

Wolfgang Hübener

Die Ehe des Mercurius und der Philologie –  
Prolegomena zu einer Theorie der Philosophiegeschichte.

In: Wer hat Angst vor der Philosophie? Eine Einführung  
in Philosophie. Hg. v. Norbert W. Bolz. Paderborn,  
München, Wien, Zürich (Schöningh) 1982; S. 137-196.

### III. Geschichte (und Vergessen) der Philosophie

---

Wolfgang Hübener

Die Ehe des Mercurius und der Philologie —  
Prolegomena zu einer Theorie der  
Philosophiegeschichte\*

#### 1.

Der Symbolwert der mythologischen Rahmenhandlung, in die Martianus Capella seine Darstellung der sieben freien Künste eingebettet hat, ist kein Thema der gängigen philosophischen Historiographie. Wird der Ehebund des Mercurius und der Philologia gelegentlich einmal berührt, dann begnügt man sich, ihn als Allegorie der Verbindung der geistigen Regsamkeit und des enzyklopädischen Wissens zu deuten. Die Implikationen sind bei Martianus jedoch offensichtlich von komplexerer Art. Solange Philologia, Tochter der Phronesis, irdischen Wissens voll ist, kann sie der Unsterblichkeit, deren sie für die Aufnahme in den Kreis der Himmlischen bedarf, nicht teilhaftig werden. Vor ihrer Apotheose muß sie daher erst eine ganze Bibliothek von Literatur der verschiedensten Art, die von der Mädchenschar der Artes und Disciplinae und den Musen schleunigst eingesammelt und asserviert wird, erbrochen und so die mundana studia sichtbarlich transzendiert haben. Mercurius wiederum, den sein Vater als Rede (sermo) und getreuen Spiegel seines Geistes (fida recursio interpresque meae mentis) apostrophiert, offeriert seiner Braut als lebende Mitgift aus seiner Dienerschaft zunächst nicht zufällig die loquax pagina der Sermozinalschwester des Triviums, deren Redefluß Minerva und er nur dadurch hemmen können, daß sie ihnen zu gegebener Zeit das Wort entziehen. Die ältere Tradition hat denn auch die grundlegende Komplementarität nicht als eine solche von geistiger

Agilität und Wissen, sondern von Sprechen und vernünftiger Einsicht gedeutet. „Sermo“ war für Isidor von Sevilla die Grundbestimmung gewesen, aus der sich Name und Funktion des Merkurius ableiteten. Hermes heißt er von der nach ihm jedenfalls zum sermo gehörigen „ἑρμηνεία“ oder interpretatio, Mercurius als „medius currens“, mithin aufgrund der kommunikativen Funktion des Diskurses („quia sermo inter homines currit“, sagt Johannes Scotus Eriugena, „quia sermo inter duos seritur“ Remigius von Auxerre). Just deswegen ist er auch der Gott des Handels (mercatorum kyrios), denn die Rede vermittelt zwischen Verkäufer und Käufer (inter vendentes et ementes) und ist gerade darum nach dem Anonymos Leidensis 87 im dezidierten Sinne „sermo discurrens“. Die schlichtende Kraft der Rede macht ihn zum Friedensstifter, die täuschende zum Gott der Diebe. Daß er in die Ehe die Seite der facundia sermonis und copiosa eloquentia einbringt, galt darum den karolingischen Martian-Kommentatoren als ausgemacht.

Der Beitrag der Philologia war für sie anderen Wesens und konstitutiv, galt sie ihnen doch als die personifizierte Vernunft und Weisheit (ponitur in persona sapientiae et rationis), die etymologisch als amor sapientiae et rationis von der Philosophie selbst kaum mehr unterscheidbar war. Ihre Stütze fand diese Auffassung in einer Sentenz gerade derjenigen Autorität, auf die der Renaissancehumanismus später sein Eloquenzideal zurückführen sollte. Beredsamkeit ohne Vernunft und Weisheit, so hatte Cicero unsere Martian-Kommentatoren gelehrt, ist selten oder nie von Nutzen und zuweilen sogar schädlich, Weisheit dagegen auch ohne Eloquenz stets von Nutzen und niemals hinderlich<sup>1</sup>.

Die Wirkung der Martianischen Fabel war ungleich größer, als es ihre literarische Qualität hätte erwarten lassen. Ihre Bedeutung für das frühmittelalterliche Bildungswesen kann schwerlich überschätzt werden. Martianus ist rasch in den Rang des ersten und maßgeblichen unter den Autoren, deren sich die Menschen des Mittelalters „tanquam classicis“ bedient hätten<sup>2</sup>, aufgerückt. Von Eheproblemen konnte darum für lange Zeit keine Rede sein. Eine erste ernstliche Krise scheint durch die Absage der Aufklärung an die Barockpolyhistorie ausgelöst worden zu sein. Im 18. Jahrhundert verstärken sich nicht nur die Warnungen vor einer abergläubischen Verehrung des Altertums<sup>3</sup>, sondern auch vor einer Überschätzung der sprachlichen Bildung und der reinen Stoffgelehrsamkeit. Die Zweitrangigkeit des bloß historisch-philologischen Wissens, die sich

in einer von Suidas berichteten Anekdote ausdrückt, rückt wieder deutlicher in den Blick. Eratosthenes, der sich als ersten den Titel eines Philologen beilegte, soll nämlich, weil er seinem immensen, sich auf viele Disziplinen erstreckenden Wissen zum Trotz doch in keinem Fache den ersten Rang beanspruchen konnte, von den Vorstehern des alexandrinischen Museion — mit dem griechischen Zahlzeichen für „zwei“ — „Beta“ genannt worden sein<sup>4</sup>. Friedrich Christian Baumeister, selbst Ehrenmitglied der „Societas latina Ienensis“, weigert sich 1734 einzuräumen, daß alle „eruditio“ in den Sprachen enthalten sei. Es dünkt ihn auch keine große Kunst, unter Verzicht auf eigenes Nachdenken zu Fremdem die Zuflucht zu nehmen und die vertretene Ansicht auf vielerlei weithergeholte Zeugnisse anderer Autoren zu stützen. Erst die Erforschung der inneren Ursachen der Dinge und die distinkte Erkenntnis der Wahrheit machen den wahren Gelehrten aus<sup>5</sup>. Nicht anders dachte der führende Altphilologe der jungen Berliner Universität, August Boeckh, der 1826 in einer Königsgeburtstagsrede unumwunden erklärt hat, wenn die alten Sprachen nur um der sogenannten formalen Bildung willen (formalis, quae dicitur, eruditio causa) betrieben würden, verdienten sie, aus den Schulen verbannt zu werden<sup>6</sup>. Wer wollte so töricht sein, die Humanität heutzutage allein oder auch nur vorrangig auf die „antiquae litterae“ zu gründen? Humanität besteht vielmehr in dem Vermögen zu begrifflicher Einsicht, der gegenüber das wahllose Sammeln von historischen Kenntnissen bloßes Handwerk ist<sup>7</sup>.

Ist damit die Philologie endgültig unter das Joch der Insuffizienz-kategorie des Reinen und Bloßen geraten? Scheint es doch für systemversessene Präsentisten seit langem nichts Unzulänglicheres geben zu können, als ein philosophisches Problem bloß philologisch oder rein historisch anzugehen. Freilich ist diese Überhebung zumeist nur der Ausdruck einer verzweifelten Verdrängungsanstrengung, mit der man die unter der Übermacht der philosophischen Tradition schon fast erstickte Flamme originären und gegenwartsgerechten Philosophierens vor dem völligen Verlöschen retten zu können hofft. Auf Boeckh kann sich diese Haltung nicht berufen, aber noch viel weniger — und dies mutet paradox an — auf Hegel.

Für Boeckh konnte die Philologie schon darum nicht in Gegensatz zur Philosophie geraten, weil für sie selbst ein philosophischer Erkenntnisanteil konstitutiv ist. Wie alle Wissenschaften ist auch sie in Philosophie und Geschichte zugleich verwurzelt<sup>8</sup>. Nach einer

berühmt gewordenen Definition ist etwa die klassische Philologie „universae antiquitatis cognitio historica et philosopha“. Das Philosophische an ihr ist das Aufsuchen der obersten Begriffe, die den alten Völkern von Natur aus eigen waren<sup>9</sup>. Damit hat die im Wolffianismus schulmäßig verfestigte Unterscheidung zwischen einer für die „nuda facti notitia“ zuständigen cognitio historica und einer die „ratio facti“ ans Licht bringenden cognitio philosophica<sup>10</sup> eine geschichtsphilosophische Wendung erhalten. Hier wie dort ist sie in sich zugleich die Klammer, die den Auseinanderfall von System und Geschichte, Geist und Buchstabe in getrennte, gegeneinander gleichgültige Seiten verhindert. Wie Boeckh kein bloßer Philologe im gängigen Sinne sein wollte, so Christian Wolff kein bloßer Systematiker. Ihm war die cognitio historica in dem alten weiten Sinne der Kenntnis alles dessen, was in der Körperwelt und im Reich des Immateriellen ist oder wird<sup>11</sup>, das feste und unerschütterliche Fundament der Philosophie. Sie ist ihr darum nicht nur vorzuschicken, sondern muß auch beständig (constanter) mit ihr verknüpft werden<sup>12</sup>.

Weit nachdrücklicher jedoch hat Hegel den Ehekontrakt des Merkurius und der Philologie bekräftigt. Merkur ist bei ihm avanciert zum „Führer der Völker“. Er ist „das Erste“, „der Geist der Begebenheiten, der sie hervortreibt“<sup>13</sup> — und mehr kann man für ihn hienieden nicht werden. Wo aber ist Philologia? Gewiß nicht in den Philologen und Historikern, die, ständig auf dem Sprunge zu apriorischen Erdichtungen, „in die Geschichte mit sogenanntem Scharfsinn lauter Apriorisches eintragen“<sup>14</sup>. Er ist einer der schärfsten Kritiker historischer Projektionen gewesen. Da der griechische Anfang der Geschichte der Philosophie das „Ärmste, Abstrakteste“, am wenigsten Entwickelte ist, darf man hinter den alten Philosophien nicht mehr suchen, „als darin enthalten ist“. Die philosophische Historiographie von Brucker bis hin zu Heinrich Ritters „Geschichte der jonischen Philosophie“ (1821) hat unter dieser Rücksicht vor seinen Augen keine Gnade gefunden. Alle haben sie mehr oder weniger in den alten Philosophien die Befriedigung geistiger Bedürfnisse gesucht, „die gar nicht vorhanden waren“, und sie „mit Konsequenzen und Behauptungen belastet, die von ihnen gar nicht gemacht und gedacht waren“<sup>15</sup>. In dieser Beziehung ist Hegel entschiedener Historist. Es ist unzulässig, von einem antiken Philosophen eine Menge von Sätzen mit dem Gestus einer „geschichtlichen Angabe von Behauptungen, die er gemacht habe“, anzuführen, von denen er jedoch in Wahrheit „kein Wort

gewußt (und auch) nicht die geringste historische Spur sich findet“. Vielmehr muß man sich „ganz streng historisch genau an die eigensten Worte halten“, mithin „genau nur historisch zu Werke gehen“ und ältere Philosopheme nicht nach unserer Reflexionsstufe umzuformen versuchen<sup>16</sup>.

All dies war aber im ausgehenden 18. Jahrhundert in Theorie und Praxis geschehen. Das Spektrum dieser Positionen reicht von der Forderung nach dem Abgehen von Buchstaben bis zur ausdrücklichen Anempfehlung Kantischer Augengläser. Man will, so Johann Gottfried Gurlitt mit Christian Garve, von dem Geschichtsschreiber der Philosophie „wissen, was der Philosoph gedacht, nicht wie er es gesagt hat“. Er sollte die Meinungen der alten Weltweisen daher „mehr nach den Ideen, welche sie damit verbanden, als mit den Worten und Ausdrücken, in welche sie jene einkleideten“, darstellen<sup>17</sup>. Dieterich Tiedemann war in dieser Beziehung ganz anderer Ansicht. Er stellt seinem „Geist der spekulativen Philosophie“ das methodische Postulat voran, es sei „nicht hinreichend, bloß mit eignen Worten jedes Philosophen Sätze dahin zu stellen, weil die nemlichen Worte bey verschiedenen, verschiedenen Sinn meistens haben“, sondern es müsse „mit größter Sorgfalt geforscht werden, nach dem Umfange, und den Gegenständen, der dadurch bezeichneten Begriffe, es muß gleichsam eines jeden eignes Wörterbuch werden aufgesucht, und dargelegt“<sup>18</sup>.

Dieses begriffsgeschichtliche Programm, zu dem auch die Forderung an den Philosophiehistoriker gehört, „bey Jedem sorgsamst auf das zu merken, was er neues und eignes gesagt hat, und in wiefern durch ihn neue Begriffe in die Wissenschaft sind aufgenommen, alte, verdeutlicht und besser bestimmt ... worden“<sup>19</sup>, ist jedoch auch für diese Zeit eine Sondermeinung geblieben. Sie paßte schlecht zu den sich gerade in diesen Jahren stürmisch regenden Bestrebungen, die Kantische Vernunftkritik zum „Dedriffrierungsrastrer“<sup>20</sup> der Philosophiegeschichte zu erheben. Selbst Tennemann, der sich der Aufforderung energisch widersetzt hat, „die neueste Philosophie zur Basis der Geschichte zu machen“ und alle früheren Systeme auf das eine, endlich glücklich gefundene definitive zu beziehen, ist ihm nicht gefolgt. Er hat Tiedemann vorgehalten, seine Forderung sei einseitig, denn er habe in ihr nur die Materie, nicht die Form der Philosophie vor Augen<sup>21</sup>. Während er aber noch daran festhält, daß der Geschichtsschreiber der Philosophie „kein System in die Geschichte hineinbringen darf“<sup>22</sup>, ist dem Kantianer Buhle die Bitte eines Rezensenten, „in einer prag-

matischen Geschichte der Philosophie, die doch für alle Philosophen und für alle Zeiten Brauchbarkeit und Verständlichkeit haben soll, die Kunstsprache eines oder des andern Systems, besonders des Kantischen, nicht zu sehr anzuwenden“, bereits gänzlich unverständlich erschienen. Ist doch „das Glas Kantischer Begriffe und Grundsätze ein sehr vortreffliches Glas, wodurch man tiefer in die alte Philosophie hinein sehen kann, als durch manche andere Gläser“, zumal wenn man sie „mit den Resultaten der Kantischen Philosophie vergleicht, oder nach denselben prüft“<sup>23</sup>.

Auch über diesen Standpunkt konnte durch Leugnung jeder Beziehung des Geistes zum Buchstaben und zur Geschichte hinausgegangen werden. Lessing und der radikalste der Kantianischen Geschichtsaprioristen, Johann Christian August Grohmann, haben diesen Schritt vollzogen. Der Hamburger Hauptpastor Goetze hat Lessings Stellung zum Kanon der Heiligen Schrift auf die Formel gebracht, die christliche Religion würde weiterbestehen, „wenn auch die Bibel völlig verloren ginge, wenn sie schon längst verloren gegangen wäre, wenn sie niemals gewesen wäre“<sup>24</sup>. Die Religion im Sinne der den Herzen eingeschriebenen „regula fidei“ bestand nach Lessing in der Tat, „ehe das geringste von ihr schriftlich verfaßt wurde“, und es ist nicht einzusehen, warum sie „itzt nicht ganz ohne die Schrift sollte bestehen können“<sup>25</sup>. Alle schriftliche Überlieferung könnte ihr keine Wahrheit geben, wenn sie eine solche nicht schon hätte. Der Buchstabe ist auslegungsfähig. Er kann „so oder so verstanden werden“. „Jeder hat seine eigene Hermeneutik.“ Durch Schriftauslegung läßt sich daher die Wahrheit der Religion niemals erweisen. Vielmehr muß die nicht auf historische Fakten gegründete innere Wahrheit, die keine wächserne Nase ist<sup>26</sup>, die Probe der hermeneutischen sein<sup>27</sup>. Und wie Lessing den Geist aus jeder Abhängigkeit vom Buchstaben löst, so will er auch „die Religion von der Geschichte der Religion ... getrennet wissen“<sup>28</sup>.

Eine ähnliche Trennung hatte Grohmann für die Philosophiegeschichte vollzogen. Philosophie schließt ihrem Begriffe nach das „nach einander Geschehene, sinnlich Bestehende“ und damit „Geschichte“ im Sinne der „Aufzählung von Begebenheiten, die in der Aufeinanderfolge existierten“, aus. Eine „Geschichte der Philosophie a priori“ im strikten Sinne müßte daher eine „Darstellung von möglichen Systemen“ sein, sofern sie, „ohne auf die Wirklichkeit zu sehen“, aus den a priori bestimmten Denkgesetzen und Beziehungen der einzelnen Erkenntnisvermögen „deducirt“ werden

können. Sofern die Veränderungen der Philosophie „systematisch ... aus den ursprünglichen Handlungsweisen des menschlichen Denkens selbst hervorgehen“, muß auch die Form der Geschichte der Philosophie systematisch sein. Die zeitliche Aufeinanderfolge wäre ihr nicht nur akzidentell, sondern widerstreitet ihr darüber hinaus, denn ihre Veränderungen sind „zugleich, neben einander“ a priori bestimmt<sup>29</sup>.

Mit dieser Auffassung konnte Tennemann für seine Darstellungsabsicht nicht einverstanden sein. Mit dem Ausschluß alles Zufälligen, Veränderlichen einschließlich der Zeitfolge enthielt sie Bestimmungen, nach denen für ihn keine Geschichte der Philosophie mehr denkbar war. In strengster Konsequenz würde Grohmanns Methode zur Reduktion der nach ihr noch zulässigen notwendigen Systeme auf ein einziges führen. Er habe nicht beachtet, daß für die Geschichte der Philosophie nicht dasselbe gelten könne, wie für ein „strenges wissenschaftliches System der Philosophie“. Die Wissenschaften sind nicht „auf einmal mit einem Sprunge“ entstanden, sondern haben sich aus kleinen Anfängen allmählich der Vollkommenheit entgegenentwickelt. Die Darstellung dieser Entwicklung kann nicht im Widerspruch zur Zeitfolge stehen<sup>30</sup>.

Hier hätte Hegel anknüpfen können, wenn es für ihn solcher Bestätigungen bedurft hätte. Für ihn verstand es sich von selbst, daß es im Werden der denkenden Vernunft und damit in der Geschichte der Philosophie doch „wohl vernünftig zugegangen sein“ wird, denn daß „die Vernunft die Welt regiert und regiert hat“, war für ihn nur die philosophische Fassung des Glaubens an die Vorsehung, dessen sich die Philosophie „gegen manche Art von Theologie anzunehmen“ habe<sup>31</sup>. Was vom Gang des Geistes in der Weltgeschichte gilt, mußte für ihn a fortiori vom Gange der Philosophie als des Heiligsten, Innersten des Geistes gelten<sup>32</sup>. Um den Plan der Vorsehung in der Geschichte bestimmt zu erkennen — und diese Betrachtung ist für ihn die zeitgemäße Form der Theodizee<sup>33</sup> — muß man „das Historische getreu auffassen“. „Die Geschichte ... haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch, empirisch zu verfahren“ und können uns „nicht genau genug an das Historische halten“<sup>34</sup>. Geist und Geschichte können nicht miteinander in Konflikt geraten, denn gerade die „Gewißheit, daß die Vernunft das Regierende ist“, ist der verlässlichste Grund für die Überzeugung, „daß das Geschehene sich dem Begriff einfügen wird“<sup>35</sup>.

Wenn das historisch Wirkliche vernünftig ist, so ist es auch notwendig und rechtzeitig. „Es kann daher keine Philosophie eher hervorkommen, als sie erscheint.“ Jede „mußte notwendig zu *der* Zeit erscheinen, als sie erschien“ und ist so jeweils „zur rechten Zeit erschienen“<sup>36</sup>. Das Geschichtsapriori des notwendigen Zusammenhanges der Weltbegebenheiten im Gebiete des Geistes, das an die Stelle der a priori nach dem Prinzip einer einzigen Philosophie betrachteten Philosophiegeschichte tritt<sup>37</sup>, schließt Zufall und Willkür aus<sup>38</sup>. Dies besagt für Hegel keineswegs eine „Ersetzung systematischer Beurteilungen durch geschichtsphilosophische Einordnungen“<sup>39</sup>. Vielmehr ist ihm „die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe . . ., als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee“. Eins ist ein Abbild des andern. Beide sind in strikter Isomorphie „System in der Entwicklung“. Geschichte und System der Philosophie sind identisch. Ihr Unterschied ist akzidentell und betrifft nur das Beweisen der Zeit und die historischen Nebenumstände<sup>40</sup>.

Besser kann eine Ehe wohl nicht sein: das geistige Universum als Werk des Mercurius ist zugleich der eigenste Kompetenzbereich der Philologie, oder „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“. Aber der Schein trügt. Hegel hat in einer vielleicht nur durch Heidegger überbotenen Weise getan, was er den Geschichtsaprioristen vorwirft, nämlich seine Kategorien mitgebracht und durch sie das Vorhandene gesehen<sup>41</sup>. Prinzipiell hat er darum das Verhältnis von System und Geschichte gar nicht anders bestimmt als der Kantianer Grohmann. Dasjenige System der ungeschichtlichen Entwicklung der Idee, das er der Systematisierung des Gedankens im Verlauf der Geschichte als Dechiffrierungsraster zugrundelegt, ist sein eigenes. Auch er setzt dieses eine System in Korrespondenz zu den vielen Systemen, deren jedes „für sich genommen notwendig gewesen ist und noch ist“. Dies kann auch gar nicht anders sein, denn immer ist die jüngste, neueste Philosophie „ein Spiegel der ganzen Geschichte“. In der Geschichte der Philosophie „wird nichts weggeworfen“. Sie ist kein Fortschreiten „durch eine Juxtaposition“<sup>42</sup>, sondern Fortbildung im strikten Sinne. Die früheren Denksysteme gehen nicht in denen der späteren unter, sondern sind in ihnen aufbewahrt und erhalten<sup>43</sup>. Die statische, ahistorische Gegenbildlichkeit des Kantischen Systems und der früheren notwendigen Systeme ist damit nur zu einer solchen Proportionalität von systematischen

Entwicklungen extendiert, in der die ungeschichtliche Seite zugleich das letzte Glied der geschichtlichen ist.

