

## II.C.1. „Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Klaus Piper (Hg.), *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München, P. Piper Verlag, 1953, S. 110-123.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

« Histoire de la philosophie et l'unité du vrai » (IIA.64a.), in: *Revue internationale de Philosophie* 29 (1954), S. 266-282.

Paul Ricœur übernahm diesen Text in den Band *Histoire et vérité*, der 1955 bei den Editions du Seuil in der Collection « Esprit » in Paris erschien (I.A.5.). Dort steht der Text auf S. 45-60. In die deutsche Übersetzung des Bandes unter dem Titel *Geschichte und Wahrheit* (München, List, 1974) wurde der Text hingegen nicht übernommen.

Die deutsche Übersetzung stammt von Gertrud Sternpiper und Gisela von Tümpling.

Es handelt sich um Paul Ricœurs Beitrag für die Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Jaspers (1883-1969). Paul Ricœur hatte Jaspers seine beiden ersten Buchveröffentlichungen gewidmet: die monographische Darstellung *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947 (I.A.1) zusammen mit Mikel Dufrenne, sowie der systematisch angelegte Vergleich zwischen Gabriel Marcel und Karl Jaspers, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Temps Présent, 1947 (I.A.2).

Ricœurs intensive Beschäftigung mit Karl Jaspers geht auf seine Kriegsgefangenschaft in Vorpommern zurück, während der er das Werk Jaspers' las und mit Mikel Dufrenne, der im selben Lager war, philosophische Vorlesungen für die Lagerinsassen hielt. Die Handschriften dazu sind erhalten und im Fonds Ricœur aufbewahrt.

PAUL RICOEUR

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE  
ALS KONTINUIERLICHE SCHÖPFUNG DER MENSCHHEIT  
AUF DEM WEGE DER KOMMUNIKATION

*Quo magis res singulares intelligimus,  
eo magis Deum intelligimus. (Spinoza)*

Jeder, der Geschichte der Philosophie lehrt oder sie auch nur als eine philosophische Disziplin studiert, wird auf das Problem der *philosophischen Bedeutung* der Geschichte der Philosophie stoßen. Damit wird die Frage gestellt: welchen Sinn hat das Tun eines Philosophie-Historikers? Aber diese Frage betrifft auch den eigentlichen Philosophen, der auf eigene Rechnung und auf eigene Gefahr sucht, ohne sich um die Vergangenheit zu kümmern: denn auch er weiß, daß die Philosophie nur weiterbesteht, weil es Philosophen gibt, weil die Geschichte der Philosophie uns die Philosophen fortwährend vergegenwärtigt und uns selbst in ihren Kreis einordnet. Selbst ein ganz autodidaktischer Philosoph kann nicht ohne Sokrates, Platon, Descartes und Kant auskommen. Also hat die Geschichte einen Sinn für das eigentliche Suchen nach Wahrheit.

Was heißt nun, daß die Philosophie nur durch eine Geschichte, welche die Philosophen machen, besteht und weiterbestehen wird und uns nur durch eine Geschichte, die uns die Philosophie-Historiker berichten, zugänglich wird? – Die Beantwortung dieser Frage will ich nicht systematisch, von einer dogmatischen These aus, zu geben suchen. Ich will lieber auf dem Wege einer Reihe von Annäherungen vorgehen, wobei die auf einer früheren Ebene erreichte Lösung dadurch korrigiert werden soll, daß die Anfangsfrage noch einmal gestellt wird.

## I

Nehmen wir als Ausgangspunkt eine *Aporie*, eine Schwierigkeit, in die wir progressiv eindringen, indem wir versuchen, sie zu lösen. Die Aporie ergibt sich bereits aus der Gegenüberstellung der historischen Situation der Philosophie mit der Idee der Wahrheit, wie diese sich auf den ersten Blick bei einer ersten Annäherung uns darstellt. In ihrer einfachsten Form steht die Wahrheit als eine *regulierende* Idee vor uns, als die Aufgabe, alles Wissen hinsichtlich des Objekts und hinsichtlich der Subjekte zusammenzufassen – das heißt, die Vielgestaltigkeit unseres Wissensfeldes und die Unterschiede der Ansichten zu überwinden.

Diese Idee der Wahrheit macht – rückwirkend – unsere historische Situation unangenehm, beunruhigend und mit Enttäuschungen verbunden und läßt uns nach einem vollkommenen Wissen in der Einheit und Unveränderlichkeit trachten.

Ich halte es für richtig, von dieser Aporie, und sogar in dieser vereinfachten Form, auszugehen und damit den ersten Annäherungsversuch an das Problem zu machen. Einerseits haben wir die Reihe der philosophischen Systeme, die einander widersprechen, sich ablösen und die Wahrheit vieldeutig erscheinen lassen; Philosophiegeschichte wird zu einer Vorlesung über Skeptizismus; andererseits wollen wir eine Wahrheit, deren Kennzeichen und vielleicht sogar Prüfstein die Übereinstimmung der Geister sein sollte; ebenso wie jede Geschichtswissenschaft ein Minimum an Skeptizismus mit sich bringt, enthält jeder Anspruch auf Wahrheit ein Minimum an Dogmatismus: im äußersten Falle wäre dann Geschichte nur Geschichte der Irrtümer und Wahrheit Aufhebung der Geschichte.

Die erste Annäherung an das Problem sollte man ernst nehmen, und nicht so schnell darüber hinweggehen. Es gibt keinen Philosophie-Historiker, der nicht schon in einem Augenblick der Depression das Opfer dieser erschreckenden Vielfalt gewesen wäre; und es gibt keinen Philosophen, der nicht in einem Augenblick stürmischer Begeisterung von der Alleinherrschaft einer neu entdeckten Wahrheit geträumt hätte, welche die Geschichte überflüssig zu machen scheint: so glaubten Descartes und Husserl den Irrtümern der Geschichte ein Ende zu setzen; sie lehnten sie als etwas ab, von dem sie durch die Wahrheit befreit worden wären; in der großen Umwälzung der Epoche des Zweifels war die Geschichte untergegangen.

Diese erste Annäherung an das Problem ist nicht nur ernst zu nehmen, die Aporie der Geschichte und der Wahrheit ist auch vor jeder *übereilten Lösung* zu bewahren. Die mittelmäßigste Lösung wäre die des Eklektizismus, die verlockendste die der immanenten Logik der Geschichte.

