KLEINERE SCHRIFTEN

VON

NICOLAI HARTMANN

BAND II

ABHANDLUNGEN ZUR PHILOSOPHIE-GESCHICHTE

WALTER DE GRUYTER & CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG · J. GUTTENTAG,
VERLAGSBUCHHANDLUNG · GEORG REIMER · KARL J. TRÜBNER
VEIT & COMP.

BERLIN 1957

Archiv-Nr. 42 55 57

Copyright 1957 by Walter de Gruyter & Co. — Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Übersetzung, der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, auch auszugsweise, vorbehalten — Satz: Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35 — Druck: Thormann & Götsch, Berlin-Neukölln
Einband: Berliner Buchbindekunst, Berlin-Neukölln

Inhalt

		Seite
1.	Der philosophische Gedanke und seine Geschichte.	1
2.	Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie.	48
3.	Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff.	85
4.	Aristoteles und das Problem des Begriffs	100
5.	Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles .	129
6.	Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie	164
7.	Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik .	191
8.	Aristoteles und Hegel	214
9.	Leibniz als Metaphysiker.	252
10.	Diesseits von Idealismus und Realismus	278
11.	Hegel und das Problem der Realdialektik	323
12.	Heinrich Maiers Beitrag zum Problem der Kategorien	346

Der philosophische Gedanke und seine Geschichte

Aus den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften
Jahrgang 1936. Phil.-Hist. Klasse. Nr. 5

I.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Geschichte der Philosophie als Gegenstand der Forschung, Darstellung und Lehre dem Denken unserer Tage wieder ein Gegenstand der Sorge geworden ist. Im Anfang des Jahrhunderts sah es anders aus. In vielbändigen Kompendien schien das Wissen um Vergangenheit und Werdegang des philosophischen Gedankens erarbeitet und wohl aufgehoben zu sein. Der Streit der Auffassungen schlief freilich nicht, aber er betraf nicht das Ganze und nicht das „Faktische", wie man es verstand. Der Historismus hat diesen Traum zerstört. Die Gesichtspunkte, unter denen gewertet, ausgelesen, gedeutet und zusammengebaut wurde, sind uns als zeitbedingte fragwürdig geworden; Zusammenhänge, die einleuchtend schienen, die Einheiten von Perioden und Richtungen, die als gegeben galten, erscheinen uns einseitig; die Grenzen des Tatsächlichen und des Rekonstruierten haben sich als zweideutig erwiesen. Die große Erarbeitung des Gesamtbildes, die nach dem Tode Hegels begann und so viel positives Wissen gezeitigt hat, hat nicht zum Ziele geführt. Indem sie zu Ende ging, zeigte sich, daß sie uns vielmehr aufs neue an den Anfang stellte.

Dieses Schicksal teilt die Geschichte der Philosophie zwar mit fast aller Geschichtsforschung. Aber nicht überall ist es so fühlbar, und nicht überall hat es zu solcher Vielspältigkeit geführt. Als Lehrgegenstand wird sie auf diese Weise fast illusorisch. Stellt man den Lernenden, wie es die Sachlage erfordert, nicht nur vor die Vielheit der Systeme und Lehrmeinungen, sondern auch noch vor die der Deutungen und Auffassungen, so nimmt man ihm jede Möglichkeit, sich in dieser uferlosen Mannigfaltigkeit zurechtzufinden; man bringt ihn, statt zur Orientierung und zum Verstehen, geradezu zur Verzweiflung an allem Verstehen, ja zu vorzeitiger Ernüchterung und Abwendung. Er sucht, wie jeder seelisch Gesunde, naturgemäß den geistigen Gehalt des weltanschaulichen Denkens; und er bekommt, vor den Relativismus der „Meinungen über Meinungen" gestellt — so muß es ihm scheinen —, lauter Surrogate. Wo die Unentschiedenheit durch die Art des Lehrstoffes habituell wird, da entwöhnt sich der sich bildende Intellekt der Entscheidung — und damit auch des Verarbeitens und des Erkennens.

Hier liegt offenbar irgendwo ein Fehler in der Rechnung der Geschichtsforschung und Darstellung. Die Frage ist: wo liegt er? In der bloßen Unvollständigkeit des Erarbeiteten kann er nicht liegen; die Erfahrung hat gelehrt, daß alle Vervollständigung ihn nur noch fühlbarer macht. Man wird ihn wohl oder übel in der Grundeinstellung der historischen Arbeit suchen müssen. Um ihn aufzudecken aber bedarf es eines weiten Ausholens.

Alles, was wir im Leben unsere Erkenntnis nennen, ist in Wirklichkeit ein Gemenge von Erkenntnis und Irrtum. Ein direktes Kriterium der Wahrheit haben wir nicht; Wahrheit ist kein greifbares Inhaltsmoment am Erkannten, sondern ein Verhältnis zu etwas, was wir nicht anders als eben durch unsere Erkenntnis kennen, zum Gegenstande. Alle Bewahrheitung geht den umständlichen Weg der Bewährung am Gegenstande. Das Gegenstandsbewußtsein kann sie im Leben meist nicht abwarten, es greift vor, ergänzt, kombiniert und nimmt das ungeprüfte Produkt für Wahrheit. Auch die Wissenschaften sind nicht frei davon, jeder Forschende weiß es wohl und rechnet mit der Irrtumsquelle; aber auch er muß mit der noch vagen Chance des Treffens rechnen, das Unerwiesene hypothetisch gelten lassen, wobei die richtige Einschätzung des Gewißheitsgrades ihm niemals sicher sein kann. Es entstehen Theorien, werden umstritten und verfochten und müssen wieder fallen gelassen werden. Immerhin korrigieren sie sich im Laufe der Zeit; die Wissenschaft schreitet fort, und was sich als stichhaltig erweist, besteht fort.

In der Philosophie ist das weit schwieriger. Sie geht ihrem Wesen nach auf das Ganze, Letzte, Grundsätzliche, auf dasjenige also, was am wenigsten in begrenzter Erkenntnis faßbar ist. Sie neigt darum von jeher am meisten zum freien Ergänzen, Konstruieren, Phantasieren. Die unzugänglichsten Gegenstände verführen am stärksten zu konstruktivem Denken. Und es darf nicht verschwiegen werden, eben diese Gegenstände sind es, die von vornherein die phantasievollen Köpfe anziehen, die nüchterneren aber in heilsamer Distanz halten. In den meisten ihrer Repräsentanten ist die Philosophie von vorgefaßten Weltbildern ausgegangen, in die sie dann nachträglich hineinzwängen mußte, was der jeweilige Horizont ihrer Gegenstände ihr zu bewältigen aufgab. Die so entstehenden Gedankenbauten sind die sogenannten philosophischen Systeme: sie konstruieren ein Ganzes vor Bewältigung der einschlägigen Probleme und entscheiden diese dann aus den Konsequenzen des Ganzen heraus.

Das sind wohlbekannte Dinge, sie würden keines Wortes bedürfen, wenn es sich um sie allein handelte. Aber es handelt sich nicht um sie allein. Die Philosophie besteht nicht in jenen Konstruktionen allein; es geht stets neben diesen und von ihnen gleichsam verhüllt eine andere Art gedanklicher Arbeit einher, die an den Problemen fortschreitet, die analysiert, untersucht, eindringt und die Tendenz hat, nichts als das Erweisbare gelten zu lassen. Es ist die Seite der Philosophie, die sie mit den gesunden Tendenzen aller Wissenschaft gemein hat.

Neben dem Systemdenken schreitet das Problemdenken. Meist arbeitet es in denselben Köpfen, die auch Systembildner sind. Oft widerstreitet eines dem anderen in ein und demselben Kopfe. Dennoch lassen sich durch alle Zeiten hin unschwer zwei Typen von Denkern unterscheiden: solche, die vorwiegend Systemdenker sind, und solche, die vorwiegend Problemdenker sind. Die ersteren sind in der Überzahl. Die Meister der Scholastik gehören fast ohne Ausnahme hierher, erst im späten Nominalismus bricht die Gegentendenz durch; im Altertum waren Plotin und Proklus von dieser Art, in der Neuzeit Bruno, Spinoza, Wolf, Fichte, Schelling, Hegel. Der Problemdenker sind weniger. Man kann ihren Typus in Platon und Aristoteles relativ rein repräsentiert sehen; aber auch Descartes, Leibniz und Kant lassen ihn deutlich erkennen. Ihr Signum ist, daß sich ihr Denken entweder überhaupt nicht in ein System fügt oder doch es ständig überschreitet und durchbricht.

Aber nicht auf die Typik der Denker kommt es hier so sehr an wie auf die beiden Typen des philosophischen Denkens selbst, die sich in ihrer Arbeit bald scheiden, bald vermengen. Die eine Denkweise hängt an der Systemkonsequenz, sucht diese durchzuführen um jeden Preis; nicht auf das Eindringen, sondern auf die Einstimmigkeit kommt es ihr an. Sie kann dabei nicht umhin, die Probleme zu vergewaltigen; sie läßt erzwungene Lösungen gelten. Oder aber, wenn die Probleme sich dem System nicht fügen wollen, neigt sie dazu, sie abzuweisen, für falsch gestellte Fragen zu erklären.

Die andere Denkweise geht der Problemkonsequenz nach. Sie entscheidet nicht vor, setzt kein Weltbild voraus, auf das alles hinauslaufen muß, oder ist doch bereit es jederzeit zu revidieren. Sie läßt sich ihre Prinzipien nicht geben, sie sucht erst nach ihnen. Sie geht von den Problemen aus, die sie vorfindet, oder auf die sie im Vordringen stößt; um Lösung der Probleme ist es ihr zu tun, und wenn sie sie nicht lösen kann, so verharrt sie im Suchen und in der Ungewißheit. Sie weist keine Probleme ab, weil sie in ihrer Rechnung nicht aufgehen; sie harrt bei ihnen aus, geht jeden Weg mit ihnen, wohin immer sie führen mögen. Die Problemkonsequenz zwingt sie, den aufgeführten Gedankenbau immer wieder zu durchbrechen. Darum erscheint sie, vom System aus gesehen, meist als „inkonsequent".

Daran scheiden sich eindeutig die beiden Wege, ob es dem Denken um Einheit des Gedankenbaus geht oder um Erkenntnis. Sie scheiden sich hieran innerlich eindeutig auch da, wo sie äußerlich unlösbar in der Gedankenarbeit eines Denkers ineinander verwoben sind. Es ist im Grunde ein Unterschied der denkerischen Haltung, des philosophischen Ethos. Das eine Mal geht es um das Verteidigen und Beweisen einer standpunktlichen Position, das andere Mal um das Erringen von Einsicht und Wahrheit. Darum ist, was das Systemdenken hervorbringt, ein zeitlich Bedingtes, ein ephemeres Gebäude, was das Problemdenken erringt, dauernde Errungenschaft der Erkenntnis, ein Überzeitliches.

So wenigstens ist es im Grundsätzlichen: die Systeme wechseln, sie sind die Kartenhäuser des Gedankens, die leiseste Erschütterung läßt sie zusammenstürzen; die Einsichten der Problemforschung bleiben, sie halten sich im Kommen und Gehen der Systeme. Sie stürzen nicht mit, wenn diese zusammenbrechen. Sie kehren wieder, auf ihnen wird weitergebaut; an ihnen gibt es den stetigen Gang fortschreitender Erkenntnis.

Und nicht an den Einsichten allein hängt dieser stetige Gang. Die Probleme selbst vielmehr haben geschichtliche Kontinuität. Nicht freilich daß jeder Denker jedes Problem faßte, auch nicht daß sie alle von Anbeginn schon da wären. Wohl aber geht ein Problem, einmal aufgedeckt, weiter — durch die Reihe der Lösungsversuche —, und zwar so lange, bis es wirklich gelöst ist. Da aber philosophische Probleme abgründig sind und so leicht nicht zu einer wirklichen Lösung gelangen, so sind sie es, die das Denken sehr verschiedener Köpfe und ganzer Zeitalter inhaltlich verbinden.

Das gilt natürlich nicht von den besonderen Problemstellungen und -fassungen, auch nicht von der jeweiligen Problemlage, die dem erreichten Stande des Wissens in bestimmter Zeit eigen ist, wohl aber von den eigentlichen Problemgehalten. Was wir das Problem der Seele, des Guten, der Gerechtigkeit, der Substanz nennen, ist nicht etwas willkürliches, nicht menschengemacht; es sind unabweisbare, sich immer wieder aufdrängende, von keiner Zeitlage und keiner Interessenrichtung abhängige Grundfragen. Man kann sie im eigenen Denken wohl verfehlen, kann sie auch ignorieren, an ihnen vorbeileben, aber man kann sie damit nicht aus der Welt schaffen, nicht hindern, daß sie immer wieder auftauchen. Denn eben die Welt, wie sie einmal ist, und unser Leben in ihr gibt sie uns auf. Der Mensch kann ihnen grundsätzlich nicht entfliehen, weil es nicht in seiner Macht steht, die Welt zu ändern.

Auf Grund dieser Überlegungen läßt sich nun in einem sehr bestimmten Sinne fragen: was hat die Geschichtsschreibung der Philosophie bisher geleistet? Hat sie sich um den bleibenden Gewinn in der Geschichte der Gedanken bemüht, um Einsichten und Errungenschaften?

Daß sie auch diese mit verzeichnet, soweit sie zum inhaltlichen Ganzen gehören, ist selbstverständlich. Es fragt sich aber, ob sie das Erkenntnisgut auch als solches unterschieden und aus dem Augenblickswerk der Systeme herausgehoben hat. Es hätte dazu einer besonderen Bemühung bedurft, einer solchen, die zunächst auf das Wiedererkennen der Probleme geht. Die Problemgehalte eben liegen nicht immer vordergründig zutage, sie verbergen sich hinter oft ganz anders geformten Fragestellungen der Denker. Sie verraten sich oft nur im scheinbar Peripheren — in dem wenigstens, was von den Systemen aus peripher dasteht; und vollends sind sie nicht an den Begriffen oder Termini erkennbar, denn nichts ist beweglicher in der Geschichte als Begriffsbildung und Terminologie. Derselbe Ausdruck wechselt schon von einem Denker zum anderen die Bedeutung, über längere Zeiträume hin muß das, was er besagte, immer erst rekonstruiert werden. Und dafür genügen die Systemzusammen-

hänge genau so wenig wie die der epochalen Anschauungen; mit den ersteren gewinnt man stets nur das Vordergründige und Ephemere im Gedankenbau eines Denkers, mit den letzteren nur die vorphilosophischen Voraussetzungen und Vorurteile. Es bedarf schon des Wiedererkennens der durchgehenden Problemgehalte, um tiefer einzudringen. Für diese aber muß man das Organ haben, muß selbst als Suchender und Forschender in ihnen stehen, muß also selbst systematischer Denker sein.