Aber auch das von diesem Schema geforderte historische Erkenntnisinteresse ist eigentümlich gebrochen. Auf der einen Seite kennt das historische Stoffinteresse scheinbar keine Grenzen. „Bewaffnet mit dem Begriffe der Vernunft, dürfen wir uns nicht vor irgendwelchem Stoffe scheuen“<sup>44</sup>. Und wir müssen bei seiner Behandlung „genau nur historisch zu Werke gehen“<sup>45</sup>. Aber auf der anderen Seite ist alles, was ich „nur historisch weiß“, „für mich tot“. „Bloß historische Kenntnis ist ein geringer Gewinn; sie bleibt mir immer ein Fremdes, Äußerliches.“ Eben deshalb darf in einer früheren Philosophie keine Befriedigung gesucht werden<sup>46</sup>. Jede Philosophie kann „nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind“. Fragen unseres Interesses beantworten aber die Philosophien des Plato und Aristoteles nicht. Sie wiedererwecken zu wollen hieße, „Mumien unter das Lebendige“ zu bringen. Die „Sehnsucht nach einem Anfang“ kann nur „als die Zuflucht der Ohnmacht angesehen werden“. „Historisches . . . ist nicht mehr, ist tot.“ Ein Zeitalter, das alles historisch behandelt, treibt sich in Totenhäusern herum. „Der Geist der Wahrheit und des Lebens lebt nur in dem, was ist.“ Uns kann es also nicht um historische Kenntnisse zu tun sein, sondern nur „um ein Präsentes, in welchem wir selbst präsent sind“. „Am Vergangenen . . . kann man kein Interesse haben; dies hat nur für die Gelehrsamkeit, Eitelkeit Interesse“<sup>47</sup>. Aber die Geschichte der Philosophie befaßt sich ja auch gar nicht mit Vergangenen, sondern mit den wissenschaftlichen Produkten der Vernünftigkeit, die nichts Vergängliches sind. Ihre Geschichte, „ist also keine eigentliche Geschichte, oder es ist eine Geschichte die zugleich keine ist“. In Wahrheit hat sie es stets nur mit dem „gegenwärtig Lebendigen“ zu tun<sup>48</sup>. Die spekulative Historiodizee hat sich uns unversehens in den entschiedensten Präsentismus verwandelt.

## 2.

Der dogmatische Präsentismus ruht auf einer subjektiven Forderung, die er sich selbst auf der Gegenstandsseite erfüllt: uns kann nur interessieren, was noch ist; also muß auch der Gegenstand unseres historischen Interesses ein Gegenwärtiges sein. Ganz so verfährt Droysen. „Das, was war, interessiert uns nicht darum,

weil es war, sondern weil es in gewissem Sinn noch ist, indem es noch wirkt ...“ Die nächste und unmittelbarste Bedeutung der historischen Forschung gehört daher „ganz der Gegenwart und deren Interessen und Motiven“ an<sup>49</sup>. Da aber die Gegenwart nichts anderes ist als „die Summe aller Reste und Ergebnisse der Vergangenheit“ und die ganze Geschichte „ideell in der Gegenwart und dem, was sie hat, enthalten“ ist, brauchen wir nur das Gegenwärtige und Seiende als ein Gewordenes aufzufassen, um den adäquaten Gegenstand für unser historisches Interesse zu gewinnen. Unter dem Blick der historischen Forschung werden nicht etwa die Vergangenheiten hell, „— sie sind nicht mehr —, sondern was in dem Jetzt und Hier von ihnen noch unvergangen ist“<sup>50</sup>.

Was aber, wenn alle diese Annahmen, die ohnehin eher Postulate als Tatsachenfeststellungen sind, kein fundamentum in re haben? Wenn das schläfrige, sich bei sich selbst beruhigende Hier und Jetzt unaufhörlich durch Erinnerung an längst Vergessenes, das keineswegs noch latent in ihm enthalten ist, reaktiviert werden müßte? Wenn keineswegs alles Wesentliche dem Vergessen entgeht, sondern das, was einer Gegenwart als wesentlich gilt, jeweils so flach und armselig oder so reich und tief ist, wie sie selbst? Wenn keine Begebenheit im Reiche des Geistes rein und unverkürzt tradiert wird, sondern nicht selten schon nach wenigen Jahrzehnten — der Neukantianismus oder der Neuhegelianismus bezeugen es — erneut ins Gedächtnis gerufen werden müssen? Woher hat die jeweilige Gegenwart eine ausgezeichnete Stelle auf der Zeitachse? Sie kann sich oft nur wenige Jahre als Augenpunkt einer systematischen Perspektive fixieren. Die späteren unter den Transzendentalhistorikern des ausgehenden 18. Jahrhunderts, Hülsen und Grohmann, konnten Fichte noch in ihre Basistheorie integrieren. Mit Schelling und Hegel wäre es ihnen wohl bereits nicht mehr gelungen. Es gibt kein durchschlagendes historisches Exempel dafür, daß es je anders gewesen wäre. Und wenn die Geschichtsphilosophie, will sie sich „über den Nihilismus des Historismus überhaupt erheben“, die Kategorie des Fortschritts nicht entbehren kann<sup>51</sup>, was wird dann aus der Überwindung des Historismus, wenn sich diese Kategorie zunehmend als unanwendbar erweist?

Der Bann des Präsentismus kann durch einen solchen Legitimationsverlust nicht gebrochen werden. Wenn anders geurteilt und gerichtet werden soll — und dies ist eine alte, durch die Historismuskritik nur verstärkte Hegelsche Forderung<sup>52</sup> —, dann im Namen der Gegenwart und allenfalls noch der Zukunft, nicht aber

im Namen der Vergangenheit. Wenn die Philosophie mit der Geschichte „ungeschichtlich“ verfahren muß, so hieß das für Rickert, daß sie „im bewußten Gegensatz zur rein historischen Betrachtung die Vergangenheit um der Gegenwart und der Zukunft willen nicht nur mediatisieren, sondern ‚richten‘“ muß, „d. h. ihren Wert messen an dem, was sein soll“<sup>53</sup>. Es würde wohl heute selbst von Verteidigern historischer Aufklärung, wie Lübke, als eine „Forderung aus verwirrten Begriffen“<sup>54</sup> angesehen werden, wollte jemand die Vergangenheit, die nicht einmal Geist-unmittelbarkeitsansprüche vor dem Richterstuhl der Gegenwart geltend machen kann, zur Richterin der Gegenwart erheben. Auch für die Beurteilung von Geschichten, die „wegen Referenzsubjektuntergangs“ längst abgeschlossen sind, gibt es keinen Ort „jenseits der eigenen Geschichte“. Es ist „nicht möglich, außerhalb der Geschichte, durch die wir selbst wer sind, ... zu sagen, wer andere sind“. Es muß darum bei asymmetrischer „Identitätspräsentation“ bleiben. Maßgebend ist die eigene Identität als „die richtige Antwort auf die Frage, wer wir sind“. Nur von ihr her und nicht aus der Perspektive eines Ortes außerhalb unserer eigenen Identität können wir fremde Identität charakterisieren<sup>55</sup>.

Dennoch scheint sich das Gegenwartsparadigma, das zur unbewältigten Erbschaft des 19. Jahrhunderts gehört<sup>56</sup>, abzuschwächen. Lübkes Umschreibung historischer Aufklärung durch Objektivitätszuwachs, Interesse an Selbst- und Fremddarstellungskonsens und Ausbildung von Kontingenzerfahrungskultur bezeugt eine Verlagerung der Beweislast. Es sind wieder Rückfragen möglich. Was ist das für eine rätselhafte Identität, „durch die wir selbst wer sind“, und wer verfügt über die richtige Antwort auf die Frage, „wer wir sind“? Und inwiefern und in welchem Grad von Ausdrücklichkeit muß ich mir diese Frage hier und jetzt schon beantwortet haben, um mich an der Aufhellung irgendeiner der zahlreichen Dunkelzonen im Raum des antiken und mittelalterlichen Denkens sinnvoll beteiligen zu können? Transzendentalhistoriker, Lebensweltaprioristen und Identitätsstabilisatoren stellen sich solche Fragen nicht. Reflexionen auf die Historizität der Philosophie selbst würden ihnen eine Selbstapplikation sui generis abverlangen, die sie nur um den Preis der Aufgabe ihrer eigenen geschichtstheoretischen Position vollziehen könnten. Auf der Gegenstandsseite des Wissens von Geschichte, dessen Möglichkeitsbedingungen sie aufhellen wollen, läge dann nämlich etwas, was prinzipiell gleichen Wesens ist wie ihre eigenen Grundlegungsversuche, nämlich Philosophie.

Reklamieren sie aber das, was Philosophie zur Philosophie macht, nämlich Apriorität und Transzendentalität bereits absorptiv für die Wissensseite, kann auf der Gegenstandsseite nur noch Nichtphilosophie vorkommen. Dieser Gegensatz erzeugt sich selbst. Ist der Maßstab der Begründung historischen Wissens nur solange ein philosophischer, als er selbst wesensmäßig nicht historisierbar, weil ahistorisch, transzendentalapriorisch ist, dürfen dem durch ihn Gemessenen diese Prädikate nicht selbst wiederum zukommen. Dieser Logik scheint alle Transzendentaltheorie der Geschichte unterworfen zu sein, die ihre eigene Transzendentalität nicht — und wenn auch nur metatheoretisch — historisiert. Dies gilt ebenso sehr für das Festhalten an der „Überzeugung von der Nicht-Kontingenz des endgültigen Erkenntnisinnes der Philosophie“ gegenüber der „in kontingenten Individualitäten ausgeprägten Pluralität der geschichtlichen Philosophie, die es gibt“<sup>57</sup>. Dann wird die Wahrheit Platons gerade deswegen „durch die Wahrheit des Aristoteles nicht entkräftet, noch die Wahrheit beider durch die Wahrheit Hegels“, weil alle drei Wahrheiten gleichermaßen legitime Perspektiven auf die nicht mehr kontingente „Sache der Philosophie“ sind<sup>58</sup>. Aber obwohl durch die Bejahung des Wahrheitsperspektivismus der Relativismus gerade überwunden werden soll<sup>59</sup>, könnte ich perspektivische Wahrheitswerte doch erst dann bestimmen und ins Verhältnis zueinander und zur „Philosophie, die gilt“, die es aber nicht gibt, setzen, wenn es die letztere gäbe und sie als Maßstab zur Verfügung stünde. Gibt die geschichtliche Pluralität, mit Hegels Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes“ gesprochen, ihren Maßstab am Ende doch an ihr selbst? Wie läßt sich aber Wahrheitspluralität nicht-relativistisch denken, wenn Hegels Lösung des Problems der geschichtlichen Widerlegung — nämlich Herabsetzung einer bestimmten Form der Idee, die zu ihrer Zeit die höchste gewesen ist, ohne Widerlegung ihres Inhalts zum Moment für die folgende Stufe — nicht mehr zu Gebote steht?

Derartige Fragen ließen sich wohl erst beantworten, wenn es gelänge, ahistorische Geltung und kontingente Existenz wieder zusammenzudenken. Die Zeichen stehen dafür nicht günstig. Eine konsequente Theorie der Philosophiegeschichte, die den Geschichtsprozeß weder übergeschichtlichen Maßstäben aufopfern noch zu struktureller Invarianz verfestigen, noch in die regellose Pluralität des Kontingenten auflösen möchte, sähe sich gegenwärtig vermutlich einer Kritik aus verschiedenen Richtungen ausgesetzt. Die

Irregularisten, die nicht zugleich Transzendentalisten sind, könnten sich nie zu einer Auffassung verstehen, für die die Philosophiegeschichte nur dann ein Gegenstand philosophischer Betrachtung ist, wenn sie wie auch immer für sich selbst ihr Begriff ist. Die Transzendentalisten des ahistorischen Typs müßten in jeder Transzendentalhistorie eine Depotenzierung des Transzendentalen und zugleich eine unzulässige Aufwertung des an ihm selbst regellosen Realprozesses sehen.

Zu der damit umrissenen Thematik hat es seit dem frühen 19. Jahrhundert keine zusammenhängende, selbst ein philosophiehistorisches Datum setzende Methodendiskussion mehr gegeben. Die Bemühungen um die Überwindung des Historismus am Beginn unseres Jahrhunderts richteten sich nicht primär auf das Problem des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte. Vereinzelt systematische Ansätze zu einer Erkenntnistheorie oder Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte sind ohne Resonanz geblieben und längst vergessen<sup>60</sup>. Heutige Philosophiehistoriker widmen der Methode der Philosophiegeschichte in der Regel eine ungleich geringere Aufmerksamkeit als ihre Vorgänger im 18. Jahrhundert<sup>61</sup>.

Man wird sagen, das Thema habe nicht die richtigen Autoren gefunden. Warum aber haben die richtigen Autoren nicht zu diesem Thema gefunden? Hat doch der Nichtphilosoph Erwin Panofsky vor einem halben Jahrhundert mit den Denkmitteln des Neukanianismus intensiver über das Verhältnis von Kunstgeschichte und Kunsttheorie nachgedacht<sup>62</sup> als seine philosophischen Zeitgenossen über dasjenige von System und Geschichte der Philosophie. Freilich konnte er sich einreihen in eine reiche und vielgestaltige Tradition kunsthistorischer Methodenreflexion, der die neuere Philosophiehistorik — wenn anders es so etwas überhaupt gibt — nichts Vergleichbares an die Stelle zu setzen hat. So hat es hier auch nicht jenen vor einigen Jahren für die Kunsthistorik diagnostizierten Traditionsbruch geben können, der in dem Verlust eines allgemein verbreiteten Problembewußtseins gesehen wird<sup>63</sup>.

Die Gründe für die eigentümliche hermeneutische Rückständigkeit der Philosophiehistorik können nur vermutet werden. De facto hat sie es nie gelernt, epochen- oder phasenspezifische Sachbegriffe von fundamentalem formanalytischem Erklärungsanspruch den Zeugnissen der philosophischen Überlieferung in minutiöser Detailcharakteristik abzugewinnen und entsprechend der Erklärungspraxis der formalistischen Kunstgeschichte umfassend und durchgängig



an ihnen zu bestätigen. Erst vergleichsweise spät hat Hans Leisegang die Forderung nach einer reinen Phänomenologie des Denkens<sup>64</sup> erhoben, sie aber unter dem Einfluß Diltheys sogleich wieder in den Dienst der Weltanschauungsanalyse gestellt. Zwar sollte sie induktiv vorgehen, wie es nach Otto Grautoff auch Wölfflin getan hatte<sup>65</sup>, und sich „streng historisch, ja sogar philologisch an die Texte selbst“ binden<sup>66</sup>. Wenn er aber auch unter der Devise „Zu den Texten selbst!“ auf dem Gebiet der Denkformenforschung ganz von vorn beginnen wollte, so doch in weltanschauungstypologischer Absicht. Das Anschauungsmoment in jeder Denkform führt uns nach ihm unmittelbar auf ebensoviele „Weltanschauungsbilder“<sup>67</sup>, von denen her wir die nach ihnen gebauten Weltanschauungen verstehen und typologisch klassifizieren können. Es schlägt nichts, daß sich das Fundierungsverhältnis von Denken und Weltanschauung bei Leisegang, sofern wir seine nicht sonderlich präzisen Feststellungen überhaupt zu einer eindeutigen These verdichten dürfen, eher umgekehrt bestimmt als bei Dilthey, bei dem die Weltanschauungen gerade nicht „Erzeugnisse des Denkens“ waren, sondern aus dem „Darinnensein im Leben selbst“ und der „Struktur unserer psychischen Totalität“ hervorgingen<sup>68</sup>. Das Entscheidende ist, daß die Resultate der typisierenden Abstraktion hier wie dort deskriptiv unterbestimmte Positionsbegriffe sind, die es zwar erlauben, allgemeine Verwandtschaftsbeziehungen zwischen philosophischen Systemen über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg zu konstatieren, aber ihrer Erklärungskraft nach ungeeignet sind, als Leitidee für irgendeine durchgeführte Einzelcharakteristik zu fungieren. Wenn für Leisegang Heraklit, der Apostel Paulus, Simon Magus und Goethe unter der sie verbindenden Denkform des Gedankenkreises zusammenrücken oder Dilthey aus der gleichermaßen eminent praktischen, nüchtern moralischen Geistesart der römischen Philosophie und der schottischen Schule folgern kann: „Reid beruht auf der Denkrichtung Ciceros“<sup>69</sup>, so ist mit diesen Kennzeichnungen denkstilanalytisch denkbar wenig gewonnen. Die implizite Anschauungshaltigkeit des Fundus der philosophischen Tradition reicht weit über Leisegangs schematische, quasigeometrische Denkmodelle von Gedankenkreis, Entwicklungslinie oder Begriffspyramide hinaus. Es ist verwunderlich, daß ihn die von ihm beanspruchte innere Fühlung mit den Quellen am Ende kein Stück über Dilthey hinausgebracht hat. Die drei typischen Weltanschauungen des Materialismus, Idealismus und Panvitalismus, in deren Cha-

rakterisierung seine Darstellung ausmündet, sind um nichts bestimmter als der ältere Diltheysche Weltanschauungsternar von Naturalismus, Idealismus der Freiheit und objektivem Idealismus. Sicherlich sind die Widerstände gegen eine radikalisierte Denkformenanalytik, die das Gestaltungsprinzip philosophischer Systementwürfe jenseits der Ebene einer inhaltlichen Reproduktion ihres Argumentationsduktes aufspüren und die sprachlichen Manifestationen einer derartigen Gestaltgebung in ihren Transformationen zum Gegenstand einer eigenen Theorie der Geschichte des Denkens machen möchte, größer als gegen ein ähnliches Vorgehen im Bereich der Dichtung oder der bildenden Künste. Ein derartiges Unterfangen gerät rasch in den Geruch einer ästhetisierenden Stilisierung von Argumentationszusammenhängen zu Denkkunstwerken. Daß jedoch in den überlieferten philosophischen Texten allenthalben formbestimmende Vorentscheidungen metasprachlich mitausgesagt sind, die keine Weltanschauungstypologie oder Problemgeschichte herkömmlicher Art zu erklären vermag, ist für den, der diesen Fragen nur ein wenig Aufmerksamkeit zu widmen bereit ist, mit Händen zu greifen<sup>70</sup>. Freilich wird man sie nur widerwillig als solche akzeptieren. Ein Husserlianer etwa wird geneigt sein, Husserls These „Kein Seiendes, auch nicht das absolut Seiende, ist anders als in Horizonthaftigkeit“<sup>71</sup> als exakte phänomenologische Feststellung zu bewerten. Es gebe eben keine isolierbare Einzelwahrnehmung, jede Wahrnehmung eines Dinges sei „seine Wahrnehmung in einem Wahrnehmungsfeld“, jede weltliche Gegebenheit sei Gegebenheit „im Wie eines Horizontes“, in Horizonten seien weitere Horizonte impliziert, die letztlich umspannt seien von dem immer und notwendig im voraus schon vorgegebenen universalen Lebenswelthorizont<sup>72</sup>.

Er wird sich allerdings fragen lassen müssen, warum sich denn die Verweisungen auf Zugehöriges und möglicherweise Begegnendes, die in jedem wirklich Begegnenden enthalten sind, sogleich zu Horizonten verdichten, woher diese ihre lineare Kohärenz nehmen und ob dieses konzentrische Schachtelwerk von intentionalen Implikaten und vorgängigen Einbettungen durch die Annahme seines ständigen Vorausgesetztseins und seiner umfeldmäßigen Geräumigkeit nicht immer ungeachtet wechselnder Präsenz- und Bewußtheitsgrade den Charakter statischer Vorzeichnungen behält, die als solche nicht von der Ur Tatsache des unaufhörlich strömenden Wandels erfaßt und selbst gewissermaßen verflüssigt werden. Auch hierauf kann zunächst wieder eine immanente Antwort in



der Sprache der Phänomenologie versucht werden, die diese Sprache nicht selber in Frage stellt. Wird jedoch der Wechsel der Blickrichtung von der Sachaussage auf die Darstellungsmittel mitvollzogen, verliert der exuberante Gebrauch von Horizontaprioris in Husserls Sprache sogleich den Plausibilitätsindex phänomenaler Selbstverständlichkeit. Damit wird zugleich die Frage möglich, ob das Verweisungsschema der „konstituierenden Horizontintentionalität“<sup>73</sup> die einzig denkbare Form der Veranschaulichung der mit ihm gemeinten Phänomene darstellt oder nicht vielmehr bereits in Gestalt von Heideggers ekstatisch-horizontaler Einheit der Zeitlichkeit eine strukturelle Verfestigung erfahren hatte, die für sich nicht mehr unmittelbare phänomenale Evidenz beanspruchen konnte.

Heideggers spätere Absage an die horizontale Transzendenz<sup>74</sup> gibt dem Problem eine denkgeschichtliche Perspektive, signalisiert sie doch seine endgültige Abkehr von dem Existentialstrukturalismus von „Sein und Zeit“. Wenn seine Reflexionen auf den Gestaltwandel seines eigenen Denkens in einer vergleichbaren denkstilgeschichtlichen Situation gleichwohl nicht mit so harten Kontrasten arbeiten wie Hegels Generalabrechnung mit dem Frühidealismus in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“, die sich durchgängig der Aufgabe verpflichtet weiß, das Fixe, Tote, Unbegriffene und Unbewegte schematischer Einteilungen, Setzungen und Konstruktionen durch die sich selbst weitertreibende Unruhe des Begriffes „in Flüssigkeit zu bringen“, so wird man dies vorwiegend darauf zurückführen dürfen, daß sich hier nicht eine neue Stimme stürmisch zu Wort meldet, sondern ein und dieselbe Stimme in veränderter Tonart spricht.

