

LORENZ B. PUNTEL

Auf der Suche
nach dem Gegenstand
und dem Theoriestatus
der Philosophie

Philosophische Untersuchungen

17

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von
Günter Figal und Hans Jürgen Wendel

17



Lorenz B. Puntel

Auf der Suche nach dem Gegenstand
und dem Theoriestatus
der Philosophie

Philosophiegeschichtlich-kritische Studien

Mohr Siebeck

Lorenz B. Puntel, geboren 1935; Studium der Philosophie, Psychologie, Altphilologie und kath. Theologie in München, Wien, Paris, Rom und Innsbruck; 1968 Promotion in Philosophie; 1969 in kath. Theologie; 1972 Habilitation in Philosophie; seit 1978 Professor für Philosophie an der Universität München; 2001 emeritiert.

e-ISBN PDF 978-3-16-151328-2

ISBN 978-3-16-149328-7

ISSN 1434-2650 (Philosophische Untersuchungen)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2007 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von LE- $\text{\TeX}$ in Leipzig aus der Stempel Garamond gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I Über das komplexe Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte	11
1 Die sechs Ebenen des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte	11
2 Zum Zusammenhang der sechs Ebenen des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte	17
3 Bemerkungen zu einem positiven Begriff der philosophischen Interpretation philosophischer Texte (und Konzeptionen)	23
4 Abschließende Bemerkungen	31
Literatur	32
II Das Denken des Thomas von Aquin als summarisch-unreflektiertes Seins- und Analogiedenken	35
1 Allgemeines über die Analogie bei Thomas	36
1.1 Die Stellung der Analogie im Denken des Thomas	36
1.2 Die Analogie im kategorialen Bereich (Bezug von „Gattung [genus]“ und „Art [species]“)	39
1.3 Die Analogie im transzendentalen Bereich	44
2 Das „esse“, die Partizipation und das „metaphysische Andere“	52
2.1 Einleitende Kritik an den neuthomistischen Interpretationsversuchen	52
2.2 Das „esse commune“ und die Subsistenz: die Differenzproblematik	64
2.3 „Der tätige Verstand [intellectus agens]“, „conceptio entis“ und „esse“	84
2.4 Das „esse“ und die „transzendenten Namen [nomina transcendentia]“	92
3 Die Analogie und die Gottesfrage	114
3.1 Das Sein und Gott	114
3.2 Die „Vollkommenheiten [perfectiones]“ und die Bewegung ihrer Benennung	119
3.3 Die Analogiegestalt bei Thomas	127

III	Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels: Prolegomena zu einer angemessenen Problemstellung	145
1	Vorbemerkungen	145
1.1	Einleitung	145
1.2	Zur heutigen Interpretation des <i>esse</i> bei Thomas	147
1.3	Hinweis auf den heutigen Interpretationsstand der Philosophie Hegels	149
2	Das <i>esse</i> bei Thomas und die Problematik seiner Bestimmung(en) . . .	149
2.1	Problemstellung	149
2.2	Die Problematik der „Bestimmung“ bei Thomas	151
2.3	Das „System“ der Bestimmungen des <i>esse</i> und dessen Aporien . . .	157
3	Hegels Logik als System der Bestimmungen	160
3.1	Vorbemerkung	160
3.2	Das Logische als Seinsphilosophie (Ontologie)?	161
3.3	Das System des Logischen und die einzelnen Bestimmungen . . .	166
4	„ <i>Esse</i> “ und „absolute Idee“: Konvergenz und Unterschiedlichkeit . . .	168
4.1	Zwei Aspekte der Problematik des <i>esse</i>	168
4.2	Innere Struktur und „Variabilität“ der „absoluten Idee“ und des <i>esse</i>	170
IV	Bemerkungen zur Problematik der „Definition“ in der Philosophie am Beispiel des Systembegriffs bei Kant und Fichte	177
1	Undefinierbarkeit philosophischer Begriffe (Kant)?	178
1.1	Zur Definitionstheorie Kants	178
1.2	Zum Systembegriff bei Kant	182
2	Definition des Systembegriffs und streng methodisches Verfahren bei Fichte	184
2.1	Fichtes methodisches Vorgehen und der Systembegriff	184
2.2	Kritische Bemerkungen	188
V	Transzendentaler und absoluter Idealismus	193
0	Einleitung	193
1	Argumentativ-explikative Rekonstruktion des transzendentalen Idealismus (Kant)	194
1.1	Bestimmung des transzendentalen Idealismus durch Kant	194
1.2	Die Beweise	194
1.3	Zur Interpretation der Ausdrücke „Erscheinung“ und „Ding an sich (selbst)“ bei Kant	199

2	Explikativ-argumentative Rekonstruktion des absoluten Idealismus (Hegel)	202
2.1	Allgemeines	202
2.2	Hegels Auseinandersetzung mit Kant	203
2.3	Hegels Kantkritik und die Interpretation(en) der Ausdrücke „Ding an sich (selbst)“ und „Erscheinung“	210
3	Vergleich mit zwei Positionen der Gegenwart	211
3.1	„Metaphysischer Realismus“ versus „interner Realismus“ (Putnam)	211
3.2	„Begrifflicher Idealismus“ (N. Rescher)	215
4	Abschließende Überlegungen zum Begriff und zum Programm des absoluten Idealismus	218
4.1	Kurze Zusammenfassung einiger Ergebnisse	218
4.2	Nähere Bestimmung des absoluten Idealismus	218
VI	Läßt sich der Begriff der Dialektik klären?	223
1	Zur Problematik einer Klärung des Begriffs der Dialektik bei Hegel	223
2	Drei Argumente gegen die Intelligibilität und Nachvollziehbarkeit der Dialektik Hegels	228
2.1	Erstes Argument: die dialektische Negation und der infinite Regreß	228
2.2	Zweites Argument: die Leere des dialektischen Resultats	231
2.3	Drittes Argument: nicht-dialektische Erklärung des intuitiven Potentials des Negationsgedankens	242
3	Schlußbemerkung zu Hegels „Wissenschaft der Logik“	244
	Anhang: Zur Rekonstruktion der Dialektik unter Rekurs auf antinomische Strukturen	245
A.	Die Unschlüssigkeit der Argumentation auf der Basis der schwachen Interpretation von $\langle \text{Nichtsein} \rangle$ (als $\langle \text{N} \rangle_{\text{SC}}$)	250
B.	Die Unschlüssigkeit der Argumentation auf der Basis der starken Interpretation von $\langle \text{N} \rangle$ (als $\langle \text{N} \rangle_{\text{ST}}$)	251
	Literatur	254
VII	Metaphysikkritik bei Carnap und Heidegger: Analyse, Vergleich, Kritik	255
0	Einleitung	255
1	Die „Quasi-Kontroverse“ zwischen Carnap und Heidegger	256
2	Carnaps Metaphysikkritik im Kontext seiner philosophischen Grundposition	259
2.1	Der besondere Charakter von Carnaps Metaphysikkritik im Rahmen des Wiener Kreises	259

2.2	Metaphysikkritik im <i>Logischen Aufbau der Welt</i>	260
2.3	Carnaps Metaphysikkritik in der <i>Logischen Syntax der Sprache</i> und in der späteren semantischen Periode	263
3	Heideggers „Verwindung“ der Metaphysik	271
3.1	Der spezifische Charakter von Heideggers Metaphysikkritik	272
3.2	Die Wurzeln von Heideggers Ablehnung einer logisch-begrifflich-theoretisch orientierten Philosophie	274
4	Abschließender Vergleich zwischen Carnap und Heidegger und eine Schlußbemerkung.....	281
	Literatur	286
VIII Idee und Problematik einer formalen Semantik.		
	Zu E. Tugendhats „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“	289
0	Einleitung	289
1	Konspekt des Gesamtwerkes	290
2	Zu Tugendhats Ansatz.....	293
3	Zu Tugendhats Erklärung der Bedeutung der generellen Termini (= Prädikate)	297
	Bibliographische Nachweise	305
	Namenverzeichnis	307
	Sachverzeichnis	309

Einleitung

Zwei Hauptschwierigkeiten widersetzen sich dem Vorhaben eines heutigen Philosophen, eine eigenständige philosophische Position zu entwickeln: zum einen die immense Komplexität der Geschichte dieses Faches, zum anderen die schier unabsehbare Komplexität der gegenwärtigen sich philosophisch nennenden Positionen und Richtungen. Diese Schwierigkeiten scheinen ins Unermessliche zu wachsen, wenn der Philosoph sein Vorhaben auf die *ganze* Philosophie ausdehnt, indem er eine gesamtsystematische Konzeption ins Auge fasst. Und doch muss der heutige Philosoph den Mut aufbringen, diese Schwierigkeiten zu meistern, will er sein Fach nicht nur als eine Art Museum oder nur als eine gelehrte Schaustellung geistiger Kuriositäten vergangener Zeiten verstehen und pflegen. Es ist zu vermuten, dass sich beinahe jeder heutige Philosoph in der einen oder anderen Weise dieses Problems bewusst ist; es ist aber eine Tatsache, dass wenige sich diesem Problem stellen.

Die verschiedensten Wege werden beschritten, um einen Ausweg aus dieser unbequemen Situation zu finden. Einige der wichtigsten seien genannt. Eine Extremposition ist durch Resignation gekennzeichnet: Man identifiziert faktisch Philosophie mit Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte, vor allem in der Weise, dass Philosophie auf die Interpretation der Werke und Positionen früherer Philosophen reduziert wird. Auf der entgegengesetzten Seite ist die Position zu situieren, die die ganze Geschichte des philosophischen Denkens abtut, indem man sie als minderes, die eigentliche „Sache der Philosophie“ verfehlendes Unternehmen kennzeichnet. Das ist – grundsätzlich gesehen – Heideggers Position. Das Eigenartige dabei ist dann allerdings, dass eine solche Position kaum noch mit der Philosophiegeschichte wirklich fertig zu werden vermag, was sich daran zeigt, dass sich dieses angeblich „überlegene“ Denken in ständig neu unternommenen und sich dann wiederholenden Interpretationen und Reinterpretationen der geschichtlichen Philosophiegestalten erschöpft. Das ist der Weg Heideggers gewesen. Eine andere gegen die Philosophiegeschichte gerichtete Extremposition zeichnet sich durch faktisches oder prinzipielles Ignorieren der Philosophiegeschichte aus. Das Schicksal dieser Position zeigt sich darin, dass sie sehr schnell von der Philosophiegeschichte eingeholt wird, indem manifest wird, dass der bezogene Stand schon durch andere erreicht und oft überwunden wurde, dass angeblich völlig neue Fragen schon vorher gestellt und behandelt worden sind, vor allem aber, dass die oft als absolut originell ausgegebene Denkart weit unter

dem Denkniveau zurückbleibt, das in der Philosophiegeschichte schon längst erreicht worden ist.