Grundsätzlich ist hier zu sagen: das Organ des Verstehens über die Zeiträume geschichtlicher Distanz hin wächst einem erst in der Arbeit an den Problemen. Denn da es sich in diesem Verstehen um ein Wiedererkennen der Problemgehalte handelt, so kann man geschichtlich verstehen nur das, woran man das eigene Denken erprobt hat. Der reine Historiker, der selbst nicht Philosoph ist, kann das nicht. Er kann es genau so wenig, wie er Geschichte der Mathematik schreiben könnte, ohne Mathematiker zu sein. Der Unterschied ist nur, daß das im letzteren Falle eine Selbstverständlichkeit ist, die zu bezweifeln niemandem einfallen würde, während es im Falle der Philosophie, wo jeder Dilettant sich einbilden kann, Philosoph zu sein, erst bei einem hohen Stande denkerischer Erfahrung einsichtig wird.

Was also hat die Geschichtsforschung der Philosophie bisher geleistet? Bei dieser Frage ist in erster Linie an die großen Darstellungen im 19. Jahrhundert zu denken, neben welche die Gegenwart noch nichts Gleichwertiges zu stellen hat, — an das Lebenswerk Johann Eduard Erdmanns, August Brandis', Heinrich Ritters, Karl Prantls, Eduard Zellers, Kuno Fischers, Wilhelm Windelbands, sowie aller derer, die im gleichen Geiste geforscht und in ihrer Weise zu dem Gesamtbilde beigetragen haben, das uns diese „klassische" Epoche der Geschichtsschreibung hinterlassen hat. Nicht auf die mannigfachen Unterschiede der Einstellung und Auffassung kommt es hierbei an, nicht auf Bewertung, Betonung und Gewichtsverlegung, sondern einzig auf das methodische Grundmoment, die Art der Fragestellung und des Suchens selbst. In diesem Punkt läßt sich eine bemerkenswerte Einheitlichkeit verzeichnen.

Es muß gesagt werden: diese klassische Geschichtsschreibung stand im wesentlichen unter der Frage nach dem Gedanken, der Meinung (Lehrmeinung), der Anschauungsweise, dem System. Man fragte nach dem historischen Faktum. Aber man verstand das Faktum einer Philosophie als Gedankenfaktum. Man fragte sich bei jedem Denker: „was hat er gelehrt, was hat er recht eigentlich gemeint, welche Gesamtanschauung hat er erstrebt"; man fragte nicht: „was hat er gesehen, erkannt, begriffen, welche Errungenschaften hinterließ er". Es unterliegt freilich keinem Zweifel, daß auch bei solchem Vorgehen manche Errungenschaft, manche unverlierbare Einsicht mit verzeichnet wurde; wer diese Darstellungen mit kritischem Blick liest, kann weit mehr aus ihnen gewinnen, als sie der Tendenz nach geben. Aber er muß die Auslese selbst vollziehen, und dazu muß er den systematischen Sinn für Probleme mitbringen, an dem die

Darstellungen selbst es fehlen lassen. Es gehört dazu die besinnlichere Frage nach Erkenntnis und Irrtum[1].

Es ist gewiß nicht so, daß die Meister dieser Geschichtsschreibung nichts getan hätten als die gedanklichen Gebäude der philosophischen Weltbilder zu rekonstruieren. Sie haben Zusammenhänge, Gegensätze, Querverbindungen, Abhängigkeiten, Richtungen und Tendenzen, sowie deren Wirkung aufeinander herausgearbeitet. Es fehlt auch nicht an mancherlei kritischer Erwägung; wobei es freilich die Frage ist, wie weit ihr eigenes philosophisches Denken die Höhe der maßgebenden Gesichtspunkte besaß. Auffallend aber bleibt es, daß sie alle im Maße ihrer Hingabe an die Denkweise der behandelten Systematiker der Magie der Systeme verfallen; ihr eigenes Denken wird gleichsam hineingezogen in die Bahnen der Systemkonsequenz, es wird von der Macht des größeren Gedankens eingefangen und unfrei gemacht. Jeder Gesichtspunkt, der einem „System" nicht immanent ist, scheint ihnen unangemessen, ja unhistorisch, sie lehnen ihn darum ab. Was übrig bleibt in einer solchen Geschichtsschreibung der Philosophie, ist schließlich doch nicht viel mehr als die Reihe der Weltbilder und Systeme.

Nun sind aber, im ganzen genommen, gerade die Systeme Produkte der vorentworfenen Konzeptionen, Vorurteile und Konstruktionen, d. h. sie sind im wesentlichen gerade die Irrtümer der Philosophie, das Vergängliche, oder doch zum mindesten das Fragwürdige in ihr. Was man auf diese Weise darstellte, ist also in der Hauptsache nicht so sehr die Geschichte menschlicher Erkenntnisse, als die Geschichte menschlicher Irrtümer. Die so verstandene und dargestellte Geschichte der Philosophie

[1] Was es mit dem Unterschied im Fragen nach der „Lehrmeinung" und nach der „Errungenschaft" auf sich hat, läßt sich nur an Beispielen zeigen. Duns Scotus gelangte zu einer Fassung des Individualitätsbegriffs, die unter den Voraussetzungen des von ihm festgehaltenen Universalienrealismus nicht auswertbar war. Er „meinte" etwas durchaus Unausdenkbares und stieß damit auf berechtigte Kritik; aber er „entdeckte" trotzdem als erster den unverlierbaren Sinn echter qualitativer (nicht bloß numerischer) „Einzigkeit", so wie ihn viel später Leibniz herausgearbeitet hat. — Ähnlich ist es mit Kants berühmter Lösung der dritten Antinomie. Er „meinte" den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung als Bedingung der Möglichkeit einer Koexistenz von Kausalität und Freiheit. Er machte damit den transzendentalen Idealismus zur Voraussetzung dieser Lösung. Eben diese Voraussetzung aber ist mit Recht bestritten worden. Ist die Lösung der Antinomie damit hinfällig geworden? So zu urteilen wäre kurzsichtig. Nicht auf den Idealismus kommt es hier an, sondern auf die Zweiheit heterogener Seinsschichten mit verschiedener Seinsweise — in der einen Welt und selbst in der Einheit des Menschenwesens. Das ist es, was Kant „sah", was er durch seinen Idealismus hindurch „entdeckte". Vgl. meine Schrift „Diesseits von Idealismus und Realismus", Berlin 1924. — Allgemein: was die großen Denker „wissen" und in ihre „Lehre" aufnehmen, ist selten identisch mit dem, was sie „sehen" oder „entdecken". Die wenigsten Entdecker wissen es ganz, was eigentlich sie entdeckt haben; sie teilen fast alle das Schicksal des Columbus. Erst die Epigonen wissen es.

ist recht eigentlich das von Kant geschilderte „Herumtappen", das des „sicheren Ganges einer Wissenschaft" entbehrt[1].

Diese Tendenz ist alt. Man kann sie bis in die antike Doxographie hinein zurückverfolgen, kann sie in der Tätigkeit der Kommentatoren wiederfinden[2]. Sie stammt also nicht erst aus dem Interesse eigentlicher Geschichtsforschung, sie stammt aus einer gewissen Populäreinstellung zur Philosophie, die sich an das zunächst Greifbare hält, an das mehr Auffallende, Laute, Bunte, an das, was allgemein beachtet und besprochen wird, was Berühmtheit erlangt. Das ist niemals die verschwiegene, esoterische Arbeit an den Problemen mit ihren meist sehr bescheiden anmutenden Resultaten; um so mehr aber ist es die Lehrmeinung, das Diktum, das Weltbild, das System. Es hat in sehr verschiedenen Zeiten Begeisterung für die großen Prachtbauten des Gedankens, rein um ihrer selbst willen, gegeben. Oft war es die Freude am Konstruktiven als solchen, oft das metaphysische Bedürfnis, oft auch die Flucht aus der Wirklichkeit, manchmal wohl gar bloß intellektuelles Sensationsbedürfnis oder Gedankenschwelgerei. Das ernsteste unter den Motiven dieser Art, der Drang, die Welträtsel gelöst zu sehen, ist so allgemein menschlich, daß seine Beharrlichkeit im Wechsel der Zeiten nicht verwundern kann. Auch die moderne Geschichtsschreibung der Philosophie steht in seinem Banne; und die Intensivierung des historischen Fragens — nach den ersten Ursprüngen eines Gedankens, nach geschichtlichen Einflüssen, nach Auswirkung und Umbildung der Motive — hat hieran nur wenig geändert. Auch die treffendste Herausarbeitung von Zusammenhängen ist noch weit entfernt vom Unterscheiden zwischen bloßer Lehrmeinung und echter Einsicht.

Wilhelm Windelband trat in seiner Zeit mit dem Programm einer Geschichte der Probleme hervor und suchte sie durchzuführen. Von einer solchen sollte man die Verzeichnung des fortschreitenden Eindringens, der Teillösungen und der geschichtlichen Verschiebung der Problemlage erwarten. Im Resultat mußte es dabei auf das Vorwärtskommen der Erkenntnis hinauslaufen. Statt dessen begnügt sich die Darstellung mit einer Einteilung des Stoffes nach „Gebieten" oder Disziplinen innerhalb der Epochen. Es werden nur die Problemgruppen nach begrenzten Längsschnitten vorgenommen, nicht anders als sonst die einzelnen Denker nach der Ganzheit ihrer Systeme vorgenommen wurden. Dabei geht die Querverbindung der Problemgruppen teilweise verloren oder wird unübersichtlich; im übrigen aber bleibt es bei Gedanken und Lehrmeinungen, bei Systemen und Ismen. Die Errungenschaften der Einsicht heben sich aus der Masse des Gedankenmaterials nicht mehr heraus

[1] Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorwort zur 2. Aufl., Anfang.

[2] Eine sehr bedeutende Ausnahme steht übrigens gerade an der Spitze aller Geschichtsschreibung der Philosophie: Aristoteles war es, der anders verfuhr (zumal in Metaph. A). Er suchte die Vorgänger auf Probleme und Einsichten hin ab.

als bei geschlossener Darstellung der Systeme. Die wirkliche Problemgeschichte, die auf dem Wiedererkennen der Probleme in der Gedankenarbeit der Denker beruhen müßte, ist ungeschrieben geblieben.

Auch die geisteswissenschaftliche Richtung Wilhelm Diltheys und seiner Schule hat in dieser Hinsicht keine Änderung gebracht. Hier läuft alles auf die zeitgeschichtlichen Strukturzusammenhänge der geistigen Strömungen und Bewegungen hinaus; ins Zentrum des Interesses rücken die außerphilosophischen Mächte des Geistes — sei es des Glaubens, des Geschmacks, der sozialen Verhältnisse oder der Art des Sichauslebens. Von überallher werden „Motive" des Gedankens sichtbar; man versteht, warum die Philosophie einer Epoche gerade in die bestimmte Richtung gedrängt wird, die sie nun einmal einschlägt, warum sie bestimmte Lieblingsgedanken hegt und fortbildet, bestimmte Vorurteile festhält, für andere aber nicht empfänglich ist. Was der Gedanke im Gange der Erkenntnis leistet, wieweit er die alten Grundprobleme aufgreift, fördert oder umbildet, bleibt dabei von untergeordneter Wichtigkeit[1].

Natürlich handelt es sich nicht darum, einer Forschung solcher Einstellung ihr Recht zu schmälern. Sie ist in ihren Grenzen berechtigt und notwendig, wie denn das geistesgeschichtliche Interesse ein durchaus selbständiges und von den Problemen der Philosophie relativ unabhängiges ist. Ja, wir bedürfen ihrer auch mittelbar für die Geschichtsforschung der Philosophie; denn Philosophie ist nun einmal jederzeit getragen von Voraussetzungen und Tendenzen, die außerhalb ihrer wurzeln. Wir können auf Motive und Strukturzusammenhänge des geschichtlichen Geistes genau so wenig verzichten wie auf die Rekonstruktion der Systeme im Sinne der klassischen Geschichtsschreibung. Der Irrtum beginnt vielmehr erst, wenn man Forschung solcher Art für das Ganze oder auch nur für das zentrale Stück in der Erforschung des

[1] Eine bestimmte Sonderrichtung dieser Art ist die auch von Dilthey selbst in vorbildlicher Weise in Angriff genommene Jugendgeschichte der großen Denker. Es liegt ihr der Gedanke zugrunde, daß alles Verstehen bis in die Anfänge zurückgehen müsse. Sie hat bedeutende Fortsetzer gefunden. Aber was ist das Resultat? Die Jugendgeschichte Hegels hat uns viel über die geistige Person des Denkers, viel auch zur Zeitgeschichte gelehrt; über das, was Hegel „erkannte", was seine Zeit und die Nachwelt von ihm lernen konnte, hat sie uns wenig gelehrt. Verstehen wir etwa den philosophischen Gehalt der Unendlichkeitsdialektik besser, wenn wir wissen, daß sie zuerst eine Dialektik des Gottesbegriffs war? Das kann nur der bejahen, dem es um traditionelle Dinge der Gottesvorstellung zu tun ist, nicht aber wer im eigenen Denken das Gewicht der Unendlichkeitsaporien bewegt. — Ähnlich steht es mit den großen Hoffnungen, die man vor einigen Jahren mit der Herausgabe der „Jenenser Logik und Metaphysik" verband. Hat diese Schrift wesentlich neue, wertvolle Einsichten Hegels uns zum Verständnis gebracht? Ich kann es nicht finden. Man sieht nur sehr deutlich, aus wie schiefen und einseitigen Anschauungen sich die späteren herausgeklärt haben. Doch scheinen diese Anschauungen die des ausgereiften Hegel eher zu verunklären als zu klären. Und vielleicht bedarf man noch eher zu ihrem Verständnis der letzteren, als ihrer zu deren Verständnis.

Werdeganges philosophischer Erkenntnis hält. Dieses Dafürhalten aber ist es, das sich heute in den Fachkreisen aller Abstufung breit macht.

Bei solcher Einstellung kann in jeder Darstellung nur das für die Epoche Aktuelle vorherrschen; denn von daher kommen die sichtbarsten Anstöße. Und bei weniger tiefen Forschern verschwimmt dann meist alles in den Populärströmungen, Denkmoden und Schlagwörtern der Zeitalter. Daß es auch einen eigengesetzlichen Gang der Probleme gibt, daß zu allen Zeiten die epochemachenden Gedanken auf umwälzenden Einsichten beruhen und daß diese nicht anders als in einem Continuum fortschreitender Erkenntnisarbeit sich einstellen — einem Continuum, das verborgen hinter dem Streit der ausgesprochenen Meinungen hinläuft und stets erst der besonderen Aufdeckung bedarf —, das freilich kann man bei solcher Einstellung nicht sehen.

