

ULRICH JOHANNES SCHNEIDER

Philosophie und Universität

Historisierung der Vernunft
im 19. Jahrhundert

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1385-3
ISBN eBook: 978-3-7873-2556-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1999. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

VORWORT	IX
I. UNIVERSITÄTSPHILOSOPHIE. ERSTER VERSUCH	1
1. Der blinde Fleck der Universitätsphilosophie	2
2. Zu Ideologie und Genealogie der Universität	13
3. Zur Bedeutung des Ausdrucks »Universitätsphilosophie des 19. Jahrhunderts«	29

DOZIEREN

II. DER PHILOSOPHISCHE UNTERRICHT AN DEUTSCHEN UNIVERSITÄTEN IM 19. JAHRHUNDERT	41
1. Die deutsche Universität als Institution des Philosophieunterrichts	44
a) Die institutionelle Einheit der deutschen Universitäten	47
b) Analyse der Vorlesungsverzeichnisse	60
c) Die Philosophische Fakultät	68
d) Die Dozenten	75
2. Die Gegenstände des philosophischen Unterrichts	81
a) Der Themenkanon der akademischen Philosophie	81
b) Veränderungen des Kanons	94
c) Die anderen Themen	101
3. Historisierung des philosophischen Unterrichts	103
a) Die Zunahme der historischen Veranstaltungen	103
b) Der Seminarunterricht	114
4. Zum Verhältnis von Kanon und Historisierung	119
5. Aufschlüsselung einiger Daten	128

III. DIE PHILOSOPHIEHISTORISCHE VORLESUNG UND

DIE LEGENDE DER PHILOSOPHIE	151
1. Samuel Taylor Coleridge	158
a) Das Bild der Philosophie: Ambivalenz der Vernunft	159
b) Die rhetorischen Strategien der kommentierenden Ansprache ..	171
2. Victor Cousin	180
a) Das Bild der Philosophie: Absolute Gegenwärtigkeit	184
Exkurs I: Zum zeitgenössischen Anspruch des Eklektizismus ..	196
Exkurs II: Zum historischen Anspruch des Eklektizismus	202
b) Die Rhetorik einer Politik der Philosophie	207
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel	212
a) Das Bild der Philosophie: Prinzipien gestützt	216
b) Das Vor-Bild der Philosophie: Die Arbeit des Geistes	227
c) Die Rhetorik der philosophischen Definition	236

KOMMENTIEREN

IV. HISTORISIERUNG DER PHILOSOPHIE: DAS BEISPIEL SPINOZA	249
1. Spinoza in der Philosophiegeschichtsschreibung 1800–1850	257
a) Das Interesse am Wortlaut: Werkausgaben und Monographien	258
b) Die philosophiehistorische Interpretation: Spinozismus als Cartesianismus	264
c) Spinoza als Modell und Problem der philosophiehistorischen Interpretation	272
2. Spinozismus als Pantheismus	276
a) Pantheismus zwischen Religion und Religionskritik	277
b) Philosophie als »Welt-System« (Kuno Fischer)	281
c) »Die Tendenz der modernen Philosophie« (Johann Eduard Erdmann)	285
d) Das Mißverständnis der deutschen Spinoza-Rezeption	289
3. Spinoza in der »Philosophischen Bibliothek«	290
a) Spinoza in der Sprache Kants	293
b) Philosophie als Position	300
c) Die Kultur des Interesses an der Philosophie	307

V. BIBLIOGRAPHIE DER PHILOSOPHIEGESCHICHTEN 1810–1899	
IN DEUTSCHER, ENGLISCHER UND FRANZÖSISCHER SPRACHE	317
1. Deutsche Philosophiegeschichten	325
2. Englische Philosophiegeschichten	341
3. Französische Philosophiegeschichten	346
*	
VI. UNIVERSITÄTSPHILOSOPHIE. ZWEITER VERSUCH	357
1. Universität und das Interesse an Philosophie	357
2. Philosophieunterricht	363
3. Historisierung der Vernunft	379
TEXTHINWEISE UND DANKSAGUNGEN	395
NAMENREGISTER	397

VORWORT

In den folgenden Untersuchungen geht es darum, die Gestalt des Universitätsphilosophen in der Tätigkeit des Forschens und Lehrens anzuerkennen und das Gleichbleibende oder doch nur langsam sich Ändernde seiner universitären Praxis zu beschreiben. Damit wird eine bislang ungeschriebene Geschichte der Universitätsphilosophie wenigstens angefangen; die mit Philosophie Beschäftigten können sich darüber hinaus eines Stücks ihrer eigenen Aktivität bewußt werden. Die Methoden der Untersuchung sind in den Kapiteln verschieden: Der einleitenden Problematisierung des Verhältnisses von Universität und Philosophie (I) schließen sich Ausführungen über Struktur und Praxis der philosophischen Lehrtätigkeit an. Darin öffnet die statistische Auswertung von Vorlesungsverzeichnissen das Problemfeld des philosophischen Unterrichts (II), der in bezug auf die philosophiehistorische Vorlesung exemplarisch und zugleich vergleichend analysiert wird (III). Unter dem Stichwort des Kommentierens wird die Textgebundenheit der Universitätsphilosophie behandelt, einmal anhand einer spezifischen Interpretationsgeschichte (IV) und zum anderen über die Rekonstruktion der historiographischen Produktion auf dem Gebiet der Philosophie (V). Überlegungen zum Philosophieunterricht und zur philosophiehistorischen Selbstrepräsentation konkretisieren abschließend die Bedeutung der Universität für die Philosophie auch im Kontext des gegenwärtigen Denkens (VI).

Die Methoden einer Geschichte der Universitätsphilosophie sind mit diesen Untersuchungen nicht erschöpft. Die Tätigkeiten der philosophischen Akademiker sind vielfältig und umfassen mündliche und schriftliche Äußerungen, politische und institutionelle Handlungen, professionelle und private Beziehungen etc. In jeder dieser Hinsichten können sie im zeitlichen Zusammenhang mit sowohl nationalen als auch internationalen Tendenzen und im Hinblick auf Traditionen literarischer, rhetorischer und wissenschaftlicher Formen beschrieben werden. Das 19. Jahrhundert bietet einer Geschichte der philosophischen Praxis noch ein weites Feld, das mit der hier vorgelegten Arbeit nur teilweise beschritten wird.

Die Probleme einer methodisch unterschiedlich verfahrenen und bewußt ausschnittweisen Behandlung der neueren Philosophiegeschichte sind dem Verfasser dieser Arbeit bewußt. Auch steht die Entscheidung, die Philosophie aus den Universitäten gleichsam herauszugreifen und ihre Geschichte als die eines Universitätsfachs zu erzählen, in der doppelten Gefahr, einerseits die Dynamik

der Theoriebildung auszublenden, und andererseits die auf diese Theoriebildung einwirkenden Kräfte, Interessen und Rücksichten zu unterschätzen. Gewonnen wird allerdings durch den gewählten Ansatz einer praxisnahen Beschreibung die Möglichkeit einer gewissen reflexiven Distanz zu gängigen Bildern der Philosophiegeschichte. Üblicherweise ist die Philosophiegeschichtsschreibung an disziplinimmanenten Fragestellungen interessiert und besitzt damit ihre wichtigste Funktion innerhalb des Faches selbst. Es ist dieser Charakter der Stützung des Fachs durch die Erzählung einer von allen Spuren der Praxis gereinigten Philosophiegeschichte, den die folgenden Untersuchungen verständlich machen. Sie können somit auch als Analyse der universitätsphilosophischen Reproduktion mittels Historisierung gelesen werden: Die Historisierung wird als die hauptsächliche Tendenz der Unterrichtung der Philosophie herausgestellt (II), in einigen Mustern der philosophiehistorischen Lehre nachgezeichnet (III), durch ein Beispiel für die historische Konstruktion von Philosophie illustriert (IV) und zugleich in der bibliographischen Referenz dieser Aktivitäten etabliert (V). Das Bild der Philosophiegeschichte, das im wissenschaftlichen Arbeiten und im Unterricht maßgebend ist, muß selbst als Produkt von Forschung und Lehre aufgefaßt werden.

Es wäre ein Erfolg dieser Untersuchungen, wenn sie zu anderen Forschungen über die Universitätsphilosophie anregen. Weder eine Reform der Universität noch eine Erneuerung der Philosophie sollten ohne ein Wissen auskommen, das die Praxis beschreibt, in der beide zusammenwirken.

Berlin und Leipzig, im Januar 1999

Ulrich Johannes Schneider

I. UNIVERSITÄTSPHILOSOPHIE. ERSTER VERSUCH

Im Bild der europäischen Philosophie verdrängen Idee und Anspruch des philosophischen Arguments jederzeit die Praxis der Vermittlung und der Verwirklichung von Philosophie. Es ist dies ein leiser Triumph, der in der täglichen Arbeit von akademischen Arbeitern gefeiert wird, die sich um die Helden ihrer Disziplin bemühen, ihnen aber nicht ebenbürtig sein wollen oder können. Der Ort der Heldenverehrung für die europäische Philosophie ist seit fast zweihundert Jahren die Universität – neben der Schule (etwa in Frankreich) und der allgemeinen Literatur. Die Universitätsphilosophie als Produktionsstätte dessen, was wir für Philosophie halten, ist bislang nicht erforscht worden, eben aus dem Vorurteil heraus, es gäbe keine philosophische Praxis, die nicht in den Idealen der Disziplin selbst vorgezeichnet sei. Den Ort der philosophischen Rede unabhängig von ihren Präentionen zu bestimmen, gilt heute nicht als philosophische Aufgabe.

