

Perspektiven der Philosophiegeschichte

Christoph Asmuth (Berlin)

Ein grobes Vorurteil, meine Damen und Herren, zeichnet von einem Philosophiehistoriker ein merkwürdiges Bild: Da sitzt er – Tag ein, Tag aus – in einem Archiv oder einer Bibliothek, gebeugt über Handschriften oder Frühdrucke oder alte Bücher, versunken in die Gedanken einer fernen Zeit, einer Zeit möglicherweise, in der es sich noch lohnte, als Philosoph zu leben – oder zu sterben. Staub auf seinem Haar, seiner Jacke, der Staub der Bücher, – staubig der ganze Mann! – Es ist ein grobes Vorurteil, in der Tat, aber ich kenne einige und versichere es Ihnen hier, die diesem Vorurteil sehr nahekommen, wunderbare Menschen voller Gelehrsamkeit und gediegener Bildung, unfähig allerdings oder nicht willens über etwas Gegenwärtiges, sei es beruflich oder profan, auch nur ein Wort zu verlieren. Nun, da ich mich selbst häufig mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt habe, möchte ich natürlich wissen, ob sich in diesem Vorurteil nicht meine eigene Zukunft spiegelt. Und ich möchte wissen, ob es an der Philosophiegeschichte liegt, ob sie es macht, daß man sich in ihr verkriecht und unfähig wird zum – wie man sagt – *systematischen Philosophieren*. Und natürlich entspricht die Frage nach der Philosophiegeschichte dem Wunsch, sich über das eigene Tun zu verständigen und die Methoden abzusichern, mit denen man Ergebnisse erzielt.

Ich möchte Ihnen meine Überlegungen im folgenden kurz vorstellen. Dazu werde ich in fünf Schritten verfahren:

1. Zunächst möchte ich das Problem erklären. Dazu werde ich ein Beispiel heranziehen, an dem die immanente Spannung der Philosophiegeschichte deutlich

werden soll. Die Stellungnahme eines Publizisten zur Situation der deutschen Gegenwartsphilosophie wird dem Problem die richtige Spitze geben.

2. Dann werde ich einige Modelle vorstellen, wie Philosophiegeschichte geschrieben wurde und noch geschrieben wird. Ich habe diese Modelle auf zwei *grundsätzliche* Verfahrensweisen reduziert, deren erste charakterisiert ist durch den Vorrang, den sie der *Kontinuität der Gedanken* einräumt.

3. Die zweite *grundsätzliche* Form, Philosophiegeschichte zu treiben, geht umgekehrt vor. Sie ist charakterisiert durch den Vorrang, den sie der *Diskontinuität des Gedachten* einräumt.

4. Danach folgt ein Abschnitt, in dem ich meine Vorstellungen erläutern werde, wie man sinnvoll und mit akzeptablen Resultaten philosophische Philosophiegeschichte treiben kann. Es wird mir dabei zentral um die *Objektivität der Philosophiegeschichte* gehen.

5. Schließlich werde ich aus allem, was ich vorgetragen habe, folgern, daß es auch im nächsten Jahrtausend noch eine sinnvolle und keineswegs verstaubte Tätigkeit sein wird, sich mit der Geschichte der Philosophie zu beschäftigen: *Perspektiven der Philosophiegeschichte*.

1. *Das Problem, ein Beispiel, eine Stellungnahme*

„In der Geschichte der Philosophie“, so begann neulich eine Rezension von Anna Riek in der Frankfurter Rundschau, „in der Geschichte der Philosophie wimmelt es von klugen Theorien. Oft geben sie nur Antworten auf fachinterne Fragen, die zu stellen keinem vernünftigen Menschen in den Sinn gekommen wären. Deshalb“, so fährt Riek fort, „wirken solche Entwürfe im Licht der alltäglichen Überzeugungen skurril und weltfremd.“¹ Diese lässig formulierte Einschätzung von Bedeutung und Gehalt der Philosophiegeschichte offenbart einen wahren und einen zugleich problematischen Kern. Tatsächlich ist die Forderung richtig, die Philosophie dürfe sich nicht zu weit von unseren alltäglichen Erfahrungen entfernen; sie dürfe den Boden unserer Intuitionen und prädiskursiven Einschätzungen nicht gänzlich verlassen, da ihre Probleme sonst zu Skurrilitäten herabsänken, zu unwesentlichen Erbsenzählereien, zu begrifflichen Spitzfindigkeiten. Gleichzeitig erscheint die Philosophiegeschichte als ein unerschöpfliches Reservoir voller abseitiger, weltfremder und abstrakter Gedanken, denen man sich nur in gewissen Mußestunden hingeben könne, nicht aber in der Zeit, in welcher der Philosophen mit ernster Absicht nach Welt- und Selbstverständnis fragt.

¹ Anna Riek, in: Sachbuch in der Frankfurter Rundschau, 13.10.1999, S. 23.

Gerne erzählt man hier ein skurriles Problem der mittelalterlichen Philosophie, die bekanntlich reich ist an Haarspaltereien, etwa jenes, das sich um die Frage dreht, was geschehen muß, wenn eine Maus an einer Hostie knabbert, nachdem diese bereits in den Leib Christi verwandelt wurde. Der Aufbau einer *Quaestio* schreibt den Weg der Behandlung einer solche Frage genau vor; es gilt das Für und Wider vorzubringen und schließlich eine Antwort zu determinieren. Um keine Unklarheiten übrig zu lassen, wird die Hauptfrage in Unterfragen zergliedert, etwa, ob man die Maus töten darf, obwohl sie vom heiligen Brot gegessen hat, ob ihre Seele nun in den Himmel kommt, wenn sie gestorben ist, und dergleichen mehr. Analoge philosophische Probleme finden sich zuhauf, etwa, was mit einer Spinne geschehen soll, die in einen Kelch mit gewandeltem Wein gefallen ist.