Die Einstellung selbst ist gerade deswegen so schwer angreifbar, weil ihr bei aller Einseitigkeit doch eine gesunde Tendenz zur historischen Tatsachentreue zugrunde liegt. Diese Tendenz ist natürlich in keiner Weise anzutasten. Die Frage ist nur: was gilt ihr als „Tatsache" im geschichtlichen Gange der Philosophie? Ist es das bunte Spiel der frei schweifenden Gedanken, oder ist es das ernste Ringen des forschenden Geistes mit seinem Gegenstande — der Welt, dem Leben, dem eigenen Menschenwesen?

Es scheint, daß es sich hier um ein dreifaches Vorurteil handelt, das sich wie eine Mauer vor das historische Denken gelegt hat. Man muß es durchbrechen, um freie Sicht zu bekommen.

Erstens, man meint, es sei im Grunde alles „gleichwertig", was ein Denker lehrt. Man läßt natürlich eine gewisse Abstufung im Gewicht verschiedener Lehrstücke gelten, auch eine solche des Zentralen und Peripheren (im System), des Originellen und des Übernommenen u. a. m. Aber man hütet sich wohl, eine eigentliche Rangordnung der Gedanken in ihrem Erkenntniswert anzuerkennen. Dem Geschichtsforscher dieser Art scheint das zu gefährlich, er glaubt damit den sicheren Pfad der historischen Tatsachentreue zu verlassen. Er merkt es freilich meist nicht, daß er schon in der Auslese, die er trifft, auch von Unterscheidungen dieser Art bestimmt ist; aber weil er es nicht weiß, ficht es ihn nicht an, und mit Bewußtsein zu werten, scheut er sich. Er würde sehr wahrscheinlich in vieler Hinsicht objektiver sehen, wenn er die ohnehin nicht ganz vermeidbare Abstufung nach dem Erkenntniswert offen ins Bewußtsein erhöbe.

Zweitens, man denkt wie Fichte in seinem vielbewunderten Satz: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist." Man versteht diesen Satz zumeist keineswegs streng im Sinne Fichtes; man meint einfach, das Gedankenwerk eines Philosophen ist der Ausdruck seiner persönlichen Art, seiner Neigungen, seines Wollens. Und rechnet man nun hinzu, ein wie mächtiger Faktor in jedem Menschen seine Zeitkindschaft ist, so kann man eine Fülle geschichtlicher Motive mit in diese Formel hineinnehmen. Dann scheint es sehr verständ-

lich, daß die Philosophie in nichts anderem als schlecht begründeten Gedankenbauten bestehen kann, die höchst zeitbedingt und subjektiv, und darum geschichtlich flüchtige Erscheinungen sind. Man merkt nicht, daß man auf diese Weise bei einem Begriff der Philosophie anlangt, der geradezu von vornherein allen Erkenntnisanspruch von ihr ausschließt. Und dann wird es sehr fraglich, warum überhaupt wir uns denn mit ihrer Geschichte als einem Lehrgegenstande beschäftigen, warum lebende Denker sich mit Denkern der Vergangenheit immer noch auseinandersetzen oder gar bei ihnen Belehrung suchen.

Und drittens, man ist geneigt zu meinen, alles Wesentliche in den Lehrsystemen müßte aus irgendwelchen Quellen außerhalb der Philosophie herstammen, aus den Lebenstendenzen der Zeitverhältnisse, den stillschweigenden Voraussetzungen und Vorurteilen. An alle möglichen Mächte denkt man dabei, nur nicht an die Macht der Erkenntnis, der Probleme, der ewigen Welträtsel — als hätte man ganz der ständigen Beunruhigung vergessen, die von diesen ausgeht[1]. Freilich gibt es die außerphilosophischen Mächte — geistige und ungeistige, in uns und außer uns —, sie sind nur nicht die einzigen in der Philosophie und im allgemeinen nicht diejenigen, die das Fortschreiten der Erkenntnis in ihr ausmachen. Am verhängnisvollsten dürften hier gerade die großen geschichtlichen Mächte sein, die kirchlichen im Mittelalter, die ökonomischen, sozialen, utilitären in der Neuzeit. Wohl stehen ganze Lehrsysteme in durchsichtiger Abhängigkeit von herrschenden Überzeugungen; aber zweifellos sind es gerade die bahnbrechenden Einsichten, die sich stets erst gegen sie durchringen müssen. Folgt man der Herrschaft der Überzeugungen allein, so langt man sehr bald bei der Konsequenz an, „wahr" sei in jeder Zeit nur, was ihren Tendenzen konveniert. Und damit hebt man den ursprünglichen Sinn von Erkenntnis und Irrtum auf und gelangt auf den nackten Pragmatismus hinaus.

II.

Wir waren von der Frage ausgegangen, warum die klassische Geschichtsschreibung der Philosophie weder den Bedarf der Philosophie selbst noch den des akademischen Lehrfaches, das sie hervorgetrieben, hat befriedigen können; warum sie trotz geistvoller Fortführung doch schließlich zu einer gewissen Desorientierung geführt hat. Die Antwort liegt jetzt auf der Hand: dem ist so, weil die Geschichte der Philosophie, die von dieser Geschichtsschreibung geschrieben wurde, keineswegs so ohne weiteres identisch ist mit der wirklichen Geschichte der Philosophie. Was geschrieben wurde, war und blieb im wesentlichen Geschichte der Gedanken, Anschauungen, Lehrmeinungen und Vorstellungsweisen

[1] Ich erinnere hierzu an die ersten Worte der Kritik der reinen Vernunft: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse, daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, ... die sie aber auch nicht beantworten kann ...".

sowie ihrer in den breiten Lebenszusammenhängen liegenden „Motive"; oft auch nur Geschichte der Konstruktionen, Phantasien und Wunschträume — also dessen, was höchst relativ auf Menschen und Zeiten ist. Und die Meinung darin war, daß eben dieses auch die eigentliche Geschichte der Philosophie sei.

Man schrieb Geschichte der Philosophie, wie man Religionsgeschichte oder Kunstgeschichte schreibt, nicht wie man Geschichte eines Erkenntniszweiges, einer Wissenschaft schreibt. Es war und wurde immer mehr bloße Geistesgeschichte, was man schrieb; und im Sinne einer solchen sind die Resultate denn auch von hohem Wert. Das Ringen um die Bewältigung von Problemen sowie das — freilich sparsame und oft an die Anfänge zurückgeworfene — Fortschreiten im Erkenntnisgange kam dagegen zu kurz. Die ungeheure Arbeit, die das historische Denken hier aufgewandt, die Verfeinerung der Methoden, die immer zunehmende Vorsicht der Interpretation — den philosophisch Denkenden mutet das alles nichtsdestoweniger so an, als wüßten die Historiker nicht mehr, was Philosophie eigentlich ist, als hätten sie vergessen, daß es in ihr um Erkenntnis geht.

Was man für echte Geschichte der Philosophie hält, das hängt davon ab, was man eigentlich für Philosophie hält. Ich behaupte im Ernst: die Klassiker der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert haben im großen ganzen — ähnlich wie schon die alten Doxographen — die Lehrmeinungen und Systembauten für das Wesen der Philosophie gehalten. Daher ihr geschärfter Sinn für Gedankenreichtum, Tiefsinn, Originalität, Geschlossenheit der Weltbilder, geschichtliche Wirksamkeit; und darüber hinaus für das Wandern der Gedankenmotive und ihren Gestaltwandel. Daher aber auch der empfindliche Mangel an Sinn für den geschichtlichen Gang der Probleme, für das, was in der Lebensarbeit der großen Denker und ganzer Zeitalter fortschreitendes Eindringen, Einsicht und Errungenschaft ist.

Es erhebt sich nun dagegen die Forderung einer Geschichtsforschung, die es mit den philosophischen Einsichten und Errungenschaften zu tun hat. Für eine solche ist es nicht das Wichtigste und Letzte, zu „verstehen", was die Denker gedacht, gemeint, gelehrt, gewollt haben, sondern „wiederzuerkennen", was sie erkannt haben.

Es ist eben dasselbe, was in der Geschichtsschreibung anderer Wissenschaften selbstverständlich ist, z. B. in der der Naturwissenschaften. Freilich spielt bei diesen das Wissen um ihre eigene Geschichte keine so große Rolle; diese Wissenschaften haben ihren inneren stetigen Gang, und ein solcher besteht wesentlich darin, daß sie im Laufe ihrer Geschichte ihre Errungenschaften ständig auflesen, sammeln und im Weiterschreiten auswerten. Und ähnlich ist es bei manchen vorgeschrittenen Geisteswissenschaften, z. B. den Sprachwissenschaften. Solche Wissenschaften bedürfen des Wissens um ihre eigene Geschichte nicht in gleichem Maße. Aber wo dieses Wissen in ihnen aufkommt, da bildet der Fortgang der Einsicht naturgemäß das Kernstück, gegen das

alle Arten phantasievoller Vorwegnahme durchaus zurücktreten. Nur das Wissen der Philosophie um ihre Geschichte ist einen anderen Weg gegangen — als bedürfte sie, die jenen stetigen Gang nicht aufweisen kann, auch nicht des nachträglichen Aufsammelns ihrer Errungenschaften.

In Wahrheit ist es das umgekehrte Verhältnis: sie bedarf des nachträglichen Aufsammelns um so mehr, als sie nicht laufend aufliest und auswertet, was sie im Ringen um ihre Probleme an Erkenntnis gewinnt. Hier liegt ein Wesensunterschied im geschichtlichen Gange der Philosophie gegen die meisten anderen Wissenschaften, zumal die Naturwissenschaften. Aber der Unterschied bedeutet nicht, daß die Philosophie sich weniger als jene um den Werdegang ihres Erkenntnisbestandes zu kümmern hätte, sondern gerade daß sie weit mehr eigenes, in der jeweiligen Forschung verwurzeltes Interesse daran hat[1]. Denn eben, weil sie nicht stetig aufsammelt, muß sie nachträglich ausgraben, was an Einsichten unter den Trümmern der „Systeme" begraben liegt. Schon allein die Tatsache der ständigen Auseinandersetzung des lebenden Denkers mit den Denkern der Vergangenheit sollte genügen, um diese Notwendigkeit ad oculos zu demonstrieren.

Auf Auswertung ihres geschichtlichen Ganges kann keine Wissenschaft verzichten. Es ist eben das natürliche Verhältnis, daß der geistige Nachfahre auf den Errungenschaften des Vorfahren weiterbaue. Wo solche Auswertung nicht laufend im Fortschritt der Erkenntnis geschieht, da muß sie nachgeholt werden. Und das Nachholen eben nimmt die Form geschichtlichen Wissens an. Aber nur die Einsichten und Errungenschaften sind es, auf die das Nachholen sich erstreckt. Aus den Irrtümern der Vergangenheit wird der Philosoph freilich auch lernen — aber negativ, so wie auch im Leben jeder Mensch aus den eigenen Verfehlungen und Irrungen lernt. Und nicht das geschichtliche Verstehen von Meinungen und Motiven gibt hier den Ausschlag, sondern die Reife des Blicks für Erkenntnis und Irrtum.

Meint man nun, es gäbe hier nichts auszuwerten, so hat man schon vorausgesetzt, daß es in der Philosophie keinen Fortgang der Erkenntnis gäbe. Und so muß man urteilen, wenn man nur die Reihe der Systeme sieht, oder gar nur die gedankliche Ausprägung von Anschauungen der Völker und Zeiten. In der Tat steht jeder Denker in den Anschauungen seiner Zeit; er kann keineswegs ohne weiteres aus ihnen heraustreten. Aber er ringt auch mit ihnen, und was er im Ringen erarbeitet, ist seine Erkenntnis. Auch ist der Ballast an Vorurteilen nicht bei jedem Denker

[1] Die Philosophie unserer Tage hat sich hier in eine fälschlich zugespitzte Opposition gegen die Naturwissenschaft begeben. Die Opposition war gesund, soweit sie der im Positivismus überspannten Orientierung am Verfahren der exakten Wissenschaften zu begegnen suchte. Sie ist aber ins Extrem gefallen und hat so die Fühlung mit dem Grundphänomen des stetigen Ganges der Erkenntnis auf eindeutiger Problemlinie verloren. Hier liegt ein Grund ihrer Desorientierung im Verhältnis zu ihrer Geschichte.

der gleiche. Er ist nicht nur inhaltsverschieden bei einem jeden, sondern auch von sehr verschiedenem Gewicht in seinem Denken.

Und ohne Zweifel gibt es Einsichten eben dieser zeitgeschichtlich gebundenen Denker, die sich über die Gebundenheit erheben. In solchen Einsichten besteht das geschichtliche Fortschreiten der philosophischen Erkenntnis. Es gibt eben auch einen gewissen Spielraum, innerhalb dessen der philosophische Gedanke gegen Bindungen solcher Art Freiheit hat. Diese Freiheit ist nicht das Feld spekulativer Phantasien, auch darf man sie nicht individualistisch mißverstehen. Der Gedanke kann sich stets nur zu dem bekennen, was ihm wirklich einleuchtet; insofern ist er keineswegs frei. Die Freiheit, um die es sich hier handelt, besteht vielmehr in der Gebundenheit an eine andere Macht[1]. Die andere Macht ist die der Erkenntnis.

Daß es eine zwingende Konsequenz der Erkenntnis gibt — eine Konsequenz, die aus dem Verhältnis zum Gegenstande heraus bestimmt ist —, das allein ist es, was den Gedanken des zeitgebundenen Denkers über seine Zeitgebundenheit hinaustreiben kann. Es gibt eben noch eine andere Notwendigkeit im geschichtlichen Gange der Erkenntnis, als die Herrschaft der Meinungen und Vorurteile sie ausübt; und weil sie anderen Ursprungs ist als diese, so liegt sie unvermeidlich im Kampfe mit ihr und muß sich stets erst durchringen. Wo aber sie sich durchringt, da bewegt sie die träge Masse der herrschenden Meinung.