Die enorme Bedeutung der Universität für die Philosophie rührt daher, daß auch noch die Dissidenten der Disziplin Vorlesungen und Seminare besucht haben, daß niemand an dem Begriff von Philosophie vorbeigehen kann, der dort immer wieder neu als lernbares Wissen zugerichtet wird. So gibt es beamtete und angestellte Philosophen, die das Privileg genießen, dem freien Denken nachzugehen und andere dazu anzuleiten, und die sich zugleich davon zu dispensieren suchen, indem sie sich Traditionen verschreiben, Schulen bilden und ihre Sprache zum Jargon mutieren lassen. Mit dem Epigonentum in der Philosophie scheint die Hypertrophierung ihrer bloßen Idee verbunden, wovon sich der Blick auf die Realitäten des Berufs kaum zu befreien vermag. Zwar läßt es sich billig zum pädagogischen Überschwang jedes Lehrers rechnen, daß ihn seine soziale, institutionelle und kommunikative Stellung nicht interessiert, daß er nicht reflektiert, wo und wie er spricht, weil es ihm fern seiner Aufgabe zu liegen scheint, fern seinem Sich-selbst-Aufgeben im Interpretieren, und erst recht fern dem »eigenen« Philosophieren. Mit dieser Konzession aber hat man das Problem der Universitätsphilosophie nur noch dringlicher gestellt, nicht gelöst. Es ist das Problem einer postulierten Durchsichtigkeit der philosophischen Praxis für die Philosophen selbst, denen das, was sie tun, nicht Spiegel dessen wird, was sie denken.

1. *Der blinde Fleck der Universitätsphilosophie*

Wie Philosophen sich selber sehen, was sie über ihre intellektuelle Entwicklung sagen, mag schon länger Gegenstand einer gewissen Neugier gewesen sein; erst im 20. Jahrhundert jedoch haben die professionellen Denker diesem Interesse für die Geheimnisse ihres Tuns ein wenig nachgegeben. Die Rede ist nicht von buchstarken Autobiographien und extensiver Selbstanalyse, sondern von kleinen Essays für ein allgemeines Publikum. Manchmal sind es Lexikoneinträge, für die der besprochene Autor selbst ein paar Absätze beisteuert, oder Interviews, bei denen die philosophische Rede im Medium der Frage gebrochen wird und dadurch zugänglicher erscheint. Insgesamt handelt es sich um eine kleine Literaturgattung, die an wenige große Namen gebunden ist und meist auf einen Anlaß (Jubiläum, Festschrift) oder auf die Einladung eines Herausgebers zurückzuführen ist. Ob Bescheidenheit oder die eitle Hoffnung, andere über sich schreiben zu sehen, für diese relative Zurückhaltung ausschlaggebend ist, bleibt unentscheidbar; Philosophen sind offenbar, anders als Wissenschaftler und Schriftsteller, einer öffentlich vorgetragenen Selbstbeschreibung wenig zugeneigt.

Aus den immerhin vorhandenen Texten unseres Jahrhunderts stechen zwei Sammlungen hervor, die Anspruch auf Repräsentativität erheben. Die erste Sammlung ist in den zwanziger Jahren unternommen worden und heißt *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, erschienen von 1921 bis 1927 im Meiner Verlag. Hier gibt es in sieben Bänden 48 Selbstporträts zu lesen.¹ Die zweite Sammlung wird von der UNESCO unterstützt und erscheint seit 1975 als mehrsprachige Reihe im Verlag Peter Lang unter dem deutschen Titel *Philosophische Selbstbetrachtungen*. In bislang vierzehn Bänden haben 108 international renommierte Philosophen über sich selbst Auskunft gegeben. Beim Durchblättern dieser im Abstand von mehr als fünfzig Jahren publizierten autobiographischen Versuche bestätigt sich ein Verdacht, den zu hegen allerdings keine große Phantasie erfordert: Philosophen sind Universitätsphilosophen. Erstaunlich immerhin, daß diese Tatsache in den Texten selbst kaum Berücksichtigung findet. Das mag damit zu tun haben, daß es einerseits selbstverständlich ist, Philosophen als Universitätslehrer arbeiten zu sehen, und daß dies andererseits der philosophischen Arbeit im engeren Sinn nicht zugerechnet wird. Dazu kommt, daß aufsatzlange »Selbstbetrachtungen«

¹ Herausgeber war der Verlagsmitarbeiter Raymund Schmidt. Sein Unternehmen wurde von Ludwig J. Pongratz neubelebt, vgl. die von ihm im Meiner Verlag herausgebene Sammlung *Philosophie in Selbstdarstellungen*, 3 Bde., Hamburg 1975–1977, mit 23 Autoren aus dem deutschen Sprachraum.

einfach zu kurz sind, um auch noch die allgemeinen Bedingungen der eigenen Tätigkeit zu reflektieren. Akademiker neigen offenbar dazu, ihre Karriere mit den Thesen der eigenen Texte und mit der darauf bezogenen wissenschaftlichen Anerkennung gleichzusetzen, und folglich glauben sie, alles Wesentliche über sie ließe sich nachlesen bzw. aus weithin bekannten Debatten rekonstruieren. Dann wäre in der Tat jedes weitere Wort in eigener Sache überflüssig und stellte nur eine Krücke dar für den gemeinen Verstand, der philosophischen Ideen sowieso kaum zu folgen vermag. So gesehen besteht kein Anlaß zum Wundern, wenn Universitätsphilosophen den Hinweis auf ihre institutionalisierte Stellung und ihre Professionalität durchweg für unwichtig halten.

Es ist aber vermutlich mehr als Abneigung und Unvermögen, wenn Philosophen, die auf ihre Tätigkeit angesprochen werden, auf die Ebene des Anspruchs springen. Offenherzig zeigt das der polnische Philosoph Adam Schaff in seiner Betrachtung zum Thema »was Philosophen tun«. Man könne natürlich auf die tatsächlich existierenden Philosophen und ihre Tätigkeit verweisen, räumt Schaff ein, und so einen gewiß zutreffenden Befund formulieren. Er setzt hinzu: »aber das hilft uns nicht zu erklären, was Philosophie ist« – das heißt: was Philosophie eigentlich ist oder sein soll.² Schaff geht es beim Thema »was Philosophen tun« um die »Natur philosophischer Sätze«, nicht um die Geschichte ihrer Produktions- oder Rezeptionsweisen.³ Auch die anderen Philosophen scheinen auf ein Reich eigener Sätze und Aussagen Anspruch zu erheben, ohne ihr Operieren darin und die Prozeduren seiner Durchsetzung interessant zu finden.⁴ Eine Art Schweigerecht im Hinblick auf die Arbeit im Hintergrund von Publizieren und Dozieren wird den Philosophen auch vom allgemeinen Publikum zugebilligt, das auf gipfelgleiche Spitzenthesen hofft und von den Mühen der Ebene nichts hören will.

Nun wäre es naiv zu denken, das Geheimnis um das »wahre Wesen« des Philosophierens ließe sich einfach lüften. Das geht so wenig wie bei Literatur, Wissenschaft und Kunst. Die Philosophie kann niemals restlos »aufgeklärt« werden, weil das ihren Ausdruck selbst gefährden würde, der, insoweit er aus Kreativität lebt, irreduzibel ist. Was Menschen zu Philosophen macht, sind zu einem guten Teil Erfahrungen, die in einem emphatischen Sinn nicht geteilt werden können. Hier bleibt ein Geheimnis bestehen, dem ein Schweigen korrespondiert,

² A. Schaff, »What philosophers do«, in: *Philosophes critiques d'eux-mêmes. Philosophers on their own work. Philosophische Selbstbetrachtungen*, hg. v. André Merier und Maja Svilar, Bd. 2, Frankfurt am Main 1976, S. 221: »pointing to persons who engage in philosophy professionally [...] would certainly be correct, but [...] it would not help us explain what philosophy is«.

³ Vgl. ebd., S. 229.

⁴ Vgl. den Titel einer neuen Sammlung *Was die Welt im Innersten zusammenhält. 34 Wege zur Philosophie*, hg. v. Christiane und Michael Hauskeller, Hamburg 1996.

das kein Verschweigen ist, sondern Anzeige der Unmöglichkeit einer befriedigenden Auskunft.

Aber wie steht es um den eigentümlichen blinden Fleck der philosophischen »Selbstbetrachtungen«, worin die beruflichen Karriereschritte keine sichtbaren Elemente der intellektuellen Biographie, nicht einmal eine eingeräumte Dimension des geistigen Lebensentwurfs ausmachen? Sicher ist dieses Schweigen nichts Grundsätzliches, deckt kein kulturelles Apriori und kann auch keine Aufklärung hindern. Gleichwohl berührt es den Begriff der Philosophie. Wenn Philosophen sich nicht als Universitätsphilosophen ausweisen, weil sie die akademischen Aufgaben nicht als philosophische Tätigkeiten anerkennen, dann drückt sich darin ein begriffliches Dilemma aus, insofern unter »Philosophie« sehr viel und unter »Universitätsphilosophie« sehr wenig verstanden wird. Kurz gesagt: Universitätsphilosophie ist bislang etwas, mit dem man sich nicht identifizierte, weil niemand die universitätsphilosophische Arbeit als eine Form des Philosophierens reflektiert hat.