Vorderhand sind dies in der Tat skurrile Fragestellungen; an der alltäglichen Erfahrung laufen sie gänzlich vorbei; man hat einfach keine intuitive Vorstellung, wie man ein solches Problem lösen könnte, ja, man hat noch nicht einmal einen intuitiven Zugang zu dem *Problem* selbst. Zumindest denkt man, daß solcherlei Probleme ihren Platz in der Theologie hätten und nicht in der Philosophie. Dann räumt man vielleicht ein, daß für eine bestimmte Epoche, das Zusammentreffen von geweihten kultischen Gegenständen und profanen Schädlingen sowohl ein alltägliches als auch ein theoretisches Problem ausmachen könnte. Ja, näher besehen mag es tatsächlich Fälle gegeben haben, in denen Mäuse an geweihten Hostien knabberten und Spinnen in Kelche fielen. Und man kann auch glauben, daß es einen kulturellen Überbau gegeben haben mag, dessen konzeptionelles Equipment durch Hostien essende Mäuse in bedeutende, theoretische Probleme gestürzt würde; aber mit Philosophie, mit einer aktiven, fragenden, argumentierenden und prüfenden Orientierung in der Welt dürfte dies *nichts* zu tun haben.

Aber eine Betrachtungsweise, die nur die Skurrilität der Fragestellung in den Blick nimmt, läuft an der theoretischen Brisanz vorbei. Natürlich ging es den mittelalterlichen Philosophen nicht um das Seelenheil einer Maus oder einer Spinne. Es ging ihnen um eine philosophische Theorie, um deren Gültigkeit und deren Geltungsbereich, letztlich sogar um die Reichweite menschlicher Vernunft. Im Hintergrund des Beispiels liegt nämlich der Streit um die christliche Abendmahlslehre in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, der von Lanfrank gegen Berengar von Tours geführt wurde. Schwierigkeiten brachte die Eucharistielehre vor allem deshalb mit sich, weil sie der Aristotelische Theorie von Substanz und Akzidens widersprach, nach der die Substanz beharrt, während die Akzidentien wechseln. Unglücklicherweise erfordert die christlich-katholische Abendmahlslehre das genaue Gegenteil: die Akzidentien bleiben – Brot und Wein sehen auch

nach der Wandlung noch aus wie Brot und Wein – während die Substanzen wechseln – Brot und Wein verwandelt in Leib und Blut Christi: mit einem Wort – Transsubstantiation. Berengar machte diesen Widerspruch geltend und warb für eine rationale Erklärung der Eucharistie, d.h. für eine solche, die den Argumentationsstandard der Aristotelischen Philosophie nicht außer Kraft setzt. Man mag den theologischen Implikationen, die an die Substanzenlehre des Aristoteles herangetragen werden, zutiefst skeptisch gegenüberstehen und wird doch nicht übersehen, daß hier einerseits von Lanfrank der Substanzbegriff selbst und damit die Grundlage der Aristotelischen Philosophie einer Kritik unterzogen wurde. Damit stand jedoch gleichzeitig die wissenschaftliche Vernunft, deren Paradigma die Aristotelische Philosophie war, zur Disposition. Der Grammatiker und Dialektiker (Logiker) Berengar andererseits bestand auf einer durchgängigen Anwendbarkeit von Logik und Philosophie. Einen magischen Zauber, der prinzipiell ein Geheimnis und deshalb nicht durch den Menschen zu verstehen ist, sollte es nach ihm nicht geben. Dementsprechend lautet auch die Kritik Lanfranks, Berengar habe den Versuch unternommen, Dinge zu verstehen, die nicht verstanden werden können.² Natürlich hatte der Streit lebenspraktische Folgen. Berengars Lehre wurde (im Jahr 1050) von einem Konzil in Rom als ketzerisch verurteilt, wobei Berengar das Glück besaß, im frühen Mittelalter zu leben. Außer der Tatsache, daß er 27 Jahre nach der Verurteilung seiner Lehre ein Dokument unterschreiben mußte, in dem er bestätigte an die Transsubstantiation zu glauben, blieb er – so weit man weiß – unbehelligt und starb fast 90jährig an Altersschwäche.

Hinter den Hostien knabbernden Mäusen verbirgt sich also ein Streit um die aufklärerischen Kompetenzen der wissenschaftlichen Rationalität, ein Streit um den Geltungsanspruch der Vernunft, ein Streit, der mit dem geistigen Leben und der geistigen Existenz der Menschen verknüpft war, die ihn führten. Dieses Beispiel sollte zeigen, daß die Philosophiegeschichte bisweilen komplexere Problemfelder beschreibt, als sie alltäglich vorkommen. Oft verbirgt der Gesprächszusammenhang und die kulturelle Eingebundenheit den roten Faden, durch den, könnte man ihn finden, selbst ein skurriles Problem Bedeutung erhalte und zu einem Beitrag im Kontext philosophischer Auseinandersetzungen würde.³

² Vgl.: Berengar von Tours, *De corpore et sanguine Domini*, Migne PL 150, Sp. 427.

³ Das Verfahren selbst allerdings, Theorien durch zugespitzte Beispiele, Intuitionen und rationale Argumente auf den Prüfstand zu stellen, ist auch heute noch ein beliebtes Instrument. Nicht zuletzt die vielen ethischen Diskussionen, die sich zwischen moralischen Intuitionen, rechtlichen Lösungen und rationalen Argumenten bewegen, nutzen das auf Messers Schneide gestellte Beispiel als Sollbruchstelle.

Die Frage, nach den Perspektiven der Philosophiegeschichte qua Philosophiegeschichtsschreibung, stellt sich indes mit ungeminderter Deutlichkeit. Vor nicht allzu langer Zeit erschien ein *kleines* Büchlein, dem *große* Aufmerksamkeit zuteil wurde, Aufmerksamkeit, die über die Fachwelt hinausging. Allgemein nimmt es der Unbeteiligte dankbar zur Kenntnis, wenn jemand das eigene Fach kritisch durchleuchtet und skandalöse Mißstände anprangert, besonders dann, wenn die Täter und die Angeprangerten in den Reihen saturierter Beamter zu finden sind, und mit einer gewissen Schadenfreude wird man gewahr, daß der Anprangernde bald selbst zum Angeprangerten wird. Das ist an sich nicht bemerkenswert. Es ist die Mischung aus Denunziation, Neid, Verschwörung und dem Erlebnis, endlich das ausgesprochen zu finden, was man bisher nur dunkel geahnt hatte oder was auszusprechen man selbst sich noch nicht *ganz* zutrauen wollte, weil der Weg vom Unaussprechlichen über das Unausgesprochene, aber Aussprechbare zum tatsächlich Ausgesprochenen ein Weg ist voller Schwierigkeiten und Mutproben. So hört man schließlich, wie jemand formuliert, daß die deutsche philosophische Forschung entschieden rückwärts gewandt sei und sich erschöpfe in der Präparation vergangener Heroen, daß sie an einem Dinosauriermuseum arbeite jenseits der Gefährlichkeit oder auch nur Bedeutung eines – *Jurassic Parc*. Überhaupt sei der Ertrag gering, den die philosophiehistorisch Forschenden in diesem Land zu Tage fördere – hochbezahlte Wissenschaftler mit abstrusen Forschungsvorhaben, beschäftigt über Jahrzehnte mit den Totgeburten der Metaphysik: – ein Trauerspiel in der Forschungslandschaft. –