### 3.

Alle diese Überlegungen lassen sich freilich nur unter der Voraussetzung anstellen, daß die Form des Gedankens ihre eigene Wahrheit und Geschichte hat und sich in einer Reflexion des Denkens auf sein eigenes Tun zu abgehobener Darstellung bringen läßt. Dies aber muß gegenwärtig um so mehr als strittig gelten, als die Annahme einer Eigenbedeutsamkeit der Form nicht nur in der Sinnhermeneutik, sondern gerade auch im Bereich der Theorie der bildenden Kunst, in dem sie sich von selbst naheulegen scheint, in entschiedener Absetzung von der Phase der Vorherrschaft des

Anschaungsformalismus von etwa 1880—1920 überwiegend in Abrede gestellt wird. „Wir . . . haben gelernt, Inhalt und Form als eine Einheit anzusehen,“ — so hat Kurt Badt vor etlichen Jahren das Credo der postformalistischen Kunsttheorie gegen die für veraltet erklärte Kunstauffassung von Alois Riegl formuliert — und zwar „Form als Darstellung eines Inhalts (Thema) und den Inhalt als Bedingung und Befreiung der Form“. Auch die Form des Kunstwerks wird danach erst „im Gehalt des Kunstwerks, seiner Bedeutung und seinem Wesen“ verwirklicht<sup>75</sup>. Ähnliche Überlegungen hatte schon 1915 — seinem eigenen Zeugnis nach noch vor dem Erscheinen der „Kunstgeschichtlichen Grundbegriffe“ — der Vater der neueren Ikonologie Erwin Panofsky gegen die „eigentümlich strenge Trennung von inhaltlichen Ausdrucksmomenten und formalen Darstellungsmomenten“ in der Stiltheorie Heinrich Wölffflins geltend gemacht<sup>76</sup>. Das Postulat der Untrennbarkeit von Form und Gehalt hat in jüngerer Zeit in der hermeneutischen Theorie von Hans-Georg Gadamer eine systematische Begründung gefunden. Da Wahrnehmung immer Bedeutung erfasse, sei es „ein verkehrter Formalismus, . . . die Einheit des ästhetischen Gebildes im Gegensatz zu seinem Inhalt allein in seiner Form zu suchen“. Es gelte vielmehr, die „ästhetische Unterscheidung“, die in der Abstraktion von Zweck, bestimmtem Geschmack und Inhaltsbedeutung besteht, auf der ganzen Linie rückgängig zu machen. Der Inhalt sei im Kunstwerk „immer schon in die Einheit von Form und Bedeutung gebunden“. Form und überlieferter Inhalt ließen sich daher in der hermeneutischen Erfahrung überhaupt nicht trennen<sup>77</sup>.

Gadamers antiformalistische Position ist abgründig verschieden von den Grundannahmen, die Karl Reinhardt die Sicherheit gaben, schon im ersten Satz seines „Poseidonios“ eine ganze Epoche der Philosophiegeschichtsschreibung mit der ihm eigenen unnachahmlichen Ironie zu verabschieden: „Die alten Philosophen reden zu uns nicht mehr in der mitteilbaren Art, wie sie zu Zeller geredet haben.“ Im Blick auf zeitgenössische oder künftige Epigonen der historischen Schule fährt er fort: „Wo sie noch so reden, haben sie aufgehört oder noch nicht angefangen, uns etwas zu sagen.“ Wie aber müssen sie nach ihm „reden“, damit ihr Wort uns angesichts der uns zunehmend befremdenden vergangenen Inhalte nicht leer bleibt? Sein eigener Versuch, sie so zum Reden zu bringen, daß sie auch uns noch etwas sagen, ist langhin strittig geblieben. Er hatte sich anheischig gemacht, durch die oberflächlichen Inhalte hindurch

jene tiefere Mitte zu erfassen, die er im Rückgriff auf die Rezeptionsgeschichte des Plotinischen „endon eidos“ innere Form nannte. Sie war ihm ein „unpersönliches und allgemeines Muß“, das nicht in unserem Belieben steht und vor dessen fortwirkender Lebendigkeit die hinter dem Werk stehende Persönlichkeit für die Späteren zu einem äußerlichen Inhaltsmoment erstarrt<sup>78</sup>.

Wenn sich die Kritik an diesem hermeneutischen Ansatz zeitweise auf den Vorwurf des Intuitionismus konzentriert hat, hat sie den eigentlichen Differenzpunkt zu der Forderung nach Nichtunterscheidung verfehlt. Auch ein so entschiedener Gegner formanalytischer Abstraktionen und Generalisierungen, wie Carl Neumann, hat gegen Georg Simmels Abheben auf transphänomenale Wesensintuition als des Organs der Erfassung der Einheit und Totalität der individuellen Existenz nichts einzuwenden gehabt, fühlte er sich doch selbst vielfältig den „imponderablen Perspektiven historisch-psychologischen Ahnens“ verpflichtet<sup>79</sup>. Es ist vielmehr der erklärte Impersonalismus Reinhardts, der Neumanns Bemühungen um die individualisierende Charakteristik des Reichtums und der Vielseitigkeit der Erscheinung großer Einzelgestalten, aber ebenso sehr aller „dialogischen“, kryptopersonalistischen Hermeneutik ein Greuel gewesen wäre. Es ist sicher kein Zufall, daß er in repräsentativen Arbeiten der letzteren Richtung durch Nichterwähnung gestraft wird. Wo, wie bei Gadamer, die Überlieferung von sich aus so wie ein als Person anzuerkennendes Du zu uns spricht und sich zu uns wie ein echter Kommunikationspartner verhält<sup>80</sup>, oder wo es, wie bei Rothacker, das primäre Thema geisteswissenschaftlichen Verstehens ist, „von anderen Menschen in gewisse Dinge hineingelegte Sinnrichtungen wiederzuerkennen, bereits erfolgte Sinngebungen *nach*-zuvollziehen; bereits vollzogenen Intentione schaffender Menschen *nach*-zugehen“<sup>81</sup>, kann das vorsätzliche Absehen vom Inhaltlichen und Persönlichen — jene ganze „kollektivistisch-positivistische Geschichtsphilosophie, die ... die Comtesche ‚Geschichte ohne Namen‘ als ihr Ideal anruft“<sup>82</sup> — nur als betrübliche Verirrung gelten. Für Reinhardt mußten wirkungsgeschichtliche Fragen „zu den absonderlichsten Vorstellungen führen“, „solange man als ihren Gegenstand die Inhalte statt der Beziehung ihrer inneren Formen sah“<sup>83</sup>. Gadamers Konzeption der Wirkungsgeschichte ließe eine Reflexion auf die mögliche Andersartigkeit der Resultate einer Formgeschichte gar nicht zu.

Welche dieser Auffassungen sich letztlich als die erhellendere erweisen und durchsetzen wird, läßt sich angesichts des vielfältigen

Neben- und Gegeneinander konträrer Positionen und der durch ihren Widerstreit bewirkten ständigen Schwerpunktverlagerung in der hermeneutischen Grundorientierung nicht mit Sicherheit prognostizieren. Hätte Hans Weigert seinerzeit mit seiner Feststellung recht gehabt, die reine Formgeschichte, die viele schon für erledigt hielten, stecke bei Lichte besehen „noch in ihren Anfängen“<sup>84</sup>, hätte man ihren Tod zu früh eingeläutet. In der Tat hat es mit dem seit den zwanziger Jahren beharrlich behaupteten Veralten des kunsttheoretischen Anschauungsformalismus eine eigentümliche Bewandnis. Es besteht bei näherem Zusehen in einer Rückkehr derer, die eine modernere Auffassung für sich in Anspruch nehmen, zu denjenigen Auffassungen, als deren Überwindung sich jener selbst einstmals begriffen hatte. Schon 1876 hatte Konrad Fiedler seine Produktionstheorie des Kunstwerks auf die Formel gebracht, der „Inhalt des Kunstwerks“ als des Resultates der gestaltenden Tätigkeit sei „nichts anderes als die Gestaltung selbst“. Zum künstlerischen Beruf befähige das Vermögen zu einer Anschauung eigener Art, die zwischen dem für sie eher hinderlichen Gefühl und der begrifflichen Abstraktion stehe<sup>85</sup>. In seinem Hauptwerk „Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit“ definiert er dann die Aufgabe des Künstlers als ein „Streben nach bildnerischer Entwicklung einer Sichtbarkeit“. Dieser sei nicht von dem Bestreben geleitet, „im anschaulichen Gebilde Nichtanschauliches ... zum Ausdruck zu bringen“, und noch viel weniger von dem „Bedürfnis, ein Symbol zu schaffen, in dem der reflektierende Geist die Anregungen vereinigt findet, das vorliegende Werk als im Mittelpunkt mannigfaltiger Beziehungen stehend aufzufassen“, sondern von dem Bemühen „eine Form zu finden, die nur aus den Forderungen des Auges entstanden zu sein“ scheine. Es sei das „Interesse des Auges, welches allein die formende Hand leitet“, und es handle sich bei der Entstehung des Kunstwerks im Unterschied zu allen anderen Entstehungsprozessen darum „daß etwas hervorgebracht wird, was nur um seiner Sichtbarkeit willen vorhanden zu sein scheint“<sup>86</sup>. Alle „Wichtigkeit, die einem Kunstwerk als solchen zugeschrieben werden kann“, muß folglich in seine Sichtbarkeit verlegt werden. Wo der Künstler von der Leidenschaft ergriffen ist, Sichtbares „zu immer gegenwärtigerem Vorhandensein zu bringen“, verliert für ihn „dasjenige allen Wert ... , was an dem Kunstwerk nur mittelbar und nicht durch dasselbe unmittelbar sichtbar zum Ausdruck kommen kann“. Der Künstler wird darum „die Rücksicht auf allerlei Gehalt und Inhalt, die seine bildende

Tätigkeit beeinflussen können“, zurückdrängen. Der Betrachter andererseits weiß, daß alles, was wir „nur mittelbar als der Empfindung, oder der Reflexion zugute kommend“ aus der Welt der Kunstwerke uns aneignen, nicht „bestimmende Mächte“ für die bildnerische Arbeit sind, sondern nur „Nebenwerte“. Jener gewaltige bald mehr gelehrte, bald mehr philosophische Apparat, mit dem er sonst „der Kunst sich gegenüber zu stellen angeleitet“ wird, kann seinen Blick nur trüben. Der Maßstab für die Beurteilung des Kunstwerks liegt „nicht in einem Zusammentreffen von empfindbaren und denkbaren, aber nicht sichtbaren Werten, sondern ausschließlich in dem sichtbar Erreichten“<sup>87</sup>.

Unter den Bemühungen, dieses Programm im Bereich der Geschichte der bildenden Kunst in der hermeneutischen Praxis einzulösen, stellen Heinrich Wölfflins „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe“, von dem faktischen Verlauf der Diskussion her betrachtet, weniger eine bahnbrechende Basistheorie für künftige Einzelforschung als vielmehr einen vorläufigen Endpunkt dar. Zwar ist Fiedlers Versuch, das Kunstwerk konsequent als Werk einer Kunst und Produkt einer bildenden Tätigkeit zu deuten, zunächst von erheblichem Einfluß gewesen<sup>88</sup>. Später ist seine Trennung von Gestaltung und Gehalt, Sichtbarkeit und Symbol, Forderungen des Auges und Empfindungswerten jedoch mit zunehmender Heftigkeit als intellektualistisch abgelehnt worden<sup>89</sup>. Schon der junge Panofsky hatte das Interesse des Auges als ein bestimmtes „Verhalten der Seele“ auf eine Ebene mit Temperament, Gesinnung und Gefühl gestellt. Was in uns ist nach ihm imstande, ein Gesehenes auf eine Form zu bringen? „Die Antwort kann nur eine sein: die Seele. Und damit hat die Antithese: hie Gesinnung, dort Optik, hie Gefühl, dort Auge — aufgehört, eine Antithese zu sein.“ Die Wölfflinsche Lehre von einer doppelten Wurzel des Stils kann daher nicht aufrechterhalten werden, und es ist geboten, die Unterscheidung von Form und Inhalt überhaupt fallen zu lassen<sup>90</sup>. Fiedler hatte lapidar festgestellt: „Kunstwerke werden nicht mit dem Gefühl gemacht, darum langt auch das Gefühl nicht hin, um sie zu verstehen.“<sup>91</sup> Die emotionalistische Wertästhetik unseres Jahrhunderts hat darin eine unerträgliche „Bevormundung der gefühlsschöpferischen Aktivität des Künstlers“ gesehen. Jede Wirklichkeitsauffassung dringt — so Odebrecht — „unmittelbar aus dem Gefühlsleben, nicht aus zufälligen Kristallisationsformen der Sichtbarkeit“. Wölfflins Anschauungskategorien seien daher als philosophisch wertlose rationalistische Fiktionen anzusehen<sup>92</sup>.

In der Perspektive des Ausdrucks- und Bedeutungsmonismus wird Formanalysen nicht einmal dort eine Komplementärfunktion eingeräumt, wo ikonologische Erklärungen nicht zur Verfügung stehen. Ein sinnfälliges Beispiel ist Kurt Badts Behandlung einer Stelle aus Alois Riegls „spätromischer Kunstindustrie“. Letzterer hatte sich bei der Analyse der Raumauffassung, die in den Figurenanordnungen eines spätromischen Sarkophags zum Ausdruck kommt, gefragt, warum in der Szene der Handwaschung des Pilatus zwischen diesem und dem Diener eine weitere Figur sitze, von der die Evangelien nichts berichten, und hierfür eine formale Erklärung versucht. Ihre Rolle sei „lediglich aus einer Absicht der Komposition hervorgegangen“, nämlich einen „raumwahren Halbkreis um das Tischchen herum herzustellen“<sup>93</sup>. Badt zitiert diesen Passus als abschreckende Illustration einer überholten Kunstauffassung. Eine eigene, angemessenere Deutung der Szene versucht er nicht. Seine Reaktion auf die Zumutung, die für ihn in diesem Riegl-Text liegt, ist von entwaffnender Offenheit: „Ich wende mich weg . . .“<sup>94</sup>.

Es muß fraglich erscheinen, ob die berührten Zurückweisungen des Anschauungsformalismus ihm gegenüber die höhere Reflexionsstufe darstellen. Die Positionen lassen sich sicher auch nicht schon dadurch voneinander rechtfertigen, daß man den Wechsel der Forschungsrichtungen, wie Passarge es versucht hat<sup>95</sup>, als getreues Abbild der allgemeinen Stilentwicklung versteht und auf den Impressionismus der Wölfflinschen Betrachtungsweise die Ausdruckskunst Dvoraks, den Konstruktivismus Frankls und schließlich die neue Sachlichkeit der jüngeren Ikonologie folgen läßt. Es will eher so scheinen, als hätten die Späteren die Impulse, die Fiedler zu geben versucht hatte, nicht in der nötigen Intensität in eigene Interpretationspraxis umzusetzen vermocht und sich seiner asketischen Forderung, dem Kunstwerk gegenüber „allen Ideenverbindungen zu entsagen, zu denen sich der reflektierende Geist geneigt zeigt“<sup>96</sup>, durch die bequemere Rückkehr zu „allerlei Gehalt und Inhalt“ entzogen. Die nach wie vor unentschiedene Frage, ob ein Kunstwerk nicht nur dadurch das Produkt einer spezifischen Form bildender Tätigkeit ist, daß es etwas sichtbar macht, was nicht selbst nur ein Ausdruck ist „für etwas, was auch ohne diesen Ausdruck ein Dasein hätte“<sup>97</sup>, wird gerade im Umkreis der als mustergültig geltenden Arbeiten der neueren Ikonologie am allerwenigsten gestellt. Dies hat schwerwiegende Folgen für die Gegenstandsbestimmung einer Geschichte der Kunst. Je vor-

dringlicher das einzelne Kunstwerk nur als eine besondere Weise der Wiedergabe von etwas angesehen wird, was schon vor ihm und außerhalb seiner in mündlicher Überlieferung oder literarisch behandelt war, desto schwerer läßt sich das ganze Gebiet der Kunst gegen den unerschöpflichen Themenfundus der allgemeinen Kultur- und Geistesgeschichte abheben. Die Verlagerung des Erklärungsinteresses vom Wie der Gestaltung auf die quasinarrative Präsentation eines vorgegebenen Inhalts verstellt unweigerlich den Blick auf das, was ein Eigensein und eine Eigengeschichtlichkeit der Kunst zu begründen vermöchte.

## 4.

Wir haben so lange bei dem Modellfall der neueren Geschicke der Kunsthistorik verweilt, weil er uns besser als jede andere Methodendiskussion lehren kann, welchen Angriffen sich eine nicht bloß auf der Inhaltsebene an Problemfiliationen orientierte Theorie der Philosophiegeschichte, würde sie ernstlich in Angriff genommen, nahezu zwangsläufig ausgesetzt sehen würde. Wollten wir der Philosophie und ihrer Geschichte dadurch ihr Eigenrecht verschaffen, daß wir in sinngemäßer Abwandlung einer Fiedlerschen These sagen, eine Denkform sei nur dann berechtigt, „wenn sie zur Darstellung von etwas notwendig ist, was sich in keiner anderen Form darstellen läßt“<sup>98</sup>, wird uns der Geisteshistoriker sogleich einwenden, die Philosophiegeschichte bilde überhaupt keinen „isolierten Sonderstrang“, sondern sei „Ausdruck einer tragenden Zeitbewegung“ und müsse auf deren „reliefgebendem Hintergrund“ gelesen werden<sup>99</sup>. Ihm geht es, mit Foucault zu reden, „um das Wiederfinden des stummen, murmelnden, unerschöpflichen Sprechens, das von innen die Stimme belebt, die man hört“ und damit zugleich um die Rekonstruktion eines anderen Diskurses „unterhalb dessen, was manifest ist“<sup>100</sup>. Er sucht „implizite Philosophien“ in den „nicht-begrifflichen Ausdrucksmedien aller Kulturdomänen“, und die hier überall verborgenen Ideen erscheinen ihm oft als tiefer und gefüllter als die „lebensferneren und privatistischeren Konzepte der ‚eigentlichen‘ Philosophen“<sup>101</sup>. Die so verstandene Ideengeschichte wird zur Disziplin der „fließenden Sprachen“, des „stummen Entstehens“ und „seitlichen Rumorens“, der „dunklen Kontinuitäten und der Wiederkehr“, der „entfernten Entsprechungen, der Permanenzen, die sich hart-

näckig unterhalb des offenen Wandels halten“, der „Mentalitätstypen“ und nicht der Gedankenformen. Sie sucht die Schrift zu lesen, „die nie den Status des Werks erhält“, sie beschreibt die „konzentrischen Kreise, die die Werke umgeben, sie unterstreichen, sie miteinander verbinden“ und läßt „im Zwischenraum der großen diskursiven Momente“ den Boden erscheinen, auf dem sie ruhen. Sie sucht den Diskurs, den sie sich zum Gegenstand wählt, „jenseits“ der überlieferten Aussagen selbst und verhält sich somit „allegorisch“ zu dem manifesten Diskurs, von dem sie sich abstößt, um in seinen nur schwer wahrnehmbaren Bruchstellen einen unsichtbaren Text zu lesen, der nie geschrieben wurde<sup>102</sup>. Vor dem strengeren Anspruch einer systematischen Deskription dessen, was manifest ist, muß sie sich freilich eine derbe Charakteristik gefallen lassen: „unbestimmtes Objekt, schlechtgezogene Grenzen, allseitig entlehnte Methoden, Vorgehen ohne Geradlinigkeit noch Festigkeit“<sup>103</sup>.

Nur von dieser Deutung der ideengeschichtlichen Methode her wird auch die Programmatik von Foucaults Gegenmodell einer „Archäologie des Wissens“ verständlich. Die Formel hebt bekanntlich gerade nicht auf den Wortsinn von „Archäologie“ ab, sondern auf das Moment der Kontextlosigkeit der von der Vergangenheit hinterlassenen Monumente, zwischen denen nun aber nicht durch Wiederauffüllung der Lücken und Zwischenräume ein Sinnzusammenhang rekonstruiert werden soll, der sie „von innen heraus“ belebt. Als reine Beschreibung der diskursiven Ereignisse sucht die Archäologie nicht die Kontinuität eines anderen Diskurses und wehrt sich dagegen, allegorisch oder überhaupt eine interpretative Disziplin zu sein<sup>104</sup>. Es wäre voreilig, wollte man hierin bereits das Ende der Hermeneutik verkündet sehen. Auch die Diskursanalyse deckt ungeachtet ihres erklärten Empirismus allererst Gliederungen, Verweisungsbezüge, Formations- und Transformationsregeln auf, die nicht für jeden Zuwendungsmodus jederzeit sichtbar sind, und bestätigt auf ihre Weise die ebenso schlichte wie tief sinnige Sentenz Wölfflins, es sei „durchaus nicht natürlich, daß jeder sieht, was da ist“<sup>105</sup>.

