein Weg, der ins „Reich der Feen und Zauberer“ führe. Zum anderen kritisiert Mittelstraß den „Relativismus“ eines Philosophiebegriffs, der sich nur noch über die eigene faktische Historie definieren kann, d. h. eines „Philosophiebegriffs der Philosophiegeschichte“. Gegen beide Formen von „Geschichtlichkeit“ setzt Mittelstraß in Anschluss an das „lógon didonai“ ein Philosophieren als „ihrem Wesen nach begründungsorientierte Tätigkeit“, anschlussfähig an die Rationalitätsform der Wissenschaft.²⁷ Diesen Bestimmungen ist nicht zu widersprechen. Sie verweisen jedoch auf einen dritten Begriff von Geschichtlichkeit, der die eigentliche Aufgabe der Geschichte der Philosophie umreißt. Das Kennzeichnende dieser Geschichtlichkeit liegt darin, dass sie den von

Mittelstraß angesprochenen „geisteswissenschaftlichen“ und „hermeneutischen“ Charakter philosophischer Veröffentlichungen, die scheinbar immer nur die eigene Geschichte traktieren, als jeweilige neue Orientierungsleistungen in Vermittlung mit der Tradition erklären und plausibilisieren kann. Man muss lange und bei weitem nicht jede abgelegene Detailuntersuchung rechtfertigen (es gibt, wie erwähnt, ihrer viele), um der These doch zu widersprechen, das Historische sei ein „Defekt“ der Philosophie. Eine rein systematische Philosophie, in der philosophische Erkenntnisse im Modus idealer Gegenwart vor uns stünden, ist tatsächlich so schwer vorstellbar wie eine quasi voraussetzungslose Ersetzung des historisch Gewordenen durch eine womögliche abstrakte oder gar aus einer überzeitlichen Vernunft geschöpfte Innovation. „Historisch“ und „systematisch“ sind in den Kulturwissenschaften offenbar deswegen keine vollständigen Disjunktionen, weil das Historische eben nicht nur Selbstzweck ist, sondern die Gegenwart informiert und ihrer Selbst-Verge-wisserung dient. Im „Schicksal vergangenen Denkens“, so formulierte Hans Michael BAUMGARTNER, wird der Philosophierende „seiner selbst gewahr“.²⁸ Und schon Karl JASPERS meinte: „Ich philosophiere im *vergangenen* Gedanken, was *gegenwärtig* angeht. Im Wissen vom Vergangenen, das ich aneigne, ist eine neue philosophische Gegenwart“.²⁹ Die Philosophie prozediert also, wie andere Geisteswissenschaften auch, offenbar *legitimerweise* im Modus ihrer eigenen Geschichte, deren Fragen, Antwortversuche und Kritikpotentiale sie sich vergewissern muss. Die Philosophiegeschichte ist gleichsam das Medium, in welchem das menschliche „Sich-Aufarbeiten“, das Weiterschreiten in Bildungsprozessen statthaben kann. Philosophische Bildungsprozesse finden zu einem erheblichen Teil als Traditionsbewahrung wie Traditionskritik statt im Modus des Historischen; sie sind darum nicht weniger „Philosophie“. Die so aufzulösende Dichotomie von angeblich „reiner systematischer Philosophie“ oder „nur“ der Beschäftigung der Philosophie mit ihrer eigenen Geschichte weist zugleich auf die *Bildungsfunktion* der Philosophiegeschichte vor, auf die am Ende zurückzukommen ist: Nicht der historische Grundmodus der akademischen Philosophie ist zu kritisieren, wohl aber ihre mangelnde gesellschaftliche Vermittlung, welche die historische Philosophie immer noch zu sehr auf die Bildungsprozesse der Wenigen beschränkt, die sie hinter den Mauern der Universitäten betreiben.

Zweite Frage: Ist, wenn denn schon Philosophiehistorie unvermeidbar erscheint, nicht wenigstens eine Vernunftkonstruktion „der“ Philosophiegeschichte – diese Frage stellte sich im Anschluss an die Konzeptionen des Deutschen Idealismus – vorstellbar oder gibt es „nur“ historisch-empirische Philosophiegeschichten?