Der Gedanke wird vom Zwange nur frei, indem er sich unter das Gesetz einer anderen Notwendigkeit stellt. Der Unterschied ist nur, daß die andere Notwendigkeit keine äußere ist, wie die der traditionellen Meinung — keine solche des eingefahrenen Gleises —, sondern eine ihm innere: sie hängt am Stande der ungelösten Probleme, vor die das Denken sich gestellt sieht. Insofern ist auch diese innere Notwendigkeit sehr wohl eine zeitbedingte; denn der geschichtliche Stand eines Problems — die gegebene „Problemlage" — ist nichts anderes als die jeweilige Grenze des Erkannten und Unerkannten am Gegenstande, sofern von ihr aus sehr Bestimmtes auffindbar, angreifbar, spruchreif wird. Aber die Notwendigkeit darin ist nicht die des Gefesseltseins in gegebenen Anschauungen, sondern gerade die des Kampfes mit ihnen und des Hinausdrängens über sie. Es ist das Eigengesetz der Erkenntnis als eines Vordringens in das Unbekannte, das sich darin auswirkt.

---

[1] Mit der sog. „Gedankenfreiheit" wird immer wieder ein falsches Spiel getrieben. Was man um die Grenzscheide von Mittelalter und Neuzeit zur Forderung erhob, war nicht Freiheit des Denkens, sondern das Recht, den Gedanken auch vertreten zu dürfen. Gerade weil man einsah, daß der Gedanke unter einer anderen, inneren Notwendigkeit steht, mußte man den äußeren Zwang der Meinung ablehnen. Der Gedanke läuft nicht wie wir wollen, sondern wie er muß. Er hält stets zu dem, was ihm einleuchtet, und darüber hat das Belieben des Menschen keine Macht. Gerade das Mittelalter, indem es den Andersdenkenden bestrafte, glaubte an Freiheit des Gedankens; die Abweichung von der geglaubten Norm erschien ihm als böser Wille.

Für die Geschichtsschreibung der Philosophie handelt es sich also hier nicht um eine Umstellung des geschichtlichen Denkens selbst, sondern nur um eine inhaltliche Gewichtsverlegung der Aufgabe. Es geht nicht darum, daß wir etwa die Geschichte der Philosophie weniger historisch ansehen sollten. Nicht über geschichtliche Bedingtheit und Relativität gilt es umzulernen, sondern über das, was sich in ihr erhält und über sie hinaus als gültig erweist. Die Zeitbedingtheit der Meinungen und Systeme widerspricht dem bleibenden Wert gewonnener Einsichten in keiner Weise — auch dann nicht, wenn diese innerhalb jener nur sporadisch dastehen.

Ganz ohne eine gewisse Auswahl nach dem Problem und dem Erkenntnisgewicht ist es ohnehin in der Arbeit des Historikers nie abgegangen. Aber es muß gesagt werden, daß man hierbei oft von einem sehr primitiven Stande des eigenen philosophischen Denkens ausgegangen ist; man gelangte auf diese Weise gar nicht bis in den inneren Kreis der Probleme, um die es im Denken derer ging, von denen man handelte. So konnte man dann deren Erkenntnisse auch nicht „wiedererkennen". Die profundeste Gelehrsamkeit, die größte Beherrschung von Sprache, Literatur, Begriffsgeschichte, Zeitverhältnissen konnte dagegen nicht helfen[1].

Man wußte es offenbar nicht, daß es zum philosophischen Verstehen noch anderer Vorbedingungen bedarf als des umfassenden historischen Wissens. Es fiel den Epigonen nicht ein, daß auf der Höhe der Probleme zu stehen, mit denen die alten Meister gerungen, doch nicht so einfach sei. Die Erforscher und Deuter des geschichtlichen Gutes waren eben keine philosophischen Sucher und Forscher — die meisten wenigstens —, und wenn sie es waren, so reichten sie doch mit ihren eigenen systema-

[1] Klassische Beispiele dafür zeigt die Platonliteratur. Hermann Bonitz in seinen „Platonischen Studien" handelt beim „Sophistes" ausführlich von der Dichotomie, der Definitionstechnik u. a. m., während er für die weit tiefere Problematik des Nichtseins und der συμπλοκή nicht den Sinn hat. Er referiert wohl einzelne Punkte und Thesen auch zu diesem Thema, aber bemerkt nicht, daß es hier um ein ontologisches Grundproblem geht. Der Aufbau des Dialogs ist ihm weit wichtiger als die Analyse des Problems und der Ertrag an neuer Einsicht. — Diese Haltung der philologischen Deutung ist durchaus herrschend geblieben; sie ist noch in Julius Stenzels Bearbeitung des gleichen Dialogs dieselbe. Sie findet sich in Wilamowitz' großem Platonwerk wieder; und hier erstreckt sie sich auf den Gesamtaspekt der Platonischen Ideenlehre. Sie läßt diese fast zu einer populärmetaphysischen Trivialität zusammenschrumpfen. — Jeder dieser Forscher hat natürlich sehr wohl das „Verstehen" dessen, was Platon „gemeint"; er hat es wenigstens in den Grenzen der Aufgabe, die er sich stellt. Es fragt sich nur, wie er sich die Aufgabe stellt. Vollends, daß man durch „Gemeintes" auch noch hindurchsehen kann auf etwas anderes, daß es hier etwas „wiederzuerkennen" gilt, was Platon „erkannt", wenn schon nicht in geprägte Begriffe gefaßt hat, dafür fehlt der Blick. Und er fehlt, weil die philosophische Fühlung mit den Problemen fehlt.

tischen Problemen nicht heran an die Probleme derer, deren Werk zu deuten und darzustellen sie sich anheischig machten[1].

Man braucht ihre Leistung in den methodischen Grenzen, die sie nun einmal hatte, deswegen nicht herabzusetzen. Es kommt hier nur darauf an, diese Grenzen klarzustellen. Auch wird niemand verkennen, daß sie trotz solcher Begrenzung manche philosophisch wertvolle Einsicht der Vergangenheit für die Gegenwart wiedergewonnen haben; sie haben nur das, was sie wiedergewonnen, weder als solches erkannt noch aus der Masse längst überwundener und abgetaner Lehrmeinung herauszuheben gewußt. Es erging ihnen nach dem Worte Heraklits: sie gruben viel Erde und fanden wenig Gold.

Aber suchten sie denn überhaupt Gold? Wohl sind sie auch der schmalen Spur der Erkenntnis auf der breiten Fährte der Lehrmeinungen nachgegangen. Aber im großen ganzen taten sie es nicht um der Erkenntnis selbst willen. Darum ist am Ertrage ihrer Arbeit in dieser Hinsicht ein Moment der Zufälligkeit haftengeblieben, das sich verwunderlich ausnimmt — inmitten eines Zielbewußtseins der Arbeitsweise, das in seiner Art vorbildlich war. Die Ziele eben waren nicht die des Wiedererkennens, und die Arbeitsweise lief nicht im Gleise der

[1] Erstaunlich z. B. bleibt es, daß so bedeutende Geschichtsforscher wie August Brandis und Eduard Zeller keinen rechten Sinn für die gewaltige Erkenntnisleistung der Aporetik des Aristoteles aufbringen, die schon rein extensiv einen so breiten Raum in den Hauptschriften einnimmt. Das Interesse für die Lehrmeinung hat das Interesse für die eigentlich analytische Arbeit an den Problemen fast ganz verschlungen; daß diese Arbeit den vertretenen Lehrmeinungen im Werte oft weit überlegen ist, entgleitet einer solchen Einstellung. In ähnlicher Weise unbemerkt bleibt hier die rätselhafte und schon äußerlich durch Paradoxie auffallende Problemgeladenheit gewisser Aristotelischer Grundbegriffe, z. B. des ἄτομον εἶδος, der ἐσχάτη ὕλη, der πρώτη ἐντελέχεια, der Bewegung als τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον ἐντελέχεια, des συμβεβηκὸς καθ' αὑτό usw. Es hat des Wiederwachens der Metaphysik in unseren Tagen bedurft, um die eine und die andere dieser tiefsinnigen Problemfassungen — denn eigentliche Lösungen sind es gar nicht — wieder faßbar zu machen (vgl. meine Schrift „Aristoteles und Hegel", 2. Aufl. Erfurt 1933, in diesem Bande S. 214). — Nicht weniger verwunderlich ist es, wie dieselben Darsteller — und manche andere, z. B. Prantl in seiner „Geschichte der Logik" — γένος und εἶδος ohne weiteres als Abstufungen des „Begriffs" verstehen. Es kommt ihnen nicht in den Sinn, daß es einen Begriff des „Begriffs" bei Aristoteles noch nicht gibt, daß jene Abstufung eine durchaus ontologische ist, daß auch weder λόγος (Aussage) noch ὁρισμός (Umgrenzung) die eigentlich „logische" Sphäre treffen, in der bei den Späteren notio und conceptus stehen. Bei solcher Problemverkennung ist es auch nicht möglich, die Aristotelische Eidoslehre als das wiederzuerkennen, was sie war. Dieses Beispiel ist lehrreich, weil es fast die ganze Aristotelesforschung des 19. Jahrhunderts, ja die meisten Arbeiten zur alten Philosophie überhaupt in dieser Zeit betrifft. Es will mir scheinen, daß Hegel allein anders dasteht. Auch er spricht zwar vom „Begriff" bei Aristoteles, aber er versteht darunter etwas anderes. Er ist eben systematischer Denker und spricht congenial aus der Fühlung mit dem Problem heraus.

durchgehenden, die Zeiten verbindenden Problemgehalte. Trotz der gewaltigen Arbeitsleistung dieser Historiker läßt sich vielleicht sagen, daß in ihrer Zeit immer noch mehr die Systematiker es waren, die wertvolles Erkenntnisgut der Vergangenheit für die Gegenwart wiedergewonnen haben. Diese Systematiker haben zwar mit durchaus unzulänglichen Methoden historischen Sehens gearbeitet, sie hatten stets die Tendenz umzudeuten und das ihrige hineinzuinterpretieren; auch ist ihr Anliegen stets mehr das der Auseinandersetzung gewesen als das des reinen Wiedererkennens. Dennoch hatten sie vor jenen Historikern die eindeutige Einstellung auf Probleme und Errungenschaften der Einsicht voraus. Sie suchten wenigstens bewußt das Gold der Erkenntnis, sie wußten um sein Verschüttetsein im Schutt der Systeme, und so konnten sie es herausheben, wo sie es fanden[1].

Und so verdanken wir ihnen im ganzen mehr echtes Wiedererkennen als jenen. Im Hinblick auf das geschichtliche Bild der philosophischen Erkenntnis läßt sich sagen: das historisch fehlerhafte, aber philosophisch geleitete Denken ist, im ganzen genommen, gerade historisch fruchtbarer gewesen als das historisch korrekte, aber philosophisch problemlose. Wohlverstanden: das gilt keineswegs im Hinblick auf die Geschichte der Lehrmeinungen, Systeme, Zeittendenzen und geistigen Zusammenhänge; es gilt durchaus nur im Hinblick auf den verschwiegenen geschichtlichen Gang der philosophischen „Erkenntnis", der sich stets hinter dem dramatisch bewegten Emporschießen und Einstürzen der transzendentalen Kartenhäuser verbirgt. In diesem Hinblick aber ist die Geltung jenes Satzes wohl gar eine innerlich notwendige, die sich generell am Wesen der Sachlage einsehen läßt. Der philosophisch problemlose Historiker hat das methodische Mittel nicht, latentes Gut philosophischer Einsicht aufzuspüren, er gleitet darüber hinweg. Der historisch inkorrekte Philosoph dagegen irrt nur im Sinne einseitiger Auswahl und Ausdeutung; er identifiziert zu leicht, zieht zu gewagte Schlüsse. Aber er hat wenigstens die Chance, das kognitiv Wesentliche

[1] Das größte Beispiel dieser Art dürfte Hegel gegeben haben. Der Reichtum seiner geschichtserschließenden Arbeit ist im Vergleich mit den meisten der Späteren geradezu unermeßlich. Das schließt natürlich eine gewisse Unzuverlässigkeit seiner Deutungen keineswegs aus. Finden und kritisch Klarstellen ist eben zweierlei. Seine Größe im Finden steht offenkundig in Abhängigkeit von der universalen Weite und Tiefe seiner eigenen Probleme. — Wo Köpfe geringeren denkerischen Ausmaßes das gleiche unternehmen, da überwiegt schon viel mehr die Subjektivität der Deutung und schmälert den Wert des Wiedererkannten. Ein Schulbeispiel dafür ist Eduard v. Hartmann in seiner „Geschichte der Metaphysik", dgl. Natorp in seiner Auslegung von Descartes, Platon, Kant u. a.; jener sucht die ganze Geschichte auf das „Unbewußte" hin ab, dieser macht aus den großen Denkern der Vorzeit unvollständige Neukantianer. Das ist mit Recht gerügt und bekämpft worden. Dennoch wäre es ein Irrtum zu glauben, sie hätten nicht wertvolles geschichtliches Erkenntnisgut wiederentdeckt, das den Historikern entgangen war. Beide haben darin ihre Verdienste. Man sehe sich z. B. daraufhin Natorps Kapitel über den platonischen „Parmenides" an.

wiederzuerkennen, wenn er daraufstößt. Im allgemeinen eben sieht, wer „zu viel" sieht, immer noch mehr, als wer zu wenig sieht.

Diese Sachlage wird außerordentlich folgenschwer für die systematisch arbeitende Philosophie selbst. Ist doch diese genau so sehr wie jeder andere Wissenszweig auf Auswertung ihrer Geschichte angewiesen. Das einsame Denken des einzelnen käme nicht weit, wenn es in jedem Denker von vorn beginnen müßte; und dasselbe gilt selbst noch für die gesamte Denkarbeit eines ganzen Zeitalters. Erst wo das Erkennen des einzelnen sich die ungeheuere denkerische Erfahrung der Jahrhunderte zunutze macht, wo es auf Erkanntem und Wohlbewährtem fußt und so die Arbeit aller derer, die in den gleichen Problemen geforscht, in die eigene Weiterarbeit einbezieht, kann es des eigenen Fortschreitens sicher sein. Gerade für die Philosophie — mehr als für andere Wissenszweige — ist ihre Geschichte eine unerschöpfliche Fundgrube; für sie gilt es, die nicht aufgelesenen Errungenschaften der Erkenntnis aus den Trümmern erst herauszusuchen. Darum gibt es in ihr ein unentwegtes Lernen vom Vergangenen, darum lebt sie im ständigen Rückblick, um vorblicken und vorstoßen zu können.

