

Rolf-Peter Horstmann (Berlin)

Hegel über Philosophie und ihre Geschichte.

Bekanntlich ist in Hegels Augen ein Hauptvorteil des Typs von Philosophie, für den sein Name steht, daß er mit dem Phänomen der Geschichte und insbesondere auch mit dem der Philosophiegeschichte besonders gut umgehen kann. Die spekulative Philosophie kann nämlich nach Hegel auf Grund der sie konstituierenden dialektischen Prinzipien wie keine andere deutlich machen, warum wir die Geschichte insgesamt und in besonderer Weise die Philosophiegeschichte als einen Prozeß der Selbsterkenntnis der Vernunft zu deuten haben. Mit dieser Überzeugung hat Hegel sich und seinen Nachfolgern eine große Aufgabe gestellt. Sich selbst hat er verpflichtet, diese These als ein Implikat seiner dialektischen Philosophie auszuweisen. Seinen Nachfolgern hat er mit dieser These ein Kriterium an die Hand gegeben, an dem sich der Erfolg oder Mißerfolg ihrer jeweiligen Versuche messen läßt, den Hegelschen Geist in andere Formen dialektischen Philosophierens zu transformieren. Wenn es nämlich stimmt, daß die Integration der genannten Auffassung von Geschichte und von Philosophiegeschichte ein definierendes Merkmal spekulativen dialektischen Philosophierens ist, dann muß trivialerweise jedes Scheitern dieser Integration auch den Anspruch auf im Hegelschen Sinne dialektisches Philosophieren gefährden.

Meine folgenden Ausführungen werden um den Hegelschen Topos von der Philosophiegeschichte als dem Prozeß der Selbsterkenntnis der Vernunft kreisen. In einem ersten Teil werde ich den interessantesten neukantianischen Versuch, sich produktiv auf Hegels dialektische Philosophie einzulassen, unter dem Aspekt betrachten, wieweit er in der Lage ist, diesen Hegelschen Topos zu integrieren. Dieser Versuch ist für mich mit dem Namen von Jonas Cohn verbunden. Das Ergebnis dieses Teils wird negativ sein - Cohns Versuch scheitert an der Geschichte. Ein zweiter Teil versucht, den Hegelschen Topos selbst durchsichtig zu machen. Dabei werden Hegels Vernunftbegriff und ein Gesichtspunkt seines Verhältnisses zu Kant im Vordergrund stehen. Abschließend werde ich einige Andeutungen zu einer anderen Auffassung von

Philosophiegeschichte vortragen, die diesem Topos verpflichtet sind.

I.

Die Theorie der Dialektik von Jonas Cohn ist der zweifellos beeindruckendste Versuch im Rahmen der Neukantianischen Schule, ein positives und produktives Verhältnis zur Dialektik als einer Erkenntnismethode oder, wie er es nennt, einer Form der Philosophie zu gewinnen. Unter 'Dialektik' versteht Cohn ein Erkenntnisverfahren, das von der Einsicht einerseits in die Unvermeidbarkeit und andererseits in die erkenntniskonstituierende Funktion von Widersprüchen ausgeht. Cohn ist mit der Geschichte der Dialektik und vor allem mit ihrer einzigen systematisch ausgearbeiteten Version, der Dialektik Hegels, gut genug vertraut, um sehr genau deren wesentliche Probleme zu kennen und sie gezielt und souverän anzugehen. Er sieht vollständig zutreffend, daß es jeder Theorie der Dialektik vor allem daran gelegen sein muß, das Anfangs- oder Ursprungsproblem, das Methodenproblem im engeren Sinne, das Abschlußproblem und das Geltungsproblem (die objektive Bedeutung der Dialektik) zu lösen. Der Aufbau des Buches von Cohn ist klar durch diese Problemfolge bestimmt. Seine Analysen führen ihn relativ schnell und direkt auf Hegelsches Gebiet, so vor allem was die Rolle der Negation für einen dialektischen Ansatz und was die paradigmatische Funktion von Selbstbewußtsein für dialektisches Denken betrifft. Was ihn und seinen eigenen Entwurf in einen entschiedenen Gegensatz zu Hegels Unternehmen bringt, ist das wohl alle Repräsentanten des Neukantianismus auszeichnende Unbehagen an sogenannten monistischen Weltmodellen, ein Unbehagen, das in der Ablehnung sowohl materialistischer als auch idealistischer Erklärungsmodelle der Wirklichkeit seinen Ausdruck gefunden hat. So insistiert Cohn kritisch gegen Hegels Identifikation von Vernunft bzw. Vernünftigkeit und Wirklichkeit auf der unaufgebbaren Differenz zwischen Gegebenem und Gedachten, zwischen Alogischem und logisch Bestimmten, zwischen Denkfremden und Denkgeformten (z.B. 213 f.). Die Irreduzibilität des, wenn man so will: 'Inhalts' auf 'Form' (z.B. 42, 208), die unhintergehbare Dualität von 'Gehalt' und 'Gestalt' bei gleichzeitiger unauflösbarer Bezogenheit dieser beiden Elemente aufeinander - dies ist für Cohn geradezu eine Bedingung dafür, daß es zu dialektischen Prozessen kommt, die es wiederum sind, die eine Theorie der Dialektik allererst erforderlich machen.