Vittorio HÖSLE hat eine interessante Spekulation über die mögliche Konstruierbarkeit der Philosophiegeschichte versucht, die in ihrem theoretischen und konstruktiven „Schwung“ allerdings demonstriert, warum dergleichen heute nicht mehr möglich ist. Hösle findet gegen DILTHEYS „Sprengung der Philosophie“, dass der Ablauf der Geschichte der Philosophie „nicht nach beliebigen Zuckungen“, sondern „notwendig und vernünftig“ gemäß „innerer Logik“ auf ein „Telos“ hin verlaufe: „Nur wenn die Geschichte der Philosophie Wahrheit, Vernunft ist, kann aus ihr Wahrheit, Vernunft entstehen; nur wenn die Geschichte wahr ist, kann auch die Wahrheit geschichtlich sein, ohne deswegen doch an Anspruch auf Wahrheit zu verlieren“. Hegels dialektische Vermittlung von Geschichte und Wahrheit der Philosophie soll deshalb in „zyklischer“ bzw. „spiralförmiger“ Variante erneut zur theoretischen Grundlage einer Konstruktion der Philosophiegeschichte werden. Die Grundtypen der Weltanschauungen, die Dilthey „beziehungslos“ nebeneinandergestellt habe, seien dialektisch zu vermitteln, weil die dritte (der „objektive Idealismus“ à la Hösle) eine Synthese der beiden anderen (Naturalismus, subjektiver Idealismus) darstelle. So sähe die Philosophiegeschichte als Resultat dann aus: Auf den Beginn in der jeweiligen These folgt die verwerfliche Antithese, in die Hösle sämtliche philosophiegeschichtlichen Gegner einordnet: Sophistik, Skeptizismus, Nominalismus, bloß subjektiver Idealismus usw. Die Synthese vollziehen dann in jedem neuen Zyklus Hösles „Helden“: vor allem Platon und Hegel. Dies Schema ermöglicht es weiter, die zeitweise „postmoderne“ Attraktivität von Skeptizismus, Historismus und „Relativismus“ zu erklären durch die Vorstellung einer bedauerlicherweise herrschenden antithetischen Dekadenzphase der Philoso-

phie, gegen die das Philosophieren zu Letztbegründung und Welterrettung aufgerufen werden mag.³⁰

Die Frage nach einer solchen Konstruierbarkeit der Philosophiegeschichte hat sich zuletzt die Bonner Philosophin Petra KOLMER vorgelegt: Sie kommt zu folgendem Ergebnis: Bei allen unterschiedlichen Ausprägungen tendiert die „Philosophiegeschichtsphilosophie“, also die Vernunftkonstruktion der Philosophiegeschichte, insgesamt zu einer, wie Kolmer sagt, „menschenunmöglichen“ Auffassungsweise der Philosophie und ihres Ganges. HEGEL vor allem sucht „von der Philosophie in der Geschichte“ „die Geschichte“ als das „Zufällige, Unwahre, Geschichtliche“ „zu entfernen“, um aus ihr „das Logische“ quasi „auszuziehen“, das „Gesetz“, nach dem das Leben desjenigen Wesens sich gemacht hat, das Hegel in der Geschichte wirksam wähnt, das Leben des absoluten („göttlichen“) Geistes. Diese Programmatik unterscheidet die Philosophiegeschichtsphilosophie von einer bloß gelehrten Kenntnis einzelner Meinungen (Philosophiehistorie) sowie einer Empirie, die sich nur auf das Äußere dieser Geschichte („äußerliche Geschichte“) beziehen kann, d. h. auf die geschichtlichen Nebenumstände der Manifestationen der reinen logischen Idee.³¹ Die Philosophiegeschichte werde dabei letztlich zur Erscheinungsweise einer quasigegegenwärtigen „Totalität“ und Manifestation einer einzigen, überhistorischen Vernunft gedeutet.³² Nimmt man eine solche innere Sinnstruktur in der Philosophiegeschichte an, was die Autorin kritisiert, dann wird ihre Erkenntnis sozusagen zum Resultat eines „absoluten Blicks“. Philosophische Texte haben aber, mit Odo MARQUARD, stets *viele Deutungen*. Sie werden von uns unter einschränkenden Bedingungen rezipiert – vor allem in einer begrenzten Lebenszeit –, und sie geraten unter bestimmten Gesichtspunkten und Fragestellungen in den Blick. Die „Philosophiegeschichtsphilosophie“ blendet diese „Ebene der kontingenten Bedingungen, unter denen Textinterpretationen und -rezeptionen grundsätzlich stehen“, aus, bleibt ihr darum selbst aber natürlich doch, und übrigens gut möglich um so mehr, je blinder sie für sie ist, verfallen. Auch Philosophiegeschichten, so macht Kolmer plausibel, sind – unbeschadet ihrer spezifischen, im Sinne „materialer“ Bildungsgeschichte die Aneignungsprozesse von Individuen auch übergreifenden und sozusagen autonom prozedierenden Wissenschaftlichkeit – zugleich *jeweilige Orientierungsformen* endlicher Bildungssubjekte. Sie sind letztlich nur im Plural, als historisch-empirische und unter spezifischen hermeneutischen Vorbegriffen möglich. Die Philosophiegeschichte ist eingelassen in die Prozesse philosophischer Orientierung in jeweiligen kulturellen Kontexten selbst. Dieses mit Marquard zu konstatierende (und als Antwort auf unsere zweite Frage festzuhaltende) hermeneutische Grundverhältnis aller Philosophiegeschichte aber weist – wie schon die Bemerkungen zur ersten Frage – wiederum auf ihre im Folgenden herauszustellende Bildungsfunktion voraus. Denn die *Bildung* ist es, die Prozesse philosophischer Orientierung in jeweiligen kulturellen Kontexten auf den Begriff bringt.