Hier liegt auch der Sinn der riesenhaften Arbeit, die sie sich um die Gewinnung ihres eigenen Geschichtsbildes macht. Von dieser Arbeit nun — so zeigte es sich — ist gerade der wichtigere Teil noch nicht geleistet. Die klassische Geschichtsschreibung hat die Systeme und ihren Einbau in die kulturellen Zusammenhänge der Zeitalter erarbeitet; für die Einsichten und Errungenschaften hat sie ein gleiches nicht geleistet. Nun ist aber Geschichte einer Wissenschaft in ihrem Wesen notwendig Geschichte der Einsichten und nicht der Irrtümer — wie sehr solche auch überall mit unterlaufen mögen —, zum mindesten aber nicht der Irrtümer um ihrer selbst willen. Ist nun Philosophie mehr als bloße Meinung über alles mögliche, ist sie Wissenschaft, so muß ihre eigentliche Geschichte in der Reihe der Einsichten bestehen und nicht in der der Lehrmeinungen und Systeme. Diese sind, streng genommen — soweit nicht latente Einsichten dahinterstehen —, gerade das Nichtphilosophische in der Philosophie.

Jene großen Darstellungen waren, ungeachtet der reichen Belehrung, die wir ihnen verdanken, doch noch in weitem Maße Darstellungen des Nichtphilosophischen in der Philosophie[1]. Hier nun ist es, wo die neue Aufgabe einsetzt. Die systematischen Denker haben bisher nur gelegentlich sich um sie bemüht; im allgemeinen ließen sie die Historiker für sich ihren Weg gehen. Bei solchem Getrenntmarschieren kann es in alle Ewigkeit keine Geschichtsschreibung der philosophischen Erkenntnis

[1] Wie sehr das auch noch für heutige Beschäftigung mit dem Gedankengut der Geschichte gilt, sieht man am deutlichsten an denjenigen, die jene „Systeme" als solche zum Gegenstand philosophischer Analyse machen; so z. B. an Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen" oder Leisegangs „Denkformen". Wer sich in diese „Denkformen" vertieft, findet zu seinem Erstaunen, daß es im wesentlichen Formen des philosophischen Irrtums sind.

geben. Was wir brauchen, das ist der Historiker, der zugleich Systematiker auf der Höhe seiner Zeit ist — der Historiker, der um die Aufgabe des Wiedererkennens weiß und für sie die Voraussetzung systematischer Fühlung mit den Problemen mitbringt.

III.

Hat man diese Sachlage und das Gewicht der Aufgabe, die hier entspringt, einmal grundsätzlich erfaßt, so erhebt sich die Frage: ist denn eine Geschichtsbehandlung der Philosophie im Sinne dieser Aufgabe überhaupt möglich?

Tatsächlich gibt es vielerlei Bedenken, die ihr entgegenstehen. Sie müssen sich jedem Sachkenner längst aufgedrängt haben; und es sind im Grunde natürlich dieselben Schwierigkeiten, die es faktisch bewirkt haben, daß die Geschichtsschreibung der Philosophie in dem nachgerade voll gewordenen Jahrhundert, das sie hinter sich hat, einen so ganz anderen Weg gegangen ist. Die gestellte Aufgabe setzt voraus, daß es im geschichtlichen Gange der Philosophie neben der Flüchtigkeit der entworfenen Weltbilder bleibende Errungenschaften der Erkenntnis gibt; sie setzt voraus, daß es einen Zusammenhang dieser Errungenschaften gibt, der über den Gegensatz der Systeme und der Zeitalter übergreift. Sie setzt weiter voraus, daß es für den Epigonen eine Möglichkeit gibt, im geschichtlichen Gedankengut Erkenntnis und Irrtum zu unterscheiden; und damit scheint es, als setzte sie auch das Bestehen eines philosophischen Wahrheitskriteriums voraus. Schließlich steht dahinter noch die weitere Voraussetzung, daß es ein methodisches Mittel gebe, der Relativität des eigenen historischen Sehens und Verstehens zu entgehen, d. h. den Historiker aus der geschichtlichen Bedingtheit, in der er steht, herauszuheben. So wenigstens muß es zunächst scheinen.

Es sind demnach vier Fragen, die hier zu stellen sind. 1. Gibt es denn so viel „Wahrheit" inmitten des haltlosen Wechsels der Systeme? 2. Läßt sich in seinem Hintergrunde ein Continuum der Erkenntnis aufzeigen? 3. Da wir doch selbst nicht im Besitz gesicherter philosophischer Wahrheit sind, woran sollen wir denn erkennen, was in der Geschichte des menschlichen Denkens Wahrheit und Irrtum ist? 4. Muß nicht jedes Zeitalter und jeder Historiker wieder anderes für Wahrheit, anderes für Irrtum halten? Verfallen wir also damit nicht erst recht einem uferlosen Relativismus? Es soll versucht werden, im folgenden diese Fragen zu beantworten, resp. sie, soweit sie nicht eindeutig zu beantworten sind, in die ihnen gebührenden Grenzen zu weisen.

1. Zunächst also: haben wir es wirklich in der Vielspältigkeit der geschichtlichen Lehrmeinungen mit einem so beträchtlichen Wahrheitsgehalt zu tun, daß die Suche nach ihm sich eines methodischen Vorgehens verlohnt?

Ein kleinmütiger Ton von Skepsis klingt aus dieser Frage. Das Schicksal der transzendentalen Kartenhäuser hat sie verschuldet.

Wollte man sie ganz ernst nehmen, so müßte man der unausgesetzten Bemühung der großen Denker um Erkenntnis und Wahrheit den Ernst absprechen. So fragt nur eine desorientierte, des echten philosophischen Fragens müde gewordene und an sich selbst verzweifelnde Vernunft. Nur dadurch, daß wir uns so sehr gewöhnt haben, das bewegliche Gedankenspiel der Systeme und Konstruktionen für Philosophie zu halten, ist diese Frage möglich; denn auf diese Weise eben halten wir gerade die großen Irrtümer der Geschichte für Philosophie — wobei es dann freilich nicht gut möglich ist, in dieser Geschichte nach Wahrheit zu suchen.

Ganz anders ist es, wenn man im Sinne der obigen Erörterungen über den Begriff der „Philosophie" umlernt, wenn man zu ihrem ursprünglichen Sinn — der „Streben nach Erkenntnis" bedeutet — zurückfindet und sich darauf besinnt, daß eben dieses Streben in den Denkern der Geschichte lebendig ist. Tatsächlich geht doch jeder philosophierende Kopf von irgendwelchen echten Problemgehalten aus, die er in einer bestimmten Phase ihrer Entfaltung aufgreift und an denen er dann fortarbeitet. Und wie auch hernach sein Lehrsystem ausfallen mag, zunächst handelt es sich doch immer darum, daß er mit seinem Suchen in die gewordene Problemlage eintritt, um sie durch sein Forschen fortzubewegen. Schon das immer wiederkehrende Moment der Kritik am Vorgänger läßt das deutlich erkennen; denn Kritik als solche ist nicht konstruktiv, sondern destruktiv.

Es kommt hinzu, daß sich im Anfang aller konstruktiven Systeme schlichte und durchaus stichhaltige Einsichten aufweisen lassen — Einsichten, die sich auf dem engeren Problemgebiet, auf dem sie entstanden, auch geschichtlich erhalten haben, die aber zu Irrtümern wurden, sobald man sie verallgemeinerte und auf heterogene Problemgebiete übertrug. Man darf sagen: die meisten „Ismen" der Geschichte sind durch solche Verallgemeinerung von Prinzipien entstanden, die zunächst auf einem Teilgebiet entdeckt wurden und dort ihre unbestreitbare Gültigkeit haben. Es muß wohl irgendwie in der Beschränktheit menschlicher Vernunft liegen, daß sie immer gerade da, wo sie etwas entdeckt, auch sogleich dazu neigt, das Entdeckte für ein viel Universaleres zu halten, als es ist. Für den Blick der Nachfahren aber ist es gerade diese Neigung der Entdecker, die den Wahrheitswert des Entdeckten verdunkelt, ja ihn geradezu verunglimpft und entrechtet.

Was wir z. B. „Materialismus" oder „Mechanismus" in der Philosophie nennen, ist nicht identisch mit jener schlichten, physikalisch bahnbrechenden Einsicht in das Wesen der materiellen Welt und der sie beherrschenden Prozesse, die in der antiken Atomistik begann und in der Mechanik Newtons ihre klassische Durchbildung erfuhr. Der „Ismus" darin ist vielmehr die Grenzüberschreitung, die man mit dem gewonnenen Prinzip vornahm, seine Übertragung auf das Lebendige, Seelische und Geistige; hier mußte man natürlich mit ebendemselben Prinzip vollkommen scheitern, mit dem man dort treffende Erklärungen geben

konnte. Aber weil man das Wagnis der Verallgemeinerung einmal unternommen, so ist es verständlich, daß der unvermeidliche Rückschlag dagegen auch die Tragkraft des Prinzips auf seinem eigenen Problemgebiet verdunkelt. So geschieht es denn, daß eine ursprünglich einleuchtende Erkenntnis durch einen unbedachterweise darangehängten Irrtum zugedeckt und verunglimpft wird.

Genau so ist es mit den meisten Ismen. Der Psychologismus im 19. Jahrhundert war den seelischen Vorgängen mit eigenen Methoden auf der Spur; aber er übertrug diese Methoden auf die Probleme der Logik, der Erkenntnistheorie, der Ethik usw. und setzte sich damit ins Unrecht. Die meisten metaphysischen Theorien verfahren nach einem ähnlichen Schema. Sie suchen nach Möglichkeit die ganze Welt aus einem Prinzip — oder doch einer Art von Prinzipien — heraus zu erklären. Sie wählen das Prinzip mit Vorliebe entweder in der höchsten oder in der niedersten Schicht des Seienden, um es dann auf die übrigen unbesehen zu übertragen. So kann man zwei Grundtypen der Metaphysik unterscheiden: die eine versucht „von oben", die andere „von unten" zu erklären. „Metaphysik von unten" treibt der Materialismus, der Biologismus, ja selbst noch der Psychologismus; „Metaphysik von oben" versucht der Idealismus, der Teleologismus, der Pantheismus sowie deren Verschmelzungen. Bei den Typen der letzteren Art wird stets ein Erklärungsprinzip der geistigen Seinssphäre — Vernunft, Denken, Intelligenz — zur Substanz des Ganzen gemacht, man glaubt es auf Grund vager Analogien im Reich des Lebendigen und des Physisch-Materiellen wiederzuerkennen; oder man benutzt gar, um ihm in dieser Verallgemeinerung Geltung zu verschaffen, den traditionellen Gottesbegriff. Und darüber gehen die Einblicke in das Reich des geistigen Seins, von denen man ausgegangen war, ihrer Überzeugungskraft verlustig. Die gewöhnlichste Form solcher Grenzüberschreitung — die seit Aristoteles fast allen großen Systemen der Metaphysik gemeinsam ist — dürfte die Übertragung teleologischer Prinzipien aus der Sphäre des menschlichen Handelns auf die des dinglichen Geschehens sein. Sie ist deswegen so einzigartig verführerisch, weil sie die Verallgemeinerung von Sinn- und Wertgesichtspunkten auf das Ganze der Welt ermöglicht und so einen abgekürzten Weg zur Befriedigung der extremen metaphysischen Bedürfnisse darstellt.

Das sind wohlbekannte Dinge. Was man aber immer wieder darüber vergißt, ist die Tatsache, daß vor der Grenzüberschreitung Einsichten zugrunde lagen, die unabhängig von ihr zu Recht bestehen. Bringt man es fertig, durch die Verallgemeinerungen hindurchzuschauen, so gewinnt man ebendamit diese Einsichten wieder. Und dann wird es klar, daß die Geschichte der Philosophie an echter Erkenntnis keineswegs so arm ist, wie sie einem erscheint, solange man in ihr nichts als metaphysische Systeme zu sehen vermag. Damit rechtfertigt sich die oben gestellte Aufgabe, die Fäden der „Wahrheit" aus dem Gewirr der Irrtümer herauszulösen und für das eigene Denken wiederzugewinnen.

Leibniz ist es, der diese Sachlage grundsätzlich erkannt und aus ihr die Konsequenz eines groß angelegten Arbeitsprogramms gezogen hat. „Die Wahrheit ist verbreiteter als man denkt, aber sie ist sehr oft geschminkt, sehr oft auch verhüllt und gar geschwächt, verunstaltet, verdorben durch Hinzufügungen, die sie beflecken und unfruchtbar machen. Wenn man diese Spuren der Wahrheit bei den Alten oder, allgemeiner gesprochen, bei den Vorgängern sichtbar machte, man würde das Gold aus dem Staube heben, den Diamant aus dem Gestein, das Licht aus der Finsternis, das wäre dann wirklich eine Art perennis philosophia"[1]. Die Forderung, die Leibniz hier erhebt, trifft aufs genaueste den Kern der Sache. Es ist das Schicksal der meisten philosophischen Erkenntnisse, daß willkürliche „Hinzufügungen" sie entstellen, so daß sie dem Epigonen unkenntlich werden. Es verlohnt sich aber sehr wohl, ihnen nachzuspüren; denn im Resultat wird man so auf eine nicht abreißende Kette von Errungenschaften hingeführt, die sich durch die Jahrhunderte zieht und als Ganzes den „sicheren Gang" fortschreitenden Eindringens zeigt, der dem flüchtigen Gaukelspiel der Systeme fehlt.

2. Läßt sich nun an diesen Erkenntnissen im Hintergrund der Systeme ein innerer Zusammenhang aufzeigen? Gibt es also hier, wie in den positiven Wissenschaften, ein wirkliches Continuum der Erkenntnis?

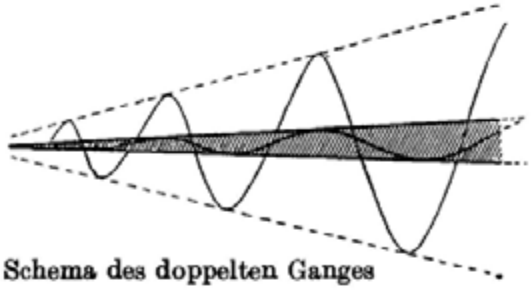
In der Leibnizischen Idee der philosophia perennis scheint diese Frage bereits im positiven Sinne vorentschieden zu sein. Aber es läßt sich auch aus der Sachlage selbst heraus zeigen, daß es den Zusammenhang gibt, und zwar sowohl allgemein am Wesen der Sache als auch empirisch am geschichtlichen Stoff. Die generelle Überlegung ist diese: die Welt in ihrer Gesamtheit, die uns die großen Rätselfragen aufgibt, ist eine und dieselbe in aller Zeit; was also wahr ist in unseren Gedanken über sie, das muß sich von selbst ineinanderfügen und auf die Dauer einen Zusammenhang ergeben. Wo Widerstreit zwischen Gedanke und Gedanke auftritt, da ist es der Irrtum, der ihn verschuldet. Es kommt hinzu, daß auch die Problemgehalte im Denken verschiedener Köpfe und Zeiten unentwegt wiederkehren; was also in ihrem Geleise an Erkenntnis gewonnen wird, das schließt sich schon durch die Problemidentität zusammen und bildet ein Continuum fortschreitender Einsicht. Man darf sich nur dieses Continuum nicht so denken, als müßte es zugleich auch zeitlich stetiges Fortschreiten sein. Die geschichtlichen Intervalle zerreißen den Faden nicht; nur auf das inhaltliche Sich-Zusammenschließen des sachlich Zusammengehörigen kommt es an, auch wenn es in sehr widersprechende Lehrsysteme eingebaut ist. Die letzteren natürlich können nicht zusammen bestehen. Aber es kommt auf sie auch nicht an, denn nicht in ihnen besteht die philosophische Erkenntnis.