Die Insistenz auf unreduzierbarer Eigenständigkeit wenigstens zweier Elemente als notwendiger Bedingung des Auftretens von Widersprüchen und deren dialektischer Behandlung mag nun tatsächlich auf einen Punkt verweisen, an dem eine monistische dialektische Theorie à la Hegel in Schwierigkeiten gerät. In unserem Kontext ist es allerdings ratsam, sich in dieser Sache eines Urteils zu enthalten. Es ist jedoch schnell zu sehen, daß Cohns Ansatz an einem anderen Punkt in eine Verlegenheit gerät, der, wie später noch zu zeigen sein wird, das Hegelsche Modell überzeugend entgeht. Diese Verlegenheit betrifft interessanterweise die Rolle, die der Geschichte im allgemeinen und im besonderen der Geschichte der Philosophie im Rahmen dialektischer Erkenntnis zugewiesen werden kann. Äußeres Indiz für diese Verlegenheit ist schon der Umstand, daß in Cohns Theorie der Dialektik die Geschichte selbst und auch die der Philosophie an keiner Stelle eigens thematisiert wird. Da Cohn undialektische Bereiche der Wirklichkeit nicht kennt und seine Theorie mit dem Anspruch auftritt, die Gesamtheit der Wirklichkeit in der Form eines sogenannten 'offenen Systems' integrieren zu können, verwundert dies zunächst und gibt Anlaß zu der Frage, ob und wenn, unter welchen Bedingungen Cohn die Geschichte und zumal die Philosophiegeschichte als einen echt dialektischen Erkenntnisprozeß hätte begreifen können, wenn er sie denn als einen solchen hat begreifen wollen bzw. auf Grund seines Vollständigkeitspostulats hat begreifen müssen.

Als erstes ist hier nun zu klären, was denn die Geschichte als eine Art der Erkenntnis auszeichnet. Dazu erfährt man bei Cohn in einer hinreichend enigmatischen Anmerkung folgendes: "Wohl ist die Geschichte auch gleichstellendes [und insofern dem philosophischen ähnliches, RPH] Erkennen, aber, da immer nur auf das Besondere gerichtet, unprinzipiell, nicht für sich, nur an sich dialektische" (316). Und an anderer Stelle heißt es: "Das Schema aller Geschichtsphilosophie und ihr Problem ist hier angelegt: wie das Einmalige, Vergängliche, Zufällige endgültigen Wert erhalten kann" (19). Was auch immer diese Dikten im einzelnen besagen sollen, sie weisen durch die Betonung des Besonderen und des Werts auf eine Geschichtsauffassung hin, die - Ansätzen von Trendelenburg und Windelband folgend - von Cohns Lehrer Heinrich Rickert in seinem Werk über Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1913²) ausführlich entwickelt worden ist. Es ist daher vielleicht aufschlußreich, sich in der gebotenen Kürze über die Grundzüge der Rickertschen Theorie zu verständigen, um zu sehen, ob sie etwas zur Klärung der Cohnschen

Auffassung über mögliche Leistungen der Geschichte der Philosophie beitragen kann.

Der Neukantianer Rickert folgt bekanntlich bei seiner Analyse historischer Erkenntnis der berühmten Unterscheidung von Windelband zwischen nomothetischen und ideographischen Wissenschaften.¹ Während die nomothetischen Naturwissenschaften auf die Erkenntnis allgemeiner Gesetzmäßigkeiten ausgerichtet sind, die die Wirklichkeit unter Absehung individueller Besonderheiten in ihrer Regelmäßigkeit beschreiben soll, haben es die ideographischen Geschichtswissenschaften mit der Erkenntnis des Einzelnen, Individuellen in seiner Anschaulichkeit zu tun. Rickert nun sieht sehr genau, daß diese Beschreibung allein nicht hinreicht, um ein signifikantes Konzept historischer Erkenntnis zu etablieren. Schließlich sind die Begriffe des Einzelnen und des Individuellen für sich genommen zu unspezifisch. Ohne genügende Qualifikation würde der Rekurs auf sie es gestatten, alles und jedes geschichtsfähig zu machen. So ist etwa die Farbe von Bismarcks Anzug, den er bei der Redaktion der Emser Depesche getragen hat, eine genuin individuelle Tatsache, dennoch würde man ihr ungern eine Rolle bei der Betrachtung des historischen Prozesses zuschreiben müssen, der zum deutsch-französischen Krieg von 1870/71 geführt hat. Rickert zieht daraus den Schluß, daß man im Rahmen einer historischen Theorie auch über Mittel verfügen muß, die es erlauben, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Wichtige vom Unwichtigen am Individuellen zu trennen. Hier nun bringt Rickert die These vom Wertebezug ins Spiel: erst dadurch, daß man das Individuelle auf Werte bezieht, wird es geschichtsfähig und garantiert ihm eine ihm eigentümliche Qualität, die nur durch den historischen Erkenntnisprozeß angemessen gewürdigt werden kann. Geschichtliche Phänomene sind also durch Individualität und Wertbezug definiert - das, was uns das Individuelle lehrt, hängt ab vom jeweiligen Wert, den wir an es herantragen (vgl. 313, 327).