Schließlich wandelt sich der Parasit zur Ursache einer ganz anderen Krankheit. Nur ein einziges Zitat: „Die Fixierung auf die Tradition ist der Grund für die Sterilität der deutschen Gegenwartsphilosophie. Die philosophischen Altvorderen operierten mit einem ehrfurchteinflößenden Arsenal von ewigen Wahrheiten und reinen Vernunfteseinsichten. Obwohl diese erhabenen Ideen mittlerweile den Weg alles Irdischen gegangen sind, macht sich bei vielen Philosophen auch heute noch die Tendenz bemerkbar, so zu tun, als ob die traditionellen Prinzipien weiterhin Gültigkeit hätten und als ob sich seitdem in der Philosophie nichts Wesentliches getan hätte. (...) Bei alledem übersieht man meistens, daß die traditionellen Denkmodelle gerade deshalb gescheitert sind, weil sie den überhöhten Ansprüchen, die sie stellten, selber nicht gerecht werden konnten. Die deutsche Philosophie ist ein Opfer ihrer Geschichte geworden.“⁴

⁴ Joachim Jung, *Der Niedergang der Vernunft. Kritik der deutschsprachigen Universitätsphilosophie*. Frankfurt a. M./New York 1997, S. 21.

Bleiben wir zunächst bei den Philosophiehistorikern: Was haben sie denn auch zu sagen etwa zur Sterbehilfe, oder zu den Veränderungen unserer Lebenswelt, hervorgerufen durch den Wandel der Technik und den Einsatz der Neuen Medien? Was haben sie uns denn zu sagen, auf unsere Fragen nach einem sinnvollen Leben in einer Freizeit-, Konsum- oder 2/3-Gesellschaft. Was haben sie uns denn zu sagen, wenn wir uns beunruhigen, weil sich unser Menschenbild massiv verändert, hervorgerufen etwa durch die Entwicklung der Gentechnik? Da zitiert jemand müde Platon, zerrt – nicht ohne alle Gewalt – Nietzsche hervor, Heidegger wird mühsam bemüht: Aber da tritt der Philosophiehistoriker auf den Plan und pocht eifersüchtig auf eine gewisse Authentizität und winkt kategorisch ab. Mit ihm nicht! Das läßt er *nicht* mit sich machen! „Die Quellenlage, bedenken Sie nur die Quellenlage – und den soziokulturellen Hintergrund. Sie haben ja keine Ahnung von den Gesprächskonstellationen! Werfen Sie doch nur einmal einen Blick in jenen Briefwechsel, dann wird Ihnen klar, daß nicht gemeint ist, was Sie meinten – und was Sie meinen wollten, damit sich fügt, was sich – nicht fügt! Oder studieren Sie doch die mittelalterlichen Handschriften, dann werden Sie erkennen, in welchem Irrtum Sie sich befinden!“ Man braucht sie nicht *wirklich*, die Philosophiehistoriker, sichten sie doch nur unnützen Ballast auf, Interpretationen von Interpretationen, Kommentare zu Kommentaren – und Übersetzungen von bereits Übersetztem. Schließlich stören sie auch noch den ruhigen Fluß der Gedanken durch philologische Einsprüche. Ein paar von ihnen wird man indes schon noch brauchen müssen: – für den Unterricht der Studenten, denn: Wer Philosophie studieren will, der soll Platon lesen, Aristoteles, meinetwegen auch noch Kant und – wenn es sein muß – Nietzsche und – vielleicht – Heidegger.

Natürlich ist dieses Bild überzeichnet; und kaum einer behauptet so etwas ernsthaft. Vielmehr ist es Konsens, daß die Philosophiegeschichte ein substantieller Bestandteil der Philosophie ist und dies auch bleiben sollte. Es gibt eine Reihe von Bemühungen namhafter Philosophen die explizit für eine philosophische Philosophiegeschichte plädieren und gute Argumente dafür beibringen. Trotzdem scheint es nach wie vor wichtig, eine philosophische Philosophiegeschichtsschreibung methodisch zu fundieren. Dabei kann es nicht das Ziel sein, eine Apologie des Faches zu verfassen – so notwendig das sein mag. Es muß darum gehen zu beschreiben, was wir tun, wenn wir philosophische Philosophiegeschichte betreiben. Was für einen Gegenstandsbereich haben wir denn vor uns, wenn wir uns der Geschichte der Philosophie zuwenden? Hostien knabbernde Mäuse interessieren in einer philosophischen Perspektive kaum, wohl aber die Frage nach der Geltung von rationalen Argumentationen. Wie aber hängt beides zusammen? Wer sagt, was wichtig ist, was weniger – *Mäuse oder Argumente*? Es muß eine Rechtfertigung

tigung nicht nur des Faches *Philosophiegeschichte* selbst, sondern auch seiner Ziele und Methoden versucht werden, dies gerade dann, wenn eine philosophische Philosophiegeschichte wünschenswert ist. Dazu möchte ich im folgenden einige Gedanken beitragen. Zunächst soll es um Modelle von Philosophiegeschichtsschreibung gehen, die sich einer *Kontinuität von Gedanken* verpflichtet fühlen.

2. Kontinuität der Gedanken

Nicht nur die vorhin vorgestellte Position, nach der die Philosophiegeschichte nur einer Marginalie sein sollte im Gegensatz zu den brennenden und aktuellen Problemen der Gegenwart, sondern auch die traditionelle Art und Weise der Philosophiegeschichtsschreibung ist einem Denkmodell verpflichtet, das die Philosophiegeschichte beschreibt wie eine Schichttorte. Unten befindet sich naturgemäß der Boden, die Basis eines ganzen, mächtigen Baus, darauf schichtet sich Lage auf Lage mehr oder weniger interessanter Theorien, Gedankengebäude oder Fragestellungen, Text- und Literaturgattungen, je nach Geschmack, schließlich jedoch findet sich in jedem Fall – oben – das Sahnehäubchen. Man kann auch sagen, das Sahnehäubchen sei der Zwerg auf den Schultern eines Riesen; der Zwerg sieht, obwohl er klein ist, mehr und weiter als der Riese, der, außer der Tatsache, daß er selbst schon sehr weitsichtig ist, auch den Kleinen noch schultern muß: Irgendwie ungerecht, aber unvermeidlich. So lohnt es sich schon, mit dem Riesen gelegentlich zu plaudern; von wirklichem Interesse ist aber nur der Zwerg und sein größerer Gesichtskreis.