Zwischen diesen Extrempositionen gibt es eine ganze Reihe von mittleren Positionen. Eine dieser Positionen hat den philosophischen Weg des Verfassers der hier wieder abgedruckten Studien gekennzeichnet. Er hat versucht, einen langen Weg durch die Philosophiegeschichte und durch die riesige heutige philosophische Landschaft zu gehen, immer von dem Ziel geleitet, eine gesamtsystematische philosophische Konzeption zu entwickeln. Dieses Ziel ist – zumindest vorläufig – mit der Publikation seines systematischen Werkes *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*¹ erreicht. Die in diesem Aufsatzband enthaltenen Texte sind Zeugen einiger der wichtigsten Etappen des Weges, der zu diesem Resultat geführt hat. Es waren Etappen – wie der Haupttitel dieses Aufsatzbandes formuliert – *auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie*. Es sind philosophiegeschichtlich-kritische Studien, die in der expliziten Absicht unternommen wurden, Klarheit über die „Sache der Philosophie“ zu schaffen. Eine „philosophiegeschichtlich-kritische“ Unternehmung beinhaltet sowohl eine rigorose, d. h. mit allen historischen, philologischen, begrifflichen, argumentativen usw. Mitteln durchgeführte Interpretation der behandelten Autoren als auch die Absicht, die untersuchte Position im Hinblick auf die Artikulation einer eigenständigen systematischen Konzeption zu verorten.

Freilich ist es einem einzelnen Philosophen – auch im Zeitraum einer langen philosophischen Laufbahn – nicht möglich, die Gesamtheit der Philosophiegeschichte und die extreme Komplexität der jeweils gegenwärtigen philosophischen Szene auf sinnvolle Weise zu erfassen und sich damit auseinanderzusetzen. Der Weg des einzelnen Philosophen ist diesbezüglich – *zumindest anfänglich* – sicher teilweise von gewissen Imponderabilien, teilweise von bestimmten schwer zu qualifizierenden Intuitionen, aber auch – zumindest teilweise – von rationalen Erwägungen bestimmt. Erst allmählich wird er in der Lage sein, seinen eigenen Weg durch das riesige Gebiet der philosophischen Literatur zu finden – und zu gehen.

Die im Laufe eines so beschriebenen Weges entstandenen Schriften dürften grundsätzlich in zwei Kategorien zerfallen: in philosophiegeschichtlich-kritische und in systematische. Im Hinblick auf eine Wiederveröffentlichung solcher Schriften entsteht nun ein Problem, ganz besonders hinsichtlich der zweiten Kategorie. In den allermeisten Fällen wird man wohl annehmen müssen, dass die vor der (im relativen Sinne zu verstehenden) endgültigen Darstellung und Publikation einer gesamtsystematischen philosophischen Konzeption entstandenen systematischen Schriften nur eine entweder ganz zu verwerfende oder defiziente oder vorläufige Fassung einer Konzeption über ein bestimmtes philosophisches Thema darstellen. Liegt nun später die relativ endgültig artikulierte Gesamtposi-

¹ Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

tion vor, so fragt sich, welchen Sinn es haben kann, die früheren systematischen Schriften in Aufsatzbänden wieder zu veröffentlichen.

Dieses Problem, wie es hier verstanden wird, betrifft nicht unmittelbar das Vorhaben, die *Sämtlichen Werke* eines Philosophen zu veröffentlichen. Aufsatzbände haben einen ganz anderen Charakter. Nun kann man sicher sagen, dass es für bestimmte Leser interessant ist, die früheren Phasen der Entstehung einer gesamtphilosophischen Konzeption zu kennen, um diese Position besser verstehen und situieren zu können. Aber dieser Hinweis dürfte nur in seltenen Fällen als Legitimation für die Wiederveröffentlichung früher erschienener Schriften tauglich sein. Eine ganz andere Situation ist gegeben, wenn ein Philosoph im Laufe der Jahre viele einzelne Schriften publiziert hat, dabei aber seine Konzeption nicht oder nicht in nennenswerter Weise geändert hat. Das dürfte bei W. V. Quines Schriften der Fall sein. In einem solchen Fall ist eine Wiederpublikation problemlos.

Die Schriften der anderen Kategorie, die philosophiegeschichtlich-kritischen Studien, werfen kein gravierendes Problem auf. Sie behalten ihren philosophiegeschichtlichen Wert auch dann, wenn die in ihnen angestellten systematischen Überlegungen noch defizient sind. Der Leser hat aber die Möglichkeit zu sehen, wie die Konzeption eines bestimmten Autors in der Geschichte des Faches situiert ist und wie sich daraus eine systematische Konzeption entwickeln lässt.

Die in diesem Band veröffentlichten Studien stellen eine Auswahl der zu verschiedenen Zeiten geschriebenen und publizierten Schriften der zweiten Kategorie dar. Sie kreisen um die Thematik, die im Titel des Bandes artikuliert wird. Im folgenden seien die einzelnen Aufsätze kurz charakterisiert.

Die *erste Studie, Über das komplexe Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte*, hat einen Sonder- oder Ausnahmestatus, da sie keine philosophiegeschichtlich-kritische Schrift ist, sondern einen streng systematischen Charakter hat. Der Umstand, dass sie gerade das Verhältnis zwischen Philosophie und Philosophiegeschichte zum Thema hat, rechtfertigt ihre Aufnahme in den Aufsatzband. Es handelt sich also um eine methodisch-systematische Situierung der in diesem Band wieder abgedruckten philosophiegeschichtlich-kritischen Studien.

Entstanden ist der Text nachdem der Verfasser den Aufsatz „Zur Situation der *deutschen* Philosophie der Gegenwart“² publiziert hatte, der eine Reihe heftiger Reaktionen auslöste.³ In ihm wird versucht, dieses Thema möglichst umfassend zu klären. Es stellt sich heraus, dass dieses Verhältnis äußerst komplex ist. Es

² In: *Information Philosophie* 22, Heft 1, 1994, S. 20–30.

³ Vgl. bes. J. B. BECKMANN, „Historisches‘ versus ‚systematisches‘ Philosophieren? Einige Gedanken anlässlich einer neuerlichen Kontroverse“, in: *Logos* N. F. 2, 1995, S. 385–405, und die Entgegnung des Verfassers: „Das Verhältnis von ‚systematischer‘ Philosophie und Philosophiegeschichte“, in: *Logos* N. F. 3, 1996, S. 234–269.

werden nicht weniger als sechs Ebenen des Verhältnisses unterschieden und analysiert. Die Voraussetzungs- und Implikationsverhältnisse zwischen diesen Ebenen werden im Einzelnen untersucht. Einer speziellen Analyse wird der vieldeutige Begriff der Interpretation unterzogen. Die Überlegungen führen zum Ergebnis, dass für eine der Sache angemessene Gesamtkonzeption des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte sowohl die nicht-aufhebbare strenge Unterscheidung als auch die durch hohe Komplexität gekennzeichnete Unzertrennlichkeit von Philosophiegeschichte und systematischer Philosophie in sehr differenzierter Weise berücksichtigt werden müssen.

Die zweite Studie, *Das Denken des Thomas von Aquin als summarisch-unreflektiertes Seins- und Analogiedenken*, bildete ein Kapitel der philosophischen Dissertation des Verfassers. Nach seiner Erstveröffentlichung (1969) wurde sie kaum beachtet, obwohl sie eine neue und weiterführende Interpretation der Seinsphilosophie des großen mittelalterlichen Philosophen und Theologen enthielt. Viele Thomasforscher hatten seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts versucht, die „Originalität“ des Thomasischen „Seins (esse)“ herauszustellen; dabei gelang es ihnen nicht, die intrikaten Verhältnisse und Zusammenhänge im Bereich der Thomasischen Grundbegrifflichkeit einleuchtend zu klären. Genau das aber versucht der vorliegende Text. Er ist in einer Zeit geschrieben worden, als Heideggers „Seinsdenken“ noch eine in Deutschland weitverbreitete Denkform war und ein zentrales Thema der philosophischen Literatur bildete. Inzwischen ist diese Thematik mehr oder weniger stillschweigend aus dem Blickfeld der allermeisten Philosophen verschwunden. Das ist zu bedauern. Ungeachtet der philosophisch nicht mehr nachvollziehbaren Diskursart des späten Heidegger kann die Philosophie, will sie ihrer großen Tradition treu bleiben, auf die Artikulation und Behandlung der großen Frage nicht verzichten, die Heidegger unter der Bezeichnung „Seinsfrage“ neu gestellt hat. Die detaillierte und ins Systematische zielende Interpretation der Seinsphilosophie Thomas von Aquins kann manche Aspekte dieser Frage beleuchten, die bisher überhaupt nicht oder kaum wahrgenommen wurden. Die Beschäftigung mit Thomas (und Heidegger, vgl. unten) haben den Verfasser nach langen Jahren zur Entwicklung einer *Seinstheorie* geführt, die im oben zitierten Werk *Struktur und Sein* eine systematische Darstellung erfahren hat.

Unter dem Titel *Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels* stellt die dritte Studie eine weitere wichtige Etappe auf dem Weg zur Artikulation einer *Seinstheorie* dar. Während Thomas von Aquin das Sein (esse) als „Vollkommenheit aller Vollkommenheiten (*perfectio omnium perfectionum*)“⁴ auffasst, scheint Hegel genau das Gegenteil zu behaupten, wenn er am Anfang der *Wissenschaft der Logik* sagt, das Sein sei „reine Unmittelbar-

⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae de potentia*, Rom/Turin: Marietti, 1953, q. 7, a. 2, ad 9.

keit und Leere“. Doch am Ende dieses Werkes führt Hegel aus, dass das Sein „[als] erfülltes Sein, [als] der sich begreifende Begriff, [als] das Sein als die konkrete, ebenso schlechthin intensive Totalität“⁵ zu begreifen ist. Schon diese Zitate zeigen, dass ein Vergleich zwischen beiden „Seinsphilosophien“ eine außerordentlich komplexe Angelegenheit ist. Der Text führt den detaillierten Nachweis, dass die eigentliche Frage, die zu klären ist, die Frage nach den Bestimmungen des Seins ist. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die beiden Konzeptionen beträchtlich. Damit wird auch der „Sinn von Sein“ von den beiden Autoren grundsätzlich anders artikuliert. Bei Thomas von Aquin überwiegt das Bemühen, das Sein *als solches*, als „durch sich selbst subsistierendes Sein (*esse per se subsistens*)“⁶ und schließlich als jene höchste Vollkommenheit zu charakterisieren, an der alle Seienden teilhaben. Aber seine Konzeption bleibt in dem Sinn eine „äußerliche“, dass es ihm nicht gelingt, die von ihm gesehenen großen Zusammenhänge genauer und kohärenter zu artikulieren.