Der Eklektizismus verdient keine lange Untersuchung, obwohl er einen verführerischen Ausweg und eine mühelose Lösung bietet, die des philosophischen Geredes. Der Eklektiker behauptet, daß alle großen Systeme im Grunde das gleiche sagen, nur müsse man das Wesentliche vom Nebensächlichen trennen. Die Wahrheit wäre demnach die Gesamtheit der einzelnen, übereinstimmenden Wahrheiten. In Wirklichkeit wird die Geschichte der Philosophie bei den Eklektikern nur durch eine unwürdige Philosophie gerettet. Die Eklektiker suchen sich in der Geschichte zerstreute Einzelheiten einer Philosophie ohne Genialität zusammen. Die Genies strömen im eklektischen Talent zusammen. Alles aber, was uns in so vulgärer Weise nähergebracht wird, ist nur das Mangelhafte aller Philosophiegeschichten, die von der Geschichte nicht anerkannte phi-

losophische Systeme sind: Eine Philosophie – die persönliche des Historikers – hat den Vorzug und wird der Geschichte vorausgestellt als das Ziel, dem alle früheren Bemühungen zustrebten. Die Geschichte geht auf mich zu; ich bin das Ziel der Geschichte; das Gesetz, nach dem sich der Aufbau der Geschichte der Philosophie vollzieht, ist der Sinn *meiner* Philosophie.

Dieses offensichtliche Übel des Eklektizismus finden wir auch im Hegelianismus. Dieser sagt, es gebe eine innere Geschichte der Philosophie, weil sich in ihrer Entwicklung ein einheitlicher Plan zeige. Es wäre also möglich, das Gesetz dieses inneren Fortschritts zu finden, und selbst die Umwege, die scheinbaren Sackgassen des Denkens wären eine Art „List der Vernunft“, eine Schule des Geistes.

Diese Auffassung ist sehr verlockend, weil sie Geschichte und Vernunft versöhnt, indem sie der Geschichte einen Sinn und der Vernunft Beweglichkeit zuschreibt. Gleichzeitig scheint in ihr die einzige Möglichkeit zu liegen, sogar dem Ausdruck Philosophiegeschichte eine Bedeutung zu geben: die Philosophie erscheint als die einzige Bewegung, die alle philosophischen Systeme durchzieht. Darüber hinaus gibt sie der „philosophischen Reihenfolge“ im sozialen Ablauf des Denkens und Handelns ihre Eigenbedeutung, indem sie jede Phase der Geschichte der Philosophie innerlich mit der vorhergehenden verbindet, trennt die Philosophie der Geschichte das Ganze der „philosophischen Reihe“ von anderen „Reihen“, von denen der wirtschaftlichen, religiösen, sprachlichen usw. Darum also ist diese Auffassung sehr verlockend. Ich glaube jedoch, daß wir den Mut haben müssen, auf sie zu verzichten und *Geschichte der Philosophie ohne Philosophie der Geschichte* zu treiben. Wenn man nämlich die Philosophie als einheitliche Entwicklung rettet, geht es nur auf Kosten der Philosophien, und zwar aus zwei Gründen: 1. Man opfert dabei die tiefere Originalität, die ursprüngliche Intention, die einmalige Schau des Wirklichen, die eine Philosophie uns gibt. Jeder Philosoph muß einen bestimmten Platz einnehmen, er muß in die Fußstapfen seines Vorgängers treten und seinen Nachfolger vorbereiten, muß vom absoluten Zentrum einer Anschauung zum relativen Moment einer dialektischen Bewegung werden, zum Durchgangsort einer Entwicklung, wie jene einzelnen Organismen, von denen Bergson sagt, sie seien Durchgangsorte des Lebensstroms. 2. Was vielleicht noch schwerer wiegt: der Philosoph, der sich die Abfassung der Geschichte einer Philosophie vornimmt, übt auf alle Denker eine Gewaltherrschaft aus, welche das Gegenteil der Haltung eines Historikers ist. Ich glaube, daß ein Historiker von Anfang an bereit sein muß, sich selbst zu „entfremden“, sich dem Gesetz anderer zu unterwerfen und seine Untersuchungen dem Dienst der Kommunikation, der Nächsten-

liebe, wenn ich so sagen darf, zu unterstellen. Die Philosophen aber, die Geschichte der Philosophie als Geschichtsphilosophen schreiben, mißachten nicht nur die entschiedenen und ursprünglichen Intentionen der großen Philosophen, sondern lassen die Geschichte sich an ihnen vollziehen. Die wirklich großen philosophischen Systeme der Geschichte sind von dem gleichen Übel wie der minderwertige Eklektizismus befallen: sie lassen die Geschichte mit dem letzten Geschichtsphilosophen aufhören.

Die Schwierigkeit bleibt also in ihrer ganzen Größe bestehen, der Riß zwischen der Verpflichtung zu der einen Wahrheit und der Geschichte der vielgestaltigen Philosophie ist zu groß.

## II

Aber vielleicht sollte man die Gegensätzlichkeit noch auf eine andere Weise zu begreifen suchen, um von dem *tödlichen Dilemma* zu einem *lebendigen Paradoxon* zu kommen. Schreiten wir jetzt zu einer zweiten Annäherung an die Schwierigkeit, indem wir tiefer in den Begriff Philosophiegeschichte eindringen – dann zu einer dritten, indem wir unsere Idee von der Wahrheit methodisch genau korrigieren.

Die Geschichte der Philosophie ist tatsächlich nur dann eine Vorlesung über den Skeptizismus, wenn man in ihr eine Reihe von *veränderlichen Lösungen unveränderlicher Probleme* sieht, jener, die man die „ewigen Probleme“ nennt (Freiheit, Vernunft, Wirklichkeit, Seele, Gott usw.). Wenn die Probleme dieselben bleiben und die Lösungen sich ändern, so hat die Widersprüchlichkeit der Systeme das gemeinsame Maß eines identischen Problems zur Voraussetzung. An diese erste Voraussetzung ist eine zweite gebunden: die *veränderlichen Lösungen feststehender Probleme* sind *typische* Antworten: Realismus, Idealismus, Materialismus, Spiritualismus.