Das Schichtenmodell trägt der Sukzessivität der Zeit Rechnung. Die jeweilige Gegenwart verdrängt das Vergangene, das Neue verdrängt das Alte. Und sollte man Zweifel haben, ob das Neue in jedem Fall besser ist als das Alte und Vergangene, so wird doch die Gegenwart fokussiert, sei dies auch zweifelnd. Für eine Erzählung des Vergangenen gilt gleichwohl die Sukzession der Zeit; sie bildet das logische Gerüst der Schichtentheorie. Die Entwicklung eines Problems, die Erzählung des Ursprungs einer Theorie wird am inneren Leitfaden der Zeit erzählt. Die Probleme, Theorien und Fragen vergangener Zeiten liegen nicht wie Kugeln in einer Schale, sondern sind durch ihre Aufeinanderfolge in der Zeit und ihre Verknüpfung mit ihrer Zeit bestimmt.

Tatsächlich verfährt die Philosophiegeschichtsschreibung seit der Renaissance mit verschiedenem Akzent nach diesem Schichtenmodell. Nicht immer erfährt man, was der Erklärungshorizont ist, in dem nach Erklärungen gesucht wird. Oft wird fraglos vorausgesetzt, daß sich gegenwärtiges Philosophieren nur aus dem Vergangenen erschließen läßt, nur in ihm seine Erklärung sich findet. Die ver-

schiedenen Ausprägungen dieses Denkens machen sich an Kriterien fest, die zum Beispiel den *Geist* einer Epoche zu fassen und den Geist der *eigenen Zeit* zu erklären suchten. Oder es gibt ein Vorverständnis von *Fortschritt*, das die Untersuchung leitet. Lange Zeit war es das *Problem*, das eine Art von Identität bildete, gleichsam eine Form, in welche die Schichten eingelassen sind. Schließlich gab und gibt es *teleologische* Modelle, in denen der Zielpunkt geschichtlicher Entwicklungen apriorisch aufgedeckt und die Erzählung nach diesem Zielpunkt ausgerichtet wurde. In allen diesen Formen wird die *Kontinuität* von historischen Gegebenheiten und Begebenheiten vorausgesetzt. Nahtlos reihen sich Gestalten, Probleme, Theorien, Systeme und Gedankengebäude aneinander. Immer scheint plausibel zu sein, daß das eintritt, was eingetreten ist; im Falle teleologischer Modelle ist sogar *das* plausibel, was einmal eintreten *wird*, obgleich es *niemals* eintreten oder niemals *so* eintreten wird. Das Problem liegt in der Kontinuität selbst. Sie liegt stets in der Vergangenheit, niemals ist sie gegenwärtig. Jeder Gegenwart ist es prinzipiell unklar, an welcher Stelle der Geschichte sie sich befindet. Das allein macht die Lächerlichkeit aus, die allen Versuchen anhaftet, die eigene Gegenwart in Kategorien der Geschichtsschreibung zu erzählen, seien diese Kategorien, Verfall, Aufstieg oder Ende, seien es Epochenbezeichnungen oder sei es nur eine Zäsur, welche die Gegenwart zu einem besonderen Zeitalter mit ganz eigentümlicher Charakteristik machen soll.⁵ Noch lächerlicher ist es, die Kontinuität der Erzählung über die eigene Gegenwart hinaus in die Zukunft zu verlängern, in jenen dichten Nebel des Unverfügbaren, der lauter Überraschungen, Niederlagen, lauter Verfall, Aufstieg und Ende, lauter Leben und Tod bringen wird. Eines ist fast so sicher wie dies: Eine zukünftige Geschichtsschreibung, wenn sie denn gegenwärtig werden sollte, wird anders urteilen, sie wird andere Kategorisierungen, andere Eigentümlichkeiten feststellen, sie wird die vergangene Gegenwart anders charakterisieren, als wir dies in der gegenwärtigen Gegenwart zu tun wünschen. Das be-

⁵ Vgl.: Hograebe, Wolfram, Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings ‚Die Weltalter‘. Frankfurt a.M. 1989, S. 8: „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit[,] und es ist nicht jedermanns Sache, seiner Unergründlichkeit nachzugehen. (...) Wir wissen heute von dieser Abgründigkeit kaum noch etwas. (...) Das *Weltgeheimnis* gilt gemeinhin als verschollen[,] und manche von den Listigeren halten es auch für besser so. Aber es liegt offenbar nicht in unserer Macht, seine Wirksamkeit stillzustellen; selbst wenn niemand mehr darum weiß, geistert irgendetwas [sic!] in den Köpfen herum, eine nervöse Irritation, die poröse Argumente favorisiert und sich bisweilen davon etwas verspricht, eine neue Epoche auszurufen. Man fühlt sich als Spätling und glaubt schon wieder, daß die bloße Bekundung von Post-Gefühlen ausreicht, Sabbat mit dem Brunnen der Vergangenheit machen zu können.“

deutet nicht – diese Nebenbemerkung sei erlaubt –, daß man sich nicht denkerisch der Gegenwart oder Zukunft zuwenden solle oder gar könne. Nur die Applikation historischer Kategorien rückt die Kontinuität über ihre Grenze hinaus und zieht sie in die Gegenwart bis in die Zukunft hinein.