Hegel seinerseits erhebt den Anspruch, das System aller Denkbestimmungen als die Gesamtheit der Seinsbestimmungen zu entfalten. Das Sein als „erfülltes Sein“ wird dann als absolute Idee, als Begriff des Begriffs (im Hegelschen Sinne), verstanden. Es ist aber schwierig oder gar unmöglich zu sehen, wie die absolute Idee mit der ihr von Hegel zugeschriebenen Struktur überall (in der Natur und in der ganzen Dimension des Geistes) „verwirklicht“ sein soll. Abgesehen davon, stellt sich ein noch radikaleres Problem: Das System der Denkbestimmungen, die dem Sein zukommen sollen, wird auf der Basis des dialektischen Verfahrens entwickelt bzw. gewonnen. Lässt sich aber der Begriff der Hegelschen Dialektik überhaupt klären? Das ist die Frage, die in einem weiteren, in diesem Aufsatzband veröffentlichten Essay explizit behandelt und mit einem klaren Nein beantwortet wird.

In der kleinen *vierten Studie, Bemerkungen zur Problematik der „Definition“ in der Philosophie am Beispiel des Systembegriffs bei Kant und Fichte*, wird zunächst die grundsätzliche Problematik kurz erörtert, die das Verfahren der Definition in der Philosophie aufwirft. Von den beiden behandelten Autoren hat sich Kant am ausführlichsten mit dieser Problematik befasst. Die Studie zeigt, dass die Art und Weise, wie er mit der Definition des Systembegriffs in seiner eigenen Philosophie umgegangen ist, nur allzu deutlich verrät, dass er das Problem nicht kohärent und effektiv gelöst hat.

Bei Fichte finden sich keine nennenswerten Überlegungen über Möglichkeit, Formen, Stellenwert usw. von Definitionen in der Philosophie. Aber er ist sehr bemüht, zumindest einige der von ihm verwendeten zentralen Begriffe zu definieren. Und er hat den zentralen Begriff des Systems tatsächlich definiert und aus dieser Definition weitere Schritte methodisch entwickelt. Das verleiht dieser

⁵ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von G. Lasson, Hamburg: Meiner, 1966, Bd. II 504.

⁶ Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, Turin: Marietti, 1952, I q. 4 a. 2.

Position – zumindest auf den ersten Blick – eine imposante methodische Geschlossenheit, die nur selten erreicht wurde bzw. wird. Aber die Schwäche dieser Position kommt dann schnell zum Vorschein, wenn man die Definition genauer unter die Lupe nimmt. Es wird dann deutlich, dass er nicht alle Elemente der Definition des Systembegriffs systematisch expliziert und auswertet. Nur das Teildefinientia „ein einziger Grundsatz“ wird in einer bestimmten Weise interpretiert und systematisch entwickelt. Es bleibt aber völlig unklar, wie die anderen Teildefinientia „Zusammenhang aller Sätze [in einem einzigen Grundsatz]“ und „Vereinigung aller Sätze zu einem Ganzen“ zu bestimmen sind und welche Rolle sie im methodischen Verfahren spielen. Auch der für seine Philosophie überaus wichtige Umstand, dass er von der Bestimmung des Grundsatzes die Eigenschaft der *Gewissheit* der Teildefinientia „Zusammenhang“ bzw. „Vereinigung“ „ableitet“, ist äußerst problematisch.

Aus der heutigen (im Buch *Struktur und Sein* dargelegten) Sicht des Verfassers wären die in der Studie gemachten kritischen Bemerkungen dahingehend zu präzisieren (und teilweise zu korrigieren), dass der zentrale Gedanke des *Theorierahmens* explizit eingeführt und mit allen Konsequenzen zur Anwendung gebracht wird. Erst dann kann auch die Frage geklärt werden, welche Stellung und welche konkrete Gestalt das Verfahren der Definition in der Philosophie hat bzw. haben kann oder gar haben muss.

Die *fünfte Studie, Transzendentaler und absoluter Idealismus*, behandelt und vergleicht wieder zwei große und wirkungsmächtige philosophische Positionen der Vergangenheit, die auf die philosophische Problemlage der Gegenwart immer noch einen beträchtlichen Einfluss ausüben. Es geht dabei um den eigentlichen „Standort“, von welchem aus diese Philosophien ihren Gegenstand verstehen und ihren Theoriestatus bestimmen. Besondere Sorgfalt wird auf die von beiden Philosophien in Anschlag gebrachte Argumentation verwandt. Es zeigt sich, dass Kants grundlegende transzendental-idealistische These auf Prämissen beruht, die äußerst problematisch sind. In der Kantliteratur wird der genauen Rekonstruktion der Kantischen Argumentation nicht die Aufmerksamkeit geschenkt, die erforderlich ist, um Kants Auffassung bewerten zu können. Der in diesem Band wieder abgedruckte Aufsatz dürfte als einer der wenigen Versuche gelten, Kants Argumentation Schritt für Schritt auf der Basis der detaillierten Interpretation der Texte zu rekonstruieren.

Hegels Kritik an Kants Position baut wesentlich auf dem Nachweis auf, dass der transzendente Standpunkt grundsätzliche innere Inkohärenzen aufweist. Hegel sieht die Überwindung dieser Inkohärenzen in der „Befreiung vom Gegensatz des Bewusstseins“, oder anders gesagt: in der Überwindung des Standpunkts, der in der Subjektivität den Angel- und Bezugspunkt für alle philosophischen Aussagen erblickt. Das bedeutet einen entscheidenden Schritt in Richtung auf eine Philosophie, die sich nicht von Subjektivismen, seien sie empirischer oder transzendentaler oder sprachlicher oder irgendwelcher anderer Art, bestimmen lassen will. Aber eine andere Frage ist es, ob es Hegel gelungen ist,

seine zutiefst zutreffende und bedeutsame Einsicht sowohl methodisch als auch inhaltlich richtig und angemessen darzustellen. Dies ist zu verneinen. Aus der heutigen Sicht des Verfassers, wie sie in *Struktur und Sein* formuliert wird, sollte jene Ebene, die Hegel „absolutes Denken“⁷ (im erläuterten Sinn) nennt, genauer als die Ebene der *Theoretizität* charakterisiert werden; damit ist jene Dimension gemeint, in welcher theoretische Aussagen aufgestellt und Theorien entwickelt werden. Darüber hinaus meint der Verfasser, dass eine gründliche Korrektur der Hegelschen Position erfolgen muss, und zwar in zweifacher Hinsicht. In einer ersten Hinsicht müsste der genaue Status der theoretischen Aussagen geklärt werden. Theoretische Aussagen erweisen sich dann als „absolut“ in dem Sinne, dass sie von keinem „äußeren“ Faktor (wie Subjekten, Sprechern, kulturellen Situationen u. ä.) bestimmt sind; diese Aussagen haben vielmehr die grundsätzliche „absolute“ Form ‚es verhält sich so und so‘. Jedem theoretischen Aussagesatz ist der „theoretische Operator“ ‚es verhält sich so dass ...‘ vorangestellt (bzw. als implizit vorangestellt vorauszusetzen).

Der zweite Gesichtspunkt betrifft Hegels Konzeption der Ebene des „absoluten Denkens“ in *inhaltlicher* Hinsicht. Hegel hat jene Denkebene, zu welcher er durch die Überwindung der Kantischen Position vordringen wollte und die er die Ebene des „absoluten Denkens (Wissens)“ nannte, zuerst als die Dimension des Logischen (in seinem Sinne) konzipiert und als das System der Denkbestimmungen auf der Basis der spekulativ-dialektischen Methode dargestellt. Doch, wie die *sechste* Studie zu zeigen unternimmt, worauf gleich anschließend einzugehen sein wird, ist Hegel dabei gescheitert. Wegen der absolut zentralen Bedeutung des Logischen für seinen philosophischen Ansatz hat dieses Scheitern tiefgehende Konsequenzen für die Einschätzung seines ganzen philosophischen Systems.

Einer der hartnäckigsten Einwände gegen eine philosophische Theorie desjenigen Typs, zu dem der absolute Idealismus zu rechnen ist, betrifft gerade den Absolutheitscharakter einer solchen Theorieebene. Der Einwand unterstellt, Absolutheit besage Vollständigkeit, totale Abgeschlossenheit, totale Invarianz, Einzigkeit eines „Paradigmas“ u. ä. Auf der anderen Seite geht der Einwand davon aus, es sei eine nicht wegzudisputierende Tatsache, dass es eine Pluralität von Weltansichten, Theorien, Paradigmata, Darstellungssystemen usw. gibt.

Zu diesem Einwand wird im Aufsatz gesagt, dass er Hegels absoluten Idealismus nicht trifft, da im Mittelpunkt von Hegels philosophischer Theorieebene die *Wissenschaft der Logik* steht, die nichts anderes sein will als die Darstellung des Systems der logischen Bestimmungen in dem Sinne, dass sie „Abkürzungen“ des Wirklichen repräsentieren. Es wird weiter ausgeführt, dass die logischen Bestimmungen (die der Verfasser heute lieber „allgemeine oder fundamentale Strukturen“ nennen würde) die allgemeinen Artikulationsschemata der

⁷ Wissenschaft der Logik, Bd. I 46.

„Sache-an-und-für-sich“ sind oder dass sie paradigmatische Programmentwürfe darstellen.

Diese Antwort auf den Einwand erscheint dem Verfasser heute als völlig ungenügend. Zwar hat Hegel jede dialektische Einheit von Denkbestimmungen (jede Triade) als eine „Definition des Absoluten“ oder als die Kurzformel für einen Standpunkt in der Philosophie (heute wäre zu sagen: als den Einheitspunkt eines Theorierahmens) aufgefasst; aber er hat doch den Versuch unternommen, die höchste, die nicht mehr aufhebbare „Definition des Absoluten“ oder den höchsten, nicht mehr aufhebbaren Standpunkt oder Theorierahmen zu erreichen; und er war der Meinung, diesen Punkt mit der „absoluten Idee“ tatsächlich erreicht zu haben. Damit erweist sich Hegels „absolutes Denken“ als zuhöchst problematisch – und außerdem als nicht haltbar.