Diese Interpretation der Philosophien als typische Antworten auf anonyme, abstrakte Probleme – die man immer weitergibt – muß nun aufs neue untersucht werden. Wir müssen aber den Umweg über eine Vorfrage nehmen: *Was heißt, eine Philosophie verstehen?*

Ich will hier von Bemerkungen Bréhiers ausgehen, die den ersten zwei Kapiteln seines Buches „La philosophie et son passé“ entnommen sind, vor allem dem Kapitel „La causalité en histoire de la philosophie“. Es ist bekannt, daß Bréhier drei Schichten der Betrachtung des Philosophie-Historikers unterscheidet: „die äußere Geschichte“ sieht in der Philosophie nur eine kulturelle Tatsache, eine Gesamtheit verschiedener Darstellungen, die von der Soziologie, der Psychologie, sogar von der Psychoanalyse und der Wirtschaftslehre entwickelt werden. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Philosophie nur eine soziale oder psychologische Wertung unter

anderen. Die Bindung zwischen der Philosophie und den Philosophen wird zugunsten des historischen Zusammenhangs gelockert. Philosophie ist nur ein Symptom.

Dieser Gesichtspunkt ist berechtigt im Rahmen einer *objektiven* Untersuchung der Gesellschaftsformen und der psychologischen Zusammenhänge. Er ermangelt des Eigentlichen der philosophischen Zielsetzung; der Nichtphilosoph wird in der Geschichte der Philosophie immer nur eine Geschichte der Ideen, eine Soziologie der Erkenntnisse sehen. Nun aber ist die Geschichte der Philosophie in gewisser Hinsicht eine philosophische Aktivität (beim Revidieren unseres Wahrheitsbegriffs werden wir gleich darauf zurückkommen).

Der zweiten Schicht gehört „die kritische Geschichte“ an. Sie kommt der eigentlichen philosophischen Zielsetzung schon näher: sie sucht nach den *Quellen*. Man beachte: nicht die Ursachen, sondern die Quellen, das heißt: die Einflüsse, die gewirkt haben und denen man in einem gewissen Grade sogar freiwillig unterlegen ist. Diese kritische Geschichtsforschung aber, die es immer geben muß und die den wissenschaftlichen Teil der Arbeit eines Philosophie-Historikers ausmacht, kann sich nicht selbst genügen; denn solange man nach dem Ursprung dieser oder jener Theorie sucht, wird man ein System zerstückeln und die einzelnen Elemente der Vergangenheit zuschreiben. Man gibt die Einheit der philosophischen Absicht zugunsten der Vielfalt der Quellen auf. Je mehr man durch die Quellen *erklären* will, um so weniger wird man das System *verstehen*. (Im Grenzfall gäbe es gar keine Philosophie mehr, da jedes System diesem gleichen Prozeß der Zergliederung unterzogen werden müßte und dabei nur Gedankenfäden übrigblieben, die sich verknüpften und wieder lösen würden, ohne daß je etwas Neues geschaffen würde.) Wie gesagt, diese kritische Geschichte kann sich nicht selbst genügen, denn sie kann nicht die organische Einheit erfassen, das ordnende Prinzip, das den Zusammenhang einer Philosophie ausmacht. Der wahre Historiker vertraut seinem Philosophen und versucht stets, die Einheit seines Denkens herauszustellen. Verstehen heißt, die Einheit erfassen. Das Verstehen stellt also eine zentripetale Bewegung der innersten Intuition einer zentrifugalen Bewegung des Erklärens durch Quellen gegenüber. Nach Bréhier ist das Problem der Geschichte der Philosophie das Problem der Verdichtung der Einflüsse auf die „persönlichen Einsichten“, die gleichsam „das Absolute der Geschichte der Philosophie“ sind. Wir müssen also in den verschiedenen philosophischen Systemen die „unmittelbaren und ursprünglichen Erkenntnisse“ suchen. Die Verwandtschaft dieser Ansicht mit der Bergsons (in der Abhandlung „*Philosophische Intuition*“), ebenso mit der von Karl Jaspers, den er mehrfach zitiert, ist offensichtlich.

Sehen wir jetzt, nach welcher Richtung hin wir diese Ansichten ausbauen können, um unsere am Anfang gestellte Aporie der Geschichte und der Wahrheit umzugestalten. Vom Skeptizismus haben wir gesagt, daß er erstens an die Rückführung der Philosophie auf typische Lösungen (die berühmten Ismen der Handbücher . . .) gebunden sei, zweitens an die Gegenüberstellung dieser typischen Lösungen und unveränderlichen Fragen. Betrachten wir nacheinander beide Punkte:

1. Es ist klar, daß das wirkliche Verstehen einer Philosophie – das Verstehen der inneren Einheit, der zentralen Erkenntnis, der ursprünglichen Absicht jede Typologie überschreitet. Die Typologie bleibt im Bereich des klassifizierenden Denkens; sie hat zweifellos eine pädagogische Bedeutung, indem sie das Denken eines Anfängers in die Sphäre der Probleme und der Lösungen einführt. Sie schafft eine Erwartung, die in einem bestimmten Sinne nach dem Leitfaden einer mehr oder weniger unpersönlichen, anonymen Weltanschauung ausgerichtet sein wird. Kurzum, sie dient dazu, eine Philosophie auf den ersten Blick zu identifizieren, sie einer bekannten Gruppe (dem Rationalismus, dem Empirismus usw.) einzuordnen.

Das echte historische Verstehen beginnt aber genau da, wo diese Art der Identifikation aufhört: man muß von einem rationalistischen, realistischen oder sonstigen Systemtyp auf *eine* einzige Philosophie übergehen. Die Einheit einer Philosophie ist eine Einheit in der Person. Um mit Spinoza zu sprechen, es ist kein *genus commune*, sondern eine *essentia singularis*. Dieser Schritt vom Typus, von der Gattung zum individuellen Wesen, ruft nun eine wahre Revolution auf dem Gebiete des Verstehens hervor. Eben da, wo Platons Gedanken den Realismus und den Idealismus der üblichen Klassifikationen verlassen, wo Berkeley sie auf einem anderen, nur ihm eigenen Weg verläßt, nähern wir uns der individuellen Eigenart einer Philosophie. Man meine jedoch nicht, daß die bedeutendsten Philosophen über jede Klassifikation erhaben seien; fatalerweise kommen sie selbst darauf zurück, da sie ein anonymes Gedankengut, das ihnen überliefert wurde, aufnehmen und wiederholen, ohne es zu verarbeiten und ihrem Denken anzupassen. So war das Schema der drei Hypostasen für die ganze alexandrinische Schule eine Selbstverständlichkeit, eine gemeinsame Methode, die Wesen zu klassifizieren, die man auch bei anderen Neu-Platonikern als Plotin findet.