So viel zu Rickert. Nun zurück zu Cohn. Unterstellt man ihm einmal eine gewisse Anhänglichkeit an

¹) Zur Geschichtsphilosophie des Neukantianismus vgl. die informative Studie von H.Schnädelbach: Die Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus. Freiburg/München 1974.

das Rickertsche Modell, was kann das für seine Auffassung über die Funktion der Geschichte der Philosophie im Kontext dialektischen Denkens beitragen? Wenn man von der Individualitätsbedingung als trivialerweise erfüllt einmal absieht, dann ist diese Frage offensichtlich gleichbedeutend mit der, ob es denn für Cohn einen 'Wert'-Gesichtspunkt gibt, an dem sich dialektisches Denken orientiert. Hier scheint mir nun die Cohnsche Theorie der Dialektik tatsächlich im Rahmen seiner Abschlußvision eine Konzeption zu präsentieren, die auf den Versuch der Etablierung eines übergeordneten Wertes dialektischen Denkens hinausläuft. Gemeint ist natürlich seine Konzeption des Absoluten und dessen Verhältnis zur Dialektik. Für Cohn spielt das Absolute die Rolle einer regulativen Idee, die zwar nie - und zwar aus prinzipiellen Gründen - als Gegenstand der Erkenntnis realisiert werden kann, auf die aber als auf eine Aufgabe alles 'richtige' Denken notwendigerweise bezogen ist. Dieses Absolute wird von Cohn als ein Ganzes gedacht, das sich nur vom Relativen aus erschließt, als etwas, das die Gesamtheit des Erkennens, welches selbst strukturell immer relativ ist, umfaßt, ohne identisch mit ihr zu sein und zu dem alles relative Erkennen im Verhältnis zeitlicher Approximation steht.

Dieses Absolute ist nun zunächst nur ein Wert unter anderen - Wahrheit oder auch Fruchtbarkeit von philosophischen Entwürfen wären z.B. andere Werte -, der eine historische Betrachtungsweise der Philosophie begründen kann. Er wird aber für die geschichtliche Betrachtung dialektischen Philosophierens zu dem (einzigem) Wert, auf den sie bezogen werden kann, weil dialektische Philosophie durch den Rekurs auf das Absolute als regulativer Idee geradezu definiert ist. Das Absolute würde also im Rahmen eines solchen Cohn-Rickertschen Modells von Philosophiegeschichte eine doppelte Rolle spielen: zum einen würde es als Wert, auf den Individuelles bezogen werden kann, so etwas wie eine Geschichte, in diesem Fall: dialektischen Philosophierens überhaupt erst ermöglichen. Betrachtet als dieser Ermöglichungsgrund von Geschichte dialektischer Philosophie ist dieses Absolute allerdings neutral gegenüber irgendwelchen Thesen, seine interne Organisation betreffend - es spielt nur als Ordnungsinstanz eine Rolle. Zum anderen wäre das Absolute die Instanz, auf die von verschiedenen philosophiehistorischen Positionen nur in einander widersprechender Weise Bezug genommen werden könnte, wenn denn die Geschichte dialektischen Philosophierens selber dialektisch sein soll. Ist die Rolle des Absoluten als einer Ordnungsinstanz relativ unproblematisch zu fixieren, so ist seine zweite Rolle umso

schwerer zu verstehen: es ist nämlich weder aus empirischen noch aus systematischen Gründen unmittelbar einsichtig, daß jeder Bezug auf das Absolute jedem anderen Bezug widerspricht.

Wenn man sich innerhalb Cohnscher Vorgaben und ihrer Ergänzung durch Rickertsche Denkfiguren bewegt, so heißt dies alles für die Rolle der Philosophiegeschichte als eines Erkenntnisprozesses zweierlei: (1) Soweit Philosophie sich in einer Beziehung auf das Absolute versteht und formuliert, kann sie als Teil eines historischen Prozesses aufgefaßt werden, der durch diese Beziehung von anderen historischen Prozessen unterschieden ist und der die Entwicklung dialektischen Denkens darstellt. Diese Darstellung wird dann selbst einen dialektischen Charakter haben und insofern ein dialektischer Erkenntnisprozeß sein, wenn es stimmt, daß die einzelnen Teile dieser Geschichte dialektischer Philosophie zueinander in einem dialektischen Verhältnis stehen und das heißt wenn diese Teile durch einander widersprechende Beziehungsweisen auf das Absolute ausgezeichnet sind. (2) Zur Einsicht in die Struktur dialektischen Denkens kann die Philosophiegeschichte von sich aus nichts beitragen, da ein Wissen um diese Struktur Voraussetzung dafür ist, dialektisches Denken allererst zu identifizieren.

II.

Insgesamt gesehen scheint in Cohns Theorie dialektischen Erkennens die Geschichte überhaupt und insofern auch die Geschichte der Philosophie eher mühsam zu integrieren zu sein, wenn es darum geht, ihr eine positive Funktion für die Entwicklung dialektischen Denkens zuzuschreiben. Mit vergleichbaren Schwierigkeiten hat nun der Ansatz einer Theorie der Dialektik nicht zu kämpfen, den das an Neukantianischen Vorgaben orientierte Modell von Cohn allererst fundieren und auf eine von ungesicherten metaphysischen Annahmen freie Basis stellen soll. Gemeint ist natürlich der Ansatz Hegels. Vor allem das Cohnsche Hauptproblem, überhaupt erst einen Gesichtspunkt zu finden, der philosophische Theorien geschichtsfähig macht, stellt sich im Rahmen des Hegelschen Ansatzes nicht. Dies deshalb, weil Hegel die Geschichte und besonders die Philosophiegeschichte als essentielles Element des dialektischen Erkenntnisprozesses begreift, der Philosophie nur dann ist, wenn als sein Subjekt und sein Gegenstand die Vernunft angesehen wird.