Als das Ergebnis einer langjährigen intensiven Beschäftigung mit der Philosophie Hegels, insbesondere mit seiner *Wissenschaft der Logik*, stellt sich die *sechste Studie, Lässt sich der Begriff der Dialektik klären?*, dar. Die Antwort auf die im Titel gestellte Frage ist eine eindeutig negative. Im Wesentlichen handelt es sich um die Frage, wie das, was Hegel den „logischen Fortgang“ nennt, zu begreifen ist. In der Tradition der Interpretation Hegels hat man sich weitgehend daran gewöhnt, sich von gewissen, auf den ersten Blick recht plausiblen „Intuitionen“ leiten zu lassen. Vor diesem Hintergrund schien der logische Fortgang eine wichtige, sogar eine großartige Idee zu sein, die in der Lage war, ungewöhnlich verlockende neue philosophische Perspektiven zu eröffnen. Aber dieser Schein erweist sich als ein Trugschluss, sobald man im Detail die Schritte analysiert, die der „logische Fortgang“ angeblich meisterhaft zu bewältigen vermag. Im Aufsatz werden drei Argumente ausführlich dargestellt, die die Nicht-Intelligibilität und Nicht-Nachvollziehbarkeit des spekulativ-dialektischen Fortgangs erhärten sollen. Im Gegensatz zu sehr vielen in der Geschichte der Philosophie präsentierten „äußeren Kritiken“ der Hegelschen dialektischen Logik artikulieren diese Argumente eine *immanente Kritik* der Hegelschen Position. Dies ist sicher die einzige Art der Kritik, die einen Philosophen wie Hegel wirklich treffen kann. Es wird gezeigt, dass der Versuch, das dialektische Denken genau nachzuvollziehen, scheitert, und zwar aus „immanenten Gründen“. Dieses Denken ist ineffizient und inkohärent. Vermutlich hat kaum ein Interpret oder Kritiker Hegels dessen Vorgehen so minutiös analysiert, wie dies in diesem Aufsatz geleistet wird. Um die Analysen möglichst genau durchzuführen und die Ergebnisse möglichst klar darzustellen, wird eine eigene passende Symbolik entwickelt, mit deren Hilfe die argumentativen und begrifflichen Verhältnisse bei Hegel dargestellt werden können.

In einem Anhang wird der Versuch D. Wandschneiders, Hegels Dialektik unter Rekurs auf antinomische Strukturen zu rekonstruieren, einer kritischen Prüfung unterzogen. Wandschneider ist einer der ganz wenigen Autoren, der sich nicht mit einer bloßen Interpretation der Hegelschen Dialektik und Logik zu-

frieden gibt, sondern sich bemüht, sie auch systematisch zu vertreten und weiterzuführen. Es wird gezeigt, dass sein Versuch scheitert.⁸

Die *siebte* Studie, *Metaphysikkritik bei Carnap und Heidegger: Analyse, Vergleich, Kritik*, befasst sich mit zwei Philosophen, die in den letzten Jahrzehnten die Entwicklung der philosophischen Fragestellungen und Ansätze stark beeinflusst haben und heute immer noch beeinflussen. Beide sind besonders wegen ihrer strengen Metaphysikkritik bekannt, aber die Positionen, von denen aus sie ihre jeweilige Kritik artikulieren, könnten nicht unterschiedlicher sein. Auf eine kurze Formel gebracht, lässt sich sagen: Die hier wiederveröffentlichte Studie zeigt, dass Carnap die Dimension der „Sache(n)“ (die Thematik) der Philosophie drastisch restringiert und Heidegger die ganze theoretische Dimension der Philosophie ignoriert und sogar verworfen hat; das hatte zur Folge, dass bei Carnap die theoretische Dimension äußerst verdünnt und dass bei Heidegger die Dimension der Thematik (das Sein) auf eine abstrakte und nichtssagende „Größe“ reduziert wurde. Die Einzelanalysen der verschiedenen Aspekte und Schritte dieser beiden entgegengesetzten Wege in der Philosophie dürften für die genaue Bestimmung der *Sache* (des Gegenstandes) und des *Theoriestatus* der Philosophie überaus aufschlussreich sein.

In der letzten, der *achten*, Studie, *Idee und Problematik einer formalen Semantik – Zu E. Tugendhats „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie“*, wird das untersucht, was man den „Standardansatz der analytischen Philosophie“ nennen kann. Die Bedeutung dieses Buches für die Rezeption der analytischen Philosophie und für deren weitere Entwicklung in Deutschland kann kaum überschätzt werden. Allerdings muss auch gesagt werden, dass dieses Buch ein einseitiges „Bild“ der analytischen Philosophie vermittelt hat. Andererseits muss gerechterweise betont werden, dass es „nur“ eine „Einführung in die sprachanalytische Philosophie“ sein will, wobei es aber fraglich ist, ob ein Unterschied zwischen „sprachanalytischer“ und „nichtsprachanalytischer“ Philosophie explizit gewollt war; jedenfalls wird dieser Unterschied im Buch nicht erklärt.

Die hier abgedruckte Studie versäumt es, auf den irreführenden Charakter der Bezeichnung ‚formale Semantik‘ im Titel hinzuweisen. Die Bezeichnung wurde von Tugendhat ohne nähere Erläuterung und Rechtfertigung verwendet und der Aufsatz hat sie ebenfalls ohne nähere Erläuterung und Rechtfertigung einfach übernommen. Das muss als ein Fehler der Studie bezeichnet werden; denn das,

⁸ Zu dieser Kritik hat D. WANDSCHNEIDER in einer scharf formulierten Gegenkritik Stellung bezogen und die im genannten Anhang vorgelegte Interpretation und Einschätzung seines Versuchs zurückgewiesen (vgl. D. WANDSCHNEIDER, „Eine auch sich selbst missverstehende Kritik: über das Reflexionsdefizit formaler Explikationen“, in: *Journal for General Philosophy of Science – Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 27, 1996, S. 347–352). Auf seine Gegenkritik hat der Verfasser geantwortet im Aufsatz: „Dialektik und Formalisierung“, in derselben Zeitschrift: 28, 1997, S. 367–383. Diese Antwort kann in diesen Band nicht aufgenommen werden, da sie ohne Kenntnis des Aufsatzes von D. WANDSCHNEIDER nicht verständlich wäre; außerdem wäre dies gegenüber dessen Kritik unfair.

was Tugendhat im untersuchten Werk unternimmt und als „formale Semantik“ bezeichnet, ist nicht das, was in weiten Teilen der analytischen Philosophie unter diesem Ausdruck verstanden wird, nämlich: eine Semantik, die in Abgrenzung zur Semantik im allgemeinen Sinn rein formale, logisch-mathematische Methoden und Instrumentarien verwendet.

Tugendhat versteht unter Philosophie eine formale Universalwissenschaft, und diese bestimmt er – im Gegensatz zu Aristoteles – nicht als Ontologie, sondern als formale Semantik. Schon hier wird deutlich, dass ein solches Verständnis von „Universalwissenschaft“ letztlich völlig einseitig begrenzt ist; vor allem ist es völlig untauglich, um das, was man die große Idee der Philosophie nennen kann, auch nur als Programm zu artikulieren. Wie man der Sprache und damit der Semantik eine absolut zentrale Stellung und Rolle in der Philosophie zuweisen kann, aber so, dass dabei Ontologie nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil eingeschlossen ist, das wird im schon erwähnten Buch des Verfassers *Struktur und Sein* ausführlich gezeigt (vgl. bes. Kapitel 3). Dessen grundlegende These lautet: Semantik und Ontologie sind als die zwei Seiten einer Medaille zu konzipieren.

In der Studie zu Tugendhats Buch werden grundsätzliche Überlegungen zur Problematik der Methode, des Theoriestatus und des Gegenstandes der Philosophie sowie zu einigen zentralen Begriffen wie „erklären“ und zu anderen fundamentalen Aspekten der philosophischen Theoriebildung angestellt. Manche kritische Überlegungen zeigen eindeutig, dass der Verfasser dieses Aufsatzes damals noch „auf dem Wege“ zu einer Klärung seiner eigenen gesamtsystematischen Philosophie war.

I Über das komplexe Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte

In diesem Aufsatz soll eine Gesamtkonzeption über das komplexe Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte skizziert werden. Wegen der gebotenen Kürze können keine ausführlichen Erläuterungen bzw. Begründungen und auch keine detaillierten bibliographischen Belege gegeben werden.¹

Das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte ist ein vielschichtiges Gebilde: Es besteht in der Hauptsache aus *sechs* Ebenen. Diese Ebenen sind sowohl im Sinn von Betrachtungsweisen oder Gesichtspunkten als auch im Sinn von Dimensionen des objektiv bestehenden Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte zu verstehen. Der Kontext wird klarmachen, welche genauere Bedeutung jeweils gemeint ist.

Die hier vorzulegende Skizzierung einer Gesamtkonzeption ist in vier Teile gegliedert. In Teil 1 sollen die sechs Ebenen des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte einzeln charakterisiert werden. Die Reihenfolge der Nennung und der näheren Beschreibung ist von der Außen-Innen-Perspektive bestimmt; dabei haben „Außen“ und „Innen“ die Philosophie zum Bezugspunkt. Die ersten fünf Ebenen haben einen *expliziten* Status, während der letzten, der sechsten, Ebene so etwas wie eine *implizite* Existenz eignet. In Teil 2 soll das Verhältnis der sechs Ebenen zueinander in prinzipieller Hinsicht untersucht werden; dabei werden einige spezifische Probleme näher behandelt. Teil 3 ist einem speziellen Thema gewidmet, nämlich dem Begriff der Interpretation. Teil 4 enthält abschließende Bemerkungen zu einigen Aspekten der heutigen Diskussion über das Verhältnis der Philosophie zur Philosophiegeschichte.

1 Die sechs Ebenen des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte

[1] Die „äußerlichste“ Ebene des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte betrifft die rein *historischen* Faktoren und Gegebenheiten, die die Gestalt einer bestimmten Philosophie in einer bestimmten Zeit bzw. der Philoso-

¹ Mit Ausnahme von Abschnitt 3 enthält der Aufsatz den leicht modifizierten Text eines Vortrags. Die ursprüngliche Textform wurde beibehalten. Zu verschiedenen Aspekten der Gesamthematik vgl. Puntel 1991, 1994, 1996.

phie im Ganzen ihrer Geschichte prägen. Die hier „historisch“ genannten Faktoren und Gegebenheiten sind für eine *philosophische* Untersuchung als solche nicht einschlägig, vielmehr sind sie – grundsätzlich gesehen – Gegenstand der (allgemeinen) Geschichtsschreibung. Gemeint sind Faktoren und Gegebenheiten wie die folgenden: das Leben eines Philosophen in einer bestimmten Zeit, sein Wirken, seine Bedeutung in vielfältiger Hinsicht, die von ihm verfassten Werke, die von ihm gebildete Schule u. s. w. Man kann kurz so formulieren: Soweit spezielle Geschichtswissenschaften (die kulturelle, die politische, die soziale, die geographische u. s. w.) solche histori(ographi)schen Faktoren und Gegebenheiten nicht oder nicht hinreichend herausgearbeitet bzw. erforscht haben, muss sich die Philosophie damit befassen, und zwar aus dem Grunde, weil auch diese rein äußerliche Ebene eine Realität für die Philosophie darstellt und damit das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte bestimmt.