So ist jede Philosophie durch den Teil des anonymen Gutes, den sie in sich trägt, der Typologie zugänglich. Man muß hinzufügen, daß das polemische Verhältnis zu anderen Philosophien den Prozeß der Sklerose beschleunigt, was der Typologie zum Verhängnis wird. Eine Philosophie nimmt nicht nur das anonyme Gut auf, sondern bringt es auch hervor.

Ein großer Teil der typologischen Begriffe waren entehrende Kategorien, in die die gegnerischen Parteien ihre Rivalen einzuschließen versuchten, damit sie in diesem abstrakten Gehege an Entkräftung zugrunde gehen sollten. Die Typologie ist also nicht nur ein harmloses pädagogisches Mittel, das die Begegnung mit einer Philosophie vorbereitet, indem sie in die Richtung, auf den ungefähren Ort hindeutet, wo die Möglichkeit besteht, sie zu finden; sie begibt sich sogar auf den Abweg der tödlichen Abstraktionen, von denen die Ideengeschichte voll ist: an Stelle der Philosophien kennt sie nur eine Art leerer Hülle, die zum Gemeingut gewordene Rinde der individuellen philosophischen Systeme.

Ferner muß man den Sinn der *philosophischen Eigenart* wohl verstehen. Man würde ganz und gar irgehen, wenn man sie auf die Subjektivität der Philosophen selbst zurückführen wollte. Das hieße, wieder in die literarische Deutung, in die Psychographie oder die Psychoanalyse der philosophischen Systeme zurückfallen. Für die Geschichte der Philosophie ist es wichtig, daß die Subjektivität eines Platon, eines Spinoza im Werk über sich hinausgewachsen ist, in einer Gesamtheit von Deutungen, in denen sich die Biographie des Autors zwar verdeckt oder offen zeigt, in gewissem Sinne aber aufhebt. Die individuelle Eigenart, von der hier die Rede ist, ist die, die den Sinn des Werkes umfaßt und nicht jene des persönlichen Denk-Erlebnisses des Autors. Selbst wenn es stimmt, daß die „Ethik“ die existentielle Absicht Spinozas ist, so ist es für den Philosophie-Historiker doch nur wichtig, daß der Mensch Spinoza seine Absicht in der „Ethik“ anders verwirklicht hat als in seinem Leben. Der Historiker hat es nur auf den Sinn seines Werkes, auf das „Philosophem“ abgesehen, in dem die *essentia singularis* liegt.

2. Wir können nunmehr unmittelbar zur Untersuchung des Begriffs der ewigen und unveränderlichen Probleme übergehen. Wenn man ein philosophisches System in seiner konkreten Gesamtheit betrachtet, wird das Problem oder werden die Probleme, die es stellt, zu einem Teil seiner individuellen Eigenart, auch dann, wenn der Autor sie aus einer alten Überlieferung aufnimmt; sie werden einmalig wie er selbst und werden ein Teil seiner eigenen Situation, die mit keiner anderen vergleichbar ist. Man kann sogar sagen, daß vor allem derjenige ein großer Philosoph ist, der die bisherige Problematik umstürzt, der die grundlegenden Fragen nach einem neuen Plan noch einmal formuliert. Weit bedeutender als der Mensch, der antwortet, ist der Mensch, der fragt. Ein großer Philosoph ist der, der zum erstenmal über das Sosein der Welt staunt, und aus diesem Staunen entsteht eine neue Art von Philosophie. Die philosophische Vernunft, die in dieser Art am Werke ist, stellt die grundsätzliche Frage in einer allgemeinen Form heraus: das kartesianische

Problem der Gewißheit, das kantische der synthetischen Urteile a priori. Wenn man an ein neues philosophisches System herantritt, indem man sich mehr mit seinen Fragen als mit seinen Lösungen befaßt, hat man die Möglichkeit, sich dem Zentrum zu nähern, in dem sich die Einflüsse verdichten. Die früheren Philosophien sind keine objektiven Gegenstände mehr, sondern Aspekte ihrer grundsätzlichen Situation, Aspekte einer „philosophischen Motivation“, einer völlig motivierenden Umwelt; die Philosophie ist nicht mehr das Ergebnis einer Reihe von Ursachen, vielmehr das Umgreifende und bis zu einem gewissen Grade ein Auswählen seiner eigenen historischen Motive.

An diesem Punkt zerstreut sich unser anfänglicher Skeptizismus – es sei denn, daß er eine Umwandlung durchmacht, wie wir das noch sehen werden. – Wenn man einmal das Stadium der System-Typologien überwunden hat, die einzelnen Philosophien individuell betrachtet, die Lösungen auf die Probleme zurückführt, *dann werden die Philosophien inkommensurabel*. Zwei Problemstellungen sind von ihrem Urgrund her unvergleichbar: zwischen zwei Philosophien besteht eine völlige Diskontinuität, die jenseits aller thematischen oder sprachlichen Bestimmungen liegt. Man könnte dann sagen, daß jede Philosophie *wahr* ist, insofern sie vollständig auf den Problemkreis antwortet, den sie selbst gestellt hat. Die *adaequatio rei et intellectus* – die klassische Definition der Wahrheit – wird hier zu einer *adaequatio*, einer Übereinstimmung der Fragen und Antworten, der Probleme und der Lösungen; und ein großer Philosoph ist der, der einerseits die Problemstellung erneuert und andererseits seine eigene Position einnimmt, indem er dem von ihm gestellten Problem die zusammenhängendste und umfassendste Lösung gibt. Oder, wenn man von der Wahrheit als „*adaequatio*“ zur Wahrheit als „Entdeckung“ übergeht, so ist die Wahrheit einer großen Philosophie mehr als die Übereinstimmung der Antworten mit den Fragen, sie ist die *Entdeckung* ihrer eigenen Situation, die in der Frage problematisch gewesen war.