Das Überraschendste an Foucaults Entwurf ist jedoch, daß er der Geschichtstheorie eine Zukunft prophezeit, die ihre Wiederannäherung an den älteren Formalismus bewirken müßte. Wenn nach ihm die Geschichte heutzutage nicht mehr vorrangig daran interessiert ist, einen Diskurs — und das heißt für ihn „eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören“<sup>106</sup> — als

äußerliche Übersetzung oder Zeichen für etwas anderes zu behandeln und auf dieses andere hin zu interpretieren oder transparent zu machen, sondern zur immanenten systematischen Beschreibung des Diskurses selbst „in seinem ihm eigenen Volumen als Monument“ tendiert<sup>107</sup>, so ist dies im Grunde ein formalanalytisches Programm. Die zu analysierenden Formationsregeln, die eine bestimmte diskursive Praxis charakterisieren, sind nicht angesiedelt in einem unausschöpfbaren Horizont von Idealität und auch nicht in der Mentalität der Individuen, sondern haben ihren Platz auf der Ebene des Diskurses selbst“. Sie sind seine eigenen immanenten Regelmäßigkeiten und erlegen sich allen Individuen, die sich in einem bestimmten diskursiven Feld bewegen, in „einer Art unformaler Anonymität“ auf. Die Individualitäten „kommunizieren durch die Form der Positivität ihres Diskurses“, die als ein historisches Apriori fungiert. Dieses Apriori, das von dem formalen Apriori der Transzendentalphilosophie scharf zu unterscheiden ist, „konstituiert nicht über den Ereignissen . . . eine zeitlose Struktur“, sondern ist eine „rein empirische Figur“. Als jeweilige, ihrerseits transformierbare Regelgesamtheit und Realitätsbedingung für das Auftreten von Aussagen eines bestimmten Typs erlaubt es uns, eine Geschichte, die gegeben ist, „im Gesetz ihres wirklichen Werdens zu erfassen“<sup>108</sup>.

Damit ist bereits eine Reihe von Voraussetzungen berührt, die den Diskurspositivismus mit dem Anschauungsformalismus verbinden oder zumindest von gemeinsamen Gegenpositionen unterscheiden. Die Überzeugung von der Immanenz der kunstgeschichtlichen Entwicklung gilt seit langem als eine der Grundlagen der formgeschichtlichen Methode und geradezu als der „Kern der Wölfflinschen Theorie“<sup>109</sup>. Entsprechend scharf wird sie von deren Gegnern bestritten. Der Immanenzgedanke, meint Arnold Hauser mit Johan Huizinga, sei im Gebiet der Geschichte „so gut wie unbrauchbar“, ja er enthistorisiere sie, indem er ihr die für sie konstitutive Unvorhersehbarkeit und Unberechenbarkeit nimmt. Das historische Geschehen ist zufällig, sprunghaft und richtungslos. Der Kurs der Geschichte ist dementsprechend „durchaus veränderlich“ und kann „jederzeit“ von seiner Richtung abgelenkt und „umgebogen“ werden. Derartige Kurskorrekturen liegen in der freien Entscheidung des Individuums, das in alogischen Willensentschlüssen eine Wahl zwischen den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten trifft<sup>110</sup>. Wie für Kurt Badt<sup>111</sup> ist die bildende Kunst somit für Hauser „freie Tat des Geistes“. Im Namen eines leidenschaft-

lichen Individualismus wird von ihm alle Regularität auf seiten des schöpferischen Subjekts wie auf der Seite der Produkte seiner Tätigkeit einem Vulgärnominalismus aufgeopfert. „An und für sich“ sei „alles einzigartig“, und folglich nicht nur jedes Kunstwerk ein „voraussetzungsloser und fortsetzungsloser Einzelfall“, sondern auch das Individuum das „einzig sichtbare Agens der Geschichte“<sup>112</sup>. Von dieser Auffassung führt keine Brücke zu Hans Sedlmayrs kategorischer Feststellung: „Wenn es in der Kunst keine echten Generalia gibt, ist eine Kunstgeschichte unmöglich: sie zerfällt in punktuelle Schöpfungen“<sup>113</sup>. Für Hauser sind alle Begriffsbildungen, die das „einzelne, individuelle und konkrete Erlebnisobjekt“ überschreiten und mehrere Werke zusammenfassen, „gewagte Abstraktionen“. Die eigentlich stilbildende Instanz ist das schöpferische Individuum, denn alle kollektiven, geistigen Formen „müssen . . . von einer bestimmten . . . schöpferischen Idee, einem Einfall oder einer Vision ausgegangen sein, die nur ein Einzelner haben konnte“. Dies bewirkt zugleich, daß das Einzelwerk „in seiner mikrokosmoshaften Geschlossenheit geschichtlich undefinierbar“ ist. Energisch wendet er sich gegen Riegls Behauptung, man könne, da gewisse Neuerungssymptome der Kunst der frühen Kaiserzeit eine stetige Steigerung erfahren hätten, schon allein aufgrund der an ihr vollzogenen Beobachtungen den Charakter der späteren Perioden „a priori konstruieren“<sup>114</sup>. In seiner Idiosynkrasie gegenüber allen historischen Generalisierungen trifft er sich mit Max J. Friedländer, für den wir in der Kunstgeschichte „nichts erblicken als das Nach- und Nebeneinander schöpferischer Persönlichkeiten, deren Beziehungen zueinander höchst problematisch sind“. Farbgebung, Lichtführung und Räumlichkeit Jan van Eycks „bleiben persönliche Gnade, fügen sich nicht in einen geschichtlichen Zusammenhang“. Einen solchen Zusammenhang suchen hieße „schon fast so viel . . . wie ihn — erfinden“, und der „Wahn, Gesetze zu kennen“ kann nur das Auge trüben und die Betrachtung durch Vorurteile irritieren<sup>115</sup>. Methodologische Überlegungen sind von dieser Grundeinstellung her um so weniger zu erwarten, als sich mit ihr die Überzeugung verbindet, daß es über bescheidene Redlichkeit hinaus keine „Methode“ gibt<sup>116</sup>. Hauser sagt mit einem abgegriffenen Positionsetikett dasselbe, wenn er zu dem Schluß kommt, dem künstlerischen Erlebnis werde „nur der Nominalismus gerecht“<sup>117</sup>.

Foucault, von dem wir ausgegangen waren, wird für keines der theoretischen Bestimmungsstücke des subjektivistischen Geschichts-

nominalismus in Anspruch genommen werden können. Zwar redet er keiner historischen Notwendigkeit das Wort, aber doch einer spezifischen Regelmäßigkeit, und er entkleidet das Individuum seiner Rolle als schöpferischer Instanz, die es rechtfertigte, es als „raison d'être eines Werkes und Prinzip seiner Einheit“ anzusehen<sup>118</sup>. Man könnte sogar die Vermutung wagen, daß er dem Radikalobjektivismus der Strukturforschung der späten zwanziger Jahre näher steht als dem „impressionistischen“ Frühformalismus. Die Problemstellung der „Strukturgeschichte“ gipfelt ihrem eigenen Selbstverständnis nach in der Frage: „was geht in der Entwicklung vor, worin besteht die vom Kunstwerk aus verstandene Konstitution jeder einzelnen uns überlieferten Äußerung dieser Entwicklung?“<sup>119</sup>. Aus ihrem Blickwinkel erscheint auch Wölfflins Methode noch als sensualistisch, da sie mit allen ihren Kategorien doch immer in der Erscheinungswelt befangen geblieben ist und die Kunst subjektiv vom Beschauer und in bezug auf den Beschauer beurteilt hat<sup>120</sup>. Gegenüber der Beobachtung der äußeren Formenerscheinung richtet sich die strukturanalytische Forschung auf die von unserer „eindrucksbedingten Sehweise“ unabhängige „Autonomie des einmal Geschaffenen“. „Dorthin gilt es vorzudringen und soweit wie möglich unsere eigene Person zu vergessen...“<sup>121</sup>.

Im Spektrum der Methodologien steht die genetische Strukturforschung wohl dem rigorosen Objektivismus der Hegelschule am nächsten. Johann Eduard Erdmann, der den Geist des Hegelianismus in nüchterener Konsequenz repräsentiert, hat es immer als den Hauptzweck seiner Bemühungen um die Darstellung der Philosophiegeschichte angesehen zu zeigen, „daß nicht Zufall und Planlosigkeit, sondern strenger Zusammenhang die Geschichte der Philosophie beherrscht“<sup>122</sup>. Die gewöhnliche Ansicht, die in der Geschichte nur „eine Folge einzelner Thaten einzelner Menschen“ sieht, setzt die Würde des Weltgeistes herab. Wie alle Geschichte ist ihm auch die Geschichte der Philosophie als die „in der zeitlichen Erscheinung sich manifestierende, Entwicklung der... selbstbewussten Vernunft“ nicht ein „Aggregat von disparaten Einzelheiten...“, sondern ein Ganzes“. Bestand hat in ihr „nur das, was über alle Individualität erhaben ist“. Was lediglich aus der Individualität eines Philosophen hervorgeht, ist allein darum schon „unbegründet“, „subjective Schlacke“, Spiel der Eitelkeit. Nur wo das eigentümlichkeitslose Denken selbst produzierendes Subjekt wird und die einzelnen Subjekte sich nur als „Diener des allgemeinen

Geistes“ und „Werkzeuge einer höhern Macht“ verstehen, kann der Zeitgeist sich wirklich in einem Individuum manifestieren oder dieses, was dasselbe ist, das Bewußtsein der Zeit aussprechen<sup>123</sup>.

Da im Felde darstellungsmethodologischer Überlegungen die wesentlichsten Möglichkeiten und Gegenmöglichkeiten durchgespielt zu sein scheinen, braucht hier wie sonst die Gegenposition nicht erfunden zu werden. Was die Kohärenz des Geschichtsprozesses angeht, findet sie sich exemplarisch in der französischen Descartesforschung formuliert. Gäbe es für Erdmann ohne Geschichte überhaupt keine Philosophie<sup>124</sup>, so ist für einen monographisch verfahrenen Historiker wie Gueroult die Philosophiegeschichte nur ein Roman. Gouhier hat auf die Feststellung Wert gelegt, daß seine Arbeiten nicht die Geschichte „der“ Philosophie, sondern nur die Geschichte der Philosophen betreffen. Gueroult hat zurecht bezweifelt, ob man dann noch exakt von Geschichte reden dürfe, denn das Sichvertiefen in die Lehrstücke eines Systems vollziehe sich ja unter Abstraktion von der Zeit<sup>125</sup>. Ob damit eine avanciertere Position bezogen ist, läßt sich aus mancherlei Gründen bezweifeln. Wird die Philosophiegeschichte aufgelöst in eine Vielzahl isolierter, durch kein sie transzendierendes Band der Affinität oder auch der wechselweisen Repulsion in Beziehung zu setzender Systeme, dann wird nicht nur der stets vorauszusetzende historische Problemhorizont des behandelten Autors ausgelöscht, sondern es wird auch jeder Versuch, transformations- und wirkungsgeschichtliche Perspektiven zu eröffnen, schon im Ansatz erstickt. Zugleich hätte sich implizit der seinerzeit als methodischer Fortschritt gepriesene Übergang von der Künstler- zur Kunstgeschichte als Irrweg erwiesen.

Härter noch als in der Kohärenzfrage prallen die konträren Ansichten in der Bewertung der Objektivität der Darstellung aufeinander. Die Extreme reichen hier von dem von der Heidelberger Schule sicher als hermeneutisch naiv bezeichneten Objektivismus Erdmanns, für den sich alle Darstellungsprobleme in der begriffsmäßigen Rekonstruktion der notwendigen Entwicklungsstufen des Geistes lösen<sup>126</sup>, zu dem vorsätzlichen Verzicht auf die Bemühung um Objektivität. Rothacker glaubte die antirationalistische Geschichtsauffassung der Antiformalisten dahin charakterisieren zu können, daß ihr subjektive Werturteile „keine Not, sondern eine Tugend“ seien<sup>127</sup>. In der Tat hat die Geisteswissenschaft nach Carl Neumann schon deswegen zwangsläufig ein subjektives Grundverhältnis zu ihrem Gegenstand, weil sie es nicht mit gegebener



nen und sich wiederholenden Tatsachen zu tun hat, sondern aus lauter ungleichen ausgewählt und gestaltet, was ihr wesentlich erscheint<sup>128</sup>. Am pointiertesten hat sich vermutlich Friedländer zum Urteilssubjektivismus bekannt. Da wirkliche Objektivität „unter keinen Umständen“ erreichbar sei, wollte er von vornherein „die Schädigung vermeiden, die mit dem Streben darnach unausweichlich verbunden“ sei. „Jede Bestrebung, die Subjektivität des Urteils einzuschränken, führt zur Verkümmern des Urteils, das seinem Wesen nach subjektiv ist, und zur Ausschaltung des einzigen Organs, das uns zur Aufnahme von Kunstwerken verliehen ist“<sup>129</sup>. Hauser kann sich die entgegengesetzte Haltung einer „Sehnsucht nach Objektivität“ bereits nur noch psychologisch erklären. Man braucht nach ihm die Geschichte ohne Namen, weil man Angst vor sich selbst und der mit freier Entscheidung verbundenen Eigenverantwortung hat. Ihr entspreche ein Geisteszustand, in dem sich nach Hegel der Mensch zum Knechte erniedrige<sup>130</sup>. Diese Berufung auf Hegel ist freilich ebenso ungerechtfertigt<sup>131</sup> wie der Rückgriff auf Kants Auffassung, Faulheit und Feigheit seien die Ursachen, warum so viele Menschen „dennoch gerne zeit lebens unmündig bleiben“, will sagen, die Sehnsucht nach approximativer Objektivität ihres Urteils nicht fahrenlassen<sup>132</sup>. Einen einflußreichen Fürsprecher hat die ganze antiobjektivistische Strömung in Gadamer gefunden, in dessen hermeneutischer Theorie neben der oben berührten ästhetischen Nichtunterscheidung auch der Objektivitätsverzicht seine systematische Rechtfertigung erfahren hat.

## 5.

Solange konträre Richtungen hermeneutischer Gegenstandsbestimmung sich Einseitigkeit vorwerfen, kann man noch an der Vermutung festhalten, daß sie zueinander im Verhältnis reziproker Komplementarität stehen. Dann wäre für jeweils eine von ihnen akzidentell, was der andere als das Wesentliche gilt. Wölfflin jedenfalls hatte durch Unterscheidung einer doppelten Wurzel des Stils — wir können sie seine *causa materialis* und seine *causa formalis* nennen — auch der Gesamtheit derjenigen Interpretationsweisen gerecht zu werden versucht, die sich nicht auf die „Darstellungsart als solche“ richten, und es als ein „unverächtliches Problem“ betrachtet, „die Bedingungen aufzudecken, die als stofflicher Einschlag . . . den Stil von Individuen, Epochen und Völkern formen“<sup>133</sup>. Form und Stoff sind zwar faktisch immer untrenn-

bar verbunden, können jedoch in der Formanalyse methodisch getrennt werden, und es ist die elementarste Aufgabe der Kunstgeschichte, jene untere Schicht von Formbegriffen freizulegen, in denen das Stoffliche sich für die Anschauung gestaltet. Hierdurch werden jedoch stoffgeschichtliche Untersuchungen für ihn nicht überflüssig gemacht. Diese Konzilianz ist bei Gadamer verschwunden. Vor dem Ausschließlichkeitsanspruch seiner hermeneutischen Ontologie kann die „systematische Formerklärung“, mit der Wölfflin die „Entwicklungsgeschichte des abendländischen Sehens“ verdeutlichen wollte, nicht bestehen. Sie befriedigt nach Gadamer nur das klassifikatorische Interesse und gibt keinen ausreichenden Gesichtspunkt ab „für die Erfahrung von Kunst und für ihre wissenschaftliche Erkenntnis“<sup>134</sup>.

Es wäre müßig, im einzelnen nachzuweisen, daß er dabei einen Begriff von Stilgeschichte im Auge hat, den Wölfflin selbst niemals verwendet hat. Daß sie, wie er ihr vorwirft, „nicht eigentlich das Künstlerische“ trifft, gehört ebenso zu Wölfflins eigenen Prämissen, wie daß die elementaren Formschemata nicht selbst schon wirkliche Geschichte darstellen. Die abgründige Differenz der Positionen läßt sich vielmehr nur an denjenigen Postulaten seiner Theorie des Verstehens verdeutlichen, die ihn vom historischen Objektivismus nur mehr in Pejorativen reden lassen. Als sein hermeneutisches Grundpostulat kann hierbei die „Anerkennung der wesenhaften Vorurteilhaftigkeit alles Verstehens“<sup>135</sup> gelten. Nichts ist nach ihm verfehlter, als von sich selbst absehen zu wollen. Man kann sich nur dann wahrhaft in eine Überlieferung versetzen, wenn man sich selbst gerade mitbringt. Verstehen heißt immer: etwas „auf uns selbst anwenden“. Erst in der Beziehung auf das verstehende Ich findet daher aller Sinn der Überlieferung „diejenige Konkretion . . . , in der er verstanden wird“. „Auslegen“ heißt darum: „die eigenen Vorbegriffe mit ins Spiel bringen, damit die Meinung des Textes für uns wirklich zum Sprechen gebracht wird“. Nur indem das eigene Vorurteil „sich ausspielt, vermag es den Wahrheitsanspruch des anderen überhaupt zu erfahren“<sup>136</sup>.

Mit der These von der Ichbezogenheit alles Sinnes soll freilich nicht einem Subjektivismus das Wort geredet werden. Die sich auf sich selbst stellende Subjektivität ist nach Gadamer ein „Zerspiegel“. Die Vorurteile des Einzelsubjekts sind gar nicht so sehr seine eigenen als vielmehr die geschichtliche Wirklichkeit und Bedingtheit unseres Seins, „in der wir stehen und aus der wir verstehen“<sup>137</sup>. Aber auch diese geschichtliche Gegenwart ist nicht schon



von sich her die Bedingung alles historischen Verstehens, sondern insofern sie ihrerseits wirkungsgeschichtlich bewegt ist von der Überlieferung. Diesem Postulat des Traditionsbezugs des Verstehens liegt die Annahme zugrunde, daß der Zeitenabstand, der die geschichtliche Gegenwart und Vergangenheit trennt, „ausgefüllt“ ist „durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt“. Das Verstehen unterliegt stets schon den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Ohne diese „Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet“, wären die das Verstehen leitenden Sinnantizipationen nicht möglich<sup>138</sup>. „Die Hermeneutik muß davon ausgehen, daß wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat oder Anschluß gewinnt, aus der die Überlieferung spricht“<sup>139</sup>.

Aus der Verknüpfung dieser beiden Postulate entspringt unmittelbar die Forderung, das Verstehen als „Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“<sup>140</sup> zu begreifen. Zum Vollbegriff des Verstehens gehört damit die Aufgabe einer beständigen Selbstvermittlung der Gegenwart mit der Überlieferung, die von der letzteren her gesehen selbst eine „geschichtliche Möglichkeit des Verstandenen“, vom sie aktualisierenden Verstehen her gesehen dagegen eine aneignende „Umsetzung“ und Neuschöpfung ist<sup>141</sup>. Die Einheit beider ist der „wahre historische Gegenstand“<sup>142</sup>. Da jedoch der Zeitenabstand in ständiger Veränderung begriffen ist, ist das wirkungsgeschichtliche Sichfortbestimmen der Überlieferung ein „unendlicher Prozeß“. Nach uns werden „andere immer anders verstehen“. Die unendliche Sinnfülle ein und desselben Werkes beweist sich gerade in dieser „grundsätzlichen Unabschließbarkeit des Sinnhorizontes“ und dem fortgesetzten „Wandel des Verstehens“<sup>143</sup>.

Aus diesem Verstehensbegriff folgen für Gadamer zahlreiche Abstraktions-, Unterscheidungs-, Reflexions- und Objektivierungsverbote. Der Abstraktion vom „ursprünglichen Lebenszusammenhang“ auf das rein Ästhetische setzt er das oben unter dem Gesichtspunkt der methodischen Untrennbarkeit von Form und Stoff behandelte Prinzip der ästhetischen Nichtunterscheidung entgegen<sup>144</sup>. Das Kunstwerk an sich ist ihm eine „reine Abstraktion“ und „nur von schattenhafter Wirklichkeit“<sup>145</sup>. Die Problemgeschichte gilt ihm als „Bastard des Historismus“, denn sie gründet auf einer leeren Abstraktion: der Ablösung des Frageinhaltes von der uns von der Überlieferung gestellten Frage. Wer sich „aus dem

Lebensverhältnis zur Überlieferung herausreflektiert“ und einen „Standort außerhalb der Geschichte“ sucht, zerstört den „wahren Sinn“ der Überlieferung<sup>146</sup>. Ebenso fällt aus der „eigentlichen Erfahrung“ eines Schauspiels heraus, wer „über die Auffassung, die einer Aufführung zugrunde liegt“, reflektiert. Die Darstellung darf gegenüber dem Dargestellten als solche gar nicht zur „Abhebung“ gelangen. Ähnliches gilt von der wirkungsgeschichtlichen Vermittlung, in der das Verstandene nicht in eine „Abgehobenheit seiner Sinnmeinung von unserem eigenen Meinen“ gelangen darf<sup>147</sup>. Auch die Forderung nach einem Absehen von sich selbst durch methodische Ausschaltung der subjektiven Momente im Bezug zur Überlieferung entspringt nur der wahrhaft abgründigen „Naivität des historischen Objektivismus“<sup>148</sup>.

Die Konsequenzen dieses reflexionslosen Eintauchens in den Strom der Wirkungsgeschichte sind paradox. Da der Verstehende sich nicht aus dem Fortwirken der Tradition herauslösen darf und in seinen eigenen Begriffen zur historischen Objektivität vordringen soll, um so in der Überlieferung eine für ihn selbst gültige Wahrheit zu finden<sup>149</sup>, kann es gerade nicht darum gehen herauszubekommen, „was eigentlich gemeint ist und wie es eigentlich war“<sup>150</sup>. Die Rekonstruktion dessen, was der Verfasser tatsächlich im Sinne hat, ist eine reduzierte Aufgabe und hermeneutisch unangemessen, denn sie trifft nur einen „Außenaspekt“ des eigentlichen Sinngeschehens<sup>151</sup>. Damit jedoch die Wirkungsgeschichte die ihr eigene Produktivität entfalten kann, bedarf es des Zeitenabstandes. Ein Verständnis zeitgenössischer Schöpfungen ist daher nicht möglich, denn erst das „Absterben aller aktuellen Bezüge“ erlaubt uns ein sicheres Urteil über ihren Gehalt und ihre Bedeutung<sup>152</sup>. Das distanzlose Eingebettetsein in ein und denselben Lebenszusammenhang wie die Authentizität der Wiedergabe sind somit gleichermaßen hermeneutische Grenzsituationen, in denen sich keine geschichtliche Erfahrung vollziehen kann.