[2] Die *zweite* Ebene des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte betrifft einen Bereich, den man den *philologisch-texthistorisch-editorischen* Bereich nennen kann. Entsprechend wäre diese Ebene als die *philologisch-texthistorisch-editorische* Ebene zu bezeichnen. Was damit gemeint ist, dürfte, in sich selbst betrachtet, relativ unproblematisch sein. Es handelt sich um die Ebene der *Quellen* im umfassenden Sinne, also unter expliziter Einbeziehung der ganzen Komplexität, die diesem Begriff eignet. Jedem einigermaßen aufgeschlossenen Philosophen dürfte es bekannt sein, dass die Frage, in welchem Zustand bzw. in welcher Gestalt die Schriften eines Philosophen vorliegen, eine entscheidende Rolle hinsichtlich der Beschäftigung mit diesem Philosophen spielt. Dabei bezeichnen die drei verwendeten Ausdrücke („philologisch“, „texthistorisch“ und „editorisch“) die drei zentralen Faktoren, die für die hier gemeinte Ebene wesentlich sind. Der philologische Faktor bezeichnet die sprachlich-schriftliche Gestalt, in der die Konzeption(en) eines bestimmten Philosophen vorliegt (vorliegen); der texthistorische Gesichtspunkt hat mit der Frage zu tun, wie sich eine bestimmte Schrift in das Gesamtschaffen eines Philosophen einordnet; schließlich befasst sich der editorische Faktor mit der Frage, in welchem Zustand die Schriften eines Philosophen vorliegen und in welcher Weise sie Lesern zugänglich gemacht werden können bzw. sollten. Diese zweite Ebene ist keine rein historiographische Ebene, denn eine philologisch-texthistorisch-editorische Untersuchung muss auf Gesichtspunkte zurückgreifen, die nicht mehr rein historiographischer Natur im Sinne einer reinen Geschichtsschreibung sind.

[3] Die *dritte* Ebene des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte kann die *interpretativ-asystematische Ebene* genannt werden. „(Philosophie)systematisch“ wird hier streng und ausschließlich als Gegenbegriff zu „(philosophie)historisch“ verstanden und gebraucht. „(Philosophie)systematisch“ charakterisiert demnach den Sachstatus einer Aussage, einer Konzeption, einer

Theorie u. ä. („Systematisch“ ist also hier keine Bezeichnung für den „umfassenden“ und/oder „geschlossenen“ Charakter einer Philosophie, etwa im Sinne der großen deutsch-idealistischen philosophischen Systeme.) Entsprechend bezeichnet ‚asystematisch‘ – nicht einfach die Negation, sondern – die Nicht-Existenz oder Abwesenheit einer systematischen Perspektive.

Die interpretativ-asystematische Ebene besagt demnach folgendes: Philosophische Werke (bzw. in welcher Weise auch immer „gegebene“ bzw. auffindbare philosophische Texte und Konzeptionen) werden *nur interpretiert*. Es handelt sich also um die Ebene der „reinen Interpretation“, wobei man hier „Interpretation“ *zunächst* rein negativ zu nehmen hat, nämlich als eine theoretische Vorgehensweise, die durch folgenden (negativen) Faktor gekennzeichnet ist: Gesichtspunkte (Aussagen), die den Sachstatus, d. h. den Wahrheits- oder Falschheitsstatus, der behandelten Konzeptionen betreffen, werden entweder nicht explizit bemüht oder sie werden ausdrücklich ausgeschlossen.² Dies ist ein rein (kor)relativer und negativer Begriff von „Interpretation“. Im Abschnitt 3 soll die Problematik eines *positiven* Begriffs der Interpretation ausführlich behandelt werden.

[4] Von den bisherigen drei Ebenen, insbesondere von der dritten (d. h. der interpretativ-asystematischen), ist eine *vierte* Ebene zu unterscheiden. Sie kann als die *interpretativ-systematische* Ebene bezeichnet werden. Es handelt sich hier um Interpretation *in Verbindung* mit der systematischen Perspektive. „Interpretation“ *als solche*, also im strengen (hier gemeinten) Sinne, unterscheidet sich eindeutig von der systematischen Betrachtungsweise. Zwischen beiden Perspektiven verläuft eine Grenze, die unter keinen Umständen ignoriert werden darf. Man kann diese Grenze den „philosophischen Rubikon“ nennen. Interpretation *als solche* (in dem hier gemeinten Sinne) überschreitet nicht diesen Rubikon. Behauptet man, sie tue es dennoch, so erliegt man einem schwerwiegenden Missverständnis, da man in einem solchen Fall vorgibt, etwas zu tun, was man nicht leistet.

Aber eine Grenze (unter)scheidet nicht nur; sie kann überschritten werden und, indem dies geschieht, verbindet sie. Dabei muss die Grundvoraussetzung immer gewahrt werden: Die Grenze *als solche* darf nicht verwischt werden. Die Überschreitung der interpretativen Grenze führt in den Bereich der systematischen Betrachtung, d. h. in den Bereich, in dem Aussagen mit Sachstatus aufgestellt werden. Es geht hier nicht mehr darum, nur den „Sinn“ u. dgl. eines

² Es ist aber anzumerken, dass es nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil durchgängige Praxis in der Philosophie ist, den Sachstatus des *systematischen* Bereichs weniger eindeutig oder weniger stark zu bestimmen. Es ist ja möglich und es geschieht oft und oft, dass der systematische oder Sachstatus nicht eindeutig als „wahr“ (bzw. „falsch“), sondern als „wahrscheinlich“, „plausibel“, „möglich“, „wichtig“, „wertvoll“, „bahnbrechend“, „bedenkenswert“ u. ä. qualifiziert wird. Auch solche Aussagen mit „vermindertem“ Sachstatus sind durchaus als systematische Aussagen in dem hier gemeinten Sinn zu charakterisieren.

Textes, einer Aussage oder Konzeption usw. eines anderen Philosophen zu eruieren, sondern um die Frage, ob eine bestimmte Aussage wahr oder falsch (bzw. plausibel oder unplausibel usw.) ist.

Dass die interpretativ-systematische Ebene eine Ebene *des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte* darstellt, ergibt sich daraus, dass die hier gemeinten „systematischen“ Aussagen ausschließlich auf der Basis bzw. als Resultat einer bestimmten Interpretation aufgestellt werden. Wenn eine Schrift (ein Beitrag, ein Aufsatz, ein Lexikonartikel, eine Monographie, ein umfangreiches Buch u. ä.) einen interpretativ-systematischen Status hat, spielt der Umstand letzten Endes keine entscheidende Rolle, wie groß bzw. umfangreich der „rein interpretative“ bzw. „rein systematische“ Anteil der Schrift ist. Entscheidend ist dabei nur der folgende Gesichtspunkt: Um einer bestimmten Schrift einen interpretativ-systematischen Status zuzuschreiben, müssen die beiden Perspektiven, in welcher Weise auch immer, sowohl eindeutig unterschieden als auch eindeutig miteinander verbunden sein.

[5] Die *fünfte* Ebene des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte soll die *systematische Ebene* genannt werden. Wohlgemerkt: Gemeint ist die systematische Ebene-des-Verhältnisses-der-Philosophie-zu-ihrer-Geschichte, nicht die „systematische Ebene schlechthin“ oder die „rein systematische Ebene“. Die systematische Ebene ist so etwas wie der „Grenzfall (*the limiting case*)“ (oder, vielleicht exakter, der Höchstfall) des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte. Hier wird nämlich das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte soz. selbstreferentiell, d.h. es wird *als Selbstverhältnis* verstanden und artikuliert. Systematisch verfahren, thematisiert die Philosophie ihre eigene Geschichte *als ihre eigene Geschichte*. Diese Ebene beinhaltet die *eigentliche philosophische* Konzeption der Philosophiegeschichte. Hier geht es nicht (mehr) um die Berücksichtigung historiographischer und philologisch-texthistorisch-editorischer Faktoren; es handelt sich nicht mehr um eine reine Interpretation von Schriften und Konzeptionen und auch nicht um eine Interpretation, aus der gewisse systematische Resultate erzielt werden u. dgl.; vielmehr entwickelt die systematische Philosophie eine Theorie über ihre eigene Geschichte. Indem die Philosophie sich in der angegebenen Weise systematisch ihrer eigenen Geschichte zuwendet, bringt sie zum Ausdruck, dass ihre eigene Geschichte in das durch ihre systematischen Aussagen artikulierten Ganze hineingehört.

Um das hier Gemeinte besser zu verstehen, seien einige Beispiele kursorisch gegeben. Man denke an die zentrale These des Positivismus von A. Comte, d. h. an das Gesetz der sog. drei Phasen oder drei Stufen der intellektuellen Entwicklung der Menschheit; im Einzelnen bezieht sich Comte auf die theologische, die metaphysische und die wissenschaftliche oder „positive“ Phase/Stufe. Es ist klar, dass Comte damit die „systematische“ These vertreten wollte, dass der moderne aufgeklärte Mensch jene Position beziehen muss, die der dritten Phase entspricht. (Hätte Comte eine solche Annahme nicht gemacht bzw. eine solche

These nicht aufgestellt, dann wäre sein 3-Phasen-Gesetz der oben beschriebenen dritten Ebene zuzuordnen.)

Interessante Beispiele sind ganz besonders mit den Namen *Hegel*, *Heidegger* und *Gadamer* angezeigt. In aller Kürze: Hegel hat die philosophischen Konzeptionen als die Stufen des Prozesses des „Zu-sich-selbst-Kommens-des-Geistes“ aufgefasst (was immer das besagen mag). Er erhob sogar den Anspruch, diesen Prozess mit logischer Strenge („logisch“ im Hegelschen Verständnis) zu begreifen, und zwar in dem Sinne, dass jeder philosophischen Konzeption eine bestimmte logische Denkbestimmung zuzuordnen sei.

Heidegger zufolge ist das Sein als Ereignis zu denken, wobei das so gedachte Sein ein „Geschick“, d. h. eine Geschichte, hat. Demnach stellen die verschiedenen im Verlauf der Philosophiegeschichte entstandenen bzw. artikulierten philosophischen Konzeptionen jeweils andere „Gestalten“ der Seinsgeschichte dar. Es ergibt sich konsequenterweise daraus, dass Heidegger zufolge die „Interpretation“ von in der Philosophiegeschichte vorfindbaren philosophischen Konzeptionen als die „systematische“ Artikulation einer bestimmten „Gestalt“ des Seins zu verstehen ist.

Bei Gadamer findet man eine eigenartige und im innersten inkohärente Konzeption des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte. Auf der einen Seite wird die Geschichte der Philosophie als das große Material für die (philosophische) „Hermeneutik“ („Interpretation“) genommen. Mit dieser Annahme wird bei ihm folgende „systematische“ Perspektive bzw. These verbunden: Der „Interpret“ ist durch Endlichkeit gekennzeichnet, was besonders heißt, dass er in die Geschichte der sich ablösenden Konzeptionen eingebettet ist; sein „Interpretieren“ ist einfach die Artikulation seines endlichen Status hinsichtlich des Ganzen der Philosophiegeschichte, wobei dieses Ganze als ein absolut offenes und unabgeschlossenes Geschehen verstanden wird. Auf der anderen Seite wird diese betont „finitistische“ „hermeneutisch-systematische“ Sicht im Rahmen einer allumfassenden „reinen“ systematischen Position „bestimmt“. Die radikalste Aussage, die Gadamer aufstellt, um diese umfassende systematische Sicht zu artikulieren, lautet: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*“³ Es dürfte klar sein, dass diese große Aussage alle Grenzen jedes wie immer gearteten „endlichen“ oder „finitistischen“ Standpunktes sprengt.⁴

[6] Es gibt eine *sechste* Ebene des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte, eine nur *implizit gegebene oder nur implizit bleibende und wirkende* Ebene. Es wird hier die These vertreten, dass eine solche Ebene vorausgesetzt wird bzw. vorausgesetzt werden muss, *wenn rein systematische Philosophie* betrieben wird, d. h. wenn philosophische Aussagen mit einem „reinen“ Sachsta-

³ GADAMER 1960/65, S. 450.