Bleiben wir bei diesem Stadium stehen: Wir haben einen Skeptizismus erster Ordnung aufgehoben, den, der auf dem Vergleich der Lösungen unter sich nach dem Maßstab der ewigen Probleme beruht. Dieser Skeptizismus ist samt allen Voraussetzungen erledigt. Ist aber nicht ein anderer, subtilerer an seinen Platz getreten?

Es gibt Philosophien, aber gibt es noch *eine* Geschichte der Philosophie? Wir haben eine diskontinuierliche Reihe einzelner Systeme vor uns. Um von einem zum andern zu gelangen, müssen wir jeweils einen Sprung machen. Bergson konnte von Spinoza sagen, daß er nicht eine Zeile von dem geschrieben hätte, was er geschrieben hat, wenn er in einer anderen Zeit gelebt hätte, daß es aber trotzdem den gleichen Spinozismus gäbe,

den wir kennen. Und Bréhier, der ihn zustimmend zitiert, hat die Neigung, aus jeder Philosophie eine Quintessenz zu ziehen: „Der Philosoph hat wohl seine Geschichte, nicht aber die Philosophie“, sagt er. Es gibt nur eine Geschichte, weil die früheren philosophischen Systeme einen Teil des Gedächtnisses und der Situation eines neuen Philosophen ausmachen. Jeder enthält gewissermaßen die Geschichte der Vergangenheit in sich, in einem historischen Moment, das eine Art Absolutum ist.

Während die Geschichte als Reihe, als Entwicklung zunichte wird, geht auch die Wahrheit dadurch, daß sie vervielfältigt wird, verloren. Wenn man alle Philosophien zusammen betrachtet, sind sie nicht mehr wahr oder falsch, sondern immer andere. Ihr Anderssein ist hier gleichsam jenseits von Wahrsein und Falschsein. Ein großer Historiker der Philosophie – Delbos – macht den Denker, den er darstellt, unverwundbar und unwiderlegbar, indem er von dessen Zentrum ausgeht oder sich wenigstens auf dieses Zentrum hin bewegt: von jetzt an *ist* er. Kant *ist*. Spinoza *ist*. Das, was wir eben behauptet haben, ist keine Theorie, sondern bezeichnet genau den Charakter des wahren Historikers: für ihn ist der Übergang von einem Philosophen zum andern eine fortschreitende Bemühung der Sympathie, eine philosophische Erkenntnis, die eine Art von Stillstand, eine *εποχή* der Wahrheit bewirkt.

Das anfängliche Dilemma der sich verändernden Geschichte und der unveränderlichen Wahrheit erhält nun eine subtilere Form: zu der Geschichte tritt die *neutrale* Sympathie hinzu und zu dem Suchen nach Wahrheit die *Bindung, die das Risiko der Täuschung einschließt*. Wir wissen genau, daß diese Gegenüberstellung der wirklichen Situation entspricht: wenn man einmal versucht hat, Spinoza in seiner ihm angemessenen Art zu verstehen, wird man sich nicht mehr fragen, ob er wahr oder falsch ist. Mit der Arbeit des Historikers sind wir gleichzeitig in den Kreis einer hypothetischen Wahrheit gelangt, einer Wahrheit ohne Glauben. So kann die Geschichte immer zu einer Art Alibi für das Suchen nach Wahrheit werden. Man kann sich immer sehr gut hinter der Geschichte verbergen, um selbst nichts behaupten zu müssen. Umgekehrt steckt der wahre Philosoph so tief in seiner eigenen Philosophie, daß er am Ende unfähig wird, die anderen Philosophen zu lesen. Wir wissen, wie sehr die großen Philosophen ihre Vorgänger und ihre Zeitgenossen mißverstanden haben. Manche lesen sogar von einem bestimmten Augenblick an die anderen gar nicht mehr und sind wie eingegraben in ihr System. Je weiter ein Philosoph in seinem eigenen System fortschreitet, um so blinder wird er für die Geschichte, um so unzugänglicher für andere. Die Unvereinbarkeit des Philosophen, der Geschichtsphilosophie treibt, und des systematischen Philosophen ist in einem gewissen Grad zugleich gro-

tesk und tragisch . . . Im extremen Fall strebt der „skeptische“ Historiker nach nichts mehr, und der „dogmatische“ Philosoph hat nur noch Feinde oder Schüler, aber keine Freunde.

### III

Sind wir in eine neue Sackgasse geraten? Ich glaube nicht: Wenn wir jetzt den anderen Teil der Antithese in Frage stellen, wird vielleicht auch der erste Schritt nicht vergeblich gewesen sein.

Wir haben bisher die Idee der Wahrheit als eine Abstraktion, die zugleich zeitlos und unpersönlich ist, betrachtet. Das ist die Idee der Wahrheit, wie sie sich bei einer ersten Annäherung zeigt, aber sie hat diesen abstrakten Charakter nur, weil sie der Grenzbegriff ist als Korrelat einer bestimmten Aufgabe; sie ist der Horizont, der abstrakte, zeitlose, unpersönliche Endsinn einer konkreten, zeitlichen und persönlichen Aufgabe; die Idee der Wahrheit behauptet sich nur durch die *Verpflichtung zu denken*. Nunmehr ist der andere Teil der Gegenüberstellung mit der Geschichte nicht mehr die Idee der Wahrheit, sondern *mein* persönliches Suchen, und die Idee der Wahrheit ist der Horizont, das angestrebte Korrelativ dieses Suchens.

Was heißt nun die Wahrheit suchen? Vielleicht erlaubt die Antwort auf diese Frage, die Geschichte der Philosophie nicht mehr als Gegenbegriff zur Wahrheit aufzufassen, sondern als ihre Ergänzung, ihren bevorzugten Weg.

Um es ganz einfach auszudrücken, die Suche nach Wahrheit ist selbst zwischen zwei Pole gespannt. Einerseits eine persönliche Situation, andererseits ein Suchen nach dem Sein. Einerseits habe ich etwas ganz Eigenes zu finden, das zu entdecken ausschließlich mir auferlegt ist; wenn meine Existenz einen Sinn hat, wenn sie nicht vergeblich ist, habe ich eine Stellung im Sein, die eine Aufforderung ist, eine bestimmte, von keinem anderen an meiner Statt aufzuwerfende Frage zu stellen. Die Begrenztheit meiner Situation, meiner Information, meiner Begegnungen, meiner Lektüre bestimmt die Grenze meiner Berufung zur Wahrheit.