[1] Leibniz an Remond 26. 8. 1714 (Philos. Schriften, hg. von Gerhardt, III. S. 624f.). Mit glücklicher Hand hat Balduin Schwarz (Der Irrtum in der Philosophie, Münster 1934, S. 131f.) diese Stelle ans Licht gezogen und auf ihre Bedeutung für eine neue „Betrachtungsweise der historisch vorliegenden Systeme" hingewiesen.

Ginge die Philosophie in ihnen auf, es ließe sich in der Tat weder von einem Fortgang der Erkenntnis noch überhaupt von Erkenntnis in ihr sprechen. Aber sie geht nicht darin auf. Ein großes Beispiel, das sich fast durch die ganze Geschichte der Philosophie hinzieht, mag das erläutern. Heraklit und Parmenides lehrten Entgegengesetztes, jener die ewig bewegte, dieser die ewig unbewegte Welt; aber beide fußten auf der gleichen Grundeinsicht, daß nicht die Sinne uns das Wesen der Welt erschließen, sondern ein anderer, höherer Erkenntnisfaktor. Der Ephesier nannte ihn λόγος, der Eleate νοεῖν. Und beide sahen deutlich, daß er uns im Grunde der Welt ein Identisches, ewig Gleichbleibendes erkennen läßt: die Harmonie im Widerstreit, die Einheit im All. Diese Einsicht ist nicht wieder verlorengegangen, wie verschieden auch die inhaltlichen Erfüllungen sein mögen, die man ihr gab. „Liebe und Haß" des Empedokles sind ebensosehr den Sinnen entrückt und nur dem νοῦς erschaubar, wie die qualitativen Elemente und die Weltvernunft des Anaxagoras; dasselbe gilt von dem ἑτεῇ ὄν des Demokrit, den Atomen und dem Leeren. Was hier die γνησίη γνώμη ist, kehrt bei Platon als reine Schau, als ἀνάμνησις, als ἐπιστήμη wieder; Aristoteles nimmt trotz aller Polemik gegen die Ideen diesen selben ἐπιστήμη-Begriff auf. In der Scholastik kehrt er als intellectio, visio, intuitus wieder. Die Philosophie der Neuzeit klärt ihn dann allmählich zum Begriff der Erkenntnis a priori und knüpft an ihn den Gedanken einer radikalen Erkenntniskritik. Noch die Hegelsche Dialektik fußt auf ihm; und nicht weniger die Bewegung des Neukantianismus und die der Phänomenologie.

Es ist leicht zu sehen, daß hierin Kontinuität ist. Der alte Kern einer zentralen Einsicht wächst und reift, erfährt Bestätigung von immer neuer Seite; es entsteht mit der Zeit ein beträchtliches, in sich gerundetes und gefestigtes Stück solider Erkenntnis, mit dem hinfort die Denker immer mehr rechnen, ja mit dem sie wie mit einem Instrument arbeiten lernen. Dabei aber klaffen die Systeme, die sie darüber erbauen, weit auseinander. Ja, indem sie einander zu überbieten suchen, werden sie immer diskrepanter; ihre Aufeinanderfolge wird immer dialektischer.

Es besteht also in der Geschichte ein doppelter Gang des philosophischen Gedankens: der Gang der Erkenntnis und der der Theorien (Weltbilder, Systeme). Beide bewegen sich in Gegensätzen; denn auch



Schema des doppelten Ganges

die Erkenntnis macht jeweilig nur einseitige Fortschritte, auch in ihr gibt es ein Element der Polemik und des Gegenschlages. Aber die Gegen-

sätzlichkeit ist von sehr verschiedener Amplitude. Die Theorien und Systeme klaffen weit auseinander, ihr geschichtlicher Gang zeigt breite und immer breiter werdende Pendelausschläge. Sie sind im Inhalt unverträglich und heben einander auf. Die Einsichten dagegen, über denen sie errichtet sind, stehen dicht beieinander. Sie vertragen sich sehr wohl, schließen sich von selbst zusammen und stützen sich gegenseitig. Aber die Bahn, auf der sie sich bewegen, ist inhaltlich eine viel schmälere als die der Systeme; darum nimmt sie sich unscheinbar aus gegen diese, wird von deren Blendwerk zugedeckt. Aber gerade in dem bescheideneren Gang der Einsichten ist Stetigkeit und ständiges Anwachsen, während die großen Systembauten des Gedankens immer wieder zusammenbrechen. Das Kantische „Herumtappen" gibt es nur an den Systemen, nicht in der soliden Arbeit an den Problemen. In ihr gibt es den „sicheren Gang". Von diesem Gesamtverhältnis drückt das hier beigegebene Schema den Unterschied des Ganges und der Amplitude in den Pendelausschlägen aus. Was es nicht mitverzeichnen kann, ist der wichtigere Gegensatz von erhaltendem Aufsammeln und Sichzusammenschließen einerseits, flüchtigem Auftauchen und Zusammenstürzen andererseits.

Daß Erkenntnis und Erkenntnis im geschichtlichen Gange sich verträgt und sich von selbst zusammenschließt, kann freilich erst der Epigone ganz wissen. Der im Ringen um die Sache stehende Zeitgenosse, und vollends der schöpferisch Forschende, der Entdecker, kann es so nicht sehen. Sein Vordringen hängt an dem Moment der Polemik; er setzt bei den Fehlern oder Einseitigkeiten der Vorgänger ein, hat also notwendig gerade die Systeme vor Augen, und keineswegs die Einsichten allein. So bekämpfen die Theorien einander, jede im Namen neu gefundener Wahrheit, aber selten mit einem Wissen darum, wieviel sie den Einsichten der Gegner verdanken. Und je näher der Gegner, um so ungerechter die Kritik. Auch die größten Denker sind in diesem Punkte mit Blindheit geschlagen[1]. Hier liegt der Hauptgrund, warum die natürliche Konvergenz der philosophischen Erkenntnis eben denen, die am leidenschaftlichsten nach ihr suchen, so leicht verborgen bleibt. Weit eher gelingt es damit dem späten Nachfahren.

Überall in der Geschichte kann man dieses Verhältnis wiederfinden. Die Systeme entfernen sich weit voneinander, oft bis zu ausgesprochen antithetischen Theorien; die Entdeckungen, die ihnen zugrunde liegen, fügen sich dagegen leicht ineinander, sie ergänzen sich. Aber die Entdecker sehen das nicht, sie verfallen in ihrer Entdeckerfreude dem cha-

[1] Man vergleiche hierzu das erstaunlich ablehnende Verhältnis zwischen Fichte und Schelling nach 1800 sowie das ähnliche, ein knappes Jahrzehnt später, zwischen Schelling und Hegel. Die sachliche Differenz ist in beiden Fällen nur eine verschwindend geringe, gemessen an der Gemeinsamkeit der Grundlagen. Ähnlich ist die schweigende Aversion Platons gegen Demokrit zu verstehen, dem er doch in der Sache mit seiner Hypothesislehre Recht gab. Desgleichen die offene Polemik des Aristoteles gegen Platon, auf dessen Eidoslehre er doch ganz und gar fußte. Nur das Moment des χωρισμός bekämpfte er.

rakteristischen Entdeckerirrtum. Sie stellen System gegen System und setzen sich damit ins Unrecht. Es entgeht ihnen, daß sie nichtsdestoweniger im Grunde etwas anderes tun: Einsicht an Einsicht reihen, den esoterischen Gang der Erkenntnis kontinuierlich fortführen. Weder Heraklit noch Parmenides hatten im Ganzen recht, aber beide sahen einen Teil der Wahrheit, die sich erhalten hat. Demokrit und Platon lehrten Entgegengesetztes, Atome haben keine Ähnlichkeit mit Ideen; aber beide suchten nach den λόγοι und beide fanden sie im gleichen Rückschluß auf die Voraussetzungen. Thomas und Duns suchten das Prinzip der Individuation in durchaus entgegengesetzter Richtung; aber was sie fanden, ähnelte sich trotzdem — die qualitativ bestimmte Materie und die hochdifferenzierte Form (materia signata und haecceītas) —, beides ergänzte sich ohne Zwang; aber weder sie selbst noch ihre Nachfolger haben das erkannt. Locke und Leibniz sahen je eine Seite des menschlichen Erkenntnisgefüges; sie setzten sich ins Unrecht, indem sie zu extremen Konsequenzen — zum absoluten Sensualismus und zum absoluten Apriorismus — fortschritten; diese Konsequenzen lagen in unheilbarem Widerstreit. Was aber der eine wie der andere ursprünglich gesehen, vertrug sich nicht nur, sondern hat sich hernach — bei Kant — als nur miteinander und durcheinander möglich erwiesen. Man kann hier noch das Beispiel Hegels und Schopenhauers anführen, die beide einen einheitlichen Weltgrund meinten; der eine als absolute Vernunft, der andere als absolute Unvernunft; doch ist hier die Höhe der Spekulation zu groß und die Ungleichwertigkeit der Durchführung zu auffallend, um ein einheitliches Bild zu ergeben. Immerhin aber dürfte der aufweisbare Sinngehalt der wirklichen Welt auf einer mittleren Linie zwischen den Extremen liegen.

Wir haben einen bedeutenden Versuch, die Geschichte der Philosophie auf Grund dieser Sachlage auszuwerten. Er liegt in dem Gedanken Hegels vor, die geschichtlichen Thesen und Gegenthesen als Teilaspekte der Wahrheit aufzufassen. Es gilt hierbei nur, die innere Folgerichtigkeit aufzudecken, in der sie einander ergänzen und ein einheitliches Gesamtbild ergeben. Die Voraussetzung dafür ist keine andere als die des eigenen systematischen Denkens. Denn — das ist die Meinung Hegels — im Grunde ist der Stufengang des systematischen Gedankens im Denken des einzelnen und der des geschichtlichen Denkens in der Reihe der Systeme ein und derselbe.

Die Großartigkeit dieses Versuches ist wohlbekannt. Einen Wahrheitskern wird ihm kein Wissender absprechen. Sonst hätte die klassische Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert von ihm nicht die stärksten Impulse erfahren können. Aber ebenso unverkennbar ist es, daß er zu weit geht, daß er eine Einheitlichkeit herzustellen sucht, die tatsächlich in der Geschichte nicht vorhanden ist und sich nur durch gewagte Deutungen hineinbringen läßt. Man kann also auch diesen Versuch nur auswerten, wenn man den Fehler in ihm aufdeckt und richtigstellt.

Der Fehler ist dieser. Die Systeme selbst ergänzen sich keineswegs, in ihnen ist Widerspruch und weites Auseinanderklaffen; und es ist auch nicht wahr, daß alle Widersprüche „sich aufheben". In jedem Gedankenbau der Geschichte ist es ein inhaltlich nur schmales mittleres Feld, das hiervon die Ausnahme macht, indem es sich mit ebenso schmalen mittleren Feldern anderer Gedankenbauten reimt. Nur die Einsichten, von denen die Denker ausgingen, vertragen sich miteinander; und auch das nur, wenn man sie sehr genau auf ihr rechtmäßiges (nachprüfbares) Maß reduziert. Hegel nahm die ganze gewaltige Amplitude der System-Antithesen mit hinein in das postulierte Einheitsbild. Darum konnten sich keine eigentlichen „Synthesen" ergeben. Die Hegelschen Synthesen sind zum Teil unvollständig (ließen viel Wesentliches heraus), zum Teil sehr künstlich konstruiert.

Was er im Auge hatte, wird sofort haltbar, wenn man es auf die viel geringeren Pendelausschläge der Einsichten allein bezieht. Denn auch diese zeigen einen antithetischen Gang, aber sie gehen nicht bis zu Widersprüchen. Hier ist die fortschreitende Ergänzung das natürliche Verhältnis. Dieses aufzuzeigen bleibt Sache des Historikers, wo die Denker der Geschichte selbst es nicht erkennen.

3. Wenn die Tatsachenfragen somit als grundsätzlich geklärt gelten dürfen, so werden die Methodenfragen damit um so dringlicher. Woran sollen wir erkennen, was in der Geschichte selbst Erkenntnis ist und was Irrtum, Spekulation, Phantasie ist? Gibt es denn Maßstäbe?

Die Frage stellt natürlich alles wieder in Zweifel. Was hilft es, wenn ein Reichtum an Wahrheit in der Geschichte der Philosophie steckt, wenn es sogar einen durchgehenden Zusammenhang von Wahrheit und Wahrheit in ihr gibt, wir aber kein Kriterium haben, woran wir das Wahre erkennen könnten? Das Verlangen nach einem Wahrheitskriterium aber beschwört die ganzen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten herauf, die seit der alten Skepsis unbewältigt daliegen. Kann denn der Historiker mehr an Gewißheit beanspruchen, als die allgemeinen Bedingungen menschlicher Erkenntnis hergeben? Das kann die Meinung nicht sein. Es ist deswegen aber doch sehr wohl möglich, daß im besonderen für ihn an seinem Gegenstande die Bedingungen zur Scheidung von wahr und unwahr nicht so ungünstig liegen. Denn natürlich kann es sich nicht um ein absolutes Kriterium handeln; das gibt es auf keinem Wissensgebiete, man darf es also auch nicht in der Geschichtsforschung beanspruchen. Relative Kriterien echter Einsicht gibt es dagegen hier so gut wie überall; und man braucht, um sie zu finden, gar nicht weit zu suchen. Es gilt dafür nur die besondere Sachlage des Forschungsgebietes auszuwerten[1].