3. Diskontinuität des Gedachten

Ein zweites Modell nährt sich von den Schwächen des ersteren. Anstelle der Kontinuität setzt sie auf Diskontinuität. Primär betrifft diese den Optimismus des Verstehens selbst. Es beschleicht uns der Verdacht, daß die Kontinuität bloß ein Traum, daß das Verstehen selbst ein globales Mißverstehen ist, das sich überdies speist aus den Interessen einer übermächtigen Gegenwart. Die einzelne Person selbst erscheint als ein Konglomerat diskontinuierlicher Erzählstränge, dessen Vergangenheit nicht unverfügbar, sondern schon immer retrospektiv zurechtgestutzt ist, funktionalisiert im Interesse einer Gegenwart. Wieviel mehr betrifft das die Geschichtsschreibung der Philosophie! Willkürliche *Epochenschwellen*, ererbt aus der Tatsachengeschichte, strukturieren hier die Lehrbücher, *Vorgänger* und *Nachfolger* begleiten dort wie Kometen die Zentralgestirne der *wirklich großen* Denker, *Probleme* werden in der Antike geboren, gedeihen prächtig in Mittelalter und Renaissance, bevor sie in Aufklärung und Moderne zu kränkeln beginnen und Siechtum sich ankündigt, – um schließlich durch einen Lufthauch Metaphysikkritik in alle Himmelsrichtungen verblasen zu werden, tot, ohne Hoffnung auf Auferstehung. Ein kleiner Sprengsatz, etwas Dynamit, eine kleine Detonation und statt schönster Kontinuität zeigt sich ein Plateau voller Risse und Abgründe, mit Schluchten statt Schwellen. Vorgänger und Nachfolger hocken in den Gräben, und schon hört man den Lärm des Grabenkampfes, das Gleichzeitige erscheint ungleichzeitig, unzeitgemäß jedenfalls, die Chronologie gerät durcheinander. Und das ruhige Wachstum der Probleme wird selbst problematisch, zersplittert in singuläre, voneinander unabhängige Probleme, Probleme verschiedener Zeiten; die traditionellen Theorieelemente und Begriffe bilden nur das Gewandt einer neuen Gestalt. Bis zur Unkenntlichkeit entstellt, ist das Alte verwandelt in das Neue; nur ein Name zeigt Identität an, wo längst etwas Anderes entstanden ist, freilich im alten Kleid.

Das Schichtenmodell ist auf den Kopf gestellt. Um im Bild zu bleiben: Das Sahnehäubchen kommt jetzt zuunterst, und der Zwerg muß den Riesen schultern. Besonders tragfähig ist das nicht. Das Modell taugt nicht für den Bau größerer Konstruktionen. Zu sehr sind Material und Bauplan verbunden mit der Person, der Zeit und der Gesellschaft des Konstrukteurs. Aber: Auch Dekonstruktion ist

Konstruktion.⁶ Und die konstruktive Tätigkeit scheint dem Schichtenmodell genau entgegenzulaufen. Es wird nicht mehr die Herkunft aus der Einbahnstraße der Geschichte rekonstruiert, sondern in einem Wechselspiel mit dem Gegebenen konstruiert. Selbst wenn diese Konstruktion kritisch aufgedeckt wird, bleibt kein Rückgang zu einem bloßen Faktum, dies schon gar nicht im Bereich der Philosophiegeschichte.

Um dem Problem näher zu rücken, soll nun von den Objekten der Philosophiegeschichte gehandelt werden, von dem, was sie sind und welche Verbindlichkeit sie besitzen.

4. Die Objektivität der Philosophiegeschichte

Roland Barthes fragte einmal polemisch: „Was heißt Objektivität in der Literaturkritik? Welche Eigenschaft des Werkes ‚existiert außerhalb von uns‘? Für dieses außerhalb von uns Liegende – das so kostbar ist, denn es soll die Extravaganz des Kritikers begrenzen, und über das man sich so leicht einigen können sollte, denn es ist dem Wechsel unseres Denkens entzogen – findet man immer andere Definitionen. Früher war es die Vernunft, die Natur, der Geschmack usw., gestern war es das Leben des Autors, oder es waren die ‚Gesetze der Gattung‘, oder es war die Geschichte; (...).“⁷ Es scheint mit der Objektivität in der Literatur genau so schwierig zu sein wie mit der Objektivität in der Philosophiegeschichte. Bei Roland Barthes läuft die Frage darauf hinaus einzuräumen, es gäbe eine solche *Objektivität* nicht. Die *Objektivität* – sei es die der Literatur, sei es die der Philosophie – hätte garantieren sollen, daß eine Interpretation allgemein verbindliche, vielleicht sogar ultimative Geltung hätte beanspruchen können. Der Anspruch, mit dem eine solche Interpretation oder eine Deutung hätte auftreten können, müßte jede entgegengesetzte, jede andere, ja jede auch nur abweichende Auffassung als *falsch* deklarieren. Das Vorhandensein von *Objektivität* würde uns einreden, es gäbe einen Anhaltspunkt und ein Kriterium an dem wird uns in unserem kommentierenden, erklärenden, verstehenden und deutenden Tun halten könnten, einen Archimedischen Punkt, den auch Descartes begehrte, um Sicherheit und Unerschütterlichkeit des Wissens zu erlangen, – jetzt als festen Halt für das hermeneutische Ge-

⁶ Vgl. Descombes, Vincent, Das Selbe und das Andere. Frankfurt 1981. Über Derridas Projekt referiert Descombes: „Die Strategie der *Dekonstruktion* ist die List, die noch da zu sprechen erlaubt, wo es ‚letzten Endes‘ nichts mehr zu sagen gibt, weil der absolute Diskurs vollendet ist. Das ist die Kriegslist, die das Dilemma der Philosophie matt setzt. Doch diese Kriegslisten mußten konstruiert und kalkuliert werden.“ (184)

⁷ Roland Barthes, Kritik und Wahrheit. Frankfurt 1967, S. 26f.

schäft. Die *Objektivität* müßte schließlich ihre Quelle haben in etwas, das unabhängig ist von uns, von unserem individuellen Denken, unserem individuellen Verstehen, damit es dieselbe Verbindlichkeit haben könne für andere, für *ihr* Denken, *ihr* Verstehen. Das Vorbild für diese Forderung an die und nach *Objektivität* ist eine bestimmte Auffassung von der dinglichen Welt, nach der wir unsere Überzeugungen immer in bezug auf ein von uns unabhängiges Objekt miteinander abgleichen, um zu dem Schluß zu kommen, daß es wohl schon das ist, was es ist – eben dieses Objekt. Tatsächlich ist es sehr schwer und vielleicht sogar ganz unmöglich, das, was Gegenstand der Philosophiegeschichte ist, nach dem Modell dinglicher Gegenstände zu behandeln. Irgendwie scheint es tatsächlich so, als sei die Philosophiegeschichte weder außerhalb noch unabhängig von uns.