Gadamers Verstehenspostulate dienen der Sicherung einer Unmittelbarkeit eigener Art, die er auf die Formel bringt: „Wer versteht, ist schon immer einbezogen in ein Geschehen, durch das sich Sinnvolles geltend macht“<sup>153</sup>. Im verstehenden Fragen „geht, was sinnvoll ist, in das eigene Meinen über“. Derart bindet die Verbindlichkeit des Werkes jeden Interpreten „auf eigene und unmittelbare Weise“<sup>154</sup>. Die Gegenmöglichkeit eines Denkens in den Begriffen der zu verstehenden Epoche und Beiseitelassens der eigenen Vorbegriffe muß nach ihm für jeden denkenden Leser eine

„naive Illusion“ sein<sup>155</sup>. Im Zum-Tragen-Kommen dieser Gegenmöglichkeiten begänne für Wölfflin jedoch erst, was er Verstehen nennt. Das gotische Lächeln „kann nicht unmittelbar verstanden werden“. Unmittelbarkeit meint hier wie bei Gadamer das nicht objektivierende Sich-Ansprechenlassen. Das Befragen des eigenen unmittelbaren Eindrucks, das er von den nötigen Objektivierungen her „voraussetzungslos“ nennt, „führt in die Irre“. Um das Einzelwerk zu verstehen, „muß man die allgemeinen Gestaltungsmöglichkeiten der Zeit kennen“<sup>156</sup>. Diese aber sind elementar verschieden. „Nicht alles ist zu allen Zeiten möglich“<sup>157</sup>. Die Deutung setzt daher das Verstehen des Prozesses der Darstellungsentwicklung voraus.

Von diesem Standpunkt aus könnte man Gadamer zahlreiche Vorwürfe zurückgeben. Für ihn hat das historische Bewußtsein, das die Überlieferung nicht darauf befragt, was sie „mir“ zu sagen hat, diese Überlieferung „immer schon vorgängig und grundsätzlich nivelliert“<sup>158</sup>. Für Wölfflin dagegen gäbe es keine naivere Annahme als die Vorstellung einer linearen Protension einer einsinnigen Wirkungsgeschichte, die jeden künftigen Interpreten unmittelbar berührt, weil auch seine eigene Geschichtlichkeit noch durch sie bewirkt ist. „Nichts behält seine Wirkung. Was heute lebendig erscheint, wird es morgen schon nicht mehr ganz sein“<sup>159</sup>. Gerade das Nichtsehenwollen einander polar entgegengesetzter Seh- und Gestaltungsstufen, die nach einem bestimmten Entwicklungsprinzip aufeinander folgen, müßte ihm als Nivellierung der Überlieferung erscheinen. Sehen aber will gelernt sein. „Es ist durchaus nicht natürlich, daß jeder sieht, was da ist.“ Es gibt Werke, denen mit bestimmten Sehgewohnheiten „schlechterdings nicht beizukommen“ ist. Der Klassizismus hat barocke Kunstdenkmäler „ganz falsch aufgefaßt“. Es ist daher für Wölfflin ein Fortschritt, daß wir fremde Kunstwerke nicht mehr mit fremden, sondern mit ihren eigenen Maßstäben zu messen versuchen. Hierfür aber müssen wir uns nach ihm von elementaren Gestaltungsverschiedenheiten zusammenhängend Rechenschaft geben<sup>160</sup>.

Wir könnten in derartigen Aufrechnungen fortfahren und würden nur immer deutlicher erkennen, daß Gadamers hermeneutische Theorie durch die für sie charakteristischen Abwertungen und Verstehensverbote keines Ausgleichs mit objektivierenden Verstehensformen fähig ist. Man versteht eben — um ein Wort Wölfflins zu paraphrasieren — auch anderes, wenn man anders versteht, und versteht dieses andere nur so lange, als einem der es aufschließende

Verstehensmodus nicht kategorisch verwehrt wird. Umgekehrt ist der, welcher sich und anderen bestimmte Gegenstandszuwendungen verbietet, nicht imstande, in die materiale Kritik der in ihrem Lichte gewinnbaren Einsichten einzutreten. Diese Unfähigkeit der hermeneutischen Ontologie, Verstehensweisen verstehend zueinander in Beziehung zu setzen, enthüllt sich am deutlichsten in ihrer Applikation auf explizit verstehensgeschichtliche Untersuchungen. Wenn etwa Hans Tintelnot in seiner Abhandlung „Zur Gewinnung unserer Barockbegriffe“ durch Aufarbeitung der Geschichte der Barockbewertung die Frage zu beantworten versucht, aus welcher Grundhaltung heraus man einerseits im Klassizismus zu einem Barockverständnis gelangt ist, „das ein gänzlich Mißverstehen war“, andererseits aber mit dem Absterben des Klassizismus auch die geschichtliche Welt des Barock allmählich zu begreifen begann<sup>161</sup>, folgt er in seiner Analyse mindestens fünf unausgesprochenen Voraussetzungen, die mit Gadamers Prämissen unvereinbar sind: 1. Die Wirkung eines Epochaltils kann radikal abbrechen; eine neue Epoche kann sich ihr durch ihre neue Art, die Welt zu sehen, grundsätzlich entziehen. — 2. Dies schließt nicht aus, daß eine spätere Epoche sich ihm erneut zuwenden kann, ohne mit ihm durch ein wirkungsgeschichtliches Kontinuum verbunden zu sein. — 3. Durch eine solche Neuzuwendung werden Möglichkeiten seiner deskriptiven Erfassung und theoretischen Durchdringung freigesetzt, die der voraufgehenden Epoche verschlossen waren. — 4. Derartige Entwicklungen lassen sich von einem Standort außerhalb des Entwicklungsprozesses zusammenhängend beschreiben. — 5. Die Analyse des Wandels der Erfassungsmöglichkeiten eines Epochaltils ist ein wesentlicher Beitrag zum Verständnis fundamentaler Veränderungen des geschichtlichen Verstehens selbst.

Ein derartiges Verstehen des Verstehens scheidet für Gadamer ebenso aus wie eine auch nur komparative Standortfreiheit. Tintelnot wäre nach ihm von vornherein als „von den Vorbegriffen und Vorurteilen der eigenen Zeit fraglos beherrscht“<sup>162</sup> zu charakterisieren. Eine *intentio obliqua* auf den Verstehenswandel, mittels derer sich die Akte unreflektierten Verstehens auf einen historischen Kontext einander ablösender Verstehens- und Erlebnisstufen beziehen ließen, steht uns nicht zu Gebote, denn in Wahrheit „gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr“. Eine Verstehensgeschichte ist, wie alle Bindestrich-Historie, keine wirkliche Geschichte und besitzt nur deskriptive Berechtigung<sup>163</sup>. Wer

jedoch wissen will, wie er sich selbst auf die rechte Art in ein Verhältnis zur Überlieferung bringen und diese „richtig“ umsetzen soll, wird sich mit allgemeinen spielontologischen Hinweisen begnügen müssen, in denen sich das Fehlen einer befriedigenden Sinnkriteriologie wohl am deutlichsten erweist. Gadamer's Sinnhermeneutik geht nicht nur davon aus, daß die Überlieferung sich in ihrem Recht zur Geltung bringt, ihre Stimme erhebt und sich gleichsam selber auslegt, sondern setzt auch voraus, daß das, was sich derart geltend macht, eo ipso „Sinnvolles“, „Wahrheit“ und eine der „eigenen Seinsmöglichkeiten“ des Sich-Auslegenden ist<sup>164</sup>. Der Überlieferung wachsen so Pseudoaktivitäten zu, deren Wirkweise durch zahlreiche Gleichsamkeitsmetaphern noch verdunkelt wird. Sie trifft uns so, „als“ rede sie uns an und meine uns selbst, stellt uns, indem sie uns anspricht, selbst eine Frage und spielt ihre sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung aus<sup>165</sup>. Aber ebensowenig, wie Gadamer Kriterien dafür nennen kann, wann etwas als wahrhaft sinnvoll gelten darf, vermag er den Erkenntniswert von Evidenzerlebnissen präzise zu bestimmen. In jenem Sinngeschehen, in dem „sich das Gewicht der Dinge, die uns im Verstehen begegnen, gleichsam ausspielt“, „kommt heraus, was ist“, denn wo sich die als Spiel begriffene Sinnfülle eines Werkes „voll aussagt“, „erkennt ein jeder: so ist es“<sup>166</sup>. Dieses So-sein muß freilich immer ein anderes sein. Ein Text wird nur verstanden, „wenn er jeweils anders verstanden wird“<sup>167</sup>. Die hiermit als notwendig postulierte Andersheit ist jedoch nicht herleitbar aus einem Inbegriff möglicher Auslegungen eines Sachverhaltes. Da sich eine den jeweiligen Verständnishorizont transzendierende Topologie von Verstehensmöglichkeiten mit den Mitteln der hermeneutischen Ontologie nicht begründen läßt, behält die Andersheit des Andersverstehens den Charakter inkohärenter Pluralität. Die unbefragten Voraussetzungen dieser Sinntheorie sind sicherlich nicht weniger naiv, wenn nicht naiver als die des historischen Objektivismus. Es ist durch nichts erwiesen, daß jede Umsetzung der Überlieferung die Erfahrung einer Seinsmöglichkeit des Angeeigneten selbst ist. Ebensowenig kann davon ausgegangen werden, daß jede geschichtliche Gegenwart gleich unmittelbar zur Überlieferung steht oder daß ein Verstehen von Vergangenen das Darin stehen in einem sich bruchlos zu ihm hin erstreckenden Überlieferungskontinuum zur Voraussetzung hat. Es fehlt nicht nur jede Reflexion auf die Verlaufsform und die Träger und Agentien des Überlieferungsgeschehens, sondern auch jede erkenntniskritische

Diskussion der scheinbaren Eigenaktivitäten dessen, was „sich“ uns zu verstehen gibt. Ungeklärt bleibt vorab die Frage, ob hermeneutische Interaktionsformen, die dem Verhalten kopräsender Partner abgelesen sind, überhaupt temporalisierbar sind. Wenn Gadamer die Vermittlungsprozesse, die in der dualen präsentischen Sinnkommunikation wirksam sind, in Gestalt der beständigen Einschmelzung des Vergangenheitshorizontes der Überlieferung in den Verstehenshorizont der eigenen Gegenwart<sup>168</sup> sowie der mit Reflexionstabus belegten Rückeinbettung des isolierten Subjekts in die von der Überlieferung bewegten „großen geschichtlichen Wirklichkeiten“<sup>169</sup> in das Modell einer Selbstvermittlung der Gegenwart mit der Vergangenheit zu transfigurieren versucht, überspringt er im vorhinein das Problem der unüberbrückbaren ontologischen Andersartigkeit von aktueller Gegenwart und Vergangenheit. Die Deutung des hermeneutischen Phänomens nach der Weise eines Gesprächs zwischen zwei Personen<sup>170</sup> ist im übrigen schon deswegen zum Scheitern verurteilt, weil der auszulegende Text seine Sinnmeinung nicht eigens an den jeweiligen Interpreten adressieren, ihm kein Einverständnis signalisieren, keine Gegenfragen stellen oder Zusatzerklärungen geben kann und bei Lichte besehen ebensowohl oder ebensowenig zum eigenen Reden gebracht wird wie die Puppe, mit der eine wirkliche Zwiesprache zu halten ein Kind sich suggerieren mag.

Weil Gadamer ferner über kein Unterscheidungskriterium verfügt, um originäre Traditionen mit Sicherheit gegen adulterine abzugrenzen, kann er keine hermeneutische Prozedur entwickeln, die es uns ermöglichte, die Illusion einer Traditionsbestimmtheit des Großteils unseres Bildungswissens zu durchbrechen<sup>171</sup>. Die fast ausschließlich den generellen Erschließungsleistungen des historischen Objektivismus und zahlreichen speziellen Problemrenaisancen zugute zu haltende Weite unseres Geschichtsbildes wird damit stillschweigend für eine verborgene Eigendynamik der Wirkungsgeschichte in Anspruch genommen. In einer geschichtlichen Situation, in der die wiederbelebte Tradition die lebendig gebliebene überwiegt, könnte die theoretische Einschränkung des Horizontes möglicher Sinnerfahrung auf uns eigenwirksam bestimmende Überlieferung geradezu den Zustand herbeiführen helfen, der als Anbruch des Zeitalters der realen Geschichtslosigkeit bereits allenthalben ausgerufen wird. Auch dort, wo genuine Traditionsbestände vermutet werden dürfen, ist das, was fortwirkt, nur zu oft weniger die Bedeutungsfülle eines am Ausgang stehenden

Werkes, sondern ein faßliches, sich zunehmend abschleifendes Epochenklischee oder nur eine bestimmte, einseitige Deutungsrichtung. In diesem Sinne substituiert sich für Léon Robin und Gueroult der Philosophiegeschichte die das Licht der großen Philosophien mit Wolken des Widersinns verdunkelnde „Legende der Philosophie“. Der Einfluß eines Philosophen ist dann nur noch der Einfluß der falschen Interpretationen, die man von Fall zu Fall von seiner Lehre gegeben hat<sup>172</sup>. Und gerade von Traditionen größerer Reichweite gilt, was Froidmond den Peripatetikern seiner Zeit entgegeng gehalten hat: „Non igitur Aristoteles in vobis loquitur, sed vos in Aristotele . . .“<sup>173</sup>.

## 6.

Die Situation auf dem Gebiet der geschichtshermeneutischen Reflexion ist verworren genug. Behutsamen Reobjektivierungsbemühungen, für die wiederum der Name Foucaults eintreten kann, steht ein kaum verhehltes Bekenntnis zu einem rezeptions- wie produktionsästhetischen Psychologismus gegenüber. Nach Foucaults Diagnose stellt sich die Geschichte durch eine Veränderung ihrer Position gegenüber dem Dokument, die „nicht heutigen Datums“, aber „wahrscheinlich noch nicht abgeschlossen“ ist, gegenwärtig nicht primär die Aufgabe zu bestimmen, welches der „Ausdruckswert“ eines historischen Zeugnisses ist<sup>174</sup>. Fiedler oder Wölfflin hätten hierin sicherlich eine ihrer Grundintentionen wiedererkannt. Die emotionalistische Ästhetik konnte sich jedoch mit einer solchen Auffassung nicht einverstanden erklären. Jede ästhetische Gestaltung läßt sich nach ihr erst verstehen, wenn man weiß, „daß das zu Gestaltende Ausdruckscharakter hat, daß es ‚Ausdruck eines Innenlebens‘ ist“<sup>175</sup>. Hauser hat diesen Standpunkt noch radikalisiert. Ihm sind ästhetische Werte die unmittelbaren Resultate individueller Setzung. Mag ein Stil späterhin auch vielen Individuen als Ausdrucksmittel dienen — „der erste Schritt, der zu seiner Bildung führt, stellte einen psychischen Akt dar . . .“ Darum ist es vollkommen falsch anzunehmen, daß die Kenntnis der psychologischen Voraussetzungen nicht „zum Verständnis von Sinngebilden, die nicht gerade von der Art mathematischer oder streng naturwissenschaftlicher Lehrsätze sind“, gehören<sup>176</sup>. Es liegt in der Konsequenz dieser Überlegungen, daß Hauser dem gewichtigen „Anti-psychologismus der Geltungsphilosophie“ einen Beitrag zur Entste-

hung des kunsthistorischen Impersonalismus anlastet. Als hätte Wölfflin Husserl studiert, hat er demgemäß in Verkennung des Unterschiedes von logischer und ästhetischer Geltung die Kritik am logischen Psychologismus in die ästhetische Sphäre übertragen<sup>177</sup>. Wohin das Pendel in den nächsten Dezennien ausschlagen wird, ist ungewiß. Vorerst dürfte sich der formationsanalytische „Empirismus“ Foucaults, durch einen problemhistorischen Hiatus vom älteren Anschauungsformalismus getrennt, gegen die erhebliche Breitenwirkung der antiformalistischen Positionen, die sich selbst für die sachgerechteren und zukunftssträchtigen ausgeben, aber ihre Epigonalität und ihre Herkunft aus dem 19. Jahrhundert nur schwer verleugnen können, kaum durchsetzen. Eine Wiederbelebung der älteren Formanalytik ist durch langjährige Abstinenz erschwert, haben doch schon ihre älteren Widersacher ihre hermeneutischen Standards in praxi samt und sonders selbst nie erreicht. Von der Studiengruppe „Theorie der Geschichte“, in der sich die geschichtstheoretische Grundlagendiskussion in Deutschland seit 1973 locker zu formieren begonnen hat, sind auf diesem Gebiet kaum Anstöße zu erwarten. Sie hat sich, soweit ich sehe, noch nicht an dem Problem der historischen Transformation der Formcharaktere geistiger Gebilde versucht und scheint auch Foucault noch nicht für sich entdeckt zu haben. Die Heteronomiker bestechen durch grobgerasterte Ätiologien, wie die seinsgeschickliche Eröffnung epochaler Zeitspielräume oder die im Interesse der herrschenden Klasse geschaffenen Bewußtseinsbildungen über einer gegebenen ökonomischen Basis, der sie dienen und mit deren Beseitigung sie selber verschwinden. Wichtiger für unsere Eingangsfrage nach der Möglichkeit einer Historisierung des Transzendentalen, in der das Historische zugleich transzendentalisiert wird, sind die Transzendentalisten verschiedener Provenienz: Transzendentalhermeneutiker, Phänomenologen, aber auch ein Einzelgänger wie Hans Michael Baumgartner, der — gewissermaßen ein Gnesiokantianer ex hypothesi — seine „Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik“<sup>178</sup> nach dem Aufbau der Kritik der reinen Vernunft gliedert und damit ein ähnliches Anlehnungsbedürfnis an weiter zurückliegende Autoren beweist wie Kurt Badt mit seiner sich als fortlaufender Kommentar zu Droysens „Historik“ verstehenden „Wissenschaftslehre der Kunstgeschichte“<sup>179</sup>. Von transzendentalphilosophischer Seite sind naturgemäß energische Einsprüche gegen den historischen Objektivismus zu erwarten. Transzendente Fundierungsversuche lassen ihrem Wesen nach

keinen Raum für den Zugang zu einer subjektunabhängigen Eigen-geschichtlichkeit historischer Gegebenheiten. So gilt für den Konstitutionalismus der transzendentalen Phänomenologie: „Was mir irgend als seiender Gegenstand entgegentritt, hat für mich ... seinen *ganzen* Seinssinn aus meiner leistenden Intentionalität empfangen, nicht ein Schatten davon bleibt ihr entzogen.“ Für mich ist schlechterdings nichts, „es sei denn aus eigener aktueller oder potentieller Bewußtseinsleistung“. Dies besagt für die Möglichkeit von so etwas wie Bewußtseinstranszendenz: „es gibt keine erdenkliche Stelle, wo das Bewußtseinsleben durchstoßen und zu durchstoßen wäre“, und umgekehrt ist im alltäglichen Leben wie in der Wissenschaft Erfahrung — wie Husserl plastisch sagt — „kein Loch in einem Bewußtseinsraume, in das eine vor aller Erfahrung seiende Welt hineinscheint“<sup>180</sup>. Auch die Selbstzeitigung je meines transzendentalen Ego, die diesem als der „absoluten Voraussetzung“<sup>181</sup> als ständiges Strömen urpassiv widerfährt, muß noch als seine eigene urtümliche konstitutive Leistung verstanden werden. Zwar ist die sich im strömenden Wahrnehmungsleben vollziehende „Bewegung des Entströmens jeglichem ichlichen Einfluß entzogen: sie ist um eine Dimension ‚passiver‘ als das passivste Affiziertsein durch Sinnenreize“ und liegt noch vor der präreflexiven urpassiven Übergangssynthese. „Selbstverständlich“ — so Klaus Held — ist aber auch diese Urpassivität „noch ichlich ‚vollzogen‘. Dies steht mit dem phänomenologischen Grundansatz fest ...“<sup>182</sup>. Es steht fest für den, der sich konsequent auf den Boden dieses Ansatzes stellt. Die cartesische Antinomie von transzendentaler Unüberlistbarkeit und instantaner Kontingenz des ego cogito ist sonach scheinbar überwunden. Man könnte jedoch die selbstreflexiv nicht mehr erreichbare Unaufhaltsamkeit des Strömens auch als den Punkt ansehen, an dem sich der Anspruch der transzendentalen Phänomenologie, als seiend nur Bewußtseinsleistungen anzuerkennen, selbst widerlegt.

Nach Descartes konnte auch der mächtigste Täuschergeist zwar niemals bewirken, daß ich nichts bin, solange ich mir unmittelbar bewußt bin, etwas zu sein (fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficit ut nihil sim, quando me aliquid esse cogitabo); aber ich erfahre andererseits als denkendes Wesen keine Kraft in mir, durch die ich selbst bewirken könnte, daß ich der, der ich bereits bin, auch nur einen Moment später noch sein werde (per quam possim efficere, ut ego ille qui jam sum, paulo post etiam sim futurus), und bedarf aufgrund dieser meiner Seinshinfalligkeit

einer mir äußerlichen Wirkursache, die mich von Moment zu Moment gleichsam erneut schafft, will sagen, im Sein erhält<sup>183</sup>.

Phänomenologisch gesehen ist sich das letztfungierende Ich dagegen in seiner Funktionsgegenwart bewußt, wesenhaft an kein Zeitstellenjetzt gebunden zu sein. „Es ist ihm außerwesentlich, an einer bestimmten gezeitigten Gegenwart gegeben zu sein, weil es überzeitlich, unzeitlich jetzthaft bleibt“<sup>184</sup>. Hatte das cartesische ego cogito die abhängige Seinsart des „je und je jetzt“, so gibt Husserl dem „Ich fungiere“ die absolute Seinsart des „nunc stans“, die seit altersher für das göttliche Attribut der Ewigkeit reserviert gewesen war. Das vormalige Konserviertwerden des transzendentalen Subjekts ist jetzt seine eigene Konstitution: „Die Subjektivität ist ein nunc stans, sie hält sich ständig den Horizont ihres Seins vor, indem sie sich als jetzt seiende konstituiert und so ihr ständiges Jetzt-Sein konstituiert“<sup>185</sup>. Oder mit Husserls eigenen Worten: „Wir stehen in der Transzendentalität. *Ich bin*. Von mir aus konstituiert die Zeit. Transzendente Selbstzeitigung des ego in der stehend-urtümlichen Vor-Gegenwart“<sup>186</sup>.