Zutreffend ist vielmehr, daß Universitätsphilosophie etwas war und ist, womit Philosophen sich gleichsam situativ identifizieren mußten, entweder aus selbstaufgelegtem Zwang, weil sie die ganze Institution Universität auf den Begriff zu bringen suchten, oder aber, weil sie in kritischer oder polemischer Absicht von anderen als Bewohner des Elfenbeinturms angegriffen wurden. Für die positive Identifizierung ist Karl Jaspers ein gutes Beispiel, denn er hat besonders nachdrücklich die Idee der Universität überhöht und philosophisch geweiht. Er leitet sie nämlich aus dem »Pathos zur Objektivität« bzw. dem »Grundwillen des Menschen, das grenzenlose Wahrheitssuchen um jeden Preis zu wagen« bzw. aus dem »ursprünglichen Wissenwollen« ab – das sind drei Formulierungen aus den drei Fassungen seines Legitimierungsversuchs der Universität als ganzer.⁵ Das Lob der Institution veredelt jede Praxis zum Projekt und vergißt im Pathos der Zwecke die Analyse der Mittel. In dieser Panegyrik des Katheders sind nicht wenige Jaspers vorangegangen; andere folgen ihm darin noch heute.

Die weitaus häufigere Identifizierung von Philosophie als Universitätsphilosophie geschieht allerdings kritisch – wie in der Soziologie – oder polemisch – wie im Diskurs der Ausgeschlossenen, der Wissenschaftsfeindlichen, der Institutionsverächter und in den banalen Kundgebungen mißvergnügter Neider und

⁵ K. Jaspers, Die Idee der Universität, dreimal in Berlin erschienen: 1923, 1946, 1961. Es handelt sich um drei nur zum Teil identische Texte, in denen das zentrale Kapitel über »Die Aufgabe der Universität« eingeleitet wird durch eines über »Geist. Bildung. Wissenschaft« (1923), »Das geistige Leben« (1946) bzw. »Vom Wesen der Wissenschaft« (1961). Die Zitate finden sich in: 1923, S. 15; 1946, S. 10; 1961, S. 41.

pedantischer Gelehrtenhasser. Einige dieser Charakteristika treffen auf Arthur Schopenhauer zu, der bekanntlich als einer der ersten den Ausdruck »Universitätsphilosophie« prägte und sogleich wortgewaltig mit Verachtung füllte.⁶ Kein Wunder also, wenn ein derart pathetisch überhöhter bzw. negativ besetzter Begriff bisher nicht zur neutralen Beschreibung benutzt wurde.

Die üblichen Verwendungsweisen des Ausdrucks »Universitätsphilosophie« und dessen gespanntes Verhältnis zu dem, was für Philosophie gehalten wird, indizieren also eine Unklarheit des Ausdrucks selbst. Man kann es den Philosophen nicht anlasten, daß sie die ausholende Reflexion der alltäglichen Arbeit eines Philosophen in Lehre und Forschung vermeiden, weil sie den Standpunkt noch finden müßten, der den Blick darauf erlaubte und der überhaupt erkennbar werden ließe, was sie als Universitätsphilosophen tatsächlich tun. Für die Universitätsphilosophie müßte das ein Standpunkt mit weiter Perspektive sein, denn die Nähe der europäischen Philosophie zur Universität datiert nicht erst seit gestern. Gerade das historische Gewicht aber macht den Begriff schwer und gewissermaßen unhandlich. Nicht weil es klar vor Augen liegt, was Universitätsphilosophie sei, sondern weil es sich dabei um ein komplexes und in einem Blick nicht zu erfassendes Phänomen handelt, wird ihre kritische Reflexion unterlassen. Das wiederum haben die apologetischen und die polemischen Definitionen der Universitätsphilosophie immer schon berücksichtigt und vermeiden ein genaues Abwägen der Aspekte, indem sie nicht selten unscharfe Bilder sowohl der Universität als auch der Philosophie ineinanderblenden. So verschwimmt die zwischen Philosophie und Universität bestehende Verbindung und wird bis heute als eine Art unbegreifliches Band angesehen, etwas Offensichtliches und zugleich Unfaßbares, ein gleichsam Ineinandergewachsenes, zu dem keine Distanz gewonnen werden kann.

Man könnte diese Eingangsüberlegungen auch anders beginnen und einfach historisch von der unbestreitbaren Tatsache ausgehen, daß Philosophie seit dem 19. Jahrhundert eine akademische Disziplin bzw. ein universitäres (und gelegentlich auch schulisches) Fach ist. Diese Feststellung ist gewiß weniger durch philosophische Reflexion als durch historische Beschreibung oder soziologische Analyse zu erhärten, da nicht sie so sehr individuelle Leistungen als vielmehr das Funktionieren des »philosophischen Geschäfts« betrifft. Der Blick aufs Ganze würde zugleich die Philosophie partikularisieren. Man könnte so die Fachphilosophen und ihren blinden Fleck generell damit entschuldigen, daß sie die Welt der Wissenschaft nur im Ausschnitt wahrnehmen, folglich auch sich

⁶ A. Schopenhauer, »Über die Universitätsphilosophie« [zuerst 1851], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Stuttgart und Frankfurt am Main 1984, S. 171–242.

selbst nur unvollständig verstehen. Denn der umfassende Philosophiebegriff, der dem Anspruch der Philosophen entspricht, ist hier gewissermaßen eingeklammert zugunsten eines historisch-konkreten Philosophiebegriffs, der als Gegenstand des Wissenschaftshistorikers taugt. Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß eine Spannung zwischen beiden besteht. Wie der Philosoph, so bringt auch der Wissenschaftshistoriker eine Unterscheidung zwischen »Philosophie« und »Universitätsphilosophie« in Anschlag. Er hält sie nicht begrifflich wie zwei getrennte Welten auseinander, läßt sie aber auch nicht historisch einander decken. Es gibt ja Philosophie außerhalb der Universität und Universität jenseits von Philosophie. Mit einem wissenschafts- und universitätshistorisch konkretisierten Begriff der Universitätsphilosophie wäre allerdings gewonnen, daß man beschreibbare Umstände ins Auge faßt, statt selbstinduzierte Ideale.

Folgt man dieser Orientierung, gerät man vor das Problem einer neutralen Charakterisierung des universitätsphilosophischen Tuns quer durch alle philosophischen Richtungen. Hier bietet sich die Hypothese an, Universitätsphilosophie produziere philosophisches Wissen. Anders gesagt: Was Philosophen verschweigen und was auch die Philosophiegeschichten im Dunkeln lassen, ist die Transformation der Philosophie in philosophisches Wissen. Philosophie wird an der Universität als ein bestimmtes Wissen gelehrt, gelernt und geprüft, und das in einer Intensität, die bis in die Reflexionen über das Philosophieren und die Vorstellungen vergangener Philosophie reicht. Das wissenschaftliche Bild der Philosophie erscheint aber nicht nur in der Perspektive des Historikers, es gilt auch als Selbstbild der akademischen Disziplin. Die Rolle des Philosophen differenziert sich entsprechend in die des Lehrers und Erforschers philosophischen Wissens. Zumindest konstituieren in der modernen europäischen Universität gerade diese Tätigkeiten die spezifische Professionalität des Philosophen.

Zwar hat es den privatisierenden und sich der Institution verweigernden Denker immer gegeben, man denke an Baruch Spinoza im 17. oder Johann Georg Hamann im 18. Jahrhundert, Sören Kierkegaard im 19. oder Jean-Paul Sartre im 20. Jahrhundert. Aber dieser Typ intellektueller Existenz wird radikal marginalisiert, sobald die Universitätsphilosophie zu erstarken beginnt. Noch für das 18. Jahrhundert gilt, daß die europäischen Universitäten mit Akademien und gelehrten Gesellschaften konkurrieren mußten. Seit dem 19. Jahrhundert allerdings läßt sich für Philosophen, zuerst und am stärksten in den deutschen Ländern, die Universität so wenig vermeiden wie für Musiker das Orchester. Existentiell, aber auch praktisch und disziplinar ist die Arbeit in der Universität längst mehr als ein Mittel zum Zweck der Philosophie, sie ist deren Bedingung.

Was der Historiker der Universitätsphilosophie in den Blick nehmen muß, sind also die Funktionen der Philosophen als Angehörige einer »gelehrten Klasse«. Auch für die Universitätsphilosophie gilt, was man in anderen Fachrichtungen

IV. HISTORISIERUNG DER PHILOSOPHIE: DAS BEISPIEL SPINOZA

Die philosophiehistorische Vorlesung ist zweifellos eines der vielen Instrumente der »Historisierung«, insofern mit der Beschreibung philosophiegeschichtlicher Epochen auch Bedingungen für das Verständnis der einzelnen Denker entworfen werden. Spinoza etwa, und das gilt nur als Beispiel, wird in und durch die »Geschichte der modernen Philosophie« begriffen, seine Philosophie ist Station, Position, ein -ismus neben anderen auf der dort ausgelegten Strecke von Descartes zu Hegel. Andererseits nährt und befruchtet jede einzelne Philosophie die philosophiehistorische Erzählung, durch eigene Hinweise auf frühere Philosophien, durch spätere Aufnahme und Kritik in anderen. Spinoza etwa resümiert Descartes und wird von Christian Wolff kritisiert. Die Formen der philosophischen Auseinandersetzung sind vielfältig, ja schon die ersten Schritte zur Vorbereitung solcher Auseinandersetzung können in eine Vielzahl von Umgangsweisen zergliedert werden. Keine Philosophie ist in irgendeinem Sinne einfach gegebener Gegenstand der Reflexion, vielmehr bestimmen Edition, Übersetzung und Interpretation ihr Bild, das wiederum in abgestuften Graden vom Schlagwort bis zur extensiven Auslegung entwickelbar ist. Spinoza wurde in der unmittelbaren Wirkungsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts als Atheist und Fatalist abgestempelt; dieser beinahe anstrengungslosen Abfertigung kontrastiert im 20. Jahrhundert der Satz-für-Satz-Kommentar von Martial Gueroult zur *Ethica*.¹ Zwischen beiden Extremen liegt das 19. Jahrhundert als die Epoche der in allen Varianten und auf allen Stufen durchgeführten Historisierung von Spinozas Philosophie.