⁴ Man muss mit einigem Erstaunen feststellen, dass diese tiefe Inkohärenz, die die ganze „Hermeneutik“ GADAMERS durchzieht, kaum bemerkt und thematisiert wurde. Vgl. aber beispielsweise HÖSLE 1990, S. 97 ff., WEBERMAN 2000 u. a.

tus aufgestellt werden, und zwar – im Unterschied zur Ebene 5 – im Falle der Behandlung jedweden Sachthemas, das nicht identisch ist mit der Philosophiegeschichte selbst. Was damit gemeint ist, sei kurz erläutert.

Eine *rein systematisch-philosophische* Behandlung eines Sachthemas beinhaltet überhaupt keine *explizite* Bezugnahme auf irgendwelche philosophiegeschichtlichen Faktoren – welcher Art auch immer. Daran ist unbedingt festzuhalten, wenn man nicht dem weit verbreiteten und verhängnisvollen Missverständnis der Vermischung von Philosophiesystematik und Philosophiegeschichte erliegen will. Daraus folgt aber in keiner Weise, dass die Philosophiegeschichte nicht *implizit* sozusagen „am Werke ist“ bzw. – normativ gesehen – nicht „am Werke sein muss“. Es kommt nun darauf an zu erklären, wie diese „implizite Existenz“ oder dieses „implizite Am-Werke-Sein“ der Philosophiegeschichte im Bereich der *rein systematisch betriebenen Philosophie* zu verstehen und zu belegen ist.

Eine bestimmte Fragestellung, eine bestimmte Begrifflichkeit, ein bestimmtes theoretisches Instrumentarium (Logik, Methodologie usw.) u. ä. kann, „*in sich selbst betrachtet*“, verstanden, definiert, entwickelt, angewandt usw. werden, *ohne* dass eine *explizite* Bezugnahme auf die *Philosophiegeschichte* erfolgt. Aber die Präzisierung „in sich selbst betrachtet“ schließt eine Restriktion ein. „In sich selbst betrachtet“ besagt: „Nicht hinsichtlich anderer Faktoren (anderer Begriffe, anderer Fragestellungen, anderer Instrumentarien, überhaupt aller anderen Faktoren welcher Art auch immer).“ Anders formuliert: Begriffe, Fragestellungen usw. können zwar *atomistisch-isolationistisch* „verstanden“ und „erklärt“ werden; damit wird aber deren *Stellenwert* im Ganzen der theoretischen Dimension nicht erfasst und artikuliert. Ein solches „atomistisch-isolationistisches Verständnis“ ist ein sehr einseitiges, sehr vermindertes Verständnis eines Begriffs, einer Fragestellung usw. Erst ein *holistisches* Verständnis, d. h. ein Verständnis, das das ganze „Umfeld“ eines Begriffs, einer Fragestellung usw. *explizit* berücksichtigt und thematisiert, kann als *angemessen* bezeichnet werden.

Es liegt nun auf der Hand, dass einer der Hauptfaktoren, die das Umfeld eines Begriffs, einer Fragestellung, eines theoretischen Instrumentariums usw. bilden, der Bezug auf die Philosophiegeschichte ist. Um diesen Zusammenhang zu illustrieren: Stellt ein systematisch vorgehender Philosoph eine Frage und benutzt eine bestimmte Begrifflichkeit, ein bestimmtes Instrumentarium usw., ignoriert aber dabei das „Eingebettetsein“ seiner Frage bzw. seiner Begrifflichkeit in das Ganze der Philosophiegeschichte, so kann es sehr wohl möglich sein, dass er hinter dem schon erreichten Problembewusstsein und theoretischen Niveau zurückbleibt, d. h. dass er etwa den genauen Status und die Tragweite, die theoretische Leistung u. dgl. seiner Aussagen, Thesen usw. nicht zu bestimmen und zu begründen in der Lage ist. Der so verstandene Bezug auf die Philosophiegeschichte sollte eigentlich als eine Selbstverständlichkeit angesehen werden. Nur muss betont werden, dass es sich dabei um einen Bezug handelt, der *nicht explizit thematisiert* zu werden braucht. Die Kenntnis und die, wenn man will,

stillschweigende, Berücksichtigung dieses Bezugs stellen einfach eine Voraussetzung für eine sinnvolle systematische Philosophie dar.

2 Zum Zusammenhang der sechs Ebenen des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte

Das explizit thematisierte Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte ist durch die beschriebenen fünf Ebenen bestimmt. Hinzu kommt eine weitere Ebene, die sechste, die als die Ebene eines impliziten Verhältnisses der systematischen Philosophie zur Philosophiegeschichte zu verstehen ist. In diesem 2. Teil ist zunächst zu zeigen, wie sich die ersten fünf Ebenen zueinander verhalten und wie einige spezielle Fragen, die die hier vertretene These aufwirft, zu klären sind. Sodann ist das Verhältnis der fünf Ebenen des expliziten Verhältnisses zur sechsten Ebene, zur Ebene des implizit bleibenden Verhältnisses, zu untersuchen.

[1] Der Zusammenhang der fünf ersten Ebenen des expliziten Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte ist im Sinne einer *linearen Ordnung* zu bestimmen, wobei der Gesichtspunkt der „Ordnung“ durch die Begriffe „Voraussetzung“ und „Implikation“ zu charakterisieren ist. Das bedeutet: jede Stufe mit „Nachfolgerstatus“ *setzt* die *vorhergehende* Stufe *voraus*, während umgekehrt jede Stufe die ihr nachfolgende Stufe *nicht impliziert*. Beispielsweise setzt die *fünfte* Ebene die vier anderen Ebenen voraus, wird aber von ihnen nicht impliziert; oder: die *vierte* Ebene setzt die *dritte* voraus, wird aber von dieser nicht impliziert. Das hat u. a. die weittragende Konsequenz, dass es möglich *und sinnvoll* ist, sich in rein interpretierender Absicht und Hinsicht mit der Philosophiegeschichte zu befassen. In welchem genaueren Sinne die hier gemeinte *lineare Ordnung* zu verstehen ist, bedarf einiger Präzisierungen. Zunächst lässt sich allgemein sagen, dass die hier vertretene These in einer Hinsicht eine etwas *idealisierte*, in einer anderen Hinsicht (nur) die ganz *einfache* Gestalt des Verhältnisses der Philosophie zur ihrer Geschichte betrifft. Von einer „idealisierten“ Gestalt ist insofern zu sprechen, als die behauptete „lineare Ordnung“ nicht absolut allen Facetten, die das *konkret* oder *real* gegebene Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte aufweist, adäquat und vollständig gerecht zu werden vermag. Von einer „ganz einfachen“ Gestalt ist in dem Sinne die Rede, dass die hier gemeinte lineare Ordnung den Zusammenhang der sechs Ebenen *nicht* in allen seinen Aspekten, Voraussetzungen, Bedingungen der Möglichkeit u. dgl. charakterisiert. Auf einige wichtige Fragen soll im folgenden eingegangen werden.

[2] Einen besonderen Fall und ein besonderes Problem stellen die beiden ersten Stufen, die rein historische bzw. historiographische und die philologisch-textthistorisch-editorische Ebene, dar. In einer bestimmten – grundsätzlichen – Hinsicht setzt die zweite Ebene eindeutig die erste voraus. Aber in einer

gewissen anderen Hinsicht gilt auch das Umgekehrte: Die erste Ebene setzt die zweite voraus, denn die Herausarbeitung der „historischen“ Faktoren und Gegebenheiten im oben erläuterten Sinne (also: das Leben, das Wirken usw. eines Philosophen) setzt zumindest *im Allgemeinen oder meistens* voraus, dass die Texte dieses Philosophen verfügbar sind, was impliziert, dass die zweite Ebene schon in Anspruch genommen wurde bzw. genommen werden muss. Dennoch gibt es in vielen Fällen und in einem gewissen Umfang die Möglichkeit, Zugang zu den historischen/historiographischen Gegebenheiten über einen Philosophen oder eine philosophische Epoche *unabhängig* von den Werken des betreffenden Philosophen bzw. den philosophischen Werken der Zeit zu gewinnen. Doch auf diese komplexe Thematik kann hier nicht weiter eingegangen werden. Der Einfachheit halber wird hier die genannte Reihenfolge im Sinne einer linearen Ordnung verstanden.

[3] Die These, dass die zweite (die philologisch-texthistorisch-editorische) Ebene die dritte Ebene bzw. die weiteren Ebenen nicht impliziert, bedarf einer näheren Erläuterung. Das Nicht-Implikationsverhältnis gilt im Idealfall, d. h. dann, wenn bezweckt wird, philosophische Texte eines Autors strikte *als* Texte dieses Autors zugänglich zu machen bzw. zu edieren. Auf der so verstandenen philologisch-texthistorisch-editorischen Ebene ist eine philosophische „Interpretation“ eines Textes bzw. einer Textpassage u. dgl. nicht nur nicht erforderlich, sondern auch nicht angemessen; denn sobald erst eine von einem Editor vorgenommene Interpretation in irgendeiner Weise dazu führt, dass ein Text eine bestimmte Gestalt annimmt, kann man nicht mehr im strengen Sinne sagen, es handele sich um den Text des betreffenden Autors. Es wird hier keineswegs verkannt, dass diese strenge (ideale) Sicht ganz große Probleme für die Edition philosophischer Werke aufwirft. In diesem Zusammenhang ist es interessant darauf hinzuweisen, dass sich das Verständnis und die konkrete Gestalt der Editionen etwa großer deutscher Philosophen im Laufe der letzten hundert Jahre mehrmals in sehr signifikanter Weise gewandelt haben. Generell gesprochen, kann festgestellt werden, dass Editoren immer mehr von eigenen Interpretationen abgerückt sind, gestützt auf die richtige Einsicht, dass die Aufgabe einer Edition darin bestehen sollte, den Text *des Autors selbst* verfügbar zu machen.