Damit ist über das strukturelle Horizontapriori der universalen Historizität bereits vorentschieden. Die gesellschaftlich-geschichtliche Welt ist geschichtlich „nur durch die innere Geschichtlichkeit jeder Einzelnen, und als einzelne in ihrer inneren Geschichtlichkeit mit der anderer vergemeinschafteter Personen“<sup>187</sup>. Der Übergang von der Jemeinigkeit der Zeit meines strömenden Lebens über die intermonadische Zeit zur geschichtlichen Seinsweise der „durch generative Verbundenheit und ständige Vergemeinschaftung“ einheitlich-einigen Menschheit<sup>188</sup> enthält freilich ungelöste Probleme, von denen die von Baumgartner thematisierte Nichtreduzierbarkeit von Geschichte auf die „zeitliche Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität“ nicht einmal das schwerstwiegende ist. Nach Baumgartner beschreiben derartige Konstitutionsanalysen sehr wohl notwendige Bedingungen von Geschichte, führen aber noch nicht zur Konstitution von so etwas wie Geschichte selbst, deren Form vielmehr „Konstruktion“ sei. Die Auffassung von Welt als Geschichte gehöre „nicht als notwendiges Implikat zur Konstitution des endlichen Selbstbewußtseins“, sondern werde in einer „bestimmten und nicht-notwendigen Einstellung“ konstruktiv in das Vergangene hineingesehen<sup>189</sup>. Konstruktive Züge der Geschichtskonstitution sind nun auch Husserl nicht unbekannt. Sie kommen für ihn jedoch erst ins Spiel, wenn der Mensch, der je

schon „in Geschichte steht“, in einer „aktiven Wiedererinnerung des Vergangenen“ Geschichte „treibt“, die Vergangenheit enthüllt, frühere Gegenwarten und schließlich kontinuierliche Zusammenhänge rekonstruiert und so differenzierte Evidenzen methodisch herstellt<sup>190</sup>. Unser Stehen im historischen Horizont würde er eher als ein Impliziertsein der Vergangenheit in der Gegenwart und weniger als den Prozeß einer Herstellung von Geschichtszeit beschrieben und daher vermutlich auch nicht wie Ludwig Landgrebe gesagt haben, daß „die Zeit der Geschichte in der Erinnerung von einer Gegenwart her immer erst hergestellt und in jeder Gegenwart neu hergestellt“ wird<sup>191</sup>. Husserls Formeln von der Gegenwart, die „ist als sich selbst in strömendstehender Lebendigkeit Tradionalisieren“ und die „als Totalität verstanden“, die gesamte Kulturvergangenheit „in einer unbestimmten, aber strukturell bestimmten Allgemeinheit“ impliziert<sup>192</sup>, sind ungleich geschmeidiger. Sie sind allerdings auch dazu angetan, den Übergang von der egologischen Zeit und Geschichtlichkeit zu einer Zeit und Geschichtlichkeit höherer Ordnung zu verdecken. Wie der gemeinsame Welt-horizont, den die vielen einzelnen „in ihrem Miteinander und Gegeneinander, in ihrem Sichbewegen und in ihren individuellen Unterschieden“ bilden, eine überaus summarische Figur bleibt, so ist auch die Menschheitsgeschichte als transzendente „Bildungsgeschichte“ dieses sich ständig wandelnden Universalhorizontes<sup>193</sup> und „lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung“<sup>194</sup> trotz des terminologischen Aufwandes deskriptiv unterbestimmt.

Die eigentliche Bruchstelle, an der die Fraglichkeit einer Übertragung der Ergebnisse bewußtseinsphänomenologischer Analysen auf die Menschheitsgeschichte evident wird, ist jedoch die Verwendung des Begriffs der Erinnerung im Rahmen geschichtstheoretischer Überlegungen. Husserl war in diesem Punkt vorsichtig gewesen und hatte die Frage zwischen Hinweisen auf eine Eigenponderanz einer „sintradierenden Fortpflanzung“, die ihn auch dem generativen Zusammenhang des Hineinwachsens des Geborenen in diese Welt und des Ausscheidens des Sterbenden transzendente Bedeutung beimessen ließ<sup>195</sup>, und Aussagen über das geschichtsenthüllende, auslegende Eindringen in einen „offen endlosen Horizont von unbekanntem Wirklichkeiten“<sup>196</sup> in der Schweben gehalten. Landgrebe hat sie wieder dorthin zurückgelenkt, wo der späte Husserl sie offenbar gar nicht mehr vorrangig ansiedeln wollte, und in Anknüpfung an Diltheys Wort „Geschichte ist Erinnerung“

aus der über die Analyse des retentionalen Bewußtseins freigelegte Struktur der Erinnerung Aufschlüsse über die „Struktur der Zeit der Geschichte“ zu gewinnen versucht. Das Interesse an Geschichte gründet danach in einem „Behaltenwollen dessen, was über das Soeben-gewesensein aus dem Präsenzfeld zu entgleiten droht“<sup>197</sup>. War die Geschichtsenthüllung für Husserl eine von mittelbaren Erinnerungen, wie Denkmälern und Dokumenten, geleitete Rekonstruktion früherer Gegenwarten<sup>198</sup>, so hilft der Erinnerung nun das „Absuchen der jeweils gegebenen Situation“, die als solche Spuren ihres Gewordenseins an sich trägt, „auf Möglichkeiten gegenwärtigen Handelns“ hin auf die Sprünge<sup>199</sup>. Dieses Erinnerungskonzept Diltheys und Landgrebes übernimmt Baumgartner, obwohl er Geschichte sich nicht mehr allein in Erinnerung konstituieren läßt und den konstitutiven Charakter der Handlungsbezogenheit dieser Erinnerung verneint<sup>200</sup>, in seinen eigenen transzendental-narrativen Ansatz. Die menschliche Erzählung, die den historischen Gegenstand konstruktiv erzeugt, ist nun das Medium, in das unter anderem auch die Erinnerung integriert ist. Geschichte hat danach „keine andere Seinsweise als die lebendige Gegenwart der erzählenden Erinnerung“<sup>201</sup>.

Ich halte die Übernahme des Erinnerungsbegriffes in die Geschichtstheorie für einen irreführenden Anthropomorphismus. Gerade von Husserls Analysen des inneren Zeitbewußtseins her ist Erinnerung unablässig auf die strömend-entströmende Gegenwart des individuellen Bewußtseinslebens bezogen. Philosophiehistoriker unserer Tage mögen Falsches und Richtiges über geistige Auseinandersetzungen in der platonischen Akademie oder der mittelalterlichen Pariser Universität zu berichten wissen. Es wäre jedoch offensichtlich närrisch zu sagen, die Erinnerung des einen mache größere Sprünge als die des anderen<sup>202</sup>. Wollen wir nicht zu einem generativen Menschheitsgedächtnis unsere Zuflucht nehmen, müssen wir davon ausgehen, daß niemand der jetzt Lebenden sich in einem bestimmbareren Sinne an die genannten Vorgänge „erinnert“. In welchem Sinne kann dann aber Geschichte, an die sich niemand erinnert, primär als Erzählwissen präsent sein?<sup>203</sup> Ist der nachgeborene Historiker, sofern er nur erzählt, nicht bestenfalls ein mehr oder minder gewandter Nacherzähler dessen, was sich als schriftliche Überlieferung selbst erzählt? Den Transzendentalphilosophen, für den der geschichtliche Gegenstand ein „durch eine ursprüngliche narrative Synthesis ermöglichtes Erzählkonstrukt“<sup>204</sup> ist, ficht ein solcher Einwand nicht an. Was immer als



Geschichte verstanden wird, sind ihm „durch eine autochthone Formgebung konstruktiv erstellte Sinngebilde“, die „immer nur ex post und d. h. retrospektiv die Handlungen und Ereignisse zu einem Zusammenhang des Ganzen zusammenzwingen“. Die Transzendentalhistorik versucht, „die apriorischen Bedingungen festzulegen, denen die historisch-geschichtliche Konstruktion als notwendigen Bedingungen ihrer Möglichkeit a priori unterworfen ist und daher in jedem konkreten Fall genügen muß“<sup>205</sup>. Wenn alles, was als Geschichte erscheint, nur ein konstruktiver, bedeutungsverleihender Wissensentwurf ist, ist die Rede von einer Geschichtserzählung, in der die Überlieferung mit eigener Stimme spräche, sinnlos geworden. Freilich gibt es bei näherem Zusehen gar nicht die von unserem Transzendentalkonstruktivisten angenommene Immediatstellung historischer Vorgänge und Ereignisse als des Mannigfaltigen der Erfahrung zu einer formgebenden narrativen Synthese, ist uns doch jedes Geschichtsereignis, dessen wir uns nicht selbst „erinnern“, letztlich nur über eine Erzählung bekannt, die nicht unser eigenes Konstrukt ist, von der wiederum zu fragen wäre, ob sie Eigenerzählung oder Konstrukt ist, und so fort. Der aprioristisch gewendete Begriff der Geschichtserzählung hebt sich daher ebenso auf wie die ins Menschheitsgeschichtliche geweitete Geschichtserinnerung.

Ist aber ungeachtet dessen ein Begriff des historischen Wissens, der Geschichte als eine „Bedeutung und Sinn verleihende konstruktive Organisation räumlich-zeitlich lokalisierbarer Elemente, Vorgänge, Ereignisse, Handlungen“<sup>206</sup> versteht, überhaupt auf Gegebenheiten der Geistesgeschichte im engeren Sinne anwendbar, die ihrerseits an ihnen selbst bereits Resultate einer konstruktiven, sinnverleihenden Formierung und Produkte transzendental fundierter Synthesen sind? Ist nicht jedes Werk der Kunst und des Gedankens insofern ein Stück geronnene Transzendentalität und damit je schon mehr als empirisches Material für nachfolgende Synthesen? Die Formgebung bedarf zu ihrer *materia circa quam* des noch Ungeformten, die konstruktive Organisation des Unorganisierten. Wie aber, wenn die Produkte bildender und denkender Tätigkeit dieser Voraussetzung grundsätzlich nicht genügten? Muß auch dann, wie schon der Lebenszusammenhang aufgelöst werden mußte, um „unter Gesichtspunkten von Bedeutung und Wertsetzung“ als Sinnkontinuität neu gestiftet zu werden<sup>207</sup>, ebenso der Werkzusammenhang, der dem Lebenszusammenhang gegenüber bereits eine Neustiftung darstellt, im Interesse einer Sinnerzeugung

höheren Grades in eine neue konstruktive Synthese umgeschmolzen werden?

Panofsky hatte einen derartigen Schritt 1925 vollzogen und damit apriorische Kunsttheorie und aposteriorische Kunstgeschichte voneinander getrennt. Die bisher verwendeten kunstgeschichtlichen Grundbegriffe sind ihm lediglich „Charakterisierungsbegriffe“ von fragwürdiger empirischer Geltung, während die eigentlichen Grundbegriffe „unabhängig von aller Erfahrung gelten“ und ihren Gegenstand „jenseits der Erscheinungswelt“ besitzen. Sie haben daher gar nicht die Funktion, die dieser Erscheinungswelt zugehörigen wirklichen Kunstwerke selbst zu charakterisieren oder „die stilistische Eigenart eines Kunstwerks oder einer Kunstepoche unmittelbar und als solche ‚auf eine Formel zu bringen‘“. Was sie metaempirisch fixieren sollen, ist „nicht die Art und Weise, wie die künstlerischen Probleme gelöst, sondern wie sie gestellt sind“. Diese Problemstellungen aber können in der empirischen Welt der geschichtlichen Wirklichkeit „gar nicht als solche“ — etwa in Gestalt einer „zwischen zwei beobachtbaren Phänomenen zutage tretenden Stildifferenz“ — angetroffen werden<sup>208</sup>. Panofsky denkt hierbei z. B. an die absolute Antithese von Fülle und Form auf der Ebene der visuellen Elementarwerte, die er in keineswegs einleuchtender Weise als die eines rein optischen Wertes nach Art einer „völlig amorphen Lichterscheinung“ und eines rein haptischen Wertes in Gestalt eines ganz abstrakten geometrischen Gebildes bestimmt. In der Erscheinung manifestiert sich diese Polarität nur in Exempeln eines a posteriori vollzogenen mittleren Ausgleichs, die Punkte auf einer Skala der Mischungsverhältnisse ergeben<sup>209</sup>. Der zur Erscheinungswelt herabgesetzten Kunstgeschichte bleiben nur die Mittelwerte von Kontraritäten. Als Ort des Ausgleichs metahistorischer Gegensätze bringt sie diese nicht selbst mehr, wie noch in Wölfflins verschwiegener Geschichtsphilosophie, zum Austrag.

Die Folgen eines solchen Rückzugs aus der Erscheinungswelt in eine metaempirische Wertregion sind für jegliche formanalytische Praxis fatal. Wo es als ein verfehelter Ehrgeiz gilt, die „konkreten Gegenstände“ selbst charakterisieren zu wollen, wird sich kaum ein originäres werkanalytisches Interesse ausbilden können. Zugleich ist mit der Depotenzierung der geistigen Gebilde zu empirischen Phänomenen im Sinne der transzendentalen Analytik Kants ein historisches Sachapriori, wie es Foucault konzipiert hat, ausgeschlossen. Ineins damit bricht ein unüberbrückbarer Gegensatz von historischer Realität und metahistorischem Geltungsanspruch



der Erklärungsprinzipien von Geschichte auf. Die transzendente Gegenstandskonstitution erfordert anscheinend, daß die Konstituenten nicht gleichen Wesens sind wie das durch sie Formierte. Ist der Gegenstand Geschichte, müssen die Prinzipien seiner Erkenntnis offenbar übergeschichtlich sein. Die Transzendentalhistorik scheint aus der Logik ihres Ansatzes heraus nur auf eine selbst ahistorische, invariante Basistheorie<sup>210</sup> zielen zu können. In diesem Sinne geht denn auch Baumgartner von der Kulturinvarianz der Dimensionen der menschlichen Lebenswelt aus und erklärt im übrigen kategorisch: „Prinzipien der Geschichte sind ... nie selber geschichtlich“<sup>211</sup>. Wäre die Geschichtstheorie ihrerseits historisch fundiert, wären ihre Begründungen — so Hedinger — zirkelhaft. Die Annahme einer Geschichtlichkeit des Erkenntnisobjekts kann nach Baumgartner sogar als ein Paralogismus im Kantischen Sinne gelten. „Vom systematischen Denkstil her“ müsse man daher nach der Rechtfertigung etwa der Utilisierung wissenschaftsgeschichtlicher Erfahrung für gegenwärtige Theorieentwürfe fragen<sup>212</sup>.

Kant hatte einer verwandten Auffassung in seinen Entwürfen zu der Beantwortung der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik insofern Vorschub geleistet, als er eine selbst philosophierende Geschichte der Philosophie unter der Voraussetzung für möglich erklärt hatte, daß ihr Schema „ganz in der Seele obgleich nur embryonisch vorgezeichnet“ liege und sich mithin a priori entwerfen lasse. Eine solche Philosophiegeschichte entlehnt die „Facta der Vernunft“, die sie aufstellt, nicht von der Geschichtserzählung, sondern „zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie“. Das auf diese Weise gewonnene und als Vollzugsrahmen für eine Art normativer Genese auf die Geschichte applizierte Schema ergibt eine apriorische Geschichte der sich allmählich aus Begriffen entwickelnden Vernunft. Sie bleibt immer eine Geschichte „vom Dinge ... das ... geschehen ist“, ist jedoch „von so besonderer Art daß darin nichts von dem erzählt werden kann was geschehen ist ohne vorher zu wissen was hätte geschehen sollen mithin auch was geschehen kann“. Zu diesem Zwecke fragt sie nach dem theoretischen oder praktischen Bedürfnis, das die menschliche Vernunft genötigt hat, über alle Dinge Vernunftgründe aufzusuchen, und untersucht in diesem Zusammenhang, „was und warum man an der Metaphysik für ein und so großes Interesse bisher genommen hat“. Sie will nicht wissen, „was man vernünftelt ... hat“, sondern ob der „Vernunftgenius“ seine

Aufgabe erfüllt und „geleistet“ hat, was man von ihm verlangen durfte<sup>213</sup>.

Man kann nur vermuten, daß der junge Friedrich Schlegel etwas anderes gemeint hat, als er sich notierte, die Philosophie sei „wohl allerdings nichts als Geschichte der Philosophie, wenn man Geschichte recht versteht“, und Historie und systematische Philosophie seien „völlig identisch“<sup>214</sup>. Deutet man diese Sätze im Sinne seiner Forderung, das „Transcendentale“ solle „historisirt“ werden<sup>215</sup>, würde sie heute gerade den Widerspruch derer herausfordern, die sich selbst als Transzendentalhistoriker verstehen und, wie Baumgartner<sup>216</sup>, die von Schelling und Hegel versuchte geschichtsphilosophische Transformation der Transzendentalphilosophie für gescheitert halten. Man muß sich wundern, daß sich ihr transzendentaler Ahistorizismus nicht längst gegen Kant selbst gewendet hat, lag doch diesem nichts ferner, als sich die kühnen Expeditionen seiner teleologischen Urteilskraft in das Feld der Menschheitsgeschichte durch Einsprüche der reinen theoretischen Vernunft beschneiden zu lassen. Baumgartners Retrospektivitätspostulat ist ihm völlig fremd. Ihm ging es darum, aus der „Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte“, einen „Leitfaden a priori“ für eine philosophische Weltgeschichte zu gewinnen, die uns insofern eine „tröstende Aussicht in die Zukunft“ eröffnet, als sie die „Geschichte der Menschengattung im Großen“ als die „Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur“ darstellt, in allmählicher vollständiger Entwicklung der ursprünglichen Naturanlagen des Menschen einen allgemeinen weltbürgerlichen Endzustand herbeizuführen<sup>217</sup>. In dieser Rücksicht hat ihm auch die Philosophie ihren Chiasmus<sup>218</sup>, den sie als „philosophische Vorhersagung“ sogar noch selbst herbeiführen helfen kann, indem sie uns lehrt, den „Zustand eines öffentlichen Rechts“<sup>219</sup> durch unsere „eigene vernünftige Veranstaltung“ schneller herbeizuführen und Begebenheiten, welche in sich schon ein „Fortschreiten zum Besseren“ sind, als Erinnerung daran, daß das Menschengeschlecht „immer im Fortschritt gewesen sei“, aber auch als Hinweise auf sein Vermögen, selbst „Urheber“ seines Fortschreitens zum Weltbesten zu sein, und zugleich als Fortschrittsprognose im Rahmen einer a priori möglichen wahrsagenden Geschichtserzählung des Bevorstehenden, das „schon jetzt im Prospect ist“, zu deuten<sup>220</sup>. Dieser materiale Geschichtsapriorismus, der auf der Voraussetzung ruht, es sei ein „auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche

Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen ist und so fernerhin fortgehen werde<sup>221</sup>, ist durch Welten geschieden von der Deutung der Geschichte als ein von jeder Gegenwart neu und anders zu erzeugendes retrospektives Erzählkonstrukt.

Kants Bemühungen, in der Geschichte einen Leitfaden a priori für einen regelmäßigen Gang und eine stetig fortgehende Entwicklung zu einem Endziel zu entdecken, lassen sich mit gutem Grund als Versuche einer Transzendentalisierung des Historischen interpretieren. Umgekehrt historisiert er das Transzendente, insofern er die Ansichten früherer Philosophen daraufhin geprüft wissen will, ob sie mit dem apriorischen Schema zu einer Geschichte der Philosophie als der allmählichen Entwicklung der menschlichen Vernunft, die ihre Regel in der menschlichen Natur hat, „so zusammentreffen als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt und darnach in der Kenntnis derselben vorgeschritten wären<sup>222</sup>. Dieser Gedanke eines metaempirischen geschichtlichen Prozesses der Entdeckung der Metaphysik der menschlichen Vernunft, die immer schon in uns liegt, in den das vernünftige Subjekt einer apriorischen Philosophiegeschichte selbst so einbezogen ist, daß sie ihm als Leitfaden seines eigenen Fortschreitens dienen kann, läuft den gegenwärtig in der Transzendentalhistorik vorherrschenden Annahmen sicherlich zuwider. „... Wir leben nie selber geschichtlich, nie *in* der Geschichte“, heißt es hierzu bei Baumgartner<sup>223</sup>. Ganz anders noch Gadamer, der dem Neukantianismus vorgehalten hatte, einen „Standort außerhalb der Geschichte“, von dem aus sich die Philosophiegeschichte als Problemgeschichte konzipieren ließe, gebe es in Wahrheit nicht. Vielmehr träten wir, wenn wir Zeugnisse der philosophischen Tradition verstehen, nie aus der Bedingtheit heraus, in der wir stehen und aus der wir verstehen<sup>224</sup>. Freilich ist sein eigener Rezeptionssubjektivismus des Anders- und Immer-anders-verstehen-Müssens ebenfalls nicht danach angetan, die Frage nach einem historischen Sachapriori zu fördern.