Dritte Frage: Und wie ist schließlich das Verhältnis zwischen akademisch-wissenschaftlicher Philosophiegeschichte und ihrer populär-anekdotischen Form?

Evident (und hier nicht Thema) ist die Bedeutung der wissenschaftlichen, akademisch betriebenen Philosophiehistorie. Wo die Philosophiegeschichte unter eine didaktische Hinsicht tritt, kann diese didaktische Hinsicht nicht in der Errichtung einer kuriosen „Parallelwelt“ zu akademischen Standards bestehen. Jede Philosophiegeschichte muss vielmehr an sie Anschluss halten, sonst wird sie lediglich anekdotisch. Wenn man jedoch zugleich das Interesse registriert, auf welches das Anekdotisch-Populäre rechnen kann, lässt sich nicht mehr übersehen, dass der Philosophie angesichts veränderter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen aus diesem Interesse eben *auch* Aufgabe und Verantwortung erwächst. Diese Bildungsherausforderung führt abschließend auf:

3. Drei Thesen zur Bildungsaufgabe der Philosophiegeschichte

Wie müsste sich eine gegenwärtige Philosophiegeschichte hinsichtlich des gestaltenden Zugriffs ihrer Bildungsabsicht heute ausweisen? Die vorstehend diskutierten Fragen führen zu folgenden Thesen, wie sie auch der Konzeption meiner *Kleinen Philosophiegeschichte* (Reclam: Stuttgart 2002) zugrunde liegen:

Erste These: Eine kleine Philosophiegeschichte muss auf eine Vermittlung der alltagsweltlichen Reflexion mit der akademischen Philosophie aus sein. Es ist eine didaktische Aufgabe gegenwärtiger Philosophiegeschichte, statt einen anekdotischen „Paralleldiskurs“ aufzubauen, möglichst nahe an die akademische Philosophie heranzuführen. Die philosophiehistorisch aufzuarbeitende und didaktisch zu vermittelnde Philosophie ist, nicht allein, aber doch primär: eine akademisch produzierte sowie akademisch aufbereitete und erforschte Philosophie. Das aus der Lebenswelt aufsteigende Interesse mit ihr zu vermitteln, das Gespräch mit ihr erleichtern: das ist eine wichtige Aufgabe der Philosophiegeschichte. So faszinierend die Vergangenheit in sich ist, so nachhaltig lässt sich ihr Denken auch in seinem Gegenwartsbezug zeigen als eine Materie, auf die unser aktuelles Interesse zu richten wahrhaft lohnt. Die Geschichte der Philosophie lebt nur in dem, der nach ihr fragt. Dies bedeutet nicht, sie in unangemessener Aktualisierung zum Projektionsfeld eines jeweiligen Jetzt und Heute zu machen. Vielmehr gilt hermeneutisch: Ihre Gehalte können nur weiter wirken, wenn sie in stets erneuter Vermittlung auf Fragen aus unserer Gegenwart antworten. Philosophische Bildung ist kein bloßes „going public“. Sie will nichts „um 95 % reduziert“ anbieten und nicht einfach erbaulich sein, sondern zu einem eigenen aufsuchenden Interesse anleiten. In diesem Zusammenhang muss sie Zusammenhänge aufzeigen, Überblicke geben und für ihre Leserinnen und Leser methodische Erschließungskompetenzen entwickeln. Dies bedeutet etwa, die universitäre Philosophie nicht nur in der Darstellung, sondern auch über „Links“ aller Art, prägnante Zitate zum Verweis auf gut erreichbare Textausgaben, weiterführende Literaturangaben etc. für eigene Fragerichtungen und eigene Zugänge greifbar zu machen, die in vielfachen Hinsichten weiter verfolgen lassen, wovon die Philosophiegeschichte einen ersten Eindruck vermittelt. Damit werden Wege zu den akademischen Behandlungsweisen als den verwissenschaftlichen Formen des Umgangs mit Fragen geöffnet, die jeden Menschen als Menschen interessieren und betreffen können. Obwohl die „Universitätsphilosophie“ nicht eo ipso eine Relevanz und Geltung des Denkens verbürgt und kein Denken ausschließlich an die Universität gebunden ist, ist eine immer mehr zu intensivierende Vermittlung zwischen akademischer Philosophie und Öffentlichkeit zweifellos die beste Korrekturinstanz gegenüber allem Subjektivismus und allen mit Wissenschaft und Diskurs unvermittelten Überzeugungsbeliebigkeiten und „Privatsystemen“. Umgekehrt tut eine solche Vermittlung auch den Expertenkulturen gut.