Die Rede von *Objektivität* kann aber verschiedene Bedeutungen haben.

1. Insofern die Philosophiegeschichte ja tatsächlich einen Gegenstandsbereich hat, wird man auch von ihren Objekten sprechen können. Objektivität ist das, was die Objekte betrifft. In diesem Sinne möchte ich den *Gedanken* als Objekt der Philosophiegeschichte bezeichnen, die *Objektivität* der Philosophiegeschichte bestünde demnach im *Nach-Denken* von *Gedanken*.
2. In einer weiteren Hinsicht möchte ich die sinnliche Präsenz von *Texten* als ihren Objektcharakter ansprechen. Die tatsächliche Existenz eines Textes ist nicht bloß eine beliebige Randbedingung für das Nachdenken, sondern dessen unverzichtbare Grundlage. Wie das *Nachdenken* sich auf die *Gedanken* bezieht, so die *Lektüre* auf den *Text*. Hier findet sich ein höherer Grad an Objektivität.
3. Eine weitere Form von Objektivität zeigt sich in der Unverfügbarkeit von Gedanken und Texten. Sie scheint auf in der *Fremdheitserfahrung*, im *mißlingenden Verstehen*, im *produktiven Mißverständnis*, in der *Skepsis* gegen das Verstehen und in der prinzipiellen *Unverständlichkeit*.

Zum ersten: So schwer es ist, auf die Frage eine gescheite oder nur pragmatische oder auch bloß heuristische Antwort zu geben, was denn die Philosophie sei, worin ihr Ziel und worin ihre Aufgabe bestehe, so schwer ist die Beantwortung der Was-Frage auch im Blick auf die Geschichte der Philosophie. Ganz vorsichtig soll hier behauptet werden, daß die Philosophie im Denken bestehe. Philosophisches Denken ist radikales Fragen und rationales Argumentieren sowie unaufhörliches Prüfen sowohl des eigenen als auch des fremden Fragens, Argumentierens und – Prüfens, dies im Medium der Sprache. Gegenstand des Denkens, eben des Fragens, Argumentierens und Prüfens, ist der Gedanke. Philosophiegeschichte läßt sich so beschreiben als Geschichte der philosophischen Gedanken. Wenn also in diesem Sinne von Objektivität der Philosophiegeschichte die Rede ist, dann nur so, daß Gedanken zu Objekten werden für ein diese Gedanken nachdenkendes

Denken. Unbedingte Geltungsansprüche für bestimmte Interpretationen, Deutungen und Auffassungen müssen dann ebenso zurückgewiesen werden wie die Monopolisierungen gewisser Auslegungstraditionen und -schulen, denn ein außerhalb des Denkens vorhandener Archimedischer Punkt kann weder angegeben noch geltend gemacht werden.

Aber darin verbirgt sich eine Schwierigkeit. Philosophie als Fragen, Argumentieren und Prüfen ist darauf angewiesen, daß das, was gefragt, was durch Argumente gestützt und was schließlich geprüft wird, auch die Form einer Behauptung hat, einer Behauptung, die einen Geltungsanspruch formuliert. Die Geschichte der Philosophie als Geschichte der philosophischen Gedanken ist daher auch ein Geschichte von Behauptungen, die einen Geltungsanspruch mit sich führen. Insofern Philosophiegeschichte philosophisch ist, wird sie selbst fragen, argumentieren und prüfen. Das ist möglich, weil Gedanken, auch die einer vergangenen Zeit, geprüft werden können, und sie können geprüft werden, weil sie einen Geltungsanspruch formulieren, der durch Fragen geleitet und durch Argumente gestützt ist. Man könnte sogar sagen, daß philosophische Gedanken durch den expliziten Geltungsanspruch die Prüfung von Fragen und Argumenten provoziert oder: daß es die Geschichte der Philosophie selbst ist, die durch die in ihr eingeschriebenen *behauptenden* Gedanken eine bloß historisierende Philosophiegeschichtsschreibung unmöglich macht. Ist die Philosophiegeschichte aber selbst philosophisch, dann muß auch sie behauptend sein und mit einem Geltungsanspruch auftreten. Tatsächlich kann sie sich nicht mit einem lauen „Vielleicht“ zufriedener geben. Sie muß ihre Interpretation, ihre Auslegung oder Deutung, bis zu einem Punkt vorantreiben, an dem sie ihr Gültigkeit zuspricht. Mit einem bloßen Referat von Meinungen, einer bloßen Wiedergabe von Interpretationen anderer kann es daher nicht getan sein. Das Nachdenken ist genau so wenig stellvertretend zu leisten wie das Denken selbst, denn schließlich muß ich denken, damit ich Gedanken habe, d. h. solche, die ich prüfen kann, oder solche, die mich prüfen. Das ist ein vitalisierendes Geschehen, das sich an der Provokation der Philosophie entzündet, und dazu zwingt, selbst *das* zu prüfen, was fern liegt, das, dessen Verständnis durch den unaufhörlichen Wechsel der Zeit fremd und unverständlich scheint oder ganz dem Verständnis entzogen ist. Das Denken nicht nur vergangener Gedanken, das Nach-Denken, macht die toten Texte lebendig, fragt, was zu fragen ist, erinnert, was die Frage war, durchströmt die wechselnden Argumente und prüft das Für und Wider.

Zum zweiten: Neben den Gedanken interessieren den Philosophiehistoriker auch die Texte. Abgesehen von den vielen unterschiedlichen und ausdifferenzierten