Freilich kann eine solche, wenn man so will, „puristische“ Sicht in vielen, ja vielleicht in den meisten, Fällen kaum als solche realisiert werden. Der Grund liegt darin, dass viele Texte im Original eine „Gestalt“ haben, die unmittelbar nicht *lesbar* (im gewöhnlichen Sinne) ist. Damit solche Texte von „normalen“ Lesern überhaupt gelesen werden können, müssen Spezialisten etwa Transkriptionen vornehmen, fehlende Teile einsetzen u. dgl. m. Dass eine solche Aufgabe nicht nur als sinnvoll, sondern auch als unverzichtbar angesehen werden muss, soll hier in keiner Weise bestritten werden. Nur muss unbedingt betont werden, dass eine solche „Interpretations“leistung seitens eines Editors in den meisten Fällen eine vornehmlich philosophische ist bzw. sein muss, mit der Konsequenz,

dass der dann schließlich edierte Text nicht als der ursprüngliche Text des edierten Autors selbst, sondern als ein zum Zweck der Lesbarkeit interpretierter, d. h. hier dann genau: „modifizierter“, Text zu betrachten ist.

Man kann daher die hier vertretene These in folgender Weise präzisieren bzw. „konkretisieren“: Grundsätzlich (d. h. hier: im Idealfall) impliziert die philologisch-texthistorisch-editorische Ebene nicht die weitere (die dritte) Ebene (und die weiteren Ebenen); in vielen (wohl in den meisten) konkreten Fällen einer Edition können aber Texte nur dann als „lesbare Texte“ präsentiert werden, wenn die philologisch-texthistorisch-editorische Ebene die Leistungen der dritten (der rein interpretativen) Ebene in Anspruch nimmt.

[4] Die These, dass die rein interpretative Ebene die vierte (die interpretativ-systematische) Ebene bzw. die weiteren Ebenen nicht impliziert, dürfte auf den hartnäckigen Widerstand vieler Philosophen stoßen. Diesen Philosophen zufolge ist eine „rein interpretative“ Beschäftigung mit philosophischen Texten (d. h. eine Beschäftigung, die den Sachstatus der untersuchten Aussagen überhaupt nicht thematisiert) gar nicht möglich. Dazu ist zunächst festzustellen, dass „reine Interpretationen“ im angegebenen Sinne schon deswegen möglich sind, weil sie faktisch existieren. *Ab esse ad posse valet illatio*. Hinzuzufügen ist, dass solche „reinen Interpretationen“ keinesfalls Ausnahmefälle o. ä. sind; vielmehr muss man es als eine Tatsache ansehen, dass der überwiegend größte Teil der philosophischen Publikationen – zumindest im deutschsprachigen Raum seit Jahrzehnten – den Charakter „reiner Interpretationen“ hat.

Doch ist es in diesem Zusammenhang wichtig, den Gründen nachzugehen, auf die sich die genannte These stützt. Dies ist keine leichte Aufgabe, weil solche Gründe kaum in expliziter und klarer Form vorgebracht werden. Immerhin lässt sich sagen: Vermutlich sind es vor allem *zwei* Gedankenstränge, die von den die in Frage stehende These vertretenden Philosophen vorausgesetzt werden.

[i] Der *erste* besteht in dem Hinweis darauf, dass eine „*philosophische* Beschäftigung“ mit einem philosophischen Text unter Absehung einer diese Beschäftigung motivierenden und begleitenden „Wahrheitssuche“ nicht gut denkbar ist. Doch dazu ist zweierlei zu sagen.

[a] Die genannte große Annahme ist alles andere als einleuchtend. Ein Interpret muss nicht von einer Wahrheitssuche motiviert sein, wenn er sich mit einem philosophischen Text befasst. Es kann sehr wohl der Fall sein, dass er von einer – beispielsweise rein historischen – Neugierde getrieben wird. Ja er kann sogar „banale“ Gründe haben, um sich mit einem Autor zu beschäftigen, beispielsweise: um seine Langeweile zu vertreiben, um mit der Veröffentlichung eines Buches Geld zu verdienen u. s. w. Freilich taucht hier die Frage auf, ob in einem solchen Fall, d. h. wenn eine effektive Wahrheitssuche in keiner Weise „am Werke ist“, der so verfahrende „Interpret“ wirklich seine interpretative Aufgabe überhaupt leisten kann bzw. ob seine Arbeit überhaupt sinnvoll ist. Darauf wird weiter unten noch einzugehen sein.

[b] Auch wenn man zugeben wollte, dass jede – zumindest jede sinnvolle und „effektive“ – Interpretation von einer „Wahrheitssuche“ getragen und begleitet wird, würde sich daraus längst nicht ergeben, dass die rein interpretative Ebene die nächste Ebene, die interpretativ-systematische, Ebene impliziert. Das hier gemeinte Implikationsverhältnis betrifft die *explizite* Gestalt, die eine „Interpretation“ im Sinne einer mündlich oder schriftlich vorgelegten „Darstellung“ annimmt. Welche allgemeinen (ganz besonders „pragmatischen“) „Begleiterscheinungen“ diese explizite Gestalt hat, ist hier ohne Relevanz. Man könnte sagen: Auf der konkreten psychologisch-pragmatischen Ebene ist es ohne weiteres einleuchtend zu sagen, dass eine sinnvolle philosophische Interpretation eines philosophischen Textes von einer Wahrheitssuche getragen und begleitet ist. Solange sich aber diese „Wahrheitssuche“ nicht auf die Gestalt von Aussagen, Darstellungen u. dgl. explizit niederschlägt, muss daran festgehalten werden, dass eine „reine Interpretation“ eine „systematische Betrachtung“ der interpretierten Texte nicht impliziert.

[ii] Der *zweite* Argumentationsstrang nimmt Bezug auf Faktoren und Zusammenhänge, die ungleich wichtiger sind. Die Grundidee kann so formuliert werden: Ohne explizite Bezugnahme auf den Sachstatus (Wahrheitsstatus u. s. w.) der zu „interpretierenden“ Aussagen eines Philosophen, ist es gar nicht möglich, den „Sinn“ solcher Aussagen zu eruieren. Im einfachsten Fall wird von vielen Philosophen darauf verwiesen, dass das Verhältnis von „Sinn“ und „Wahrheitssuche“ als Hin- und Hergehen zu begreifen ist. Ein solches Hin- und Hergehen, so wird betont, schlägt sich in bestimmten, dem Interpreten zugeschriebenen Äußerungen etwa der folgenden Art nieder: „Das kann er [der interpretierte bzw. zu interpretierende Autor] doch unmöglich gemeint haben.“ Man macht also aus dem (so oder so charakterisierten bzw. vorausgesetzten) „Wahrheitsfaktor“ der zu interpretierenden Aussagen einen zentralen „Interpretationsfaktor“ selbst: Je nachdem, ob eine zu interpretierende Aussage als wahr oder falsch (bzw. als plausibel oder unplausibel u. s. w.) erscheint, wird dem Autor dieser Aussagen ein dem Wahrheits- bzw. Falschheitsfaktor entsprechendes „Verstehen“ der Aussagen zugeschrieben.

[a] Eine solche Charakterisierung von „(philosophischen) Interpretationen“ stellt aber ein Missverständnis dar. Man muss nämlich zwischen zwei völlig verschiedenen Ebenen unterscheiden, die der Einfachheit halber als „pragmatische“ bzw. „grundsätzliche“ Ebene bezeichnet werden. Auf der „pragmatischen“ Ebene ist es durchaus sinnvoll und möglich (wenn auch nicht ohne weiteres missverständnisfrei), den Sachstatus (bzw. „Wahrheitsfaktor“) anzusprechen bzw. zu bemühen, um Aussagen eines Philosophen zu „interpretieren“. In bestimmten Kontexten ist es durchaus sinnvoll, ja sogar geboten, auf jenen Gesichtspunkt zu rekurrieren, auf den sich die oben zitierte Formulierung („Das kann er [der zu interpretierende Autor] doch unmöglich gemeint haben“) bezieht. Aber ein solcher Rekurs auf den Sach- bzw. Wahrheitsstatus hat hinsichtlich der Inter-

pretation einen rein pragmatischen, wenn man will: „inventiven“, Stellenwert. Der Rekurs auf diesen Faktor kann in bestimmten Umständen sehr wohl dienlich sein, den „eigentlichen Sinn“ der zu interpretierenden Aussagen eines Philosophen zu eruieren. Aber das gilt *nicht in grundsätzlicher oder konstitutiver Hinsicht*; denn der Umstand, dass die von einem Philosophen gemachte Aussage einen bestimmten Sachstatus hat (oder dass ihr ein bestimmter Sachstatus zugeschrieben wird), ist kein Kriterium dafür, dass die entsprechende Aussage vom Autor so gemeint war.

[b] Letzterer Gesichtspunkt muss noch vertieft werden. Die hier kritisierte Konzeption wird in der heutigen (vorwiegend analytisch orientierten) Philosophie dahingehend verstanden, dass das sogenannte „Principle of Charity“ (Prinzip der Nachsichtigkeit) auf die Beschäftigung mit Philosophiegeschichte angewandt wird. Darauf soll im folgenden mit einer gewissen Ausführlichkeit eingegangen werden. „Interpretation“ wird hier grundsätzlich vor dem Hintergrund einer Konzeption verstanden, die D. Davidson „radikale Interpretation“ nennt.⁵ Aber eine so verstandene Interpretation findet keine Anwendung auf die Philosophiegeschichte. Ein „radikaler Interpret“ in Davidsons Sinn ist jemand, der sich mit dem Problem konfrontiert sieht, einer Person (dem „Informanten“) bestimmte Überzeugungen zuzuschreiben allein auf der Basis der Kenntnis der Korrelationen, die zwischen den „lokalen“ Umständen, in denen sich diese Person befindet, und den Beobachtungssätzen, die diese Person für wahr hält, bestehen (zusammen mit allgemeinen Prinzipien gerechtfertigter deduktiver und nicht-demonstrativer Inferenz). Es dürfte klar sein, dass ein solcher Begriff der „radikalen Interpretation“ nicht auf die Philosophiegeschichte angewandt werden kann, da bei den „philosophiegeschichtlichen“ Autoren „lokale Umstände“ natürlich nicht gegeben sind.

[c] In den letzten Jahren hat sich die Tendenz herausgebildet, das insbesondere von Davidson⁶ propagierte „Principle of Charity“ in Beziehung zum „hermeneutischen“ Begriff der Interpretation zu setzen.⁷ Aber dies ist ein sehr fragliches Unternehmen. Das genannte Prinzip besagt: Ein Satz der Form ‚Sprecher der Sprache L halten Satz S für wahr in den Umständen U‘ ermöglicht bzw. rechtfertigt den korrespondierenden (mit ‚wahr‘ versehenen) Satz ‚S ist wahr (in der Sprache L) genau dann, wenn U‘, unter der Bedingung, dass ein (weiteres) „konstitutives Prinzip“ intentionaler Zuschreibung vorausgesetzt wird, nämlich: Wahrheitsbedingungen müssen Formeln von L zugeschrieben werden, mit der Restriktion, dass die meisten Sätze, die ein Sprecher von L für wahr hält, in der Tat wahr sind (und zwar aufgrund bzw. aus der Perspektive des Interpreten). Wollte man ein solches „Principle of Charity“ auf die Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte *direkt* anwenden, so würden sich offensichtliche

⁵ Vgl. DAVIDSON 1984.