Die Universitätsphilosophie ist seit ihrer Entstehung ganz und gar aufgegangen in der Arbeit an der vergangenen Philosophie, in der Präsentation und Interpretation der überlieferten philosophischen Schriften. Vielleicht kann man sogar sagen, daß das Geheimnis der Universitätsphilosophie schlechthin, sicher wohl das Geheimnis ihrer langen Dauer und Intensität, in dem unablässigen und abgründigen Bezug allen Sagens und Schreibens auf vergangenes Denken liegt, das nie ein für allemal festgehalten werden kann.

Man kann diese »Historisierung« der Philosophie ausgehend von den Produkten universitätsphilosophischer Gelehrsamkeit beschreiben, man kann sie

¹ M. Gueroult, Spinoza. L'Ethique, 2 Bde., Paris und Hildesheim 1968 und 1974 (= Kommentare zum ersten und zum zweiten Buch der *Ethica*; Gueroults Tod verhinderte die Vollen- dung).

aber auch ausgehend von der »historisierten« Philosophie in den Blick nehmen. Auf diese Weise erscheinen alle Umgangsweisen mit vergangener Philosophie als daran gebundene und von dorthin gleichsam veranlaßte Tätigkeiten. Wie selbständig auch immer die Formen der Historiographie, der philologischen Kritik und der Interpretation scheinen, sie haben ihren Grund im Gegenstand selber, der zwar nie ein einzelner ist, der aber dennoch in einzelnen Gestalten vorliegt. So gesehen, reduziert sich die reiche Kultur der Interpretation im Innern der Universitätsphilosophie auf eine Art Kommentar. Jedenfalls läßt sie sich als Kommentierung befragen, wenn man ein Zentrum wählt, von dem aus die Produktion philosophiegeschichtlichen Wissens wie ein Epiphänomen untersucht werden kann, wie eine Haut um einen Körper, der hier die Gestalt einer Philosophie besitzt.

Kommentieren ist die hohe Kunst der produktiven Lektüre und des beziehungsreichen Schreibens im Schatten von Texten. Im Mittelalter standen Text und Kommentartext wie Zentrum und Rand, Bild und Rahmen, fester Kern und weiche Hülle zueinander, was man als hierarchisches Verhältnis deuten kann, aber auch als eines der Vermittlung. Der Kommentar zeigt sich abhängig vom Kommentierten, insofern er sich daran entzündet, er transportiert andererseits das Kommentierte, das durch ihn vergegenwärtigt wird.² Übertragen auf die »Historisierung« der Philosophie im 19. Jahrhundert heißt das, daß die sich auf Philosophie beziehenden Reproduktionstechniken der Edition, Übersetzung, Analyse, Geschichtsschreibung etc. einerseits sekundär sind gegenüber dem »Original«, welches sie andererseits aber erst produzieren. Die historische Vorstellung von Philosophie schließt ein, daß es philosophische Erfindung gibt, und legt zugleich damit fest, daß jede Erfindung nur im Rahmen eines von ihr selbst ausgeloteten Wirkungsraumes gilt. Dieser Raum – auch Epoche oder Zeitalter genannt – wird immer mehreren Philosophien gemeinsam zugesprochen, so daß originale Werke, originelle Autoren und »eigene« Erfindungen immer schon gruppiert, assoziiert und bezogen anerkannt werden. Die Macht solcher Zusammenstellungen läßt sich wiederum an jeder einzelnen Gestalt der historischen Konstruktion ablesen. Denn der Kommentartext ist Folgetext, motivierter Text, und selbständig in dieser Hinsicht nur als unselbständiger.

Was hier unter Kommentar verstanden wird, ist durchaus nichts Spektakuläres, eher im Gegenteil. Längst ist im Bereich der Geisteswissenschaften die Vorstellung einer Interdependenz von Produktion und Reproduktion gewöhnlich geworden, weil wir etwa wissen, daß neue Texte ebenso wie neugelesene Texte Ideen vermitteln können, und umgekehrt, daß neue Ideen auch neue Lektüren

² Zur Geschichte des Kommentars vgl. Karlheinz Stierle, »Studium: Perspectives of Institutionalized Modes of Reading«, in: *New Literary History* 22 (1990-1991), S. 115-127, bes. S. 121 ff.

ermöglichen. Die Lektüre ist produktiv, die historische Konstruktion reproduktiv: Darin erkennen wir kaum noch Paradoxa. Die Welt der Philosophie ist heute eine Welt der Texte, aus der selbst die mündlichen Aktivitäten des Unterrichts nur herausführen, um wieder hineinzuführen. In diesem banalen Sinne ist es wahr, daß »die Philosophie außerhalb ihrer Texte keine Geschichte hat«.³ Gibt es einen historischen Charakter der Philosophie, so läßt er sich durch Textschichten repräsentieren. Dabei gibt es keine eindeutigen Hierarchien, die etwa tradierte (primäre) Texte von analysierenden (sekundären) und darstellenden (tertiären) Texten durchgängig auseinanderzuhalten erlaubte. Es gibt sekundäre Texte, die als primäre anerkannt werden. Man denke nur an Friedrich Heinrich Jacobi über Spinoza, Friedrich Nietzsche über Arthur Schopenhauer, Gilles Deleuze über Wilhelm Gottfried Leibniz. Primärtexte können zu sekundären, interpretierenden Texten werden, wenn sie verspätet veröffentlicht oder aufgefunden werden, wie im 18. Jahrhundert die *Neuen Abhandlungen* von Leibniz, im 19. Jahrhundert die *Kurze Abhandlung* von Spinoza und im 20. Jahrhundert die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von Marx. Original und Interpretation sind keine feste Größen, mit denen sich rechnen ließe, sondern Operatoren eines hermeneutischen Kalküls, der spätestens im 19. Jahrhundert auch die Philosophie erfaßt. Der Originaltext der Philosophie wird in Monographien und Historiographien, Aufsätzen und Editionen als das Andere verstanden, das der eigenen Arbeit vorausliegt und sie an die Tradition anschließt.

Daß im 19. Jahrhundert das Kommentieren auf dem Gebiet der Philosophie zu wuchern beginnt, kann man indirekt daran erkennen, daß die Sorge um die Originaltexte produktiv wird wie selten zuvor. Der Kommentar verschafft sich seine Basis in Editionen und Übersetzungen. Beide Textsorten sind Produkte einer Kommentarkultur, die mit dem Original zu sprechen beginnt. Das Interesse an der Philosophie setzt sich seine eigenen Denkmale vor, wenn es intensiv an »Werken« von Philosophen arbeitet. In der Originalsprache wie in Übersetzung wird die Philosophie Europas zu einem Textkorpus zusammengeschlossen, das seitdem nicht zu wachsen aufgehört hat. In Deutschland etwa gibt es bis zur Schwelle des 20. Jahrhunderts bereits eine Fülle von philosophischen Textausgaben, darunter eine stattliche Reihe von Gesamtausgaben.⁴

³ Søren Gosvig Olesen, *La philosophie dans le texte*, Mauvezin 1982, S. 162: »En dehors des textes, la philosophie n'a pas d'histoire«.

⁴ Eine sicher unvollständige Liste von großen Werkausgaben des 19. Jahrhunderts umfaßt die folgenden Autoren (nur deutsche Texte, Reihenfolge nach Erscheinungsdatum des ersten Bandes): J. G. Herder (45 Teile, Tübingen 1805–1820; 60 Teile, Tübingen 1827–1830), F. H. Jacobi (6 Bde., Leipzig 1812–1825), F. D. E. Schleiermacher (30 Bde., Berlin 1834–1864), G. E. Lessing (13 Bde., Berlin 1838–1840, 2. Aufl. 1853–1857), I. Kant (10 Bde., Leipzig 1838–1839; 11 Bde., Leipzig 1838–1842; 8 Bde., Leipzig 1867–1868), B. Spinoza (7 Bde., Stuttgart 1841, 2. Aufl.