## 7.

Das Fazit unseres aporetischen Disputs kann nach der in ihm sichtbar gewordenen Direktion nur lauten: zwischen den restriktiven Ansprüchen der Transzendentalisten verschiedenartiger Prägung, dem Pseudopersonalismus der wirkungsgeschichtlichen Sinnhermeneutik und dem trostlosen Ungefähr eines konsequenten

Geschichtsnominalismus auf der einen Seite sowie den summarischen Axiologien der Seinsgeschichte oder des historischen Materialismus auf der anderen ist als Perspektive einer systematischen, nicht reproduktiven, an formativen Realaprioris orientierter Werkanalyse allein ein Foucaultistischer Weg noch offen. Diese Feststellung will nicht besagen, daß alle methodologischen Prämissen Foucaults mitsamt dem Modell seiner Rekonstruktion der neueren Wissenschaftsgeschichte zu übernehmen wären, sondern hebt ausschließlich auf Funktion und Stellenwert seiner Überlegungen in der bisherigen Erörterung ab. Welchen Regeln sich ein Gang in diese Richtung verpflichtet sehen könnte, soll abschließend in den größten Umrissen verdeutlicht werden.

1. Eine Theorie überindividueller Transformationsprozesse, die in der Formierung geistiger Gebilde wirksam sind, mithin auch eine Theorie der Philosophiegeschichte ist von anderer Art als eine Theorie des Wissens von historischen Vorgängen und Ereignissen im allgemeinen. Mag man auch bezweifeln, ob, wie Kant vermutete, „überall etwas systematisches in der Geschichte der Menschlichen Handlungen sey“, eine „gemeinschaft der Richtungen“, die die systematische Einheit der allgemeinen Weltgeschichte begründet und es uns erlaubt, die verschiedenen Weltveränderungen im Ganzen zu delinieren<sup>225</sup> — eine Theorie der Geistesgeschichte ist jedenfalls nur unter der Voraussetzung möglich, daß *diese* Geschichte kein planloses Aggregat aus Zufallsprodukten ist. Der von ihr zu entwickelnde Deutungsrahmen kann somit nur in der Formulierung von Regulationsprinzipien eines regelmäßigen Anderswerdens bestehen.
2. Die Annahme regelmäßigen Anderswerdens schließt die Annahme relativer Gleichzeitigkeit ein. In ihr sind modifizierende Faktoren, wie das Problem der Generation und die Führungsrolle geistiger Zentren, berücksichtigt. Ausgeschlossen ist durch sie die Gegenannahme, es sei jederzeit möglich, sich den Forderungen der Gestaltungsgeschichte durch gleichzeitige Verwirklichung konträrer Gestaltungsprinzipien völlig zu entziehen und etwa, um ein Beispiel aus der Kunstgeschichte zu wählen, im Hochbarock reine Klassizität zu realisieren. Poussin ist ein augenfälliges Beispiel dafür, wie wenig sich eine klassizistische Darstellungsintention, als sie nicht „an der Zeit“ war, von den Darstellungsmitteln einer andersartigen Mate-

rialitäts-, Form-, Farb- und Kompositionsauffassung freimachen konnte.

3. Eine Gestaltungsgeschichte bedarf andererseits zu ihrer Begründung keiner ontologischen Kontinuitätsthese. Sie geht nicht von einer Eigendynamik eines geschichtlichen Wirkungszusammenhangs aus, der sein Ziel auch ohne die Mitwirkung der produktiven Einzelsubjekte erreichen könnte. Von ihr gilt insofern nicht das Kantische „sie thut es selbst, wir mögen wollen oder nicht“<sup>226</sup>. Andererseits ist ihr Gegenstandsbereich kein Diskontinuum voraussetzungs- und fortsetzungsloser Einzelfälle, sondern die Entäußerung der Resultate einer vielfältigen, sich durch sich selbst nach Regeln des Anderswerdens mählich verändernden Gestaltungspraxis an die Zeit.
4. Dieses regelmäßige Anderswerden ist kein perennierendes Fortgehen in eine schlechte Unendlichkeit, sondern das Sichzeitigen der Gestaltung durch einen Inbegriff von Gestaltungsmöglichkeiten hindurch, der periodisch durchlaufen wird. Sein Verhältnis zum Gestaltbaren läßt sich auf dieselbe Art bestimmen, wie Humboldt das Verhältnis der verschiedenen sprachlichen Weltansichten zur erkennbaren Welt zu bestimmen versucht hatte. Danach liegt die objektive Welt zwischen allen Sprachen und unabhängig von ihnen in der Mitte. In jeder der sprachlichen Weltansichten wird die Übereinstimmung zwischen Welt und Mensch auf der Ebene der Sprachsubjektivitäten stückweise wiedergewonnen. Die Totalität aller denkbaren Sprachsubjektivitäten bildet wie die Götterideale der griechischen Kunst einen geschlossenen Kreis: jedes stellt das allgemeine, als gleichzeitiger Inbegriff ihrer aller nicht individualisierbare Ideal von einer bestimmten Seite dar<sup>227</sup>. Als Modellfall einer solchen Gestaltungsperiode kann Wölfflins nach unserer Ansicht im Prinzipiellen nicht widerlegte Analyse der Stilentwicklung der neueren Kunst dienen.
5. Für die Formationsanalyse ist das Werk selbst das „es transcendentalissimum“. Wenn anders es Resultat von Gestaltung ist, sind in es auch je spezifische und in Rücksicht auf es letztgültige Antworten auf das Problem der Darstellung des Zusammenhangs, der Zuordnung oder der Nachbarschaft einer Vielheit von Inhaltselementen im Neben- oder Nacheinander „transzendentalpoietisch“ hineingestaltet. Eine sich selbst ahistorisch verstehende Transzendentalität der Erkenntnis hat auf die sich im Werk historisierende Transzendentalität der Ge-

- staltung keine Suprematieansprüche mehr. Das Werk ist darum nicht weiteren, transzendental fundierten Synthesen zu unterwerfen oder aber in Ermöglichungs- oder Verständnishorizonte ungeklärter Legitimität einzubetten. Ebenso wenig sollte es nur als stets mehr oder minder defiziente Realisation einer konstruktiv entworfenen, a priori gültigen „Normfolge“ von Stilstufen gelten, deren Verlaufslogik „nur im absoluten“ gültig ist<sup>228</sup>.
6. Die möglichen Betrachtungsebenen eines Werkes der Kunst oder des Gedankens sind in Tableaus zu organisieren. Dies hieße für Foucault: an die Stelle einer zentrierenden Globalgeschichte, die alle Teilbereiche der Kultur einer Epoche als Glieder eines homogenen Ganzen von ein und demselben Prinzip geschichtlicher Veränderung beherrscht sieht, sollen Vertikalsysteme von spezifischen Veränderungssequenzen in Gestalt einer gestreuten Vielfalt von sich überlappenden und überkreuzenden Geschichten verschiedener Gangart treten, für deren jede neben einer eigenen Zeitlichkeit und einem eigenen Bewegungsgefälle ein bestimmter Typ von Eigenbeziehung und Kausalität charakteristisch ist<sup>229</sup>. Oder mit Paul Frankl gesprochen: die immanenten Entwicklungen der einzelnen Sachgebiete oder Sinnrichtungen, die ebenso viele divergierende Zeitreihen ergeben, treiben sich aus den strukturell in den Sachen wirkenden Forderungen in ihren eigenen Kurven weiter, sind aber durch die aus ihrem dauernden Kontakt und Wechseleinfluß resultierende „Querspannung“ in dem zeitlichen Gesamtquerschnitt der Veränderung zusammengehalten<sup>230</sup>. Dies besagt für die Geschichte der Philosophie, daß die wechselnde Bevorzugung bestimmter Literaturformen, die Ausbildung zeitlich und thematisch begrenzter Problemtraditionen, die Verlagerung der systematischen Schwerpunkte, die mannigfaltigen begriffsgeschichtlichen Filiationen, die zahlreichen mehr oder minder einschneidenden methodischen Neuerungen je spezifische Serien ergeben, die innerhalb des Tableaus einer Gesamtdarstellung gegeneinander abzuheben und in ihren Interferenzen zu analysieren wären.
  7. Die überaus wichtige Serie einer Gestaltungsgeschichte des produktiven Denkens ist überhaupt noch nicht mit derjenigen Bestimmtheit, die ihr ein unbestrittenes Existenzrecht neben den übrigen Serien des Tableaus der Philosophiegeschichte sicherte, konstituiert. Ihre methodische Loshakung stößt nicht

zuletzt deshalb auf erhebliche Widerstände, weil die Überzeugung von dem absoluten Wahrheitsanspruch des Gedankens weniger leicht preisgegeben wird als das Ideal einer absoluten Schönheit, die Insistenz auf der Sachhaltigkeit des Gedankens jedoch den Blick auf seine Form verstellt und den erforderlichen Einstellungswechsel erschwert.

8. Es ist ungerechtfertigt, die Elemente der Gestaltgebung als eine störende oder dem Werk nicht wesentliche Zutat ansehen zu wollen. Aus dieser verfehlten Haltung heraus hatte es Adickes seinerzeit unternommen, nach dem Motto „Wenn die Glock' soll auferstehen, Muss die Form in Stücken gehen“ die durch die verunstaltende Schale der äußeren systematischen Form bewirkten Modifikationen des Gedankeninhaltes der Kantischen Vernunftkritik „unschädlich“ zu machen<sup>231</sup>. Demgegenüber ist daran festzuhalten, daß die Formseite des Gedankens ein konstitutiver Bestandteil des Gedankens selbst ist. Aus diesem Grunde ist die authentische Sprachgestalt, in der er sich ausformuliert hat, durch nichts ersetzbar. Am allerwenigsten verträgt sie die Transposition in jedermanns eigene Worte.
9. Ebenso ungerechtfertigt ist es, die Gestaltgebung ausschließlich als Symbolisierung eines bestimmten Inhalts anzusehen. Eher ist zu fragen, ob die Auswahl und Präsentation der Inhalte durch die jeweiligen Formationsbedingungen beeinflusst wird, mithin ob die Gestaltungsgeschichte den Gedankeninhalt in dem Sinne mitdefiniert, daß nicht alle Gedanken zu allen Zeiten in gleicher Weise denkbar sind.
10. Die Intention auf Objektivität ist dem Verstehen natürlich. Ein intentionaler Antiobjektivismus in Gestalt der Mahnung, nur ja das vorurteilsvolle Verstehen recht zu lernen, weil es ein vorurteilsfreies nicht gebe und geben könne, oder aber sich jeder gedanklichen Ordnung der Monumente zu enthalten, weil sich ein unverfälschter Zugang zu ihnen nur aus „möglichst ungedanklicher Betrachtung“ gewinnen lasse<sup>232</sup>, kann nur zu einer Selbstbescheidung der Verstehensmöglichkeiten führen.
11. Nichts deutet auf eine strikte Isorhythmie der Transformationsgeschichte geistiger Gebilde mit allgemeinen historischen Veränderungen, speziell auch sozio-ökonomischer Art. In ihrer Annahme seitens marxistischer „Vermittlungstheoretiker“ überlebt ein obsolet gewordenes Stück Hegelianismus. Es kann

einstweilen als ein bloßes Spiel des Gedankens gelten, wenn in diesem Zusammenhang etwa die Vermutung geäußert worden ist, die jeweilige Stilart stelle „einen Modus der Bewußtseinsbildung über einer gegebenen Basis“ dar, so daß gewisse sich analog wiederholende allgemeine gesellschaftliche Entwicklungen, wie vorrevolutionäre und nachrevolutionäre Phasen, zur Ausbildung sich ebenso analog wiederholender allgemeiner Formstellungen, wie archaisch-klassisch und weich-manieriert, führen<sup>233</sup>.

12. Die Gestaltungsgeschichte garantiert den Fortbestand der Ehe des Mercurius und der Philologie. Woher immer uns die buchstabenneutralen, frei transponiblen Wechselbälger von abgehobenen Gedankeninhalten beschert werden mögen — aus ihr stammen sie nicht. Transzendentalpoietische Elternschaft begründet einen Geburtsbrief von gänzlich anderer Art: die untrennbare Einheit von ursprünglicher, durch nichts ersetzbarer Sprachgestalt und in ihr gestaltgewordener, nur über sie dechiffrierbarer Gedankenform.

### Anmerkungen

\* Erweiterte Fassung eines im April 1978 im Postdiplomkurs „Phänomenologie und Marxismus“ im Interuniversitären Zentrum Dubrovnik vorgetragenen Textes.

<sup>1</sup> Isidor von Sevilla behandelt die Mercurius-Metaphorik in dem Kapitel „De diis gentium“ (VIII, 11) seiner „Etymologiae“. Die „Annotationes in Marcianum“ von Johannes Scotus Eriugena und den Kommentar des Remigius von Auxerre zitiere ich nach den Ausgaben von Cora E. Lutz (Cambridge, Mass., 1939 und Leiden 1962—65), das Prooemium des Cod. Leid. 87 nach der Praefatio der Martian-Ausgabe von A. Dick (Stuttgart 1969), p. XV.

<sup>2</sup> Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. III, Leipzig 1766, p. 564.

<sup>3</sup> Aufschlußreich hierfür ist F. Chr. Baumeisters Programm „De nimio antiquitatis et novitatis studio in philosophando“ (1741) in: Ders., *Exercitationes academicae et scholasticae*, Leipzig und Görlitz 1741, S. 20 ff.

<sup>4</sup> Vgl. August Boeckh, *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1877, S. 12 f. — Ders., *Gesammelte kleine Schriften*, Bd. 1, Leipzig 1858, S. 106.

- <sup>5</sup> So in seinem Programm „De eruditis qui sensa animi exprimere nesciunt. Von denen Gelehrten, So es nicht können von sich geben“, a. a. O., S. 3 ff.
- <sup>6</sup> Vgl. August Boeckh, *Ges. kl. Schr.*, Bd. 1, S. 142.
- <sup>7</sup> So in seiner Rede „De antiquitatis studio“ (1822), a. a. O., S. 102 f.
- <sup>8</sup> A. a. O., S. 140, 142.
- <sup>9</sup> Vgl. S. 105.
- <sup>10</sup> Vgl. Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica, Discursus praeliminaris de philosophia in genere* § 7, 17, Frankfurt und Leipzig 1740, p. 3, 8. — Id., *Horae subsecivae Marburgensis Anni MDCCXXIX, Trimestre brumale*, Frankfurt und Leipzig 1729, p. 3. — Das dreigliedrige Schema Wolffs und der Wolffianer, das außerdem noch die *cognitio mathematica* kennt, wird schon im 18. Jh. gelegentlich auf ein zweigliedriges reduziert, z. B. in der erkenntnistheoretischen Logik von Johann David Graub, *Principia cognitionis humanae*, Lemgo 1767, p. 77 (§ 179).
- <sup>11</sup> Cf. Wolff, *Logica, Disc. prael.* § 3, p. 2.
- <sup>12</sup> *Ib.*, § 11, p. 5.
- <sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke, Neue krit. Ausg.*, Bd. 18a. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg <sup>5</sup>1955, S. 33.
- <sup>14</sup> *Ebd.*, S. 31 f.
- <sup>15</sup> Vgl. ders., *Sämtl. Werke, Krit. Ausg.*, Bd. 15a. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung: System und Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1940, S. 66.
- <sup>16</sup> S. 68 f., 142 f.
- <sup>17</sup> Vgl. Johann Gottfried Gurlitt, *Abriß der Geschichte der Philosophie. Zum Gebrauch der Lehrvorträge*, Leipzig 1786, S. VI.
- <sup>18</sup> Dieterich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Sokrates*, Marburg 1791, S. V.
- <sup>19</sup> *Ebd.*, S. VIII.
- <sup>20</sup> So Jean-Louis Vieillard-Baron in seiner Einleitung zu: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Platon (1825—1826)*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1979, S. 20. Der Vf. bezieht diesen Ausdruck allerdings, durch Hegel irregeleitet, nur auf Tennemann.
- <sup>21</sup> Vgl. Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 8, 1. H., Leipzig 1810, S. XIV, Bd. 1, Leipzig 1798, S. IX, XIX f., XXXI.
- <sup>22</sup> A. a. O., 8/1, S. XIV.
- <sup>23</sup> Johann Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 3. Teil, Göttingen 1798, S. Ff1v/Ff2r.
- <sup>24</sup> G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, Berlin (Ost) 1956, Bd. 8, S. 417.
- <sup>25</sup> A. a. O., S. 178, 193.
- <sup>26</sup> Hiermit ist angespielt auf das bekannte Diktum von Alain de Lille: *Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum.* (PL 210, 333A)
- <sup>27</sup> Lessing, a. a. O., S. 189, 422, 192.
- <sup>28</sup> *Ebd.*, S. 195.

- <sup>29</sup> Johann Christian August Grohmann, *Was heißt: Geschichte der Philosophie?* In: *Neue Beyträge zur kritischen Philosophie und insbesondere zur Geschichte der Philosophie*. 1. Bd. Hrsg. v. J. C. A. Grohmann u. K. H. L. Pölitz, Berlin 1798, S. 20, 26 f.
- <sup>30</sup> Vgl. Tennemann, Bd. 1, S. IX, XIX f.
- <sup>31</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *System und Geschichte der Philosophie (= SG)*, S. 122. — Ders., *Die Vernunft in der Geschichte (= V)*, S. 41.
- <sup>32</sup> Vgl. SG, S. 125.
- <sup>33</sup> Vgl. V, S. 48.
- <sup>34</sup> *Ebd.*, S. 30 f., SG, S. 142.
- <sup>35</sup> V, S. 32.
- <sup>36</sup> SG, S. 123, 125, vgl. 352.
- <sup>37</sup> Vgl. *ebd.*, S. 126 mit S. 120.
- <sup>38</sup> Vgl. S. 120, 122, 146, 347, 352.
- <sup>39</sup> Dieses Mißverständnis ist konstitutiv für die Hegeldeutung von J. Mittelstraß, *Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte. Studia philosophica* 36 (1976), S. 8.
- <sup>40</sup> SG, S. 33 f., 119 f.
- <sup>41</sup> Vgl. V, S. 31.
- <sup>42</sup> Vgl. SG, S. 17.
- <sup>43</sup> Vgl. *ebd.*, S. 69, 125 f.
- <sup>44</sup> V, S. 42.
- <sup>45</sup> Vgl. Anm. 16.
- <sup>46</sup> Vgl. SG 133, 139, 72.
- <sup>47</sup> Vgl. *ebd.*, S. 143 f., 73 f., 133 f., 139.
- <sup>48</sup> Vgl. S. 71, 133.
- <sup>49</sup> Johann Gustav Droysen, *Historik*, hrsg. v. R. Hübner, München <sup>6</sup>1971, S. 275, 202.
- <sup>50</sup> *Ebd.*, S. 420, 395, 327.
- <sup>51</sup> Vgl. Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg <sup>3</sup>1924, S. 130.
- <sup>52</sup> Vgl. SG, S. 135 f.
- <sup>53</sup> H. Rickert, a. a. O., S. 128, 131. — Die Idee einer „Philosophie, die gilt“, die nur im Singular gedacht werden kann und sich zu der geschichtlich vorliegenden „Philosophie, die es gibt“, richterlich beurteilend“ verhält, wetterleuchtet noch durch Wolfgang Kluxens Verteidigung des philosophischen Interesses an der Geschichte der Philosophie. Vgl. ders., *Der Geist lebt vom Buchstaben. Über Texte und Texteditionen als Träger geschichtlicher Kontinuität der Philosophie*, in: *Allgem. Zeitschr. f. Philos.* 5/3 (1980), S. 10.
- <sup>54</sup> Vgl. Hermann Lübke, *Wer kann sich historische Aufklärung leisten?* In: *Wozu noch Geschichte?* Hrsg. v. W. Oelmüller, München 1977, S. 317.
- <sup>55</sup> *Ebd.*, S. 314 f., 318, 320 f.
- <sup>56</sup> Bis zur Karikatur übersteigert vertritt es der Baccalaureus in der 1. Szene des 2. Aktes von Faust II. Aber auch Jakob Grimm will die

Vorzeit 1813 in der Vorrede der 1. Lieferung der „Altdeutschen Wälder“ in den Dienst der über alles leuchtenden Gewalt der Gegenwart genommen wissen. Auch Ernst Moritz Arndt hat in seinem „Geist der Zeit“ schon vor Hegel für das Leben und gegen das Sammeln der „Gerippe und Gebeine vergangener Säkeln“ Partei ergriffen. Insgesamt kann die Linie des theoretischen Antihistorismus auch für das 19. Jahrhundert als die dominierende gelten.

<sup>57</sup> W. Kluxen, a. a. O., S. 11, 16.

<sup>58</sup> Ebd., S. 16 f.

<sup>59</sup> Vgl. S. 9, 18.

<sup>60</sup> Ich nenne nur: David Einhorn, Begründung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft. Unter besonderer Bezugnahme auf Rudolf Euckens Ideen zur Philosophiegeschichte. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung, Wien und Leipzig 1919. — Kurt Sternberg, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte. Ein Beitrag zur Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte, Berlin 1926.

<sup>61</sup> Bruckner brauchte für seine „Dissertatio praeliminaris de natura, constitutione, usu mediisque historiae philosophicae“ bereits 43 Quartseiten. Tennemann verwendet 46 Seiten auf die „Theorie der Geschichte der Philosophie“ und 20 weitere auf deren „Methodologie“. Der „Überweg“ kommt mit weniger als einer Seite aus. Wolfgang Röd begnügt sich für die von ihm herausgegebene zwölfbändige Darstellung mit einem Vorwort von anderthalb Seiten. Die Probleme jedoch sind unterdessen nicht einfacher geworden.

<sup>62</sup> Vgl. seinen 1925 in der „Zeitschr. f. Ästhetik u. allg. Kunstwiss.“ erschienenen Aufsatz „Über das Verhältnis der Kunstgeschichte zur Kunsttheorie“, jetzt in: E. Panofsky, Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, Berlin <sup>2</sup>1974, S. 49 ff.

<sup>63</sup> So Gottfried Boehm in seiner Einleitung zu: Konrad Fiedler, Schriften zur Kunst I, München 1971, S. XXI.

<sup>64</sup> Vgl. Hans Leisegang, Denkformen, Berlin <sup>2</sup>1951, S. 11.

<sup>65</sup> Vgl. Otto Grautoff, Heinrich Wölfflins Kategorienlehre, in: Philosophische Monatshefte der Kant-Studien, 1. Jg., H. 4, Berlin 1925, S. 167.