Zweite These: Philosophiegeschichte ist ein hermeneutisches Projekt: sie ist Teil der menschlichen Bildung und des produktiven Zirkels des Verstehens. Auch diese Feststellung sei etwas genauer erläutert. Keine Philosophiegeschichte könnte ihrem Gegenstand in einem Abbildungsverhältnis gerecht werden, keine Darstellung behaupten, mehr als zweieinhalbtausend Jahre Geistesgeschichte in dieser Weise auszuschöpfen. In seiner Auseinandersetzung mit der Welt bildete und bildet der phantasiebegabte menschliche Geist die spannendsten Gedankenformationen aus – Werke ernsthaftester Arbeit, auf die man VICO's Wort anwenden könnte, dass die Menschen sie in ihrer Suche nach Orientierung zugleich selbst hervorbrachten und glaubten (*fingunt simul creduntque*). Wer wollte diese Lebens-Gedankenwerke in ihrer Differenziertheit und Komplexität allesamt adäquat wiedergeben? Wer wollte alle Strukturen und Bedingungen des menschlichen Denkens – auch in seinen Verbindungen mit den quasi autonom prozedierenden Gesetzmäßigkeiten von Natur, Ökonomie und Gesellschaft – aufweisen? Wie ist die Philosophie mit den sozioökonomischen Umständen, den politischen Entwicklungen und der Kulturgeschichte verflochten? Und in welcher Referenzzeit sollte all dies dann gelesen werden? Wie kann aber zugleich der Forderung nach einer Übersicht schaffenden, Kontexte und Zusammenhänge verdeutlichen Erzählweise Rechnung getragen werden? In dieser Situation entspricht der offenbaren Not der Philosophiegeschichte eine hermeneutische Tugend. Philosophiegeschichte kann gerade in ihrer handhabbaren Gestalt, gerade in einem lesbaren Umfang, einen Horizont des Verstehens schaffen: einen Vorbegriff des Ganzen, der Einzelinteressen erhellen und hervorbringen kann und der hermeneutische Prozesse des Zugriffs auf die Philosophie in Gang setzt, die in der Auseinandersetzung mit Einzelnem die Begriffe des Ganzen wiederum zu steigern in der Lage sind. Didaktisch spricht darum Einiges für die „kleine“, „einbändige“ Philosophiegeschichte aus „einer Hand“.³³ Philosophiegeschichte, hermeneutisch–didaktisch betrachtet, muss Zugänge ermöglichen und zum Weiterlesen animieren. Sie muss in neue Horizonte

hineinführen und auf Vertiefung und Prüfung, auf neue Themen und weitere Erforschung neugierig machen.