Hegel hat schon früh, nämlich bereits in der ersten von ihm veröffentlichten philosophischen Schrift (Differenzschrift), Philosophie als 'Selbsterkenntnis der Vernunft' definiert und diese Definition so ausgelegt, daß sie auf jeden Fall auch die These deckte, daß die Philosophiegeschichte die einzig adäquate Darstellung des Prozesses ist, in dem die Vernunft sich selbst erkennt. Diese Auslegung gelang Hegel vor allem deshalb, weil er sich natürlicherweise auf den ihm spezifischen Vernunftbegriff bezog. Insofern macht im Hegelschen Kontext die Rede von der Philosophiegeschichte als Selbsterkenntnis der Vernunft genauso viel Sinn, wie man an Sinn mit Hegels Konzeption von Vernunft verbinden kann.

Was nun versteht Hegel unter Vernunft?² Hegels Vernunftbegriff ist primär ausgezeichnet dadurch, daß er ihm neben einer epistemologischen eine ontologische Konnotation beibringt: 'Vernunft' ist für ihn nicht mehr nur der Name für ein in seinen Leistungen genau zu spezifizierendes menschliches Erkenntnisvermögen - dies wäre die epistemologische Konnotation -, dieser Begriff bezeichnet zugleich das, was eigentlich und eminent wirklich ist - dies die ontologische Konnotation. Die Vernunft ist wirklich, und nur das ist 'eigentlich' wirklich, was vernünftig ist - dieses aus der Vorrede zur Hegelschen Philosophie des Rechts bekannte programmatische Credo ist der den gesamten systematischen Ansatz Hegels bestimmende Grundgedanke.

In diesen Grundgedanken von der ontologischen Dignität der Vernunft gehen wenigstens drei verschiedene Überzeugungen ein. Die erste ist die, daß die Gesamtheit dessen, was in irgendeinem Sinn wirklich ist, als Ausdifferenzierung und partielle Realisierung einer Primärstruktur aufzufassen ist, die allen in irgendeinem Sinn wirklichen Sachverhalten zugrundeliegt. Diese Primärstruktur nennt Hegel bekanntlich 'das Absolute' oder 'die Vernunft'. Diese Überzeugung von der Notwendigkeit der Annahme einer ontologisch zu interpretierenden Primärstruktur namens 'Vernunft' reiht Hegel nahtlos in die durch Fichte, Schelling Hölderlin und andere repräsentierte Nachkantische Tradition ein, deren monistische Ausrichtung durch diese Annahme geradezu

²) Die folgenden Bemerkungen zu Hegels Vernunftbegriff fassen zusammen, was ich ausführlicher dargestellt habe in Die Grenzen der Vernunft. Eine Studie zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus. Frankfurt 1991. 165 ff.

definiert ist. Diese Überzeugung ist für Hegel daher auch nichts, was einer elaborierten philosophischen Rechtfertigung bedarf. Sie ist für ihn ganz einfach dadurch gerechtfertigt, daß sie die einzige Option darstellt, die sich nach dem Scheitern aller bisherigen philosophischen Versuche, ein einheitliches und vollständiges Weltbild zu konzipieren, als Grundlage systematischer philosophischer Bemühung anbietet.

Ist diese erste Überzeugung, die in Hegels ontologisierenden Begriff von Vernunft eingeht, für sich betrachtet noch zu unbestimmt, um einen Hinweis darauf abzugeben, wieso denn gerade der Begriff der Vernunft zur Charakterisierung dieser Primärstruktur herangezogen werden kann, so macht die zweite wichtige Hegelsche Überzeugung dies deutlicher. Diese Überzeugung betrifft die interne Verfassung der als das Absolute gekennzeichneten Primärstruktur. Sie wird von Hegel gedacht als komplexe Einheit von Denken und Sein. Die sachlichen Motive für diese Überzeugung lassen sich zusammenfassen in die Maxime, daß nur ein solcher philosophischer Ansatz die Realität zu einem für das Wissen kohärenten Zusammenhang organisieren kann, der darauf insistiert, daß alles, was ist, nur ist, insofern es als Aktualisierung irgendwelcher strukturellen Elemente der Vernunft begriffen werden kann. Diese Behauptung von dem wesentlichen Vernunftcharakter alles Seienden, zusammen mit der in der ersten Überzeugung formulierten These von der Unabweisbarkeit der Annahme einer Primärstruktur, führt geradewegs auf den Gedanken von dieser Primärstruktur als einer Einheit von Denken und Sein, verstanden in dem sehr radikalen Sinn, daß Denken und Sein dasselbe sind oder daß nur das Denken Sein hat (vgl. Phänomenologie, GW 9, 134). Dieser Gedanke nimmt die Termini 'Denken' und 'Sein' in einer sich jeweils gegenseitig ergänzenden Funktion auf: einerseits soll der Terminus 'Sein' darauf hinweisen, daß die Differenz zwischen nicht-materiellen und materiellen Entitäten nicht über eine Unterscheidung zwischen dem, was es nur metaphorisch gibt, und dem, was es wirklich gibt, bestimmt werden kann, daß also dem, was unter den Oberbegriff 'Denken' subsumiert werden kann, nicht nur eine z.B. ausschließlich psychologische Funktion, sondern auch ein ontologischer Status zukommt. Andererseits soll mit dem Terminus 'Denken' darauf verwiesen werden, daß auch die Welt der materiellen Gegenstände ohne Berücksichtigung der Realität eines genuin und unreduzierbar mentalen, geistigen Aspekts nicht konzipierbar ist. Nennt man nun, wie Hegel, diese Einheit von Denken und Sein 'Vernunft' und ist man, ebenfalls wie Hegel, davon überzeugt, daß die geforderte Primärstruktur als diese Einheit von Denken und Sein

gedacht werden muß, dann wird eben die Vernunft einerseits zu dem, was letztlich wirklich, und andererseits zu dem, was allein wirklich ist, erklärt.