[1] Zwei alte Vorurteile haben hier geschadet. Man meint einerseits, nur ein absolutes Kriterium könne helfen; und man meint andererseits, wenn es nur relative Gewißheit über wahr und unwahr gibt, so könne auch die Wahrheit selbst nur eine relative sein. Das letztere Vorurteil hat dem allgemeinen philosophischen Relativismus unserer Tage viel Vorschub geleistet. Die Richtigstellung dieser Vorurteile gehört in die Erkenntnistheorie. Für sie muß ich mich hier auf

So läßt sich z. B. auf Grund des oben dargelegten Verhältnisses zwischen Einsicht und System ohne weiteres sagen, daß alles, was den Stempel des gewagt Konstruierten trägt, von vornherein des Irrtums verdächtig ist. Dasselbe gilt von allem, was den Charakter sehr extremer Behauptungen trägt; und dazu gehört sehr vieles von dem, was am meisten in die Augen springt, was durch interessante, geistreiche oder sensationelle Aufmachung verführt. Überhaupt darf das Verführerische als verdächtig gelten. Solide philosophische Einsicht kündigt sich in der Regel schon durch eine gewisse Schlichtheit an, zum mindesten aber durch Gleichgültigkeit gegen die allzumenschlichen Gefühlsbedürfnisse.

Schon die bloße Abwendung des Historikers vom herrschenden populärphilosophischen Interesse an den Ismen als solchen, von außerwissenschaftlichen Motiven der Zeitalter, von der proklamierten Lehrmeinung und dem vorschnellen Sinngebungsbedürfnis der Weltanschauung ist geeignet, ihn auf die geschichtlichen Spuren der Erkenntnis zu führen. Denn für das Interesse am Wahrheitsgehalt handelt es sich stets zunächst um den Abbau des Vordergründigen, Exoterischen, bloß Spekulativen, auch wenn dieses sich in seiner Zeit noch so sehr esoterisch, abgründig, geheimnisvoll aufspielt. Das im Erkenntnissinne „Innere" ist nicht das Subtile, Kühne, Hochfliegende, auch nicht unbedingt das Tiefsinnige und im wörtlichen Sinne Transzendentale, geschweige denn das, was dem weltanschaulichen Bedürfnis Befriedigung verspricht. Es ist gemeinhin gerade das Unscheinbare, zu dessen Würdigung es schon eines hochentwickelten philosophischen Sinnes bedarf; dasjenige also, was dem systematisch unzureichend Vorgebildeten schwerlich auffallen würde, und selbst wenn es ihm einleuchtet, doch unbedeutend erscheint. Das ist der Grund, warum historisch wiedererkennen, was „erkannt" war, nur derjenige kann, der wenigstens der Problemeinstellung nach eine gewisse Kongenialität mitbringt.

Zu diesen allgemeinen Überlegungen kommen spezielle. An irgendeinem Punkte seines Denkens geht jeder Denker von originärer Einsicht aus. Ist das spekulative Gerüst abgedeckt, so läßt sich dieser Punkt meist als derjenige aufzeigen, an dem ihm etwas Neues, so noch nicht von anderen Gesehenes aufgeht. Hier stößt man dann oft auf eine Entdeckung mit echtem Erkenntniswert. Es ist keineswegs immer der Ausgangspunkt im Sinne äußeren Beginnens der Überlegung oder gar der Darlegung. Meist führt der Gedankengang erst auf Umwegen an ihn heran. Aber eine gewisse Aufzeigbarkeit bleibt bestehen; denn immer weist die Art des Vorgehens auf diesen Punkt hin[1].

---

meine „Metaphysik der Erkenntnis" berufen (4. Aufl., Berlin 1949), und zwar für das Verhältnis von Wahrheit und Wahrheitsbewußtsein auf Kap. 6d und 55b, für den Sinn des „relativen Kriteriums" auf Kap. 56 und 57.

[1] So steht z. B. hinter Lockes Lehre von sensation und reflexion die Einsicht, daß es zwei durchaus verschiedene und gegeneinander selbständige Gegebenheitsweisen der Wahrnehmung gibt. Diese Einsicht ist vom Weltbilde des Sensualismus ganz unabhängig. — Ähnlich ist es mit Descartes' Lehre von den zwei „Substanzen"; in ihr steckt die klassische Formulierung der Heterogeneität und

Ein zweiter Hinweis liegt in dem Moment der Kritik. Wo ein Denker an dem Gedanken des anderen — oder auch nur an einer schon vorbestehenden Anschauungsweise — mit kritischen Argumenten gegen ihn einsetzt, da findet sich stets im Ausgangspunkt der Auseinandersetzung ein Element originärer Einsicht. Denn stets handelt es sich dabei um Aufweisung einer Unstimmigkeit; die letztere aber ist es, die das Denken zu neuem Einsatz und Eindringen herausfordert. Das Neue, das hier erfaßt wird, tritt zwar in zunächst negativer Form auf. Aber da der Gedanke nie bei bloßer Negation stehenbleibt, so taucht dahinter stets ein Positives auf, einerlei ob es nun als ein solches ausgesprochen wird oder nicht. Man kann es immer in den weiteren Zusammenhängen aufweisen; und meist hält es in den Grenzen der gegebenen Problemlage sehr wohl der Nachprüfung stand. Einsichten dieser Art sind viel häufiger als die der ersten; sie erstrecken sich auch keineswegs bloß auf die Grundlagen. Das Moment der Polemik beherrscht, wo es auftritt, ebensosehr die Randprobleme. Natürlich gibt es auch eine Pseudokritik, die nur um des Verfechtens von Thesen willen geführt wird. Aber sie verrät sich in ihren Argumenten, sie faßt auch in der Regel den Gegner nicht einmal bei seiner eigentlichen Meinung. Echte Kritik ist unschwer daran erkennbar, daß sie Voraussetzungen angreift, nicht aber Voraussetzungen macht. Darum eben ist sie der natürliche Weg neuer Einsicht[1].

---

gegenseitigen Transzendenz von Bewußtseinswelt und räumlicher Außenwelt, das bleibende Wesensstück des neuzeitlichen Erkenntnisproblems. Es wird dadurch nicht geschmälert, daß Descartes selbst diese Zentralstellung nicht ausgewertet hat; auch nicht dadurch, daß seine Einführung in diese Sachlage eine unzureichende ist. — So steht hinter Hegels Geschichtsbild, hinter seiner Rechtsphilosophie und Gemeinschaftsethik die Entdeckung des „objektiven Geistes" als eines Grundphänomens des menschlichen Daseins; eine Entdeckung, die durch seine idealistische Substantialisierung des Geistes wohl verdunkelt und verunklärt, aber keineswegs entwertet werden konnte. — Auch in dem berühmten Satz des Sokrates, daß Tugend Wissen sei, steckt eine solche Entdeckung. Sie liegt in der Einsicht, daß zum sittlichen Verhalten ein Wertbewußtsein die Voraussetzung ist. Weder die Zuspitzung zu einer offenkundig unhaltbaren Identitätsthese noch auch das völlige Fehlen eines dem Problem entsprechenden Wertbegriffs kann diese Errungenschaft schmälern.

[1] Die Beispiele hierfür sind zahllos. Man denke etwa an Platons Kritik des Protagoreischen Seins- und Wahrheitsrelativismus im „Theaitetos", an Thomas' Kritik des ontologischen Gottesbeweises, an Leibniz' Kritik der mechanischen Naturauffassung, an Kants Kritik des rational-psychologischen Seelenbegriffs oder des „empirischen Idealismus", an Husserls Kritik des Psychologismus. Ein großes Beispiel sehr eigener Art ist die ganze antike Skepsis. Sie unterscheidet sich dadurch von den genannten Fällen, daß in ihr das Fortschreiten von der negativen Einsicht zur positiven in geradezu absichtlicher Weise unterbunden wird. So wenigstens die alte Pyrrhoneische Skepsis und die neuere des Änesidemus, während die zeitlich dazwischenliegende der Akademiker eine gewisse positive Auswertung kannte. Das Wichtigste aber ist, daß sogar die extremste negativistische Tendenz der Skeptiker den reichen Ertrag an Einsichten, die die Erkenntnistheorie ihnen verdankt, in keiner Weise hat verdunkeln können.

Wichtiger noch als diese an Teilaspekten haftenden Kennzeichen echter Erkenntnis ist ein Weiteres, das sich im Zuge des geschichtlichen Ganges selbst anmeldet. Als Grundphänomen des letzteren hatte sich gezeigt, daß die Systeme geschichtliche Augenblicksprodukte sind, daß sie ebenso schnell zusammenbrechen, wie sie aufgebaut wurden. Aber das gilt nur von ihnen als solchen, nicht von allen gedanklichen Einzelheiten, die in ihnen stecken. Und hier ist der Punkt, an dem Erkenntnis und Irrtum in ihnen sich im Fortgang der Geschichte von selbst scheidet: was Erkenntnis ist im Gefüge dieser Gedankenbauten, das fällt nicht hin, wenn sie fallen; es wird auch nicht von Kritik widerlegt, ja es wird kaum bestritten. Und wo es bestritten wird, da geschieht es nicht um seiner selbst willen, sondern um der spekulativen Irrtümer willen, mit denen es zu Unrecht verbunden dastand. Einsichten, die so in die Masse eines Systems hineinverbaut sind, können wohl, wenn das System einstürzt, im Schutt der Geschichte liegenbleiben und vergessen werden. Auch dann bleiben sie bestehen und können wieder ausgegraben werden. Aber wo die Kritik direkt auf sie stößt, da bestehen sie die Probe und setzen sich durch. Und so läßt sich im Hinblick auf den „doppelten Gang" der Philosophie durch die Folge der Zeiten wohl sagen, daß die Entscheidung über Wahrheit und Irrtum im weiteren Fortgange der Geschichte selbst gefällt wird.

Das ist gewiß keine absolute Entscheidung. Zumal die nächsten Nachfolger pflegen ungerecht abzulehnen. Aber die Späteren, die Distanz gewonnen haben, urteilen im allgemeinen objektiver. Und im ganzen ist zu sagen: je mehr Zeit und Anschauungswandel über einen Gedanken hingegangen ist, um so einleuchtender und eindeutiger scheidet sich an ihm Erkenntnis und Irrtum[1].

Freilich gibt es auch Irrtümer, die lange bestehen bleiben. Wie viele Jahrhunderte hat man an die „Seelensubstanz" oder an die Zwecktätigkeit der „substantiellen Formen" in der Natur geglaubt. Doch läßt sich zeigen, daß in solchen Fällen stets die Problemlage selbst, die Lösungs-

[1] Man tut in diesem Punkte gut, sich an ältere Beispiele zu halten, zu denen wir Heutigen selbst die genügende geschichtliche Distanz haben. Der Satz der Pythagoreer, daß die Prinzipien der Zahlen zugleich Prinzipien der Dinge sind, hat sich trotz vieler Umstrittenheit schließlich im Felde der Naturerkenntnis durchgesetzt, obgleich diese Naturerkenntnis im übrigen durchaus nicht pythagoreisch orientiert ist. Dasselbe gilt von Demokrits Wissen, daß Farben und Töne nicht etwas an den Dingen sind, sondern nur für „uns" bestehen; die Einsicht hat sich gehalten, obgleich die primitive atomistische Erklärung, die Demokrit ihr gab, längst gefallen ist. Platons Gedanke vom „Vorwissen" eines Allgemeinen vor der Erfahrung hat sich im neuzeitlichen Apriorismus bewährt, obgleich seine Einkleidung in eine Ideen- und Erinnerungstheorie schon früh auf Widerstand stieß. Die Argumente des Duns Scotus dafür, daß die Individuation nicht auf einem eigenen Prinzip neben der Form, sondern auf durchgehender Formdifferenzierung beruht, haben sich aller Opposition zum Trotz als unwiderleglich erwiesen; aber den Universalienrealismus, in den sie eingebaut waren, wird deswegen schwerlich ein heutiger Denker erneuern wollen.

versuche dieser Art hervortrieb, eine außerordentlich stabile und gleichsam schwer fortzubewegende ist; solange sie sich nicht ändert, kann auch der Irrtum nicht aufgedeckt werden. Gerade die angeführten Beispiele zeigen aber, daß irgendwann doch die Kritik auch hier einsetzt. Sie kommt dann meist von einer Seite, an die niemand gedacht hatte — sei es aus dem Bekanntwerden neuer Tatsachen oder aus dem Einsetzen neuer erkenntnistheoretischer Besinnung[1]. Sieht man aufs Ganze, so leuchtet es ein, daß hier der Fortschritt der Erkenntnis nur sehr verlangsamt schreitet. Das Grundsätzliche aber in dem geschichtlichen Verhältnis von Erkenntnis und Irrtum bleibt vom veränderten Tempo offenbar unberührt.

Das Kriterium der Bewährung im Fortgang der Geschichte ist eben auch kein absolutes. Auf kurze Sicht ergibt es überhaupt keine Entscheidungen. Aber je weiter man den Blick spannt, um so mehr nähert man sich mit ihm den verborgenen Spuren echter philosophischer Erkenntnis.

Ein weiteres Anzeichen von Wahrheit liegt in der Übereinstimmung von Gedankenelementen, die in sehr verschiedenen Zusammenhängen, Systemen oder Zeitaltern auftreten. Es gibt solcher Inhaltsmomente mehr, als man in der üblichen Blickrichtung auf die „Lehre" zu sehen gewohnt ist. Es handelt sich in ihnen nicht nur um inhaltliche Gleichheit, sondern auch um zwangloses Ineinanderpassen, um ein natürliches Ergänzungsverhältnis. Nur ist eines wie das andere meist durch die Verschiedenheit der Begriffsbildung verdeckt, und man muß schon durch diese hindurchsehen auf die Problemgehalte, um das Zusammenstimmen freizulegen.

Natürlich muß man hiervon alles ausnehmen, was auf der Identität übernommener Motive beruht. Mit den Motiven werden eben auch die gleichen Voraussetzungen und die gleichen Irrtümer übernommen; und aus gleichen Irrtümern müssen sich natürlich ebenso gleiche Konsequenzen ergeben wie aus gleichen Einsichten. Bei dem, was ohne geschichtliche Abhängigkeit inmitten heterogener Lehrsysteme übereinstimmt oder sich ineinanderfügt, ist gerade die Indifferenz auffallend, die solche Einsichten gegen die Verschiedenheit der Voraussetzungen zeigen.