Texttheorien, die letztlich von den Literaturwissenschaften, der Linguistik und schließlich auch von der Philosophie hervorgebracht wurden, wird man allgemein feststellen dürfen, daß Texte einen bei weitem höheren Grad an „Objektivität“ besitzen als etwa Gedanken. Das ergibt sich schon aus dem Zweck eines Textes, der, gleichgültig was immer er bedeuten mag oder möchte, darauf angelegt ist, die enge zeitliche und räumliche Sphäre der Mündlichkeit zu transzendieren, der das, was zu *einer* Zeit nur für *einen* oder mehrere Menschen allein bestimmt ist, zu vielen Zeiten zugänglich macht – sei es für einen oder für viele Menschen, an einem Ort oder an vielen. Die Ubiquität der Texte erhöht die Überlebenschance der Gedanken. Ein wichtiges Indiz für den höheren Grad an Objektivität findet sich hier schon allein in der physischen Existenz der Texte: Die Philosophiegeschichte, vor allen Dingen die der antiken und mittelalterlichen Philosophie wimmelt von nicht-existenten Büchern, von Texten, die einmal existierten und dann vernichtet wurden, Opfer in der Regel von Brand und Wasser, von Verfolgung, Verdächtigung und Vernachlässigung, dem Feuer preisgegeben, unter Verschuß geraten und vergessen oder mit neuen Texten überschrieben. Nicht zu vergessen die nicht unerhebliche Menge an nicht-existenten Büchern, die *niemals* existiert haben, deren Titel und bisweilen auch Inhalt erfunden und erlogen, phantasiert und ersponnen sind! Die physische Existenz von Texten ist ihre Achillesferse und zugleich der Ausweis ihrer Objektivität, ihre Fähigkeit zu Vergehen zugleich Ausdruck ihrer Zeitlichkeit. Letztlich sind die Bücherverbrennungen dieses Jahrhunderts, die oft auch den Gedanken der Philosophen galten, nichts anderes als symbolische Demütigung ihrer physischen Existenz und damit Beweis ihrer Objektivität.

Damit rückt der Text als Quelle in den Blick. Gerade die gegenständliche Seite der Texte erfordert eine ungewöhnliche Aufmerksamkeit: beginnend mit der Erhaltung und Restaurierung von Manuskripten über die Transkription, endend schließlich mit einer Edition – ein langer, oft mühevoller Weg! Erst danach kann eine Lektüre einsetzen, die den Weg bahnt für ein nach-denkendes Denken. Jeder, der sich schon einmal die Mühe gemacht hat, einem Text tief ins Gesicht zu schauen, weiß, daß Gedanken oft an einem Komma, einer Konjektur oder einer Lesart hängen. Die Objektivität des Textes macht daher einen Unterschied für die Gedanken.

Zum dritten: Sich selbst zu prüfen heißt für die Philosophie und die Philosophiegeschichte, das eigene Tun in Frage zu stellen, den aneignenden und vorschnellen Zugriff auf das historisch Fremde und Fremdgewordene zu meiden. Die Vereinnahmung des Anderen ist nicht nur eine Anmaßung einer kolonialen oder post-

kolonialen Kulturauffassung, sie findet sich auch wieder im Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte. Die vorschnelle Identifikation mit dem historisch Fremden läßt es einsinken in den Kosmos des Eigenen. Die Fremdheitserfahrung ist deshalb für den Philosophiehistoriker eine unverzichtbare Erfahrung. Die Texte entziehen sich dem aneignenden Verstehen; sie sperren sich; sie verweigern sich; sie weisen ab. Die Gründe dafür sind vielfältig: Da ist die Unmöglichkeit, eine kulturell, sozial und sprachlich vergangene Zeit adäquat zu spiegeln. Mühsam eignet sich der Interpret Sprache, Schrift, Kulturgeschichte, Bildungskanon an um festzustellen, daß er die Biographien unzähliger Personen erforschen muß. Längst reicht ihm nicht mehr die Tatsachengeschichte, er muß von der Sozialgeschichte bis zu Mentalitätengeschichte jede Facette der historischen Disziplinen ausschöpfen und doch feststellen, daß Uneinholbares zurückbleibt. Da ist das hermetische Sprechen der Philosophie. Nicht nur Schulen oder Traditionen bilden Ketten von Theorien und voneinander abhängigen Begriffsbildungen, auch subkutan finden sich schwer zu identifizierende, alle scheinbare Kontinuität ignorierende Sprach- und Begriffsgemeinschaften. Ein interpretativer Zugang wird sich erst finden lassen, wenn der Philosophiehistoriker eingedrungen ist in das Geflecht von Begriffs- und Theorieströmungen, deren Verzweigungen und unterirdische Flüsse er erkundet haben muß. Niemals läßt sich daher sagen, man habe einen Text verstanden, wenn man damit meint, man habe ihn *vollständig* verstanden. Neben der Tatsache, daß eine philosophische Philosophiegeschichte als Nach-Denken von Gedanken stets über einen starken subjektiven, aber nicht der Willkür preisgegeben Anteil verfügt, liegt hier der Grund dafür, daß das Geschäft des Philosophiehistorikers nicht mit der ultimativen Interpretation, nicht mit dem vollständigen Kommentar und nicht mit der letztgültigen Übersetzung beendet ist.

Verstehen läßt sich daher nicht reduzieren auf gelingendes Verstehen. Es gibt auch *mißlingendes, scheiterndes Verstehen*. Man könnte zu sagen versucht sein, auch ein scheiterndes Verstehen sei ein Verstehen. Damit würde die Grenze des konkreten hermeneutischen Geschehens in einen positiven Rahmen eingestellt. Allerdings lauert hier die Gefahr, daß der *Stachel des Unverstandenen* keine dauernde Beunruhigung auslöst. Es, das Unverstandene, bleibt verborgen hinter der Positivität des Verstehens. Auseinandersetzung, Kontroverse und Dialog beruhen aber auf einer Permanenz des Fremden, auf einer unruhigen Grenze, die fraglich ist, um die gestritten wird, eine Grenze, die stets neu *festgesetzt* wird, ohne jemals letztgültig festgesetzt zu *sein*.

Ein gar nicht seltener Fall zeigt das mißlingende Verstehen von seiner positiven Seite. Ob das Verstehen letztlich gescheitert ist, aber den Mut noch nicht verloren hat, oder ob das scheiternde Verstehen sich selbst nicht verstanden hat, mag

letztlich gleichgültig sein: im *produktiven Mißverständnis* wird das Fremde durch das Eigene absorbiert; die Interpretation ist Transformation. Die Geschichte des Denkens ist voll von *produktiven Mißverständnissen*.