Die dritte Überzeugung, die in den Grundgedanken von der Vernunft als der die Wirklichkeit konstituierenden und insofern letztlich allein realen Primärstruktur eingeht, ist die, daß diese Struktur die Wirklichkeit und damit ihre eigene Objektivität in einem teleologischen Prozeß konstituiert, der als ein Erkenntnisprozeß verstanden werden muß. Es ist diese Überzeugung, die auf das für das Hegelsche systematische Unternehmen so typische Dogma führt, daß es ohne Dynamisierung der Ontologie keine adäquate Theorie der Wirklichkeit geben kann. Die Formel, die Hegel seit den frühen Jenaer Arbeiten zur Charakterisierung dieses Prozesses verwendet, verweist sehr deutlich auf die dominierende Rolle, die er dem, was er 'Vernunft' nennt, in seinem auf die Entfaltung seines Grundgedankens angelegten systematischen Ansatz zuweist: dieser Prozeß wird nämlich als der der 'Selbsterkenntnis der Vernunft' beschrieben (vgl. GW 4, 30 f.). In diese Formel versucht Hegel verschiedene Aspekte seines Vernunftbegriffs zu integrieren. Zunächst einmal den Aspekt, der durch die Insistenz darauf bestimmt ist, daß man die als Primärstruktur zu identifizierende Vernunft als etwas aufzufassen hat, dem ein dynamischer Charakter wesentlich zukommt. Damit ist gemeint, daß zu den die Primärstruktur auszeichnenden Momenten das Element der Selbstrealisation gehört. Die Weise, in der Hegel dieses Element der Selbstrealisation einbindet in seine Vorstellung von der Vernunft als der Einheit von Denken und Sein, ist schwierig zu fassen. In eher populärer Verkürzung kann man sich den sachlichen Hintergrund, der zur Einbindung des Elements der Selbstrealisation in das Konzept von der Vernunft als der Primärstruktur nötig ist, durch die Einbeziehung einer an der Theorie des Organismus orientierten Metaphorik verdeutlichen. So wie ein Organismus als ein Wesen beschrieben werden kann, dessen Entwicklung derart an den Begriff oder den Strukturplan seiner selbst gebunden ist, daß zu seiner Realität die (mehr oder weniger) gelungene Realisation dieses Begriffs bzw. des Strukturplans wesentlich gehört, so soll auch die Hegelsche Vernunft, verstanden als die ontologisch relevante Primärstruktur, in einem quasi-organischen Entwicklungsprozeß die ihren Begriff ausmachende Einheit von Denken und Sein realisieren, um sich insofern als real oder als Realität darstellen zu können.

Der zweite Aspekt, auf den Hegel hinweisen möchte, wenn er den Terminus 'Selbsterkenntnis der Vernunft' zur Charakterisierung eines Prozesses verwendet, der eben als der der Selbstrealisation der Vernunft verstanden werden muß, ist der, daß dieser Prozeß für die Vernunft einen Erkenntnisprozeß darstellt. Es genügt Hegel offensichtlich nicht, seine Vorstellung von Vernunft als der ontologischen Primärstruktur in eine am Paradigma des Organismus ausgerichtete Realisationskonzeption einzubetten. Eine solche Einbettung ist ihm allem Anschein nach zu unspezifisch, weil sie keine Auskunft darüber gibt, wie denn dieser alles Organische auszeichnende Prozeß der Selbstrealisation hinsichtlich der Vernunft genauer und hinreichend differenziert zu fassen ist. Die spezifische Weise der Realisierung der Vernunft ist nun deshalb zunächst einmal als Erkenntnisprozeß zu charakterisieren, weil nur diese Charakterisierung dem Faktum Rechnung trägt, daß das, was sich da realisiert, eben die Vernunft, als etwas aufzufassen ist, das in sensu strictu nichts anderes als Denken im Sinne von Erkennen ist. Doch auch so ist die Weise der Realisierung der Vernunft noch unterbestimmt, wenn man nicht die These von der Vernunft als der letztlich allein wirklichen ontologischen Primärstruktur in das Realisierungskonzept mit einbezieht. Die Einbeziehung dieser These führt dann sehr direkt auf die teleologisch bestimmte Beschreibung des Realisationsprozesses der Vernunft als eines Prozesses der Selbsterkenntnis. Wenn es nämlich stimmt, daß es nur die Vernunft (verstanden als Einheit von Denken und Sein) gibt, und wenn es stimmt, daß zu diesem Begriff der Vernunft das Konzept seiner Realisierung in der Form eines Erkenntnisprozesses wesentlich gehört, dann kann dieser Prozeß nur auf die Erkenntnis der Vernunft selbst gerichtet sein, weil es außer der Vernunft nichts gibt. Da dieser Prozeß zum Ziel hat, die Vernunft darüber zu verstehen, daß sie allein Realität hat, muß nach Hegel die Darstellung dieses Prozesses die Form eines Systems haben, in dem jede Erscheinungsweise der Wirklichkeit seinen Vernunftcharakter dokumentiert. Dieses System tatsächlich auszuführen, beansprucht Hegels Philosophie.