Allein aus einem philosophischen Interesse ist die Existenz dieser Ausgaben nicht zu erklären, wie historisch gebeugt dieses auch immer wäre. Die Editionsproduktion ist eine Bewegung innerhalb des Buchmarkts und zugleich eine Perpetuierung der philologischen Gelehrsamkeit, die sich in der Bemühung um die Sammlung von »Werken« ausdrückt. Man kann das auf Programme und Absichtserklärungen zurückführen, etwa auf das Programm einer allgemeinen Philologisierung, das August Boeckh zu Beginn des 19. Jahrhunderts den historischen Wissenschaften vorschreiben wollte.⁵ Auch für die Philosophie läßt sich sagen, daß man Text und gedankliche Gestalt identifiziert, daß eine radikale Schriftfixiertheit jede Überlegung nur in literarischer Gestalt anerkennt. Aber auch wenn diese »Literarisierung« der Philosophie bis heute nicht nachgelassen hat, stellt sie nicht das einzige Interesse der im 19. Jahrhundert sich ausbildenden Kommentarkultur dar. Einen anderen Blick gewinnt man unter Voraussetzung einer pädagogisch-kommunikativen Funktion der philosophischen Texte, wie sie der Philosophieunterricht nahelegt. Dort geschieht eine doppelte Hermeneutisierung, indem Dozenten und Studenten die Philosophie aus den Texten in die Rede und das Gespräch zu heben versuchen, während sie zugleich ihre eigene Rede in die Texte als den Ort der eigentlichen Lebendigkeit der Philosophie konzentrieren. Lesen und Interpretieren sind im Unterricht unlösbar verbunden, auch wenn damit widerstrebende Tendenzen in Spannung gehalten werden, weil die gegenständliche Autorität der Texte ihre maieutische Funktion oft lähmt.⁶

Andere Formen des Kommentartexts sind im 19. Jahrhundert Abhandlungen und Geschichtsdarstellungen, und hier darf man nicht vergessen, daß diese Textsorten kaum Vorläufer kennen, erst recht nicht in den bald üblichen Mengen. Als Buch veröffentlichte Abhandlungen zu einzelnen Denkern sind im 19. Jahrhundert relativ neu, entstanden wohl aus den akademischen Dissertationen. Kleinere Formen sind Aufsätze, und auch diese entwickeln sich zusammen mit

1871), J. G. Fichte (8 Bde., 1845–1846), L. Feuerbach (10 Bde., Leipzig 1846–1866), F. v. Baader (16 Bde., Leipzig 1850–1860), F. W. J. Schelling (14 Bde., Stuttgart 1856–1861), G. W. Leibniz (11 Bde., 1864–1884; 7 Bde., 1875–1890), J. S. Mill (12 Bde., 1869–1880), K. C. F. Krause (20 Bde., Leipzig 1882–1907), J. F. Herbart (19 Bde., Langensalza 1887–1912).

⁵ A. Boeckh, *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, hg. v. Ernst Bratuschek, Leipzig 1877, 2. Aufl. 1886, Nachdruck des ersten Teils u. d. Titel *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Darmstadt 1966, S. 18, 559f. Vgl. dazu Hans Gerhard Senger, »Die historisch-kritische Edition historisch-kritisch betrachtet«, in: *Buchstabe und Geist*, hg. v. Walter Jaeschke, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Heinrich Schepers, Hamburg 1987, S. 14.

⁶ Friedrich Paulsen sah Philologie und Pädagogik grundsätzlich im Widerstreit, vgl. dessen *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, Bd. 2, 3. Aufl. Leipzig 1919, S. 393f.

den Zeitschriften erst im Laufe des Jahrhunderts. Gefördert wurde das historische Arbeiten in monographischer Form außer durch Seminare auch durch das Bedürfnis und die Notwendigkeit akademischer Qualifikation. Weiterhin sind intellektuelle Obsessionen und andere Motive ausschlaggebend, die nicht besonders philosophiespezifisch sind. So forderten und förderten etwa auch die Preisfragen der Akademien und Universitäten die philosophiehistorisch-monographische Arbeit.⁷

Bezugspunkt des Kommentierens ist das philosophische Werk, evidente Größe des Werks ist der philosophische Autor. Er regiert sozusagen als feste Einheit die Philosophiegeschichten, die seit dem 19. Jahrhundert weder Mythologie noch Religion berücksichtigen und Ideologien, populäres Bewußtsein und jegliche Art von Weltanschauung ausschließen. Die philosophiehistorische Arbeit des 19. Jahrhunderts besitzt in großen Teilen den Charakter der Testamentsvollstreckung und dient dem Vermächtnis des zu Text gewordenen Denkers. Ein Mitherausgeber von *Hegels Werken* sprach 1831 an Hegels Grab: »Seine Lehre zu bewahren, zu verkündigen, zu befestigen sei fortan unser Beruf.«⁸ Er benennt damit ein wesentliches Motiv im Hintergrund der philosophiehistorischen Aktivität seiner Zeit, nämlich die Etablierung eines Kanons von Meisterdenkern und die Fixierung von Autorität an die Gestalt der zitierbaren Aussage. Philosophie wird in Form des authentischen Texts zum Kulturgut, das bewahrt und bewundert wird. Wilhelm Dilthey spricht 1888 die Prämisse dieses literarischen Historismus aus, als er sagte, wiederum zu Hegel: »Die Zeit des Kampfes mit Hegel ist vorüber, die seiner historischen Erkenntnis ist gekommen.«⁹ Das Kommentieren erfaßt mit einer gewaltigen Kraft jeden großen Denker und entreißt ihn sozusagen seiner eigenen Zeit, indem es ihn historisch in den Kanon der philosophischen Literatur einstellt, dessen Gliederung dann zum Maß seiner Wertschätzung wird.

⁷ Die Universität Leipzig etwa schrieb laut Deutschem Universitätskalender in den 1880er Jahren vier philosophische Preisaufgaben aus, drei davon historisch orientiert. 1882: »Die erkenntnistheoretischen und ethischen Ansichten des Bernhardinus Telesius sollen dargelegt und ihre etwaige Bedeutung für die Entwicklung der späteren Philosophie angegeben werden«; 1884: »Es soll der Ursprung und die Entwicklung des pädagogischen Realismus innerhalb des 17. Jahrhunderts und insbesondere auf deutschem Boden nachgewiesen werden«; 1885: »Eine Erörterung der Lehren, durch welche sich F. B. W. Hermann von Adam Smith unterscheidet«; 1886: »Der Einfluss, welchen der Zustand der Erwartung der Apperception von Sinnesvorstellungen ausübt, soll durch neue Versuche geprüft werden.«

⁸ Friedrich Christoph Förster, zitiert in: Günther Nicolini (Hg.), Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, Hamburg 1970, S. 477.

⁹ W. Dilthey, Rezension zu: Briefe von und an Hegel, hg. v. Karl Hegel (1887), in: Gesammelte Schriften, Bd. 15, hg. v. Ulrich Herrmann, Göttingen 1970, S. 316, hier zitiert nach Wolfgang Henckmann, »Fichte – Schelling – Hegel«, in: Buchstabe und Geist [Anm. 5], S. 104.

Die das Kommentieren grundlegende Arbeit ist das interpretierende Beziehen von Autoren und Epochen, von individuellen Sinnstiftern und kollektiven Sinnräumen. Im Kommentar wirkt eine Hermeneutik der auslegenden Wechselwirkung, die zugleich vom Einzelnen wie vom Allgemeinen ausgehen kann, weil ihr an einer Synthese liegt, die den Kanon der großen Denker und deren Verhältnis untereinander in jeder Interpretation neu legitimiert. Diese Hermeneutik wurde im 19. Jahrhundert auch explizit gemacht, vor allem im Werk des Theologen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Ohne direkt im Zusammenhang mit philosophischen Schriften entwickelt worden zu sein, präzisiert die von Schleiermacher formulierte Kunst der Hermeneutik die im Kommentieren herrschende Spannung zwischen Autorintention und Epochengeist.

Im Unterschied zu vorhergehenden Hermeneutiken zielt die Interpretation bei Schleiermacher nicht mehr nur auf den Geist des Autors, sondern darüber hinaus auf den Geist der Zeit, der Sprache und der Kultur. Der Text wird als eine eigene, insofern autorunabhängige historische Größe zugelassen, weil jeder Autor sich bereits vorliegender Ausdrucksformen bedienen muß, ob er sie dadurch entscheidend modifiziert oder nicht.¹⁰ Im 18. Jahrhundert hatte die Theorie der Hermeneutik noch solche Voraussetzungen der Autorabsicht als von dieser selbst bestimmte Bedingungen des Autorwillens angesehen und folglich jeglichen »Text« als »Rede« bestimmt. Bei Georg Friedrich Meier etwa findet sich die Gleichstellung von Text und Rede im hermeneutischen Regelwerk selbst vollzogen, ohne eigens reflektiert zu sein.¹¹

Die subjektiv-intentionalistische Sinnauffassung der eher rationalistischen Verstehenslehren wird zwar bereits im 18. Jahrhundert durch die Bibelkritik und ihre Lehre vom »Lokalen« gebrochen. Lessing etwa entwickelt in verschiedenen Streitschriften einen historischen Begriff der christlichen Religion als Apostelglaube, und der Theologe Johann Salomon Semler versuchte, Jesus aus den über ihn überlieferten Geschichten sozusagen konservativ als Juden zu verstehen.¹²

¹⁰ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hg. v. Manfred Frank, Frankfurt am Main 1977; dazu vgl. Hendrik Birus, »Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik«, in: *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, hg. v. H. Birus, Göttingen 1982; Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main 1977.

¹¹ Georg Friedrich Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* [1757], Hamburg 1996, S. 43 (§ 105: »Der Text (textus) ist die Rede, insofern sie als der Gegenstand der Auslegung betrachtet wird«); vgl. auch Maximilian Scherner, »Text«. *Untersuchungen zur Begriffsgeschichte*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 39 (1996), S. 103–160, bes. 126f., und allgemein zur Geschichte der Hermeneutik vor Schleiermacher Gustav G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, hg. v. A. Haardt und R. Daube-Schackat, Freiburg 1993, S. 43–144.