Und doch heißt sonst nach Wahrheit suchen, daß ich nach einer allgemein gültigen Aussage suche, die meine eigene Situation wie etwas Universelles überwölbt. Ich möchte nichts erfinden, nichts sagen, was mir gefällt, sondern was ist. Vom Grund meiner eigenen Situation aus strebe ich danach, dem Sein verbunden zu werden. Daß das Sein sich in mir denke: das ist mein Wunsch nach Wahrheit. So ist die Suche nach Wahrheit zwischen die „Begrenztheit“ und die „Offenheit“ des Seins gespannt.

Hier komme ich wieder auf die Geschichte der Philosophie als die Er-

innerung an einzelne große philosophische Systeme zurück: denn auf dem Weg, der von meiner Situation zur Wahrheit hinführt, führt nur eine Möglichkeit weiter, die *Kommunikation*. Es gibt nur eine Möglichkeit, aus mir herauszukommen: mich in anderen mir selbst zu „entfremden“. Die Kommunikation ist eine Form der Selbsterkenntnis. Ich sehe in der Geschichte der Philosophie nicht nur eine irrationelle Reihe einzelner Monographien, sondern finde gleichzeitig in ihr den „Sinn“ dieses historischen Chaos für mich. Diese Geschichte ist nicht das „imaginäre Museum“ der philosophischen Werke, sondern der Weg des Philosophen von sich zu sich. Die Geschichte der Philosophie ist ein Werk der Philosophie, ein Umweg zur Erhellung des eigenen Seins. Der Sinn dieser Sympathie, der Sinn dieser *ἐποχή*, dieser Aufhebung der Bindung, der Sinn dieser philosophischen Phantasie liegt nicht in ihr; das historische Verständnis an sich hat keinen eigenen *Sinn*; dieser wird erst dadurch hineingebracht, daß es zur Kehrseite des aktuellen, gewagten, verpflichtenden philosophischen Suchens wird.

So erscheint die Arbeit des Verstehens der Geschichte der Philosophie und das ursprüngliche philosophische Schöpfertum als die beiden Aspekte des einen Suchens nach dem Sein. Dadurch, daß sie sich der gegenwärtigen schöpferischen Arbeit mitteilt, verliert die unaktuelle Geschichte ihre Nichtigkeit, und zugleich entgeht das persönliche Suchen nach Wahrheit der Begrenzung und dem Fanatismus. Der reine Historiker, der nicht sucht, ist eine Abstraktion, der anderen Abstraktion entsprechend: dem Autodidakten, der von anderen nichts lernt, der keine Überlieferung kennt und keine philosophische Erinnerung hat.

Auf dieser Ebene unserer Überlegung ist das tödliche Dilemma zum lebendigen Paradoxon geworden: wir müssen auf eine im gewissen Sinne *monadische* Definition der Wahrheit verzichten, wonach die Wahrheit für *jeden* die Übereinstimmung *seiner* Antwort mit *seiner* Problemstellung wäre. Wir gelangen vielmehr zu einer kommunikativen und polemischen Definition der Wahrheit, in der jeder seine Meinung erklärt und seine Weltanschauung im „Kampf“ mit anderen entwickelt; das ist der „liebende Kampf“, von dem Karl Jaspers spricht. Die Wahrheit umgreift das Zusammensein aller Philosophen. Die *philosophia perennis* würde also bedeuten, daß es ein gemeinschaftliches Suchen gäbe, ein „Symphilosophieren“ – ein Philosophieren in Gemeinschaft –, bei dem alle Philosophen miteinander im Kampf liegen und deren Dolmetsch die *conscientia testimonians* ist, die immer wieder sucht, *hic et nunc*. In diesem Kampf bekommen die Philosophien der Vergangenheit immer wieder einen neuen Sinn: diese Gemeinschaft rettet sie zwar vor dem Vergessen und dem Tod, bringt sie aber in die Nähe von Zielsetzungen

und Beantwortungsmöglichkeiten, die die Zeitgenossen nicht gesehen hatten. Dies trifft sogar für die philosophischen Systeme zu, die sich selbst ewig nannten; auch sie konnten diesem Gesetz nicht entgehen; sie haben wenigstens noch die Geschichte ihrer Leser. Der Thomismus entgeht ebenso wenig wie der Platonismus der zwangsläufigen Tatsache, nur in der Geschichte der neo-thomistischen Systeme weiterzuleben, ebenso wie es in der Geschichte neuplatonische Systeme gab. Jede dieser erneuernden Lesarten verschiebt unaufhörlich den Grundgedanken der ursprünglichen Lehre.

So entsteht eine Wechselbeziehung zwischen der Geschichte und der gegenwärtigen Forschung, und gerade durch diese Wechselbeziehung entgehen die philosophischen Systeme nicht nur der typologischen Klassifikation, sondern auch der Starrheit der *essentia singularis*. Die bewegliche Beziehung Platons zu einem heutigen Leser entzieht ihm jeder systematischen Geschichtsschreibung, die ihn in der unbeweglichen Rolle eines „Moments“ des „absoluten Wissens“ erstarren lassen möchte. So ist Platons Philosophie durch ihre individuelle Eigenart, aber auch durch den Dialog, der ihren Sinn wieder neu belebt, *ἀποπος* geworden.

## IV

Sind wir damit am Ende unserer Untersuchung angelangt? Man möchte diesen endlosen Prozeß des gegenwärtigen Forschens, des Verstehens der Vergangenheit, des Übergangs von der monadischen Wahrheit zur Wahrheit der Monadologie auf dem Wege einer Art von geistiger Zusammenschau aller Perspektiven Wahrheit nennen.

Es ist wichtig, daß wir uns der Enttäuschung, die diese erneute Annäherung an das anfänglich gestellte Problem mit sich bringt, völlig bewußt werden: diese *zerrissene* Herrschaft verschiedener Wahrheiten können wir aus mancherlei Gründen nicht als *die* Wahrheit bezeichnen.