Schon diese auf einige Grundzüge beschränkte Darstellung des Hegelschen Vernunftbegriffs macht deutlich, wie Hegel hat zu der Meinung kommen können, daß man die recht verstandene Philosophiegeschichte als die Darstellung des Prozesses der Selbsterkenntnis der Vernunft anzusehen hat: Philosophie nämlich ist nach Hegel der Name für die Weise, in der die Vernunft sich über sich selbst verständigt, und da diese Verständigung wesentlich als prozessuale Aneignung der Vernunft durch sich selbst aufgefaßt wird, so ist die Geschichte der Philosophie eben für Hegel

nichts anderes als dieser Prozeß der Selbstaneignung bzw. der Selbsterkenntnis der Vernunft.

So viel zu Hegels Integration der Geschichte der Philosophie in den Rahmen eines Konzepts von Philosophie, das durch die These von der Selbsterkenntnis der Vernunft bestimmt ist. Doch Hegels Konzeption der Geschichte der Philosophie ist nicht nur unter dem Gesichtspunkt ihrer systematischen Funktion, sondern auch insofern interessant, als sie als direkte kritische Auseinandersetzung mit einer zentralen Voraussetzung der Kantischen Geschichtsphilosophie auftritt.³ Die Kant-kritische Pointe der Hegelschen Geschichtsphilosophie soll hier noch kurz vorgetragen werden, weil sich an ihr gut ein Motiv festmachen läßt, das Neukantianer wie z.B. Rickert und in dessen Gefolge vielleicht auch Cohn dazu bewogen haben mag, der Hegelschen Vernunftmetaphysik als Basis philosophischer Erkenntnisansprüche zu mißtrauen.

Für die Kantische Geschichtsphilosophie, wie sie von ihm in der Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) und in der Schrift Zum Ewigen Frieden (1795) vorgetragen worden ist, ist dreierlei charakteristisch: (1) Sie kennt ein Subjekt der Geschichte, nämlich die Natur, (2) sie geht davon aus, daß wir uns dieses Subjekt als ein nach Zwecken agierendes Wesen denken, wenn wir es auch nicht als ein solches erkennen und d.h. ihm objektive Realität zusprechen können, und sie bestimmt (3) den Zweck, den die Natur in der Geschichte verfolgt, als den der vollkommenen Staatsverfassung, also als einen politischen Zustand. Man kann nun Hegels Geschichtsphilosophie als den Versuch auffassen, an den drei Kantischen Charakteristika festzuhalten, aber deren Zusammenhang und ihre Gewichtung anders zu bestimmen. Dies derart, daß Hegel zwar an den Merkmalen (1) und (3) der Kantischen Geschichtstheorie festhalten möchte, also sowohl ein Subjekt als auch einen (politischen) Zweck der Geschichte anzunehmen bereit ist, daß er aber das Merkmal (2) der Kantischen Theorie nicht in der von Kant vorgestellten Weise akzeptieren will, die Annahme also, daß diesem Subjekt so etwas wie objektive Realität nicht zukommen könne.

³) Ausführlicher dazu die in Anm. 2 genannte Arbeit, 225 ff.

Für Kant ergibt sich diese Beschränkung hinsichtlich des objektiven Status des Subjekts der Geschichte aufgrund der Überzeugung, daß man die Vorstellung einer nach Zwecken agierenden Natur als eine Idee betrachten muß, die nur in moralisch-praktischer Hinsicht "ihrer Realität nach wohl begründet ist" (AA VIII, 362). Die Beschränkung der Legitimität dieser Idee auf den moralisch-praktischen Bereich hat den Sinn, die Möglichkeit auszuschließen, daß diese Idee als konstitutives Prinzip der Naturerkenntnis betrachtet werden kann, als ein Prinzip also, das die Natur objektiv bestimmt. Die Gründe für diese Beschränkung entwickelt Kant ausführlich in seiner Theorie der teleologischen Urteilskraft. Kurz zusammengefaßt beruhen sie auf folgender Überlegung: Wenn wir die Natur teleologisch beurteilen, d.h. sie bzw. ihre Erscheinungen nach Zwecken geordnet vorstellen, so wählen wir damit eine Beurteilungsart der Natur, die von einem Prinzip ausgeht, das zwar auf die Natur angewendet werden kann, für dessen objektive Gültigkeit wir aber keine Gewähr haben, da weder Erfahrung noch apriorische Gründe uns der Gültigkeit dieses Prinzips versichern können. Wenn aber schon die Natur selbst uns keinen Grund für die Annahme an die Hand gibt, daß wir sie als ein nach Zwecken agierendes Wesen betrachten können, wir jedoch zugleich bestimmte natürliche Erscheinungen ohne die Annahme von Naturzwecken nicht in einen geordneten Zusammenhang bringen können, so kann die Rechtfertigung der Legitimität dieser Betrachtungsweise nicht durch Rekurs auf die Beschaffenheit der Natur gewonnen werden, sondern muß eine andere Basis in Anspruch nehmen. Diese Basis hat Kant im moralisch-praktischen Bereich gefunden zu haben gemeint. Er hat infolgedessen die objektive Realität der Vorstellung von einer Natur, die nach Zwecken agiert, auch nur in moralisch-praktischer Hinsicht anerkennen wollen. Für die Geschichte bedeutet dies in Kants Augen, daß wir sie zwar als einen auf einen Zweck hin geordneten Zusammenhang von Erscheinungen anzusehen haben, daß aber diese Vorstellung einer zweckmäßigen Ordnung letztlich nur einen heuristischen Wert hat. Dies deshalb, weil diese Vorstellung die Annahme einer sozusagen 'vernünftigen' Natur als zwecksetzende Instanz voraussetzt, wir aber eben diese Annahme auf keine Weise für objektiv gültig halten können.