<sup>66</sup> Leisegang a. a. O., S. 31.

<sup>67</sup> Ebd., S. 16.

<sup>68</sup> Vgl. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Stuttgart, Göttingen <sup>5</sup>1977, S. 86, 99.

<sup>69</sup> Ebd., Bd. 4, <sup>3</sup>1963, S. 551.

<sup>70</sup> Für Heidegger habe ich das Problem untersucht in meiner Dissertation „Untersuchungen zur Denkart Martin Heideggers“, Berlin 1960, und in „Aneignung des Überlieferten. Versuch einer strukturanalytischen Rechtfertigung von Heideggers Aristoteles-, Kant- und Hegeldeutung“, Der Mensch als geschichtliches Wesen (Festschrift für Michael Landmann), Stuttgart 1974, S. 24—74. Ein in seinem ersten Teil 1963 ausgearbeitetes

Manuskript „Der Geist der klassischen Prosa und die Denkform des Frühidealismus“, hoffe ich in absehbarer Zeit abschließen zu können.

<sup>71</sup> Husserliana, Bd. XV, Den Haag 1973, S. 670.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., Bd. VI, Den Haag <sup>2</sup>1976, S. 145, 165, 267 u. ö.

<sup>73</sup> Vgl. Edmund Husserl, Formale und transzendente Logik, Halle 1929, S. 177 u. ö.

<sup>74</sup> Vgl. Martin Heidegger, Gelassenheit, Pfullingen 1959, S. 52, 59.

<sup>75</sup> So Kurt Badt, Raumphantasien und Raumillusionen / Wesen der Plastik, Köln 1963, S. 29.

<sup>76</sup> Vgl. Erwin Panofsky, Das Problem des Stils in der bildenden Kunst, in: A. a. O. (Anm. 2), S. 19 ff.

<sup>77</sup> Siehe Karl-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen <sup>3</sup>1972, S. 87, 80 f., 417 u. ö.

<sup>78</sup> Vgl. Karl Reinhardt, Poseidonios, München 1921, S. 1. — Für die sich daran anschließende Diskussion vgl. Reinhardts Poseidonios-Artikel in der R. E. XXII (43), Stuttgart 1953, Sp. 612 ff.

<sup>79</sup> Vgl. Carl Neumann, Rembrandt, München <sup>4</sup>1924, Bd. 1, S. 33, Bd. 2, S. 545. — Auch für Ernst Heidrich, Beiträge zur Geschichte und Methode der Kunstgeschichte, Basel 1917, Hildesheim 1968, S. 58, erschließt sich der Volksgeist im Sinne Schnaases „nur der Ahnung der Intuition, und ist dadurch nur um so gewisser“. Die Zahl derartiger Beispiele ließe sich vermehren.

<sup>80</sup> So Gadamer, a. a. O., S. 340.

<sup>81</sup> Vgl. Erich Rothacker, Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, Mainz 1954, S. 6.

<sup>82</sup> Neumann, a. a. O., Bd. 2, S. 544. — Auch für Rothacker ist Wölfflins Bestreben, die veranschaulichende Darstellung der Kunstentwicklung durch exakten Begriffsgebrauch zu ersetzen, „ausgesprochen“ positivistisch (vgl. Repertorium für Kunstwissenschaft 41 [1919], S. 172).

<sup>83</sup> Reinhardt, Poseidonios, S. 1.

<sup>84</sup> Vgl. Hans Weigert, Die heutigen Aufgaben der Kunstwissenschaft (Kunstwissenschaftliche Studien, Bd. 17), Berlin 1935, S. 29.

<sup>85</sup> Vgl. Konrad Fiedler, Schriften zur Kunst I, München 1971, S. 60, 40 ff.

<sup>86</sup> Ebd., S. 349 f.

<sup>87</sup> S. 344—346, 356.

<sup>88</sup> Wölfflins methodologische Wende wird freilich seinem eigenen Zeugnis entsprechend meist ausschließlich auf Adolf von Hildebrands „Problem der Form in der bildenden Kunst“ zurückgeführt — eine Schrift, die an prinzipiellen Aussagen nicht annähernd so reich ist wie Fiedlers Abhandlungen.

<sup>89</sup> Vgl. den Abschnitt „Der Formalismus der Anschauungswerte“ in: Rudolf Odebrecht, Ästhetik der Gegenwart, Berlin 1932, S. 47 ff.

<sup>90</sup> Vgl. Panofsky, a. a. O., S. 21 f., 24 f.

<sup>91</sup> Fiedler, Schriften zur Kunst II, München 1971, S. 137.

- <sup>92</sup> Vgl. Odebrecht, a. a. O., S. 49, 51.  
<sup>93</sup> Alois Riegl, Spätromische Kunstindustrie, Darmstadt 1973, S. 182.  
<sup>94</sup> A. a. O. (Anm. 13), S. 29.  
<sup>95</sup> Vgl. Walter Passarge, Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart, Berlin 1930, S. 97.  
<sup>96</sup> Schriften zur Kunst I, S. 361 f.  
<sup>97</sup> Ebd., S. 59.  
<sup>98</sup> Vgl. Schriften zur Kunst II, S. 136.  
<sup>99</sup> So Michael Landmann, Materialien zur Selbstdarstellung, in: Der Mensch als geschichtliches Wesen (Festschrift für Michael Landmann zum 60. Geburtstag), hrsg. v. K.-J. Grundner u. a., Stuttgart 1974, S. 268, 275.  
<sup>100</sup> Vgl. Michel Foucault, Archäologie des Wissens, übers. v. U. Köppen, Frankfurt/Main 1973, S. 42 f.  
<sup>101</sup> Landmann, a. a. O., S. 268.  
<sup>102</sup> Vgl. Foucault, a. a. O., S. 195—97, 42 f.  
<sup>103</sup> Ebd., S. 195.  
<sup>104</sup> Vgl. S. 15, 41, 45, 198.  
<sup>105</sup> Heinrich Wölfflin, Das Erklären von Kunstwerken, Leipzig 1940, S. 7.  
<sup>106</sup> A. a. O., S. 156.  
<sup>107</sup> Vgl. S. 14 f., 91, 198, 200.  
<sup>108</sup> Vgl. S. 91 f., 184 f.  
<sup>109</sup> So Arnold Hauser, Methoden moderner Kunstbetrachtung, München 1974, S. 195. — Vgl. Rothacker, a. a. O. (Anm. 22), S. 174, Passarge, a. a. O. (Anm. 35), S. 90 ff.  
<sup>110</sup> Hauser, a. a. O., S. 135, 142, 170, 195, 196 f., 207.  
<sup>111</sup> A. a. O. (Anm. 15), S. 29.  
<sup>112</sup> Vgl. S. 168, 215, 217.  
<sup>113</sup> Hans Sedlmayr, Riegls Erbe. Guido von Kaschnitz-Weinberg und die Universalgeschichte der Kunst (Hefte des kunsthistorischen Seminars der Universität München, 4), München 1959, S. 23.  
<sup>114</sup> Vgl. Riegl, a. a. O. (Anm. 33), S. 126, Hauser, S. 204 f.  
<sup>115</sup> Max J. Friedländer, Die altniederländische Malerei, Bd. 1, Berlin 1924, S. 9 f., 166.  
<sup>116</sup> Vgl. ebd., S. 8.  
<sup>117</sup> Vgl. Hauser, S. 217 f., 168, 175.  
<sup>118</sup> Vgl. Foucault, a. a. O., S. 186, 199.  
<sup>119</sup> So von Kaschnitz-Weinberg 1929, wiederabgedruckt bei Hans Sedlmayr, Riegls Erbe, S. 34.  
<sup>120</sup> Sedlmayr, a. a. O., S. 3. Ähnlich schon 1925 E. Wind gegen Paul Frankl (vgl. ebd., S. 34, Anm. 1).  
<sup>121</sup> Von Kaschnitz-Weinberg bei Sedlmayr, S. 34.  
<sup>122</sup> J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1896, Bd. 1, S. IX.

- <sup>123</sup> Vgl. ders., Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie, hrsg. v. H. Glockner, 1. Bd., Stuttgart 1932, S. 3, 24 ff., 30 ff., 64.  
<sup>124</sup> Ebd., S. 49.  
<sup>125</sup> Cf. La catégorie de XVII<sup>e</sup> siècle: Philosophies et sciences (Revue internationale de philosophie No. 114, 29<sup>e</sup> année 1975, Fasc. 4), p. 382 sqq.  
<sup>126</sup> Vgl. a. a. O., S. 70 ff.  
<sup>127</sup> Rothacker, a. a. O. (Anm. 22), S. 175.  
<sup>128</sup> Neumann, a. a. O. (Anm. 19), Bd. 1, S. XII.  
<sup>129</sup> A. a. O. (Anm. 55), S. 10.  
<sup>130</sup> Hauser, S. 226.  
<sup>131</sup> Der zitierte Zusatz zur Rechtsphilosophie erklärt den neuerlichen Übertritt mancher Protestanten zum Katholizismus damit, daß aus der Gehaltlosigkeit einer Subjektivität des Geistes, der die objektive Bedeutung abgehe, die „Sehnsucht nach einer Objektivität“ entstehen könne, in der der Mensch, um nur der Negativität dieser Leere zu entgehen, sich lieber zum Knechte erniedrige.  
<sup>132</sup> Vgl. die Bezugnahme auf Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, Hauser S. 225 f.  
<sup>133</sup> H. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst, München 1918, S. 11.  
<sup>134</sup> Vgl. Gadamer, a. a. O. (Anm. 17), S. 468.  
<sup>135</sup> Ebd., S. 254.  
<sup>136</sup> Vgl. S. 288, 283, 375, 449.  
<sup>137</sup> Vgl. S. 261, 357.  
<sup>138</sup> Vgl. S. 281, 284 f., 277.  
<sup>139</sup> S. 279.  
<sup>140</sup> S. 275.  
<sup>141</sup> Vgl. S. 355, 374, 448.  
<sup>142</sup> S. 283.  
<sup>143</sup> Vgl. S. 282, 355.  
<sup>144</sup> Vgl. S. 81, 84, 111.  
<sup>145</sup> S. 149.  
<sup>146</sup> Vgl. S. 343, 357 f.  
<sup>147</sup> Vgl. S. 111 f., 356.  
<sup>148</sup> Vgl. S. 283, 341, 374.  
<sup>149</sup> Vgl. S. 341, 281, 287.  
<sup>150</sup> S. 437.  
<sup>151</sup> Vgl. S. 355, 437. — Entsprechend zerstört auch eine vom Autor selbst autorisierte Schallplattenaufnahme — sonst der Idealfall einer authentischen Interpretation — das Werk als Kunstwerk und macht es zum bloßen Material der Geschichtsforschung. Es fehlt ihm dann nämlich das Moment der lebendigen, immer anderen Aneignung und Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben (vgl. S. 468, 161, 114).



- 152 Vgl. S. 281.  
 153 S. 465.  
 154 Vgl. S. 357, 114.  
 155 Vgl. S. 374.  
 156 Vgl. H. Wölfflin, *Das Erklären von Kunstwerken*, S. 30, 32 f.  
 157 Ebd., S. 19, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, S. 11, 202.  
 158 Gadamer, a. a. O., S. 344.  
 159 Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, S. 248.  
 160 Vgl. ders., *Das Erklären von Kunstwerken*, S. 10 f., 23, 26 u. ö.  
 161 Hans Tintelnot, *Zur Gewinnung unserer Barockbegriffe*, in: *Die Kunstformen des Barockzeitalters*, hrsg. v. R. Stamm (Sammlung Dalp 82), Bern 1956, S. 13—91.  
 162 Gadamer, S. 374.  
 163 Vgl. S. 261, 469.  
 164 Vgl. S. 460, 254, 112, 463 ff.  
 165 Vgl. S. 437, 356, 253.  
 166 Vgl. S. 464, 107 f.  
 167 S. 292.  
 168 Vgl. 286 ff., 356 ff., 375.  
 169 S. 261.  
 170 Vgl. S. 340, 360 u. ö.  
 171 Wenn beispielsweise Gadamer S. 399 ff. mit der sprachtheoretischen Grundlegung seiner Hermeneutik eine Interpretation des hochscholastischen *verbum*-Begriffes verbindet, greift er auf ein Lehrstück zurück, das dem protestantischen Deutschland der Goethezeit nicht mehr bekannt gewesen sein dürfte und seine erneute Aufnahme unter das sprachphilosophische Traditionsgut einer späteren Thomas-Renaissance verdankt. Dieses Beispiel möge für viele stehen.  
 172 Cf. *La catégorie de XVII<sup>e</sup> siècle*, l. c. (Anm. 65), p. 383.  
 173 Libertus Formondus, *Chrysippus sive de libero arbitrio. Epistola circularis ad Philosophos Peripateticos*, s. l. 1644, p. 3.  
 174 Foucault, a. a. O., S. 14.  
 175 Vgl. Odebrecht, a. a. O. (Anm. 29), S. 57.  
 176 Vgl. Hauser, a. a. O., S. 187, 190 f., 218, 185.  
 177 Vgl. S. 194, 199.  
 178 Veröffentlicht in: *Seminar: Geschichte und Theorie — Umriss einer Historik*, hrsg. v. H. M. Baumgartner u. J. Rüsen (stw 98), Frankfurt/M. 1976, S. 274—302.  
 179 Kurt Badt, *Eine Wissenschaftslehre der Kunstgeschichte*, Köln 1971.  
 180 Vgl. Husserl, a. a. O. (Anm. 13), S. 206 ff.  
 181 Ebd., S. 244.  
 182 Vgl. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart — Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl*, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik (*Phaenomenologica* 23), Den Haag 1966, S. 27 f.

- 183 Cf. *Oeuvres de Descartes*, edd. Ch. Adam. P. Tannery, t. 7, Paris 21973, p. 36, 49.  
 184 Held, a. a. O., S. 124.  
 185 G. Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, Meisenheim a. Gl. 1961, S. 99.  
 186 *Husserliana*, Bd. XV, Den Haag 1973, S. 667.  
 187 Ebd., Bd. VI, Den Haag 21976, S. 381, Anm. 1.  
 188 *Zur Konstitution der monadischen Zeit und zur geschichtlichen Seinsweise der transzendentalen Intersubjektivität* vgl. *Husserliana*, Bd. XV, S. 337 ff., 387 ff., über generative Verbundenheit vgl. ebd., S. 391, Bd. VI, S. 382.  
 189 Vgl. Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte — Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1972, S. 213—15.  
 190 Vgl. *Husserliana*, Bd. XV, S. 393, Bd. VI, S. 380.  
 191 Vgl. Ludwig Landgrebe, *Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins“*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1974), S. 122.  
 192 Vgl. *Husserliana*, Bd. VI, S. 379 f.  
 193 Vgl. L. Landgrebe, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, in: *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 2, *Praktische Philosophie* (stw 196), Frankfurt/M. 1977, S. 51.  
 194 *Husserliana*, Bd. VI, S. 380.  
 195 S. o., Anm. 128, und Bd. VI, S. 373.  
 196 Bd. VI, S. 382 f.  
 197 Vgl. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Darmstadt 1968, S. 198.  
 198 Vgl. *Husserliana*, Bd. XV, S. 393.  
 199 Vgl. L. Landgrebe, a. a. O.  
 200 Vgl. a. a. O. (Anm. 129), S. 210 ff.  
 201 H. M. Baumgartner, *Thesen . . .*, a. a. O., S. 282.  
 202 Über die Sprünge machende Erinnerung vgl. L. Landgrebe, a. a. O., S. 198 und H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, S. 210 f., 214; ders., *Narrative Struktur und Objektivität*, in: *Historische Objektivität*, hrsg. v. J. Rüsen, Göttingen 1975, S. 56.  
 203 Vgl. H. M. Baumgartner, *Narrative Struktur . . .*, S. 48.  
 204 Baumgartner, *Thesen*, S. 283 u. ö.  
 205 Vgl. ebd., S. 276 f., 287.  
 206 Ebd., S. 277.  
 207 Vgl. ebd., S. 280.  
 208 Vgl. Panofsky, a. a. O. (Anm. 2), S. 47, 53, 57, 71.  
 209 Vgl. ebd., S. 52, 54.  
 210 Vgl. Hans-Walter Hedinger, *Standortgebundenheit historischer Erkenntnis? Kritik einer These*, in: *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft* (Studiengruppe „Theorie der Geschichte“, Beiträge zur Historik, Bd. 1), München 1977, S. 372.

- <sup>211</sup> Baumgartner, Thesen, a. a. O., S. 291. — Ähnlich Hedinger, a. a. O., S. 380 über eine „universal, für alle Sachverhalte welcher Zeit und Region immer“ geltende allgemeinemenschliche Bezugsbasis.
- <sup>212</sup> Vgl. H.-W. Hedinger, a. a. O., S. 388 f. — Baumgartner, S. 284.
- <sup>213</sup> Vgl. Kant's gesammelte Schriften, Bd. 20, Berlin 1942, S. 340 ff.
- <sup>214</sup> Vgl. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 18, München, Paderborn, Wien 1963, S. 137 (III, 187), 95 (II 799).
- <sup>215</sup> Ebd., S. 92 (II, 756).
- <sup>216</sup> Vgl. Baumgartner, Thesen, S. 280.
- <sup>217</sup> Vgl. Kant, a. a. O., Bd. 8, Berlin 1912, S. 27 ff.
- <sup>218</sup> Ebd., S. 27; Bd. 7, Berlin 1907, S. 81.
- <sup>219</sup> Bd. 8, S. 386.
- <sup>220</sup> Vgl. ebd., S. 27; Bd. 7, S. 88, 84 f., 79, 94.
- <sup>221</sup> Bd. 7, S. 88.
- <sup>222</sup> Bd. 20, S. 342. — Die von Walter E. Ehrhardt, Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus, Untersuchungen zur Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich? Bern, München 1967, S. 44 ff. teilweise aufgearbeitete Diskussion im Frühkritizismus über die „Progressen der Philosophie“ müssen wir hier übergehen. Wir nennen neben C. L. Reinhold, Fülleborn, Goess, Grohmann und F. A. Carus noch: Carl Heinrich Heydenreich, Originalideen über die kritische Philosophie, Leipzig 1793, S. 25 ff. — August Ludewig Hülsen, Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolff für Progressen gemacht? Altona 1796, S. 24 ff. — Vgl. auch die entsprechenden Abhandlungen von Salomon Maimon und Johann Heinrich Abicht (letztere in dem Sammelband „Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht? Hrsg. v. d. Kgl. Preuss. Ak. d. Wiss., Berlin 1796, S. 255 ff.).
- <sup>223</sup> Baumgartner, Thesen, S. 280.
- <sup>224</sup> Vgl. Gadamer, a. a. O., S. 357.
- <sup>225</sup> Vgl. Kant, Bd. 15,2, Berlin 1913, S. 618.
- <sup>226</sup> Bd. 8, S. 365.
- <sup>227</sup> Vgl. Wilhelm von Humboldt, Werke in fünf Bänden, Bd. 3, Darmstadt <sup>3</sup>1969, S. 20, 24.
- <sup>228</sup> Vgl. Paul Frankl, Das System der Kunstwissenschaft, Brünn, Leipzig 1938, S. 1038 f.
- <sup>229</sup> Vgl. Foucault, a. a. O., S. 9 f., 16 f., 19 f.
- <sup>230</sup> Vgl. Frankl, a. a. O., S. 963, 971, 973 f., 1040 f.
- <sup>231</sup> Vgl. Erich Adickes, Kants Systematik als systembildender Factor, Berlin 1887, S. VI, 1.
- <sup>232</sup> So Friedländer in der Retraktation seines Vorworts zu Bd. 1 (vgl. Anm. 55, 69), Die altniederländische Malerei, Bd. 4, Berlin 1926, S. 8.
- <sup>233</sup> Vgl. Hans Heinz Holz, Kunst als Symptom, in: Kunst als Flucht — Flucht als Kunst. Zur Kritik künstlerischer Ideologien, Jahrbuch 1971 des Städtischen Museums Leverkusen, Opladen 1971, S. 35, 39.

## IV.

## Lehre (und Verstummen) der Philosophie

Margherita von Brentano

## Bemerkungen zur Studienplanung im Fach Philosophie

Denn Metaphysik ist ihrem Wesen und ihrer Endabsicht nach ein vollendetes Ganzes: entweder Nichts oder Alles, was zu ihrem Endzweck erforderlich ist; kann also nicht, wie etwa Mathematik oder empirische Naturwissenschaft, die ohne Ende immer fortschreiten, fragmentarisch abgehandelt werden.

(Kant, Fortschrittsabhandlung)

Die folgenden Überlegungen haben einen konkreten Anlaß. Ich notiere sie als Mitglied eines Instituts für Philosophie, dessen erster, langwieriger und mühsamer Versuch einen Studienplan zu erarbeiten zu Konflikten und zur Ablehnung des Entwurfs durch die übergeordneten Instanzen führte, und das nun einen zweiten Versuch unternimmt.

Warum überhaupt ein Studienplan, wenn das in der Philosophie eine so schwierige Sache ist? Die Antwort ist zunächst banal: Die Erstellung von Studienplänen ist gesetzlich vorgeschrieben, sie erfüllt also zunächst nicht ein aus der Sache Philosophiestudium unerlässliches Bedürfnis, sondern eine an alle Fächer der Universität gerichtete Forderung des Gesetzgebers.

Eine Erinnerung mag nicht überflüssig sein. Diese Gesetzesvorschrift ist neueren Datums, sie gehört in den Kontext der Gesetzesänderungen im Rahmen der Hochschulreform. Studienpläne oder wenigstens geregelte Strukturen für Aufbau und Verlauf des Studiums gab es zwar schon lange in der Medizinerbildung, in milderer Form für das Jurastudium und für gewisse naturwissenschaftliche Fächer, — also in den früher so genannten „oberen“ Fakultäten, die berufsbezogen sind und es mindestens zum Teil mit