Dritte These: Philosophiegeschichte zeigt menschliches Denken als „Arbeit am Logos“. Die Lehren der großen Philosophen können mit Recht als „Gigantenkampf“ (PLATON) großer und aufregender Entwürfe bzw., despektierlicher, als die „großen Denkschlachtordnungen der Vergangenheit“ (Rolf SCHÜTT)³⁴ erscheinen, an denen wir unsere Versuche, uns selbst und die Welt zu verstehen, nicht vorbei unternehmen können. Schließlich sind wir nicht die ersten, die sich Gedanken machen und wir fangen in der Entwicklung des Denkens nicht bei Null an. Die Philosophien in der Geschichte lassen sich am besten, wie es scheint, als situierte betrachten, als Antworten auf Situationen und Erfahrungen, die ihrerseits kulturell für die Folgezeit mitbestimmend wurden. Sie sind offenbar immer, wie Johannes ROHBECK das nennt, „Philosophie im Kontext“.³⁵ Rohbeck, Mitherausgeber der erwähnten ambitionierten Neuausgabe des von UEBERWEG begründeten „Grundrisses der Geschichte der Philosophie“ – Reihe 18. Jahrhundert, Romanische Länder – stellt damit die Frage nach den „Übergängen“ und der „Vermittlung“ zwischen der Geschichte der Philosophie einerseits und dem aktuellen „Bedürfnis nach Reflexion und Orientierung“ bzw. dem „gegenwärtigen Anspruch, selber zu denken“ auf der anderen Seite. Er stellt fest: Die „Klassiker“ der Philosophiegeschichte waren nun freilich „eben gerade nicht unsere Gesprächspartner“, sondern haben „an anderen Diskussionen teilgenommen“, weshalb sie nicht als „Steinbruch für aktuelle Problemlagen“ angesehen werden dürften. Rohbecks Lösung dieser Dichotomie verweist darauf, dass beides, vergangenes wie gegenwärtiges Philosophieren, Verarbeitung soziokultureller Erfahrungen theoretischer wie praktischer Art ist und darum der Rekurs auf den Prozess des Entstehens der Denksysteme und deren Kontexte heute hermeneutische Zugänge ermögliche.

Mit diesem Hinweis bin ich zum Abschluss bei jener *Bildungsfunktion der Philosophiegeschichte*, wie sie der Titel angekündigt hat, gelangt. Eine solche Bildungsaufgabe kann – als deren produktive Auflösung – als ein Resultat der in diesem Artikel angesprochenen Alternativen der Philosophiegeschichte formuliert werden. Hiermit meine ich nicht so sehr die Faszination eines Bildungsobjektivismus, sozusagen der materialen Reichtümer der Geistesgeschichte, obwohl es diese Faszination ohne Zweifel gibt. Im Zurückliegenden kann vielleicht deutlich geworden sein, dass Bildung stets eingelassen ist in Prozesse lebendiger Orientierung. Philosophiegeschichte bedeutet entsprechend *nicht*, lediglich von der Suggestionskraft der Bücherschätze zu profitieren. Philosophiegeschichte bedeutet gleichfalls nicht, die Vorgeschichte definitiver systematischer Erkenntnis zu erzählen, sozusagen in dem wohligen Bewusstsein, dass das Ziel eigentlich immer schon erreicht ist. Philosophiegeschichte bedeutet auch nicht, nachzuvollziehen, wie der Gang des Philosophierens programmgemäß das Telos der Vernunft verwirklicht hat oder zu demonstrieren, wie im Vergänglichen ein Ewiges offenbar wird (so hat noch Karl JASPERS formuliert). Selbst die Inszenierung eines sozusagen „zeitlosen Geistergesprächs“, wie Raffael es für die Jahrhunderte der Antike in seiner „Schule von Athen“ darstellte, für die gesamte Philosophiegeschichte kann sich über die hermeneutischen Standards historischen Verständnisses nicht hinwegsetzen. Mögen wir auch von den – immer wieder neu als Produkte vergangener historischer Arbeit zu erfahrenden – Bemühungen vor uns profitieren können, so erweist sich das Philosophieren, vergangenes wie unser gegenwärtiges, doch wesentlich als in die Geschichte eingelassenes Projekt *kultureller Arbeit* – ohne überzeitlichen Index. Im Abendland entstehen die Philosophie und die Wissenschaften seit der griechischen Aufklärung durch einen Entmythologisierungsprozess, der, wie Herbert SCHÄDELBACH herausgestellt hat,³⁶ in letzter Konsequenz Kultur als Aufgabe *menschlicher Arbeit* und Konstruktion entdeckt, die sich „in ihrer theoretischen und praktischen Selbstdeutung auf nichts mehr beziehen“ kann, „was nicht Kultur wäre“. Die Vernunft, die durch uns in die Welt gebracht werden soll, ist im Vornherein durch nichts garantiert. Eine Auffassung der Philosophiegeschichte als „historische Arbeit“ muss deshalb die Perspektive „von unten“ festhalten, die dort ansetzt, wo Menschen in „Anstrengung, Arbeit und Kampf ihre Welt geschaffen haben“ (Isaiah BERLIN): bei den faszinierenden, wirkmächtigen, freilich oft auch widersprüchlichen Formen des Denkens. Wenn die Philosophie eine solche „Arbeit am Logos“ verkörpert, muss auch die Philoso-