¹² Vgl. vom Verfasser, »Toleranz und historische Gleichgültigkeit. Zur Geschichtsauffassung

Aber die Lehre von den Umständen und Wirkungsbedingungen des historisch und literarisch »Neuen« gründete auf der Annahme einer Durchsichtigkeit der vergangenen Verhältnisse und auf dem Vertrauen, Autorsinn und historische Bedingungen jederzeit auseinanderhalten zu können. Das gilt auch noch für Friedrich Ast und die von ihm skizzierte Dialektik von individuellem Geist und »Geist der Zeit«.¹³ Mit Schleiermacher dagegen wird nicht ein neues Verhältnis von Subjektivität und Objektivität des Sinns zur Sprache gebracht, vielmehr wird dieses Verhältnis als eigentlicher Gegenstand der Untersuchung bezeichnet. Die Welt, in welcher der Autor lebt, bevor er sich auszudrücken beginnt, wird bei Schleiermacher nicht mehr als ein Mittel der Erforschung in Anspruch genommen, sondern ebenso als Gegenstand der Bemühung um Auslegung anheimgegeben wie der ausgedrückte Individualsinn des Autors selbst. Beide erschließen sich gegenseitig, heißt es bei Schleiermacher bezüglich der psychologischen und der grammatischen Wege der Auslegung. Aus solchen Kautelen der Hermeneutik kann man mit Rekurs auf Schleiermachers frühe Schriften zur Religion durchaus ein Programm des historischen Verstehens lesen, das eben darin besteht, den Autor und seine Zeit, Kultur, Wissenschaft als miteinander eng verwobene und deshalb als nicht unabhängig voneinander feststellbare Größen zu thematisieren.¹⁴

Für die historische Arbeit der Universitätsphilosophen sind diese Einsichten der Hermeneutik im 19. Jahrhundert so wenig verbindlich in Anschlag zu bringen wie heute oder zu jeder anderen Zeit. Die Praxis der Auslegung kongruiert nicht unbedingt mit ihrer Theorie. Dennoch geht es hier um mehr als eine bloße Analogie der Hermeneutik zum Kommentieren auf philosophischem Gebiet. Denn die Historisierung der Philosophie besteht im 19. Jahrhundert in eben der Doppelbewegung einer autorfixierten und einer autorrelativierenden Interpretation, wie sie Schleiermacher auf den Punkt bringt. Man kann hier das (philologische) Bemühen um den Originaltext nicht von der (historiographi-

der Aufklärung«, in: Lessing und die Toleranz (Beiträge der vierten Internationalen Konferenz der Lessing-Society in Hamburg 1985). Sonderband zum Lessing-Yearbook, München 1987, S. 115–128.

¹³ Friedrich Ast, »Hermeneutik und Kritik«, in Seminar Philosophische Hermeneutik, hg. v. Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm, Frankfurt am Main 1976, S. 111–130; vgl. dazu Peter Szondi, Einführung in die literarische Hermeneutik, Frankfurt am Main 1975, S. 135–154.

¹⁴ Vgl. Mario Longo, »Philosophiegeschichtsschreibung nach der Aufklärung: Schleiermacher und der hermeneutische Zirkel von Philosophie und Geschichte der Philosophie«, in: Axel Bühler (Hg.), Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung, Frankfurt am Main 1994, S. 223–240 und vom Verfasser, »Zur Geschichtsauffassung des hermeneutischen Denkens«, in: Schleiermacher-Archiv Bd. 1: Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984, hg. v. Kurt Viktor Selge, Berlin 1985, S. 631–640.

schen) Darstellung der Philosophie trennen. Die Universitätsphilosophie des 19. Jahrhunderts produziert gleichzeitig Texteditionen, Überblicksdarstellungen und Einzelstudien, weil in allen diesen Texten das Kommentieren zum Ausdruck kommt. Abstoßungspunkt (und manchmal auch Kraftzentrum) des Kommentierens ist immer das einzelne philosophische Werk.

»Ein großer Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu explizieren«, notiert Hegel einmal.¹⁵ Im folgenden Kapitel ist Spinoza ein solcher Denker, der zur Interpretation zwingt. Am Beispiel Spinoza wird klar, daß das akademische Bedürfnis der Lehre und das philosophische Bedürfnis der Ideen-Diskussion in ein kompliziertes Netz vielschichtiger Kommentierung eingeschrieben sind, deren Argumente nach Absichten, Orten und Adressen qualifiziert werden können, worin aber vor allem eines festgehalten wird: Spinoza als Philosoph. Man hätte auch Platon auswählen können, Descartes oder Jakob Böhme: Überall gibt es ein mit den historiographischen Repräsentationen verknüpftes Raster von Interpretationen und Konstruktionen der philosophischen Bedeutsamkeit. Dabei spielen keineswegs nur bekannte Denker eine Rolle, die aus Spinoza ihren »Helden« machen.¹⁶ Die Historisierung der Philosophie Spinozas ist eine von vielen Akteuren getragene Inszenierung der Universitätsphilosophie, auch des Buchmarkts.

Die Perspektive der Untersuchung richtet sich im folgenden Teil nicht direkt auf die Tätigkeit der Universitätsphilosophen, sondern indirekt auf das Ergebnis ihres Tuns. Gefragt wird nicht, was die professionellen Philosophen an der Universität sagen, gefragt wird vielmehr, was über eine Philosophie wie diejenige Spinozas ausgesagt wird. Fokus der Analyse ist nicht das Subjekt des philosophiehistorischen Diskurses, sondern sein Gegenstand. Das Blickfeld der Untersuchung wird entsprechend geweitet und umfaßt neben historiographischen Texten auch Thesen, Preisarbeiten, Studien aller Art, Werkausgaben und Übersetzungen. Spinoza exemplifiziert als »historisierte Philosophie« die Vielfaltigkeit der Weisen, im 19. Jahrhundert vergangenes Denken zu interpretieren.

¹⁵ G. W. F. Hegel, »Aphorismen aus der Berliner Zeit«, in: Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, Neudruck Darmstadt 1977, S. 555, und in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 11: *Berliner Schriften*, Frankfurt am Main 1970, S. 574.

¹⁶ Vgl. für einen solchen traditionellen Ansatz, der seine Repräsentativität bei eingeführten Autoritäten abzusichern sucht, Albert William Levi, »The Idea of Socrates: The Philosophic Hero in the nineteenth Century«, in: *Journal of the History of Ideas* 17 (1956), S. 89–108.

1. Spinoza in der deutschen Philosophiegeschichtsschreibung 1800–1850

Sowenig wie Spinoza selbst hat im 19. Jahrhundert seine Philosophie an Faszination verloren. Diese Faszination entzündete sich an den Lebensumständen des einzelgängerischen Denkers, dessen Zurückgezogenheit als Weltabgeschiedenheit des Weisen und als Absage an die korruptierte Welt der öffentlichen Vernunft erschien. Die Faszination nährte sich auch aus der Irritation durch das metaphysische Hauptwerk Spinozas, die *Ethica*, deren Radikalität in Inhalt und Form eine über hundertjährige theologisch-philosophische Verurteilung provozierte. Unter den Texten des 19. Jahrhunderts finden sich viele Zeugnisse der Faszination Spinozas, Romane und wissenschaftliche Abhandlungen, Werkausgaben und Aufsätze. Was im späten 18. Jahrhundert mit der Spinoza-Begeisterung von Johann Wolfgang Goethe, Johann Gottfried Herder und Friedrich Heinrich Jacobi begann, setzt sich im 19. Jahrhundert fort: es ist das Jahrhundert einer intensiven Beschäftigung mit Spinoza und seiner Philosophie.

Die spezifische Intensität dieser Beschäftigung wirkt bis heute nach, wie im folgenden gezeigt werden soll. Was im 19. Jahrhundert stattfindet, ist keine Spinoza-Rezeption, keine bloße Interpretation von Leben und Werk, sondern der Anfang eines historischen Begreifens, das Rezeption wie Interpretation bis heute bestimmt. In der Beschäftigung mit Spinoza exemplifiziert das 19. Jahrhundert Formen des philosophiehistorischen Denkens, die immer noch prägend sind. Spinoza ist nicht nur Bezugspunkt für einen sich an der Vergangenheit versichernden Diskurs über Philosophie und intellektuelle Aktivität, er spielt auch eine entscheidende Rolle bei der Herausbildung dieses Diskurses.

Die unaufhörliche Vergegenwärtigung von Vergangenen, in der die Geistesgeschichte sich konstituiert, bedeutet für Spinoza und den Spinozismus, daß das Interpretieren zugleich mit der Entdeckung von Bedeutung oder Erfindung von Bedeutsamkeit auch Mißverständnis, Ignoranz, Absicht und Vergessen mit sich bringt. Was heute jeder Historiker der Philosophie weiß, daß Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte nicht einen einzigen festen Ort besetzt – symbolisiert etwa durch die Stelle im Regal, an der Spinozas Werke stehen –, gelangt im 19. Jahrhundert erst zur Evidenz. Mit der Behandlung, die Spinoza damals widerfuhr, wird ein vielschichtiges historisches Verständnis von Philosophie zur Sprache gebracht, das konstitutive Bedeutung für die gesamte, damals neu entstehende Philosophiegeschichtsschreibung hat.

a) Das Interesse am Wortlaut: Werkausgaben und Monographien

Das 19. Jahrhundert gibt der Beschäftigung mit Spinoza gleich anfangs eine neue Grundlage: 1802/1803 werden die *Opera omnia* von Heinrich Eberhard Gottlob Paulus herausgegeben. Paulus, Theologieprofessor in Jena, will Spinoza »oculis omnium« bringen, vor aller Augen.¹⁷ Es ist in der Tat die erste lateinische Gesamtausgabe seit den im Todesjahr Spinozas 1677 veröffentlichten *Opera posthuma*. Der Ausgabe von Paulus folgen bis 1850 noch zwei weitere Gesamtausgaben: diejenige des Stuttgarter Bibliothekars August Friedrich Gfoerer in den dreißiger Jahren und in den vierziger Jahren diejenige von Karl Hermann Bruder, eines Pfarrvikars.¹⁸ Der gelehrten Bemühung um den authentischen Text zur Seite tritt die Drucklegung des »deutschen« Spinoza. Noch vor der Mitte des Jahrhunderts gibt der Schriftsteller Berthold Auerbach eine deutsche Übersetzung von Spinozas Werken heraus, die an die Stelle derjenigen tritt, die Schack Hermann Ewald, Sekretär beim Hofmarschallamt Gotha, gegen Ende des 18. Jahrhunderts veröffentlichte, die aber keine große Verbreitung gefunden zu haben scheint.¹⁹ Im frühen 19. Jahrhundert gibt es darüber hinaus Einzelausgaben und Übersetzungen der *Ethica* und des *Theologisch-Politischen Traktats*.