In der vergleichenden Betrachtungsweise ist gerade die Unabhängigkeit des Zusammenstimmenden von den Voraussetzungen der Systeme das Auffallende und recht eigentlich Erstaunliche. Sie legt beredtes Zeugnis davon ab, daß es sich hier um direkte Fühlung mit der Sache handelt, d. h. um echte Erkenntnis. Man muß zum Verständnis dieser Sachlage davon ausgehen, daß auch die spekulativsten Metaphysiker doch vom Bemühen um Erkenntnis getragen sind und daß man sich schließlich nicht wundern kann, wenn die Erkenntnistendenz in ihnen gelegentlich durch

[1] Das erstere trifft auf die Überwindung der „substantiellen Formen" im Beginn der neuzeitlichen Naturwissenschaft zu, das letztere auf die Kritik der rationalen Seelentheorie in Kants „Paralogismen der reinen Vernunft".

alle selbstgemachten Voraussetzungen und Gedankenkonstruktionen wieder durchbricht. Was aber in ihrem Denken die Spekulation durchbricht, was im Hinschauen auf die Sache erfaßt wird, also ihr selbst abgewonnen wird, das muß bei folgerichtigem Zusammenfügen notwendig sich einfügen in das, was von anderen zu anderer Zeit und in anderem Zusammenhange gleichfalls der Sache selbst im Hinschauen auf sie abgewonnen wurde. Das ist das Verhältnis, das wir von anderen Wissenschaften her zur Genüge kennen, und dort wundert sich niemand über das Zusammentreffen der mit sehr verschiedenen Methoden gewonnenen Einsichten. In der Philosophie ist es nur durch das gewaltige Ausmaß des Konstruktiven verdunkelt. Aber es fehlt keineswegs[1].

Mit dem Durchbrechen der Systeme aber hat es hierbei noch eine besondere Bewandtnis. Man erinnere sich hierzu dessen, was zu Anfang über das Verhältnis von Systemkonsequenz und Problemkonsequenz gesagt wurde. Nicht selten überlagern sich diese beiden Arten der Konsequenz im Denken eines und desselben Philosophen; und da die Systeme stets an bestimmten Voraussetzungen haften, die sich bestreiten lassen, die Probleme aber nur an einem gegebenen, nicht willkürlich veränderbaren Bestand von Phänomenen, so ist es nicht zu vermeiden, daß sie im Denken eines und desselben Kopfes in Konflikt miteinander geraten. In diesem Konflikt gibt es gewiß oft genug das Abbrechen der Problemkonsequenz zugunsten der Systemkonsequenz; es gibt aber auch das Umgekehrte, und dann bricht das Problemdenken durch das Systemgefüge hindurch, zerreißt es, sprengt es von innen heraus, weil es für das Erkannte nicht Raum hat. Diese Durchbrüche sind es, die der Historiker mit Erstaunen als „Inkonsequenzen" am Gedankenbau konstatiert. Es sind auch in der Tat Inkonsequenzen des Systemdenkens, und zwar eben weil es Konsequenzen der Sachfühlung und der originären Einsicht sind[2].

[2] An Stelle der zahlreichen Fälle dieser Art in der Geschichte sei hier als Beispiel nur einer herangezogen. Locke und Leibniz gingen ohne Zweifel von so entgegengesetzten Voraussetzungen aus wie nur möglich, und ihre Weltbilder fielen entsprechend verschieden aus; aber gerade in dem Punkte, wo sie am schroffsten gegeneinander standen, fügen sich ihre Thesen zwanglos ineinander. Das „nihil est in intellectu . . ." widerspricht nicht dem „nisi intellectus ipse". Versteht man das nihil als das Fehlen eines aufweisbaren Bewußtseinsinhaltes, so reimt es sich sehr wohl mit der Apriorität der ersten Erkenntnisprinzipien, die eben als solche kein Inhalt neben dem konkreten Vorstellungsinhalt sind, sondern nur in ihm enthalten auftreten. Ein größeres Beispiel habe ich in meinem Vortrag über „das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie" gegeben (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Klasse, 1935, XV in diesem Bande S. 48). Es zeigte sich dort, wie der Gedanke einer Identität der Erkenntnis- und Seinsprinzipien mannigfach abgewandelt von den Pythagoreern bis auf Kant durchgeht.

[1] Es gibt Denker, die so sehr in unausgesetzter Fühlung mit den Problemgehalten stehen, daß ein solches Durchbrechen fast zur ständigen Begleiterscheinung ihrer Untersuchungen wird. Sie führen unbekümmert auf Widersprüche hinaus und lassen sie unbehoben stehen, als müßte das so sein. Aristoteles

Hier liegt nun, wie ich glaube, ein untrügliches Signum echter Erkenntnis im Denken der großen Meister; freilich nur der großen, denn im epigonenhaften Denken geringerer Geister ergibt natürlich der Eklektizismus genügend Widersprüche sehr anderer Art. Aber da man die letzteren leicht an der äußerlichen Art des Verbindens und dem losen Geflecht der Systeme selbst erkennt, so ist die Gefahr der Verwechslung hier nicht groß. Die Widersprüche in den Systemen der Großen verraten das Durchbrechen selbständiger Erkenntnis durch die aufgebauten Schranken, die der Gedanke sich selbst gezogen hat. Die Systeme eben erweisen sich schon unter den Händen ihrer Baumeister als zu eng und werden deshalb von ihrem eigenen unverfälschten Erkenntnisdrang wieder gesprengt. Sie erweisen sich so als das, was sie in Wahrheit sind: Zwangsjacken des Denkens. Was sie zerreißt, ist immer wieder die Kraft der Erkenntnis.

4. Die letzte der aufgeworfenen Fragen ist die dem heutigen Denken am nächsten liegende. Man kann sie die historische nennen: gesetzt also, wir haben gewisse Anzeichen, nach denen Wahrheit und Irrtum im geschichtlichen Stoff sich scheiden, muß nicht dennoch jedes Zeitalter und jeder einzelne Historiker wieder anderes für Wahrheit, anderes für Irrtum halten? Verfallen wir also mit der Anforderung einer Auslese nicht erst recht einem uferlosen Relativismus?

Und man möchte hinzufügen: ist es da nicht besser, den alten Weg zu gehen und einfach zu konstatieren, was gedacht, gemeint, gelehrt wurde?

Darauf ist zu antworten: wäre jeder einzelne Beurteiler und jedes Zeitalter mit seinem Urteil auf sich selbst gestellt — auf sein eigenes Dafürhalten, sein Denken und seine Maßstäbe angewiesen —, dann wäre dem freilich so. Steht aber der einzelne und mit ihm sein Zeitalter ganz im Zuge eines geschichtlichen Ganges, in welchem die Systeme sich ständig ablösen, die Einsichten aber sich langsam ansammeln, dann liegt die Sache ganz anders. Dann ist nicht ein jeder im Urteil auf sich selbst gestellt, sondern auf die Erfahrungen dieses geschichtlichen Ganges; der Gang der Geschichte hat für ihn gearbeitet, hat das eine als unhaltbar fallen gelassen, das andere aber im Feuer der Kritik erprobt.

Der Historiker ist stets Epigone. Als Epigone aber ist er in unstreitbarem Vorteil gegen die Denker, die er behandelt, und zwar einfach durch

ist vielleicht der größte Denkertypus dieser Art — auch wenn man von den eigentlich aporetischen Partien absieht —, eine Tatsache, die m. E. an ihm viel zu wenig gewürdigt worden ist. Man suchte die Widersprüche immer wegzudeuten. Er aber hatte den Mut, sie offen stehenzulassen. Vgl. hierzu Anm. oben zu Abschn. II, sowie den dort zitierten Artikel „Aristoteles und Hegel"; die dort gegebenen Beispiele aristotelischer Grundbegriffe tragen den Stempel des Dialektischen an der Stirn. — Ein gutes Beispiel ist auch Platons μέθεξις ἀθανασίας im „Symposion", die er sogar den Tieren zusprach, die aber dem Unsterblichkeitsbegriff des „Phaidon" ins Gesicht schlägt. — Auffälliger vielleicht noch ist Kants Durchbruch durch seinen eigenen transzendentalen Idealismus in der Formulierung seines „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile". Es ist ein Grundsatz, der offenkundig diesseits von Idealismus und Realismus steht.

die geschichtliche Entwicklung im Streit der Meinungen, die dazwischenliegt. Alte und neue Kritik, alte und neue Einsicht ist über die Gedankenwelt jener Denker hingegangen und hat voneinander geschieden, was fallen mußte und was standhielt.

Der Epigone hat es hierin in der Tat nicht so schwer, als man meinen könnte. Der zeitliche Abstand erschwert ihm zwar in vieler Hinsicht das „Verstehen" des Gemeinten, aber er erleichtert ihm das „Wiedererkennen" des Erkannten. Es ist keine Anmaßung von ihm, wenn er sich zutraut, in vielem wissender zu sein als der um vieles größere Meister einer früheren Epoche, seine Fehler und Einseitigkeiten klar bestimmen, ja seine Einsichten reiner fassen zu können als er selbst. Es ist dieselbe Überlegenheit, die auch jeder systematische Philosoph einer späten Epoche sich zutraut, wenn er sich mit den großen Altvordern auseinandersetzt. Wie könnten wir uns sonst anmaßen, über Aristoteles oder Kant kritisch zu urteilen, eigene heutige Gedanken gegen die ihrigen zu stellen? Das Recht hierzu wird niemand bestreiten. Es ist ja auch nicht die persönliche Überlegenheit des einzelnen und auch nicht die eines einzelnen Zeitalters, sondern eine solche, die in der gedanklichen Fortarbeit von Generationen gewonnen wurde.

Bei geringer zeitlicher Distanz verschwindet diese Überlegenheit freilich so gut wie ganz; darum dauert es so lange, bis die Nachwelt großen Denkern gegenüber ein selbständiges Urteil gewinnt. Eine bestimmte Zeitgrenze läßt sich dafür nicht angeben[1]. Die Unterschiede hängen hier an der Problemtiefe des Denkers, der Kraft seiner Formulierungen und Begriffsprägungen — denn diese sind es, die eine Nachwelt länger zu beherrschen pflegen als selbst die inhaltlichen Lehrmeinungen —, aber auch an der selbsttätigen Erkenntnis- und Gestaltungskraft der Nachfahren. Über lang oder kurz setzt über jede geschaffene Theorie die Tendenz des Umlernens ein. Und auf weite Sicht scheidet sich eben doch Erkenntnis und Irrtum auch in der Philosophie durch ihr Eigengewicht. Das schnelle Hinfallen offenkundiger Konstruktion, die langsam bohrende Arbeit an ungelösten oder unbefriedigend gelösten Problembeständen, die nie einschlafende Polemik, rührige Kleinarbeit beschränkter, aber scharfsichtiger Köpfe, die großen Entdeckungen und neuen Perspektiven der Großen — das alles ergibt auf die Dauer eine sich ständig befestigende Grenzziehung zwischen unwiederbringlich Versunkenem, Totem, nicht Wiedererweckbarem und Lebendiggebliebenem, sich fortlaufend Bestätigendem und Bewährendem. Es ist die in der Geschichte selbst sich fortlaufend vollziehende Scheidung des bloß Geschichtlichen und des Übergeschichtlichen im Gedankengute der Philosophie[2].

[1] Zu Aristoteles hatte man noch im 16. Jahrhundert keine innerlich freie Stellung; in der Regel dürfte sie auch größeren Denkern gegenüber in drei bis vier Generationen erreicht sein.

[2] Es ist das Gesetz des „objektiven Geistes", daß er in jeder jüngeren Generation älter und erfahrener geworden ist, als er in der älteren war. Sein Älterwerden ist keineswegs in jeder Hinsicht ein Vorzug. Aber gerade im Felde der

Dem Epigonen fällt sie bereits als Frucht zu. Er kann unterscheiden, weil er die Unterschiede nicht erst selbst zu finden braucht. Er kann es nur dann nicht, wenn er es nicht will, d. h. wenn sein Interesse am Stoff ihn gar nicht dazu drängt. Und das ist dann der Fall, wenn er selbst kein philosophischer Kopf ist, wenn es ihm gar nicht um Erkenntnis und Irrtum geht, sondern nur um die bunte Fülle geistesgeschichtlicher Erscheinungen. Man sage nicht, daß es solche Gleichgültigkeit ja gar nicht gäbe. Es gibt sie sehr wohl, und sie ist seit hundert Jahren fast die herrschende — ja die für eigentlich „historisch" ausgegebene — Haltung der Historiker geworden. Es ist ein unphilosophisches und wissenschaftlich ungesundes Denken, das so denkt, es ist der Zeitkrankheit des Relativismus und der philosophischen Impotenz verfallen.

Hier liegt auch der Grund, warum eine auswertende Geschichtsforschung der Philosophie nicht mehr, sondern weniger dem Relativismus ausgesetzt ist als eine rein „Gedanken verstehende". Ohne Auswahl und Wertgesichtspunkte geht es ohnehin auch bei der letzteren nicht ab; nur daß hier die Gesichtspunkte willkürlich bleiben und je nach den Vorzugstendenzen der Zeit wechseln, während bei jener der Gesichtspunkt der Bewährung ein durch den Gang der Geschichte selbst gegebener ist und so ein natürliches Auswahlprinzip darbietet. Gerade der philosophisch problemlose Geschichtsforscher — also der scheinbar objektivere — ist der Subjektivität der zeitbedingten Auffassungsweise verfallen. Er kann den vorliegenden Stoff nicht zwingen, ihm zu verraten, wie es im Innern des fremden und fremdartig inspirierten Gedankens eigentlich aussieht. Gerade die reine Tatsachenfrage nach dem damaligen, und nur damaligen, so nie wieder möglichen Gedanken ist in sich richtungs- und hilflos, wenn ihr nicht ein Gemeinsames, Bleibendes, also mehr als Damaliges im Denken des Historikers zu Hilfe kommt. Die Hilfe aber ist da, sobald es sich um Erkenntnis, Wahrheit, Bewährung handelt. Denn die großen philosophischen Problemgehalte gehen durch, an ihnen bleibt etwas wesensidentisch und wiedererkennbar; und was immer an ihnen geklärt wird, bleibt ebenso wiedererkennbar, solange nur irgend die Welt, in der wir leben, uns vor dieselben Rätsel stellt.

Es ist mit alledem natürlich nicht gemeint, daß sich die historische Relativität der Deutung durch ein problemgeschichtliches Verfahren einfach aufheben ließe. Das Unmögliche verlangen ist unbillig. Absolute Maßstäbe gibt es in keiner Erkenntnis. Innerhalb der Abstufung aber, die jede Art von Relativität zuläßt, ist in der Geschichtserforschung der Philosophie durch das Wiedererkennen von einmal Erkanntem besser gesorgt als auf den meisten Gebieten der Geistesgeschichte. Gäbe es in der Philosophie hinter dem Widerspiel der Systeme keinen stetigen Fortgang der Erkenntnis, so könnte freilich auch hier von einem leitenden Prinzip

Erkenntnis ist es ein Vorzug. In der Wissenschaft gerade gibt es das, was es keineswegs auf allen Geistesgebieten gibt: ein wirkliches Fortschreiten und Vorwärtskommen. Und stillschweigend nimmt jeder Forscher auf seinem Arbeitsgebiet ein solches in Anspruch. Der Philosoph macht darin keine Ausnahme.