phiegeschichte sie als Arbeit unter historischen Bedingungen zeigen und in diese Arbeit zugleich. Denn jede Bildung steht gerade an jener Stelle, an der in jedem solchen Projekt anzusetzen wäre. Wie die Kultur überhaupt ist sie nicht nur Gegebenes, sondern primär Aufgegebenes. Die „Arbeit des Menschengeschlechts“, wie Hegel sie im Eingangszitat so eindrucksvoll formuliert hat, wird ohne finalen Index allererst zur *Bildungsaufgabe*. Im Bildungsbegriff spannt sich der historisch erarbeitete Stand menschlicher Kulturentwicklung auf, der uns trägt und den wir weitertragen und verändern können, indem dessen Gehalte zugleich unsere Bewusstseins-, Reflexions- und Handlungsniveaus prägen.³⁷ In unserer panökonomisierten Gegenwart rascher gesellschaftlicher und medialer Veränderungen hat die Philosophie als grundlegende Kulturoption (Ekkehard MARTENS) Gelegenheit mehr als genug, das humane Gedächtnis zu schärfen und ihren Anteil am „uneingelösten Versprechen“ der Bildung (Helmut PEUKERT) für Individuum und Gesellschaft präsent zu halten.

¹ So ist „das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie“ sind, der „Tradition“ dessen zu verdanken, „was die geistige Welt hervorgebracht hat“, einer Tradition, die freilich nicht einfach als „Haushälterin (...) nur Empfangenes treu bewahrt“, sondern „lebendig (...) schwillt als ein mächtiger Strom“. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung. Erster Band. (Sämtl. Werke hrsgg. von H. Glockner, Bd. 17), Stuttgart 1940, 28 f.

² Diese Frage lässt sich auch retrospektiv noch einmal stellen: *Welche Menschen – und wie viele – haben denn in der Geschichte – etwa in der Antike – an den Denkerrungenschaften der Philosophie Anteil gehabt?*

³ Vgl. *Martin Heidegger*: Über den Humanismus, Frankfurt 8. Aufl. 1981, 9.

⁴ Einen umfassenden Überblick über die europäische Philosophiegeschichtsschreibung von den Anfängen über Autoren wie C. A. Heumann und P. J. Brucker bis Hegel gibt *Lucien Braun*: Geschichte der Philosophiegeschichte, übers. von F. Wimmer, bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von *Ulrich Johannes Schneider*, Darmstadt 1990; vgl. ferner Schneider, U. J.: Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte, Frankfurt 1990.

⁵ Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg (Meiner) 2. Aufl. 1967.

⁶ Akad.-Ausg. XX, 341 f. An Kants Überlegungen schließt sich im 19. Jahrhundert eine erste größere methodologische Diskussion zur Philosophiegeschichte an, die *Lutz Geldsetzer* aufgearbeitet hat. Vgl. Geldsetzer, L.: Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert, Meisenheim 1968.

⁷ Lübke, H.: Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie, in: *Einsichten*. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag, Frankfurt 1962, 204-229.

⁸ Hegel, a. a. O., 58, 66.

⁹ Jaeschke, W., Einleitung zu ders. (Hrsg.): G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburg 1993, XVI. Vgl. auch XXVI und XXIX. Vgl. ders., *Hegel-Handbuch*, Stuttgart 2004, 477 ff.

¹⁰ Düsing, K.: Hegel und die Geschichte der Philosophie, Darmstadt 1983, 1, 9. Vgl. auch Helmut Schneider: Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem, Diss. München 1968.

¹¹ Baumgartner, H. M.: Puntels „echt systematische Philosophie“: eine Chimäre. In: *Information Philosophie* 22 (1994), 38 f.

¹² Zeller, E.: Die Geschichte der Philosophie, ihre Wege und Ziele, in: *Kleine Schriften* Bd. I, Berlin 1910, 410-418, 416 ff.

¹³ Vgl. Gerhardt, V. u. a., *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie*, Berlin 1999. Die grundsätzlichen Errungenschaften und die Bedeutung der philosophiehistorischen Leistungen des 19. Jahrhunderts werden deutlich, wenn *Volker Gerhardt* sie mit denen des 20. Jahrhunderts durchaus zu Ungunsten des letzteren vergleicht und dabei auch auf die *Problematik* bloßer Detailgeschichte oder bloßer Populardarstellung vorweist: „Man wird nicht behaupten können, dass die Philosophiehistoriker des 20. Jahrhunderts den großen Atem ihrer Vorgänger behalten haben [...] Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts haben sich die Denker sogar ausdrücklich darauf verlegt, die geschichtliche Kontinuität zu zerstören, zu „dekonstruieren“, wie es eine Weile lang hieß – ohne zu bedenken, dass jeder historische Zusammenhang einer gedanklichen Verbindung entspringt und seinen Impuls letztlich immer in der Gegenwart liegt, die ihrerseits Geschichte nötig hat, wenn sie für eine Zukunft offen sein will. In Deutschland gab es mit wenigen Ausnahmen [...] nur noch selten Historiker vom Rang der Philosophiegeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Sie ist Detailgeschichte; längst erzählt sie keine Geschichte mehr, sondern bestenfalls Geschichten – und am Ende nur noch für Kinder mit Namen Sophie oder Nora, mit denen man sich in „Philosophischen Cafés“ wichtig macht. Ihr größtes Versagen liegt darin, den übergreifenden Zusammenhang der Epochen – von der Antike bis zur Gegenwart – nicht mehr herstellen zu können“. Vgl. Gerhardt, V.: Die moderne Selbstverleugnung. Zur Philosophie im 20. Jahrhundert. In: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 21 (1999), 283-296, 287.