Einmal weil die philosophischen Systeme, die ich als Historiker untersuche, in den Dialog, den ich zu führen fähig bin, nur selten wirklich hineinpassen. „Begegnungen“, die diesen Namen verdienen, sind selten. Einen großen Teil der Geschichte der Philosophie behandle ich gewissermaßen nur von Berufs wegen, ohne einzusehen, was sie mit meinen eigenen Forschungen zu tun hat. In dieser Geschichte ohne Dialog bleibt das *tödliche Dilemma* der Wahrheit und der Geschichte als Hintergrund des lebendigen Paradoxons des Forschens und der Kommunikation bestehen.

Weiterhin: wenn es mir wirklich gelingt, mit dem Denker, den ich gerade studiere, in ein richtiges Gespräch zu kommen, bleiben die beiden Einstellungen, die ich einmal als Philosoph, zum andern als Historiker

habe, widersprüchlich; wenn ich Platon oder Spinoza lese, überlasse ich mich einem bestimmten Wechsel des Standpunkts; einmal sehe ich von meinen eigenen Fragen und meinen eigenen Entwürfen von Antworten ab, um ein anderer zu werden, um mich dem Denker, den ich studiere, ganz unterzuordnen; dann wieder erneuere ich den Angriff und lege an die vertiefte Einsicht, zu der die *ἐποχή* mich geführt hat, den kritischen Maßstab, um dann aber wieder meinem Denker Glauben zu schenken und mich von ihm besiegen zu lassen. Es gibt keine vollständige Verschmelzung des „skeptischen“ und des „dogmatischen“ Moments.

Schließlich, und das ist das Wichtigste, klafft zwischen den Problemen der verschiedenen Philosophen ein unüberbrückbarer Widerspruch, so daß jede Gegenüberstellung von Philosophen in gewisser Hinsicht ein *Mißverständnis* bleibt. Darin liegt die schwerste Enttäuschung. Dieses Mißverständnis, diese Verschiedenartigkeit der letztlich unvereinbaren Problemstellungen steht einer vollkommenen Kommunikation entgegen. *Diese Kommunikation wäre die Wahrheit, wenn sie vollkommen sein könnte.*

Das führt mich zu einer letzten Annäherung an das Problem der Geschichte und der Wahrheit. Wir haben bisher ständig das, was wir die Idee der Wahrheit schlechthin nannten, am Horizont dieser weitläufigen Debatte zwischen Philosophen und philosophischen Systemen, im Auge behalten. Wir haben sie als eine ausgleichende Idee im kantischen Sinne aufgefaßt, das heißt als ein rationales Gebilde, das eine Einheit im Bereich der Bejahung fordert. Vielleicht könnten wir aus unserer Sackgasse herausfinden, wenn wir an dieses Gebilde am Horizont der Wahrheit eine neue Überlegung anknüpfen. Als wir es als ein Korrelat der Verpflichtung zum Denken bezeichneten, sind wir ihm nicht ganz gerecht geworden. Wir haben es nur von seiner subjektiven, noetischen Seite gesehen, als eine „Aufgabe“ der Wahrheit. Dies genügte an jenem Punkt unserer Überlegung, um die innere Dialektik der Forschung – der philosophischen „Fragestellung“ – zu verstehen, die abwechselnd auf die Geschichte hört, dann wieder eine neue Frage aufwirft.

Wir müssen jetzt den korrelativen Begriff, die noematische Seite der „Aufgabe“ der Wahrheit prüfen, das heißt jenes *Eine*, das uns von Situation zu Situation verfolgt und wieder daraus vertreibt, seitdem wir unsere Untersuchung aufgenommen haben.

Wir ahnen bereits, daß dieses *Eine* die einzelnen Philosophien auf *eine* Geschichte zurückführt und aus dieser einzigen Geschichte eine *philosophia perennis* macht. Zu diesem *Einen* bleibt uns jedoch kein anderer Zugang als eben die Auseinandersetzung der Philosophien miteinander. Das, was bei jeder Frage in Frage steht, was die Frage veranlaßt – *das der Fragestellung vorausgehende Sein* – ist ebenfalls dieses *Eine* der Ge-

schichte; aber dieses *Eine* ist weder eine spezielle Philosophie, die sich als ewig ausgibt, noch die Summe der Philosophien, noch das, worin alle übereinstimmen, noch das Werden als immanentes Gesetz der philosophischen „Momente“, noch das „absolute Wissen“ von diesem Werden. Was aber ist es, wenn nicht alles dies zusammen?

Vielleicht kann man die Beziehung zwischen der Geschichte der Philosophie (als Dialog von jedem mit jedem) zur Einheit der Wahrheit auf einem Umwege erhellen. Es ist der Umweg der Beziehung zwischen der Pflicht zu denken und einer Art ontologischer Hoffnung. Ich denke an eine Ausdrucksweise etwa wie: „Ich hoffe, in der Wahrheit zu sein.“ Die Deutung dieser Ausdrucksweise soll uns zur Beziehung der Geschichte zu ihrer Unvergänglichkeit hinführen.

Was will ich mit der Formulierung: „ich hoffe, *in* der Wahrheit zu sein“ sagen?

*In* der Wahrheit! Aus der Präposition *in* ergibt sich eine neue Beziehung, die nicht die gleiche ist, die sich aus anderen Präpositionen ergibt, etwa: im Hinblick *auf* die Wahrheit, auf dem Wege *zur* Wahrheit. Durch die Präposition *in* wird die Wahrheit nicht nur zu einem Ziel, einem Horizont, sondern zu einer Umwelt, wie die Atmosphäre, oder noch besser, wie das Licht. Ich hoffe, daß das, was ich meine Philosophie, meinen Gedanken nenne, *in* einer gewissen Umwelt steht, die der Vermittlung nicht widersteht, ja sogar die Fähigkeit besitzt, jegliche Vermittlung herzustellen, so wie nach Timäus das Licht Vermittlerin zwischen dem Feuer des Auges und dem Feuer des Objektes ist.