Für Hegel nun ist diese Kantische Überlegung und die mit ihr verbundene Abwertung der Teleologie ein Ärgernis, weil sie ihm als eine mutwillige Entwertung eines großen Gedankens erscheint. Kant

hat ja, so Hegel, richtig gesehen, daß z.B. die Betrachtung der Geschichte auf die Vorstellung einer materiellen Einheit von Natur und Vernunft in der Gestalt einer nach Zwecken agierenden Natur geradezu zwangsläufig führt. Diese Vorstellung gehabt zu haben und ihr dennoch die Funktion eines konstitutiven Prinzips der Naturerkenntnis und d.h. objektive Gültigkeit abzusprechen, dies ist ein Fehler, der auf ein tief sitzendes Vorurteil gegen teleologische Zusammenhänge verweist. Die Konsequenz, die Hegel aus dieser Diagnose zieht ist die, daß man auf jeden Fall das dritte Charakteristikum der Kantischen Geschichtsauffassung uminterpretieren muß, will man der Geschichte eine Funktion in epistemischen Kontexten zubilligen.

Mit dieser Hegelschen Einschätzung ist zugleich eine These über die Möglichkeit verbunden, die Philosophiegeschichte als einen Erkenntnisprozeß zu begreifen. Diese These geht dahin, daß die Geschichte der Philosophie nur dann einen Anspruch auf den Status einer Erkenntnisse liefernden Disziplin erheben kann, wenn sie fundiert ist in einer Metaphysik, die von der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit ausgeht und diese Einheit systematisch unter Einbeziehung teleologischer Elemente rechtfertigt. Diese These und den für sie konstitutiven Einheitsbegriff zu akzeptieren, ist vielen Neukantianern unzumutbar erschienen. Hegels Einheitsforderung und die damit verbundene Aufwertung teleologischer Urteile zu echten, objektiven gültigen Erkenntnisurteilen hat sie nicht überzeugen können. Sie sind in diesem Punkt ganz alte Kantianer geblieben.⁴

III.

Hegels Deutung von Philosophiegeschichte ist natürlich nur in dem Maße zu plausibilisieren, wie der ihr zugrundeliegende Vernunftbegriff plausibel zu machen ist. Hier sind nun einige Bedenken angebracht, denn keine der drei für Hegels Vernunftbegriff konstitutiven Überzeugungen werden heutzutage noch irgend jemanden als besonders naheliegend angemetet werden können. Insgesamt

⁴) Vgl. z.B. Rickerts Diskussion des Verhältnisses von mechanischen und teleologischen Erklärungen in seiner oben angeführten Schrift, 405 ff.

gesehen erscheint es daher wenig sinnvoll, eine an Hegel anknüpfende Lesart des Themas 'Philosophiegeschichte als Selbsterkenntnis der Vernunft' allzugroße Fruchtbarkeit attestieren zu wollen. Dies muß nun nicht heißen, daß die Hegelsche Vorstellung einer engen Beziehung zwischen Philosophiegeschichte und Vernunft überhaupt keine sinnvolle Interpretation zuläßt. Dem Hegelschen Ansatz will ich eine wahrscheinlich andere Interpretation andeutungsweise an die Seite stellen, die wenigstens mir die Hegelsche Formulierung philosophisch interessant erscheinen läßt. Mein Ausgangspunkt ist eine bestimmte Auffassung dessen, was Philosophie auf jeden Fall auch zu leisten beansprucht. Diese Auffassung, die von alters her ihre Anhänger gehabt hat, besteht darin, daß es zu den vornehmsten Aufgaben der Philosophie gehört, so etwas wie rationale Weltbilder zu entwickeln und bereitzustellen. Zu den Kernstücken dieser philosophischen Weltbilder gehören in der Regel auch mehr oder weniger explizite Festsetzungen über das, was denn als rationale epistemische Zugangsweise zur Welt zu gelten hat und was überhaupt als Welt epistemisch zugänglich ist. Dieses Diktum bedarf der Erläuterung. Sie hat anzusetzen bei der Rede vom epistemischen oder erkennenden Zugang zur Welt. Obwohl jeder ungefähr weiß, was mit dieser Formel gemeint ist, wird man sich sehr schwer tun, sich genau darüber zu verständigen, unter welchen Bedingungen man etwas als eine Erkenntnis bezeichnen kann. Sind meine Tagträume, meine Ahnungen oder meine Befürchtungen Erkenntnisse? Sind Behauptungen, die ich auf Ahnungen, Tagträume oder Befürchtungen stütze, Erkenntnisse? Ist das, was ich mit eigenen Augen gesehen habe, eine Erkenntnis? Kurz: Was sind die Standards dafür, daß ich zu Recht behaupten kann, daß ich etwas erkannt habe, bzw. daß ich etwas weiß? Hier scheint es nun - folgt man der Geschichte der abendländischen Philosophie - die unterschiedlichsten Standards geben zu können, und auf welche Standards man sich jeweils verständigt, ist wohl mehr das Ergebnis einer intrikaten Mischung von Dezision und Sachzwang und nicht so sehr eine Frage des Sachzwangs allein. Man wird vielleicht sagen können, daß unterschiedliche, epistemologische Kulturen durch unterschiedliche Entscheidungen in der Frage definiert sind, welchen Standards denn etwas entsprechen muß, damit man es Erkenntnis nennen kann. Unsere abendländische epistemologische Kultur z.B. ist nun ganz stark durch solche Entscheidungen in dieser Frage definiert, die durch die klassische griechische Philosophie getroffen worden sind. D.h. im einzelnen, daß die Ansprüche, die wir an etwas stellen, das zu Recht als Erkenntnis oder als Wissen bezeichnet wird, gar nicht unbedingt von uns selbst entwickelt worden sind, sondern zum großen Teil uns selber kaum mehr