⁶ Vgl. DAVIDSON 1984, bes. S. 101, 136 f., 152 f. und 196 f.

⁷ Das „Principle of Charity“ geht auf N. L. WILSON 1959 zurück (vgl. S. 533). Vgl. dazu u. a. ABEL 1993, Kap. 19.

Ungereimtheiten ergeben. Aber man könnte versuchen, das genannte Prinzip einer Modifikation etwa der folgenden Form zu unterziehen: Gegeben mehrere Möglichkeiten der Interpretation einer bestimmten Aussage oder Konzeption (in der Philosophiegeschichte), zu wählen ist jene Interpretation, der zufolge sich die interpretierte Aussage oder Konzeption als wahr erweist oder sich am meisten der Wahrheit nähert. In diesem Fall wäre „Interpretation“ nicht absolut vom „Sachstatus“ unterschieden, da sie erst auf der Basis von Überlegungen über den Sachstatus „eruierbar“ wäre.

Doch ein so verstandenes bzw. angewandtes „Prinzip“ ist das Resultat einer mehrfachen Konfusion, in sprachlicher, begrifflicher und sachlicher Hinsicht. Zwar kann man rein terminologisch festlegen, dass man die „Einstufung“ einer Aussage/Konzeption als *wahr* „Interpretation“ nennen will. Tut man aber das, so läuft man Gefahr, ja in den meisten Fällen erliegt man der Gefahr, eine wichtige und fundamentale „Ebene“ der „Betrachtung“ einer philosophiegeschichtlich gegebenen Aussage/Konzeption zu überspringen bzw. zu ignorieren. Die Einstufung als *wahr* ist nämlich Resultat einer theoretischen Verfahrensweise, die ausschließlich den Sachstatus einer Aussage bzw. Konzeption thematisiert. Aber eine solche Verfahrensweise hat nichts mehr mit der Frage zu tun, wie die entsprechende Aussage/Konzeption „zu verstehen“ – und das heißt wohl: „zu interpretieren“ – sei. Vielmehr setzt diese am Sachstatus orientierte Verfahrensweise voraus, dass die Frage, wie eine Aussage/Konzeption „zu verstehen“ (und damit „zu interpretieren“) sei, als schon *geklärt* (und damit entschieden) gelten muss. M. a. W.: die Frage, ob einer Aussage/Konzeption der Sachstatus der Wahrheit (oder Wahrheitsähnlichkeit u. ä.) zuzuschreiben sei oder nicht, setzt voraus, dass die Aussage/Konzeption schon verstanden (und damit interpretiert) wurde. Sonst würde man nicht wissen, wovon überhaupt die Rede ist. Hat man diese begrifflichen, methodologischen und sachlichen Zusammenhänge geklärt, so könnte man sagen, dass die oben beschriebene Anwendung des (modifizierten) „Principle of Charity“ auf die Philosophiegeschichte eine konfuse und missglückte Form der oben dargelegten *vierten* Stufe (d. h. der interpretativ-systematischen Ebene) des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte darstellt.

[5] Gegen die These, dass Ebene 3 Ebene 4 nicht impliziert und dass diese beiden Ebenen, weder als einzelne noch in ihrer Konjunktion, Ebene 5 implizieren, könnte eingewandt werden, man müsse wohl annehmen, dass eine bestimmte Philosophie der Philosophiegeschichte die Interpretation einzelner Philosophien und philosophischer Texte beeinflussen kann, ja sicher beeinflussen wird; die Nicht-Implikationsthese könne daher nicht uneingeschränkt gelten. Dazu ist zu bemerken, dass die Nicht-Implikationsthese einen strengen – und das heißt auch: einen sehr präzisen – Sinn hat: Sie besagt, dass es möglich ist, einer „philosophischen Beschäftigung“ im Sinne der Ebenen 3 und 4 nachzugehen, ohne dass eine *explizite* philosophische Betrachtung der Philosophiegeschichte als ganzer

dafür eine notwendige Bedingung ist. Dass dies möglich ist, ergibt sich nicht nur aus grundsätzlichen Überlegungen, sondern stellt auch eine Tatsache dar.

Damit ist nicht ausgeschlossen, dass eine explizit in Angriff genommene Philosophie der gesamten Philosophiegeschichte wichtige, sogar einschneidende Konsequenzen für die Interpretation einzelner Philosophien und philosophischer Texte haben kann und sogar effektiv hat. Dies ist dem Umstand zuzuschreiben, dass durch eine Philosophie der gesamten Philosophiegeschichte eine *holistische* Perspektive zur Geltung gebracht wird. Nun ist die Einbeziehung einer holistischen, d. h. *gesamtsystematischen*, Perspektive ein Faktor, der jede einzelne „Komponente“ des Ganzen, also hier: der Philosophiegeschichte, in einem „holistischen“ Licht, d. h. in der ihr letztlich angemessenen „Gestalt“, erscheinen lässt. Man kann daher sagen: Ebenen 3 und 4 *implizieren* Ebene 5 nur dann, wenn der Anspruch erhoben wird, eine *definitive*, d. h. *eine in jeder Hinsicht absolut gültige Interpretation* einer bestimmten Philosophie bzw. eines bestimmten philosophischen Textes zu erreichen. Eine so verstandene Interpretation ist nur möglich und denkbar unter streng holistischen Bedingungen, d. h. hier: unter Voraussetzung einer philosophisch-systematischen Betrachtung der Philosophiegeschichte als ganzer. Wird aber eine holistische Fragestellung nicht verfolgt bzw. kommt eine holistische Perspektive nicht zur Geltung, d. h.: wird nur ein *einfacher* Zusammenhang (im Sinne der obigen Ausführungen) thematisiert, so implizieren Ebenen 3 und 4 nicht Ebene 5.

Dazu ist noch anzumerken, dass eine holistische Konzeption im Sinne der Ebene 5 eines der gewagtesten philosophischen Vorhaben überhaupt darstellt, denn die eigene Geschichte begreifen impliziert so etwas wie ein „absolutes“ Begreifen oder einen „absoluten“ Standpunkt. Um so erstaunlicher ist es, dass sich gerade betont „finitistisch“ eingestellte Philosophen mit Vorliebe mit der Bestimmung ihres eigenen „Standortes“ in der Geschichte eben *der Philosophie* befassen. Ein bezeichnendes Beispiel stellt H.-G. Gadamers Hermeneutik dar, wie oben kurz gezeigt wurde.

3 Bemerkungen zu einem positiven Begriff der philosophischen Interpretation philosophischer Texte (und Konzeptionen)

[1] In den bisherigen Ausführungen war oft und ganz zentral von (philosophischer) „Interpretation“ die Rede. Dabei wurde dieser Begriff immer erstens nur als Gegenbegriff zu „philosophiesystematisch“ und zweitens nur negativ bestimmt, nämlich in dem Sinne, dass (philosophische) „Interpretation“ als eine Beschäftigung mit philosophischen Texten und Konzepten zu verstehen sei, die dadurch charakterisiert ist, dass die Frage nach dem „Sachstatus“ (d. h. nach dem Wahrheits- bzw. Falschheitsstatus) der entsprechenden interpretierten bzw. zu interpretierenden Aussagen weder gestellt noch – zumindest direkt oder explizit – behandelt wird. Der so – negativ – bestimmte Begriff der philosophi-

schen Interpretation ist, grundsätzlich gesehen, als durchaus hinreichend für die grundsätzliche Klärung des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte anzusehen. Allerdings drängen sich dabei viele Fragen auf, deren Klärung zumindest den Ansatz zu einer grundsätzlichen Charakterisierung eines *positiven* Begriffs der philosophischen Interpretation voraussetzt. Dieser Thematik ist dieser 3. Abschnitt gewidmet.

Bekanntlich wird der Ausdruck ‚Interpretation‘ in mehreren Bedeutungen und in vielfachen (variierenden) Kontexten verwendet. Zur Klärung der hier anstehenden Thematik ist es nun von der allergrößten Bedeutung, auf eine Selbstverständlichkeit hinzuweisen, die aber oft und oft nicht beachtet wird: Es gibt nicht so etwas wie *den* Begriff der „Interpretation“. Dies gilt im übrigen für alle Begriffe: Es gibt nicht *den* Begriff der „Wahrheit“, der „Demokratie“, der „Theorie“ u. s. w. Auch wenn man „Begriff“ in einem betont objektiven Sinne versteht, muss man unbedingt darauf achten, dass ein so verstandener „Begriff“ nicht unbedingt mit einem bestimmten *Ausdruck* verbunden ist. Ein Begriff kann durch einen Ausdruck oder durch mehrere Ausdrücke „artikuliert“ werden. Und umgekehrt: Mit einem bestimmten Ausdruck kann ein bestimmter Begriff oder es können mehrere Begriffe assoziiert werden. Wenn man feststellt, es gäbe *verschiedene* Begriffe „der“ Interpretation, so ist eine solche Formulierung äußerst missverständlich, ja, streng genommen, unrichtig. Was eine solche Formulierung wohl zu Recht intendiert, genauer gesagt: Was man als den Wahrheitskern einer solchen Formulierung akzeptieren kann, ist die Feststellung, dass es verschiedene Begriffe gibt, die mit dem einzigen Ausdruck ‚Interpretation‘ assoziiert werden.

[2] Unter Beachtung des soeben beschriebenen Sachverhalts erweist es sich als erforderlich, einige Unterscheidungen einzuführen, um Klarheit über die Verwendung des Ausdrucks ‚Interpretation‘ zu schaffen.

Erstens: Eine zu beachtende Unterscheidung betrifft die Abgrenzung einer *philosophischen* Interpretation von jeder nicht-philosophischen Interpretation. Es dürfte völlig aussichtslos, ja sinnlos sein, so etwas wie einen absolut übergeordneten Begriff der *Interpretation* aufzustellen, um ihn dann in verschiedenen Bereichen, zu denen auch die Philosophie gerechnet wird, zu „instantiieren“. Ein solches Unterfangen würde entweder an der Vakuität oder an der Äquivozität des anvisierten Interpretationsbegriffs scheitern. Was immer ‚Interpretation‘ in nicht-philosophischen Verwendungsweisen oder Kontexten besagen mag, in dieser Arbeit wird dieser Ausdruck ausschließlich in seiner Verwendung im Gebiet der Philosophie gebraucht und verstanden. Nun muss man gleich feststellen, dass der Ausdruck ‚Interpretation‘ auch in der Philosophie in keiner Weise einheitlich verwendet wird. Der in diesem Aufsatz vorausgesetzte und bis jetzt nur „(kor)relativ“ und „negativ“ verstandene Begriff der Interpretation kann als der „enge“ (oder genauer: als der „engste“) Begriff der Interpretation im philosophischen Bereich charakterisiert werden.