Indes uns die Metapher der Präposition *in* zu der anderen Metapher – derjenigen der Wahrheit als Umwelt oder besser als Licht – geführt hat, bringt sie uns zugleich auf ein Thema zurück, dem wir bereits auf unserem Weg begegnet sind: das Sein als „Offenheit“. Wir hatten dieses Sein flüchtig meiner Situation der „Begrenztheit“ gegenübergestellt, dann wurde es aber von der Aufgabe eines auf einen Horizont gerichteten Forschens verdeckt. Was bedeutet der Begriff „Offenheit“? Er bedeutet, daß all die einzelnen philosophischen Denkweisen – eines Platon, Descartes, Spinoza – einander a priori *zugänglich* sind, daß jeder Dialog a priori möglich ist, weil eben das Sein *der* Akt ist, der jeder Möglichkeit der Fragestellung vorausgeht und zugrunde liegt und damit zugleich den wechselseitigen Bezug der verschiedenen philosophischen Systeme aufeinander begründet. Jene „Offenheit“ ist es, jene Lichtung, jenes „lumen naturale“, das die naive Phantasie in die elysischen Gefilde verlegt, in denen die Totengespräche möglich sind. In den elysischen Gefilden sind alle Philosophen Zeitgenossen und alle Kommunikationen umkehrbar: Platon kann dem jüngeren Descartes selbst antworten. Die elysischen

Gefilde bilden den der Geschichte vorausgehenden Zustand der „Offenheit“, der jeden Dialog in der Zeit möglich macht. Also ist die Pluralität nicht die letzte Wirklichkeit und das Mißverständnis nicht die letzte Möglichkeit der Kommunikation. Das Sein jeglicher Frage öffnet vor allem jeden für jeden und begründet die historische und polemische Wahrheit der Kommunikation.

Doch muß man hier achtgeben, daß man das *in* – in der Wahrheit – nicht von dem *ich hoffe* – ich hoffe, in der Wahrheit zu sein – trennt. Ich kann diese Einheit nicht *sagen*, nicht vernunftgemäß bezeichnen und ausdrücken; es gibt keinen *λόγος* dieser Einheit. Ich kann die „Offenheit“, die der Einheit aller Fragen zugrunde liegt, nicht in eine zusammenhängende Rede aufnehmen. Sonst brauchte ich nicht mehr zu sagen: „ich hoffe, *in* der Wahrheit zu sein“, sondern: „ich *habe* die Wahrheit“. Diese besitzanzeigende Beziehung zur Wahrheit ist vielleicht das Geheimnis der Anmaßung und der Aggressivität gegenüber jedem rebellischen Gedanken, der sich in jedem Eklektizismus und jeder systematischen Geschichte der Philosophie verbirgt. Denn man muß noch die Wahrheit „haben“, um das der Geschichte innewohnende Werden in ein absolutes Wissen umzudenken. Nein, diese Hoffnung verleiht nicht die Macht, die Geschichte zu beherrschen, sie vernunftgemäß anzuordnen. Und doch ist diese „Offenheit“ nicht ganz verborgen. Die ontologische Hoffnung hat ihre Zeichen und ihr Unterpfand; je mehr man in eine Philosophie eindringt, je mehr man durch sie sich selbst entfremdet wird, je mehr man begreift, daß diese Philosophie nicht auf Typen zurückgeführt werden kann, je mehr man seine eigene Autonomie gegenüber den herantretenden Einflüssen behauptet, je mehr man endlich sein *Anderssein* im Verhältnis zu jedem anderen betont, – um so mehr wird man durch die Freude belohnt, an das Wesentliche zu rühren: es ist, als wenn man beim Eindringen in das Dickicht einer Philosophie mit ihren Schwierigkeiten, ihren Absichten, ihren Ablehnungen die eigene unaussprechliche Übereinstimmung mit allen anderen empfindet und zur Überzeugung gelangt, daß Platon, Descartes und Kant von demselben Sein angesprochen werden. Und in diesem Sinne verstehe ich auch das tiefe Wort Spinozas: *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus*. Doch kann diese eigene Übereinstimmung niemals zu einem System werden, sie kann nie zum Thema erhoben werden. Deshalb gehört sie eher in die Ordnung der Verheißung und des Erinnerns (was wohl das gleiche ist). Ich hoffe, daß alle großen Philosophen in der gleichen Wahrheit sind, daß sie das gleiche präontologische Verstehen ihres Verhältnisses zum Sein haben. Und ich glaube also, daß die Aufgabe dieser Hoffnung darin liegt, daß man den Dialog stets offenhält und eine brüderliche Haltung in die här-

testen Kämpfe einführt. In diesem Sinne ist die Hoffnung wohl das Herzstück der Kommunikation, das „Licht“ in allen Kämpfen. Die Geschichte bleibt polemisch, aber gleichsam aufgehellert durch dieses *ἔσχατον*, das sie in eine Einheit zusammenfaßt und zur ewigen Gültigkeit erhebt, ohne daß es der Geschichte koordiniert werden könnte. Ich möchte sagen, daß die Einheit der Wahrheit nur darum eine zeitlose Aufgabe ist, weil sie in erster Linie eine eschatologische Hoffnung ist. Sie ist nicht nur der ständige Anlaß aller meiner Enttäuschung der Geschichte der Philosophie gegenüber, sondern sie gibt mir den Mut, Geschichte der Philosophie ohne Philosophie der Geschichte zu treiben.

Wir haben den anfänglichen Skeptizismus aus mehreren Positionen nacheinander verdrängt, aber er hat auch uns aus unserer Position verdrängt. Er ist zunächst in dem Einen besiegt; doch *kenne* ich dieses Eine nicht. Auch bleibt der Skeptizismus existentiell die größte Versuchung bei der Arbeit des Historikers. Die Geschichte bleibt der Ort, an dem das Nicht-mehr-Seiende, das Entfernte, das andere liegt. Keiner kann die *Philosophia perennis* schreiben.

Diese zwielichtige Natur der Geschichte der Philosophie ist die der Kommunikation, die bald das Selbst, bald das andere verändert, bald das Eine, bald das Vielfältige. Schließlich ist sie auch die zwielichtige Natur der Menschheit selbst, denn die Geschichte der Philosophie erweist sich bei einer letzten Prüfung als einer der bevorzugten Wege, auf denen die Menschheit für ihre Einheit und ihre Dauer kämpft.

Übersetzt von Gertrud Sternpiper und Gisela von Tümping