durchsichtige Umformulierungen dessen darstellen, was eben vor zweitausend Jahren an Ansprüchen bereitgestellt worden ist. Daß Wissen etwas mit Rechtfertigung oder Begründung zu tun hat, daß Wissen immer Wissen um Ursachen oder Gründe sein muß - dies sind Behauptungen, für die es für uns zwar so etwas wie einen Sachzwang geben mag, der aber selber auf den meisten von uns unzugänglichen alten Entscheidungen, archaischen Dezsionen beruht. Man mag diese Entscheidungen nun selber in der Sache begründet sehen, in dem Sinn etwa, daß man sagt: Nun ja, die Griechen haben eben als Erste ein adäquates Verständnis dessen, was es heißt, etwas zu wissen. Doch eine solche Überlegung übersieht, daß man die notwendigen und hinreichenden Bedingungen dafür, was Wissen heißt, ja auch anders bestimmen kann und anders bestimmt hat. Dies nicht nur deshalb, um etwas einfach anders zu machen, sondern deshalb, weil offenbar jeder Wissensbegriff Konsequenzen hat, die wir nicht ohne Bedauern zur Kenntnis nehmen und die wir durch Veränderung der Kriterien für Wissen vermeiden möchten.

Doch nicht nur in Bezug auf unsere epistemische Zugangsweise zur Welt ist festzuhalten, daß in ihr Sachliches und Dezsionistisches auf merkwürdige Weise zusammenspielen - gleiches gilt auch für unsere Konzeptionen dessen, was wir als Gegenstand der Erkenntnis akzeptieren oder was wir als Verfassung dessen akzeptieren, worauf Erkenntnis primär bezogen ist. Auch hier spielen Festsetzungen eine wahrscheinlich ebenso große Rolle wie vermeintliche sachliche Evidenzen, und auch hier möchte ich wieder meine fiktiven Griechen anführen. Daß z.B. Erkenntnis auf das, was in Wahrheit ist, gerichtet ist, daß dies, was in Wahrheit ist, das Wesen von etwas ist, und daß dieses Wesen unterschieden werden muß von der Art der sinnlichen Präsentation des jeweiligen Gegenstandes, oder daß im erkennenden Umgang mit etwas, dasjenige vor allem wichtig ist, was etwas ist und nicht etwa wie etwas ist oder wo etwas ist - dies sind Festlegungen, die in der griechischen Philosophie getroffen worden sind und die wir, wie verstellt auch immer, in der einen oder anderen Form übernommen haben. Auch sie sind keineswegs alternativelos geblieben, wenn sie sich auch letztlich am besten durchgesetzt haben. Betrachtet man nun solche Festlegungen genauer, so kann man sie auffassen als Festlegungen eines begrifflichen Rahmens oder eines kategorialen Schemas, innerhalb dessen wir uns bewegen, wenn wir uns erkennend auf uns selbst und die Außenwelt beziehen, und die Philosophie besteht zu einem wichtigen Teil in nichts anderem als solche Rahmen bzw. Schemata zu entwickeln.

Hier komme ich nun abschließend auf das Hegelsche Thema 'Philosophiegeschichte als Selbsterkenntnis der Vernunft' zurück. Man kann nämlich die im Laufe der Geschichte der Philosophie entwickelten kategorialen Schemata und konzeptuellen Rahmen durchaus als Parameter für das Interpretieren, was in einem gegebenen Kontext als vernünftig oder als rational zu gelten hat. Philosophiegeschichte als Selbsterkenntnis der Vernunft zu betrachten, würde dann bedeuten, von der Philosophiegeschichte zu erwarten, daß sie uns aufklärt über die Genesis, den Geltungshorizont und den Preis, der mit den verschiedenen Rationalitäts- und Vernunftkonzeptionen verbunden ist, die sich in den verschiedenen Weisen der Weltauffassung materialisieren. Dies scheint mir eine der Philosophiegeschichte würdige philosophische Aufgabe zu sein, die außerdem nur von ihr wahrgenommen werden kann. Philosophiegeschichte als Selbsterkenntnis der Vernunft - dieser Hegelsche Titel macht, in der eben angedeuteten Lesart genommen, darauf aufmerksam, daß viele unserer zentralen Konzeptionen selber das Produkt historischer Prozesse sind und daß sie ihrerseits historischen Prozessen unterliegen. Dieser doppelten Historizität Rechnung tragen zu können, dies wäre das spezifische Merkmal einer sich als Selbsterkenntnis der Vernunft verstehenden Philosophiegeschichte. Diese Interpretation der Philosophiegeschichte ist der Sache nach nicht neu. Auf sie verweist besonders suggestiv ein Diktum, das Nietzsche vor ca. hundert Jahren formulierte und das ich zum Schluß zitieren möchte: "...Philosophie, so weit sie Wissenschaft und nicht Gesetzgebung ist, bedeutet uns nur die weiteste Ausdehnung des Begriffs 'Historie'" (KSA 11, 38, 14).