¹⁴ Dilthey, W.: Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungslehre, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 8, 75 ff. Vgl. meine Beleuchtung dieser Passage in: *Wilhelm Dilthey – Über den Widerstreit der Systeme*, in: E. Martens - E. Nordhofen - J. Siebert (Hrsg.), *Philosophische Meisterstücke*, Stuttgart 1998, 129-140.

¹⁵ Dilthey, W.: *Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie* (1888), *Ges. Schr.* Bd. 4, 555-575, 557 f. Vgl. das Vorwort von G. Lehmann zu Bd. XX (1941) der „Gesammelten Schriften“ Kants (Akademieausgabe) sowie *Gudrun Kühne-Bertram*, *Wilhelm Diltheys Ansätze zu einer Theorie der Philosophiegeschichte*. In: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 22. Jahrgang, Heft 4 (2000), 291-295.

¹⁶ Der „Vorländer“ geht in dieser Ausgabe nur bis Kant, allerdings liegt, von Lutz Geldsetzer hrsgg., ein Band zum 19. Jahrhundert (Hamburg 1975) vor. Zur Neuausgabe bilden, wenn man so will, „Fortsetzungen“: *Ferdinand Fellmann* (Hrsg.): *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert: Positivismus, Linkshegelianismus, Existenzphilosophie, Neukantianismus, Lebensphilosophie*, Reinbek 1996 sowie:

Anton Hügli – Poul Lübke (Hrsg.), Philosophie im 20. Jahrhundert. Band 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, Reinbek 1992; Band 2: Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie, Reinbek 1993. Vgl. schließlich auch den Band: *Herbert Schnädelbach*, Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt 1983.

¹⁷ Vgl. Tinner, W. J.: Zum Gesamtwerk, in: Grundriß der Geschichte der Philosophie Bd. 3: Die Philosophie der Antike. Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos. Hrsgg. v. h. Flashar, Basel – Stuttgart 1983, IX-XX.

¹⁸ Höffe, O. (Hrsg.), Klassiker des philosophischen Denkens, 2 Bde. (Beck) München 2. Aufl. 1985;

Hoerster, N. (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens, (dtv), München 2 Bde. 3. Aufl. 1985; J.

Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen (Altertum und Mittelalter; Neuzeit I-III; Gegenwart I-III), Göttingen 2. Aufl. 1983.

¹⁹ Helferich, Chr.: Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. Stuttgart 1991, München (dtv) 1998. Vgl. ferner das Lehrbuch *Kurt Wuchterls*, Grundkurs: Geschichte der Philosophie, 3. Aufl. Bern 1995 sowie mit globalem Überblick: David E. Cooper, *World Philosophies: an historical introduction*, Oxford (UK) – Cambridge (USA) 1996. Breit angelegt: Copleston, Frederick: *A History of Philosophy*, 9 Bde. New York – London – Toronto – Auckland 1993-94.

²⁰ Röd, W.: *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, 2 Bde. München (Beck) 1994, 1996. Ders. (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie*, 12 Bde. München (Beck) 1978 ff.

²¹ *Geschichte der Philosophie. Darstellungen, Handbücher, Lexika. Ausgew. von Mathias Bertram*, (Directmedia Publishing) Berlin 1998; *Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgew. von Frank-Peter Hansen*, (Directmedia Publishing) Berlin 1998; *Schlüsselwerke der Philosophie Ausgew. von Sylvia Zirten*, (Directmedia Publishing) Berlin 1999.

²² Störig, H. J.: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Überarbeitete Neuauflage* Frankfurt 1999.