Das Interesse für die Texte Spinozas ist also in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst ein dokumentarisches Interesse, das den Autor in die Bibliothek der philosophischen Hauptwerke einordnet, wie das im selben Zeitraum auch andere Philosophen erfuhren. In der zweiten Jahrhunderthälfte wird dann das Textkorpus Spinozas entscheidend erweitert, nachdem 1852 zuerst ein Abriß und 1862 dann der komplette Text der sogenannten »Kurzen Abhandlung« Spinozas *Über Gott, den Menschen und seine Glückseligkeit*

¹⁷ Opera, quae supersunt omnia, hg. v. H. E. G. Paulus, Bd. 1, Jena 1802, S. VI; Vgl. auch Carl Alexander Freiherr von Reichlin-Meldeg, besonders über die Vorworte zu dieser Ausgabe: H. E. G. Paulus und seine Zeit, Bd. 1, Stuttgart 1853, S. 226–238.

¹⁸ B. de Spinoza Opera philosophica omnia edidit et praefacionem adiecit A. F. Gfoerer, 2 Bde., Stuttgart 1830–1831; ders., Opera quae supersunt omnia, ex editionibus principibus denuo edidit et praefatus, hg. v. K. H. Bruder, 3 Bde., Leipzig 1843–1846.

¹⁹ Spinozas Philosophische Schriften, dt. von S. H. Ewald, 3 Bde., Gera 1787–1793 (*Ethica* in den Bänden 2 und 3 (1790 und 1793), in der zweiten Auflage 1796 als ein Band). Ewald blieb als Übersetzer offenbar lange anonym: Georg Samuel Francke kennt ihn 1808 noch nicht mit Namen, vgl. seinen Versuch über die neueren Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluß auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondere, Schleswig 1808, S. 38. Spinozas Sämtliche Werke, übersetzt von Berthold Auerbach, 5 Bde., Stuttgart 1841. Auerbachs Übersetzung der *Ethica* wird heute noch aufgelegt (Darmstadt 1967).

VI. UNIVERSITÄTSPHILOSOPHIE. ZWEITER VERSUCH

1. Universität und das Interesse an Philosophie

Die Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts zu erforschen und zu erzählen ist kein leichtes Unterfangen. Denn in den gewählten Zeitraum fällt die Etablierung und Verbreitung philosophiehistorischer Literatur, deren Kriterien bis heute maßgeblich sind. Eben diese Kriterien sind so beschaffen, daß sie eine historische Erkenntnis der Philosophie als kulturelle Größe in ihrer ganzen Wirksamkeit beschränken. Das Dilemma läßt sich so skizzieren: Während einem ersten unbefangenen Blick auf das, was man allgemein und doch treffend »die Verhältnisse« nennt, im Fall des 19. Jahrhunderts nicht entgehen kann, daß Philosophen stärker als je zuvor an Universitäten anzutreffen sind, wählen die philosophiehistorischen Geschichtsbücher ihre zentralen Kapitel ganz ohne Rücksicht darauf aus. Dort erscheinen Universitätsprofessoren wie Kant oder Herbart neben akademischen Außenseitern oder Fachfremden wie Marx oder Nietzsche. Das sind Namen deutscher Denker, aber für andere europäische Länder mit Universitäten gilt ähnliches. Nirgends instruiert ein unbefangener Blick den Philosophiehistoriker, immer schon arbeitet er im Innern der Disziplin an den Problemen und Systemen »großer« Denker.

Das Dilemma verschwindet, wenn man sich klarmacht, daß Philosophen unter Geschichte der Philosophie eine Rekapitulation oder Rekonstruktion philosophischer Ideen, Probleme, Anschauungsweisen, Texte usw. verstehen, keinesfalls eine Geschichte aller Aktivitäten von Philosophen. Das Dilemma taucht wieder auf, wenn man feststellt, daß selbst solche Bücher zur Geschichte der Philosophie, die von Philosophen aus dem Kreis großer Denker verfaßt werden, nur im Ausnahmefall zu ihrer Philosophie gerechnet werden. Dabei finden sich schon im 19. Jahrhundert unter den Autoren philosophiehistorischer Werke eminente Philosophen wie Schelling, Hegel oder Dilthey. Auch im 20. Jahrhundert ist das geistes- oder philosophiehistorische Denken für eine Reihe von Philosophen zentral, man denke an Heidegger, Adorno oder Foucault, bei anderen wird es in den Hintergrund der Argumentation gedrängt, man denke an Wittgenstein oder Sartre, bei wieder anderen durch eine Legende wissenschaftsförmiger Paradigmenentwicklung sozusagen ersetzt, man denke an die Philosophische Phänomenologie oder an die Analytische Philosophie und deren Traditionspflege.

Wer also die Philosophiegeschichte im üblichen Verstand einer philosophischen Hilfswissenschaft für »sekundär« hält, macht oft auch einen Schnitt in das Werk der »primären« Philosophen und separiert dort eigentliche, das heißt philosophisch interessante Werke, von uneigentlichen, etwa historischen. Die gebräuchlichen Lehrbücher, Monographien und Philosophiegeschichten praktizieren dies. Das philosophiehistorische Interesse der Philosophen ist also äußerst selektiv. Es versammelt große Denker mit ihren Ideen und Methoden um einen Tisch und inszeniert immer wieder neu das Gespräch der Geister über Zeiten und Räume hinweg.¹ Wenig läßt es sich davon berühren, daß die Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte und ihre Bearbeitung selbst eine Geschichte hat, die mit der europäischen Philosophie spätestens seit dem 19. Jahrhundert eng verbunden ist², und erst recht distanziert es sich von Fragen, die seine eigene Praxis betreffen, die Bedingungen seiner Wirklichkeit.

Man kann diese Beobachtung differenzierter darstellen. Viele meinen, es gebe heute ganz offensichtlich zwei grundsätzlich divergente Tendenzen im abendländischen Philosophieren, deren eine dem historischen Denken zuneigt und deren andere ihm abschwören will. In Absetzung von dieser Behauptung zweier Tendenzen kann man tiefergehend zwei Kulturen des Umgangs mit der Philosophie ausmachen, deren eine problemlos philosophisch genannt wird und ganz und gar selektiv verfährt (manche nennen es rationale Rekonstruktion, wenn hier vergangene Denker evoziert werden), und deren andere sich dem widmet, was man abgekürzt die Reproduktion von Philosophie nennen kann, die alle möglichen Kenntnisse beibringt, um das Entstehen, Bestehen und Wirken philosophischer Entwürfe zu erläutern. Nun ist die zuerst angesprochene Differenz der philosophischen Orientierungen nur graduell, denn ein ganz und gar unhistorisches Philosophieren gibt es nicht. So unterscheiden sich die knappen Ver-

¹ Vgl. Richard Rorty, »The Historiography of Philosophy: four Genres«, in: *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*, hg. v. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge 1984, S. 49–75, bes. S. 73.

² Die Geschichte der Philosophiegeschichte hat Martial Gueroult in den 1930er Jahren zu beschreiben begonnen; vgl. die aus dem Nachlaß herausgegebenen Bände *Histoire de l'histoire de la philosophie* (= *Dianoématique I*), Bd. 1: *En occident, des origines jusqu'à Condillac*, Bd. 2: *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, Bd. 3: *En France, de Condorcet à nos jours*, Paris 1984 und 1988, sowie die Reflexion dazu: *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (= *Dianoématique II*), Paris 1979. Lucien Braun hatte zuvor als erster diese Disziplin bis Hegel nachgezeichnet, vgl. *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1974, dt. erschienen als *Geschichte der Philosophiegeschichte*, in der Übersetzung von Franz Wimmer bearbeitet und mit einem Nachwort versehen vom Verfasser, Darmstadt 1990. Vgl. Verfasser, »Theorie und Praxis der Philosophiegeschichte revidiert. Lucien Braun und Martial Gueroult im Gegensatz«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988), S. 666–681.