Letztlich ist die philosophische Philosophiegeschichtsschreibung um ihrer philosophischen Ausrichtung willen dazu gehalten, dem Verstehen selbst gegenüber skeptisch zu sein. In dieser Perspektive muß es fraglich scheinen, ob wir tatsächlich etwas verstehen und nicht etwa das Mißverständnis die Regel, und das Ausgeben des Mißverständnisses als Verstandenes, das Mißverständnis eines Mißverständnisses ist. Skepsis ist notwendig, damit das Fremde Platz hat, ohne zugleich als Eigenes thematisiert zu werden. Beispiele für mangelnde Skepsis finden sich viele. Um eines zu nennen, das mir sehr geläufig ist und meinem Arbeitsgebiet entstammt: In den Jahren nach 1914 gab es in Deutschland eine ungebrochene und affirmative Fichte-Interpretation, die sich vor allem auf die *Reden an die deutsche Nation* stützte. Der Kontext, vor allem der Krieg im Westen gegen Frankreich, legte es nahe, Fichte als einen Vorläufer zu begreifen, der schon hundert Jahre zuvor gewußt hatte, daß Deutschland eine Kulturnation mit echter Bildung, Frankreich hingegen bloß Träger eines eigentlich schon toten, bloß zivilisatorischen Wissens sei. In der alten Aula der Humboldt-Universität gab es beispielsweise ein großes Wandgemälde, das Arthur Kampf in den Sommermonaten des Jahres 1914 gemalt hatte. Es zeigte Fichte, wie er in Berlin seine berühmten *Reden* hielt. Die Ironie der Geschichte und die nationalsozialistischen Machthaber wollten übrigens, daß das Gemälde im Zweiten Weltkrieg verhängt blieb: Es zeigte eine jüdische Mitbürgerin unter den Zuhörern, nämlich Henriette Herz, – es blieb verhängt, bis es schließlich 1944 durch Luftangriffe zerstört wurde. Skepsis ist angebracht gegenüber der neuen Kontextuierung in die politische Lage des beginnenden 20. Jahrhunderts. Die Absicht der *Reden* war neben der Erweckung des Nationalgefühls, neben der Bildung eines einheitlichen Nationalstaates und der Errichtung eines Volksheeres vor allem die Verwirklichung der republikanischen Ziele der Französischen Revolution in Deutschland. Das Feindbild Fichtes war das Napoleonische Frankreich, das in Fichtes Augen allein *dadurch* jeden Kredit verspielt hatte, weil es Napoleon als Kaiser auch nur duldete. 1914 hatte sich das Bild allerdings total gewandelt: Deutschland hatte einen Kaiser, Frankreich seine Dritte Republik. Und Fichtes *Reden* paßten nicht mehr in diese Konstellation. Die Skepsis muß gegenüber dem Verstehen wach bleiben, damit nicht ungeprüft das Fremde mit dem Eigenen, das Unbekannte mit dem bereits Bekannten identifiziert wird.

Schließlich muß mit der Möglichkeit prinzipiellen Mißverstehens gerechnet werden. Auch das völlige Unverständnis, mit dem man einem Text, einem Denker,

einem Gedankengebäude entgegentritt, muß sich artikulieren lassen, muß einen Ort finden. Darin drückt sich kein Pessimismus aus, nicht einmal die bloß heuristische Vorsicht einer zögerlichen Zunft von Auslegern. Es ist vielmehr die Folge einer denkerischen Erfahrung, die erst dann den Dialog mit einer vergangenen Position des Denkens aufnehmen kann, wenn dieser Dialog auch offen ist. Nicht der Gegenstand allein – dieser Gedanke, jener Text – soll geprüft werden, sondern auch der Prüfende muß sich prüfen lassen durch den Gedanken, den er denkt. Horizontverschmelzung scheint hier nicht als Idealfall des Auslegungsprozesses. Eine einseitige Anpassung an das Gegebene, aus der Tradition Überkommene mag möglich sein, verspielt aber die Chance einer tiefen Irritation durch das Ausgelegte.⁸ Zu sehr fühlt sich das Verstehen als Teil der Wirkungsgeschichte, als daß das Fremde und Verstörende auf ihrem Hintergrund angemessen zu thematisieren wäre. Dies aber ist notwendig, wenn eine philosophische Auseinandersetzung als Nachdenken vergangenen Denkens möglich sein soll.

5. Perspektiven der Philosophiegeschichte

Verstehen ist ein Prozeß der Identitätenbildung. Im Nachdenken der Gedanken setze ich mein Denken an die Stelle des ursprünglichen, über das ich nachdenke. Das gelingt allerdings nur, wenn sich das ursprüngliche Denken durch die vitalisierende Kraft des eigenen Denkens fassen läßt. Es ist die quecksilbrige Essenz des Denkens, die in die Poren des Textes, sei es auch eines gänzlich fremden, eindringt, ihn aufschließt und die toten Gedanken in quicklebendiges Philosophieren verwandelt. Da diesem Denken das Prüfen und Selbstprüfen eingeschrieben ist, wird es sich bewußt sein, daß es das Fremde in seiner Fremdheit auffaßt, es selbst dadurch verwandelt und sich aneignet. Es wird sich bewußt sein, wenn es die Grenze überschreitet und das Fremde als Eigenes faßt. Das ist der Schritt, der die *Interpretation* zur *Transformation* werden läßt. Während das Fremde, Andere, Unverstandene, Unzugängliche für die *Interpretation* eine Grenze bleibt, die sich im Auslegungsgeschehen als dynamisch erweisen kann, so besteht die *Transformation* darin, daß das Fremde im Eigenen aufgeht. Dies geschieht nie restlos, so daß es wie ein Einschluß erkennbar bleibt. Es ist noch zu identifizieren, man kann es namhaft machen, aber es ist Teil eines neuen, eines anderen Denkens.

⁸ Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ³1972, S. 274: „Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als ein Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen.“

Perspektiven der Philosophiegeschichte: – sie werden sich nur einem philosophischen Interesse erschließen, das sich nicht auf ein bloß deskriptives Verfahren festlegen oder reduzieren läßt. Sich auf sich selbst besinnend, wird sie Konstruktion und Rekonstruktion trennen und die Transformation in das eigene Denken als solche kennzeichnen. Sie wird sich an den Texten abmühen, die Mühen weitertragen an kritisch Lernende und lernende Kritiker, welche die Mühe gerne behalten wollen und sich nun selbst mühen mit Texten, Gedanken und ganzen Gebäuden von Gedanken. Erst darin erfüllt sich, wovon sie träumt: daß ihr Auslegungsgeschäft immer von neuem notwendig sein wird; immer neu muß kommentiert, muß übersetzt, muß interpretiert, muß transformiert werden, dies, weil das Denken selbst nicht abgeschlossen, noch letztlich abschließbar ist. Fremde Gedanken nach-denkend, wird das Denken doch bei sich sein, seine Geschichte entwerfen, den Entwurf prüfen, sich von ihm prüfen lassen, um schließlich mit Argumenten lebendige Behauptungen zu treffen.