²³ Zur populären philosophiehistorisch aufgemachten Darstellung ließen sich zahlreiche Beispiele nennen, etwa Otto A. Böhmmer, *Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Augustinus bis Popper*, München 4. Aufl. 1996. – Vgl. auch *Vittorio Hösle*, *Das Cafe der toten Philosophen*, München 3. Aufl. 1997, 64 f., wo statt der vormaligen Konstruktion der Philosophiegeschichte nunmehr eine „ideale Gegenwart“ postuliert wird, um sich mit Platon ins Cafe zu setzen.

²⁴ DeCrescenzo, L.: *Storia della filosofia greca. I presocratici*, Milano 1983/*Da Socrate in poi*, Milano 1986 (deutsch bei Diogenes: Zürich 1985 usw.); der Autor hat sein anekdotisch-aktualisierendes Erfolgsprogramm mittlerweile auch auf Mittelalter und „Moderne“ übertragen.

²⁵ Höffe, O., *Kleine Geschichte der Philosophie*, München (Beck) 2001; Magee, B.: *Geschichte der Philosophie. Gerstenberg visuell*. Hildesheim 2000 (*The story of philosophy*, London 1998, dt.).

²⁶ Vgl. die Artikel „Philosophiegeschichte“ von *Lutz Geldsetzer* im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* Bd. 7, 912-921 und von *Jürgen Mittelstraß* in ders., Hrsg.: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* Bd. 3, 217-220.

²⁷ Vgl. Mittelstraß, J.: *Die Philosophie und ihre Geschichte*, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Geschichtlichkeit der Philosophie*, Frankfurt usw. 1991, 11-30, 18. Im selben Band hat *Hans Friedrich Fulda* eine „Entkopplung“ von „vernunfttheoretischer“ Konstruktion und „historischer Erforschung der Philosophiegeschichte“ mit bloß „minimaler Strukturierung“ erwogen – ein methodisch notwendiges Prinzip, wiewohl Philosophiegeschichte eben nie bloßer Selbstzweck sein kann, sondern „Selbstverständigung bezüglich unserer Ideen“ ist. Vgl. Fulda, H. F.: *Was ist Philosophiegeschichte, und zu welchem Ende studiert man sie?* in: Sandkühler Hrsg. a. a. O., 31-56, 40 f., 43, 50.

²⁸ Baumgartner, H. M.: *Anspruch und Einlösbarkeit. Geschichtstheoretische Bemerkungen zur Idee einer adäquaten Philosophiegeschichte*, in: *Veritas filia temporis? Philosophiehistorie zwischen Wahrheit und Geschichte*. Festschrift für Rainer Specht zum 65. Geburtstag, hrsgg. von Rolf W. Puster, Berlin 1995, 44-61, 61.

²⁹ Jaspers, K.: *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*. Aus dem Nachlass hrsgg. von H. Saner, München-Zürich 1982, 45. Vgl. auch Jaspers: *Geschichte der Philosophie*, in ders.: *Einführung in die Philosophie*, München 1965, 127 ff.

³⁰ Hösle, V.: *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984. Zitate in ihrer Reihenfolge: S. 60 f., 107, 128 ff., 105.– Vgl. auch *Martin Arndt*: *Vittorio Hösle – ein Synthetiker der Gegenwart. Ist es legitim, ihn zu lesen, wenn man noch nicht den ganzen Platon oder Aristoteles gelesen hat?* In: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 22. Jahrgang, Heft 4 (2000), 296-309.

³¹ Kolmer, P.: *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem. Kritische Überlegungen namentlich zu Kant und Hegel*. Freiburg/München 1998. S. 380. Vgl. meine Rezension in: *Philosophisches Jahrbuch*, 107. Jahrgang (2000), 264-266.

³² Kolmer a. a. O., 384.

³³ Aster, E. v.: Geschichte der Philosophie. Aktualisiert v. E. Martens. Stuttgart: Kröner 18. Aufl. 1998.

³⁴ Schütt, R.: Die Liebhaber der Sophie. Europäische Philosophiegeschichte einmal ganz anders, Würzburg 1989.

³⁵ Rohbeck, J.: Philosophiegeschichte als didaktische Herausforderung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992), 137-144.

³⁶ Schnädelbach, H.: Zur Philosophie in der modernen Kultur. In: G. Kühne-Bertram – H.-U. Lessing – V. Steenblock (Hrsg.), Kultur verstehen, Würzburg 2003, 137-141.

³⁷ Vgl. Steenblock, V.: Theorie der Kulturellen Bildung. Zur Philosophie und Didaktik der Geisteswissenschaften, München 1999 *sowie*: Philosophische Bildung. Einführung in die Philosophiedidaktik und Handbuch: Praktische Philosophie, Münster 2. Aufl. 2003.