weise etwa Wittgensteins auf Thesen von George Edward Moore graduell von den ausführlichen Diskussionen, denen Heidegger Aristoteles und Nietzsche unterzieht. Gradmesser ist hier die Intensität der Evokation »anderen« Denkens, die gewiß Extreme kennt, aber keine Ausnahmen. Es gibt keinen Philosophen, der sich nicht auf andere Philosophen bezieht, wiewohl die Nachdrücklichkeit des Bezugs so weit variieren kann, daß die Rede von zwei Tendenzen des Philosophierens immerhin angebracht erscheint.³ Daß auch die zweite, kulturelle Differenz nicht absolut ist, läßt sich nun allerdings nicht auf gleiche Weise, etwa gestützt auf einen literarischen Befund, formulieren. Zwar ist der Unterschied zwischen dem philosophischen »Geistergespräch« und historisch-philologischer Forschung evident, und auch Übergänge kann man sich vorstellen, gleichwohl handelt es sich nicht um den Unterschied zweier Literaturen, zweier Auffassungsweisen oder zweier Arbeitsmethoden. Die Grenze zwischen einer philosophischen und einer philologischen Auffassung markiert Weisen des Umgangs mit Philosophie; sie trennt das freie Denken, das sich frei auf anderes Denken bezieht, von der wissenschaftlichen und pädagogischen Arbeit des Kommentierens und Dozierens, wodurch Philosophie als Textkorpus und als Argumentationsweise vergegenwärtigt wird. Zugleich gilt, daß gerade die Vergegenwärtigung von Philosophie in Forschung und Lehre mit jener Vision des freien Denkens einhergeht. Vor allem im Unterricht wird der Philosophie die Legende reinen Denkens angehängt, denn wo der Philosoph vom Philosophielehrer in keiner Weise getrennt werden kann, finden wir das Ineinanderblenden jener beiden Umgangsformen am stärksten entwickelt. Daß der Universitätsphilosoph kraft Amtes Lehrer der Philosophie ist, in seinem Selbstverständnis dagegen Philosoph, spiegelt sich vorzugsweise in der Produktion von Philosophiegeschichten wider, das erstere nämlich in der bloßen Tatsache der philosophiehistorischen Arbeit und ihres pädagogischen Einsatzes, das letztere in der Exposition und inhaltlichen Ausrichtung dieser Arbeit als Arbeit am Denken.

Man kann so das eingangs genannte Dilemma verstärken und direkt danach fragen, woher die Unaufmerksamkeit der Philosophielehrer und -erklärer für die seit hundertfünfzig Jahren wirksamen Modalitäten ihrer Bildung stammt. Und man wird nicht umhin kommen, den akademischen Vermittlungsbemühungen, insofern sie sich historisch-philologischer Formen bedienen, eine grundsätzliche Textfixiertheit zu attestieren. Durch Texte und mit Texten wird die Philosophie sowohl den Studenten beigebracht wie von Experten bearbeitet. Das Bemühen um Verständnis reicht von kurzen historischen Überblicken bis

³ Vgl. R. Rorty, »Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics«, in: ders., *Essays on Heidegger and Others* (Philosophical Papers 2), Cambridge 1991, S. 9–26, bes. S. 23.

zu detailversessenen Exegesen. Der Umgang mit Philosophie kann uferlos breit und in bezug auf mögliche Erkenntnisinteressen fast konturlos werden, wie bei den Editionen von Vorlesungs- und Seminarmanuskripten einiger weniger »großer« Philosophen, deren Werk in studentischen Mitschriften und durch peniblen Rekonstruieren wöchentlicher oder sogar täglicher Denkfortschritte aus kleinsten Zeugnissen erhellt werden soll. Bei der Beschäftigung mit Hegel, Hölderlin und Nietzsche tobt sich noch gegenwärtig ein kaum gebändigtes philologisches Interesse in editorisch-minutiösen Dokumentationen und chronologischen Mikrologien aus. Kaum lassen sich die Forschungsarbeiten in manchen Bereichen der Philosophie mit einem systematischen Interesse verbinden, so sehr hat sich die Qualität der textwissenschaftlichen Untersuchungen eigene Kriterien geschaffen, sind Fußnoten und andere Verweise auf kommentierende Literatur zum Standardverfahren der Interpretation avanciert. Die Philosophiegeschichte selbst ist zum kollektiven Unternehmen geworden, weil das Spezialistentum längst überhand genommen hat. Ein plastisches Beispiel ist Friedrich Überweg. Während er noch als einzelner Autor die Philosophiegeschichte im Grundriß skizzierte und seine beiden Bände bis 1871, als er erst 45jährig starb, bis zur dritten Auflage bringen konnte, tragen heute Fachleute aus mehreren europäischen Ländern zu seiner auf mindestens 30 Bände geplanten Neubearbeitung bei.⁴ Wenn darin einmal die Reihe am 19. Jahrhundert ist, wird die Institutionalisierung der Philosophie an der Universität gewiß erwähnt werden, mindestens aber im Dargestellten durchscheinen – daß jedoch die akademische Praxis des Philosophierens eine eigene Berücksichtigung erfahren wird, ist wenig wahrscheinlich.

Es ist auch nichts Geringes, die Grenzen der traditionellen Geschichtsschreibung zu überschreiten und in die Bereiche dessen vorzudringen, was sich »auch noch« über Philosophie sagen läßt. Zwar läßt sich einiges leisten, indem man etwa die Berichte über das Leben der Philosophen vertieft. Solche Vertiefung gibt es gelegentlich, innerhalb der Philosophiegeschichtsschreibung und als selbständige Literatur, sie trägt allerdings nicht weit. Auf dem Weg der Biographie kann man philosophischen Werken und Ansätzen zwar zusätzliche Bedeutung geben, besonders durch die Berücksichtigung von intellektuellen Kommunikationsstrukturen, in die jeder Denker durch Studium, Briefwechsel, eigenen Unterricht, Vortragsverpflichtungen, Debatten usw. eingebunden ist. Über einen Zusatz jedoch wird die biographische Konjektur am traditionellen philosophiehistorischen Bild selten hinausgelangen, weil sie dieses Bild voraussetzt.

⁴ Paul Wilpert, »Die Neugestaltung des ›Überweg‹«, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 43 (1961), S. 5–99; Jean-Pierre Schobinger, »Gesamtvorwort« zu den vier Bänden »Überweg: Die Philosophie des 17. Jahrhunderts«, Basel 1988, S. III–XX (= Vorabveröffentlichung von Bd. 1).

Biographien erschließen die Denkwelt von Individuen, deren philosophische Auszeichnung meist schon als gesichert gilt, so daß gerade hier wenig Grund besteht, allgemeine Strukturen der Karriere zu behandeln.

Entsprechend rückt die Universität nur gelegentlich in den Blick, vornehmlich bei einigen bekannten Figuren aus dem 19. Jahrhundert: Arthur Schopenhauers mißlungener Start einer akademischen Karriere oder Friedrich Wilhelm Josef Schellings kläglicher Abschluß derselben, beide an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin, werden etwa am Rande miterzählt. Das Ausbleiben bzw. die Enttäuschung ihrer Zuhörer wird als Anekdote vermerkt und die Verbitterung der beiden Dozenten beispielsweise durch einen Verweis auf den (hegelianischen) Zeitgeist verständlich zu machen versucht. Für das denkerische Werk selbst bleibt das ohne Belang, weil das Philosophische als gewissermaßen kontextunabhängig angesehen wird, weil man in jedem Fall das Publikum der Philosophie mit dem Lesepublikum identifiziert.

Heute läßt sich bei der Vorstellung von »der Philosophie selbst«, da sie längst allgemein akzeptiert ist, nicht ausmachen, ob sie ursprünglich von den Philosophen stammt oder von ihren blinden Verehrern. Soviel steht aber fest: Solange die Vorstellung von dem, was Philosophie sei, durch diejenigen bestimmt wird, die sich ihr »verschrieben« haben, steht keine Änderung der Philosophiegeschichte in Aussicht. Denn das Schreiben der Philosophiegeschichten ist das probate Mittel der Fachgelehrten, ihre Disziplin zu beweisen, sich selbst und anderen. Ihr Selbstverständnis dient als Projektionsfläche für ihre historischen Erzählungen. Daß darin die Universität nicht vorkommt, daß die Praxis des Unterrichts sozusagen ausgeblendet wird, liegt einmal daran, daß institutionelle und andere soziale Tatsachen nicht sichtbar mit der Philosophie verbunden sein sollen. Diese Art der Ausblendung ist leicht zu rechtfertigen, denn die Immanenz einer philosophiehistorischen Erzählung »letzter Einsichten« verträgt in der Tat nicht allzu viele Zutaten und Hinweise auf »auch noch wichtige« Tatsachen, so unbestreitbar diese für sich sein mögen.

Es gibt aber noch eine andere Art der Ausblendung, die gewissermaßen konstitutiv ist und nicht einen möglichen Inhalt betrifft. Weil für die Erzählung dessen, was Philosophiegeschichte ist, ein Bild der Philosophie als dem durchgängig identischen Subjekt der Geschichte unentbehrlich ist, laufen die Geschichten der Philosophie in ihrer üblichen Präsentation immer darauf hinaus, ein solches Bild zu geben und es in der Gegenwart des Erzählers leuchten zu lassen. Wenn dabei die Universität neben der Philosophie gleichsam unsichtbar bleibt, kann das auch einen anderen Grund haben als den, daß sie zwar gesehen, aber als etwas Unwesentliches nicht eigens behandelt wird. Vielmehr kann die durch die Philosophiegeschichte ins Werk gesetzte Projektion des Bildes von »der Philosophie selbst« auch den Ort nicht erfassen, von dem aus

dieses Bild entworfen wird. Um philosophiehistorische Erzählungen auf der Projektionsfläche eines philosophischen Selbstverständnisses ablaufen zu lassen, benötigt man einen Projektor. Eben dieser ist die Universität.

Die These lautet also, daß die Universität nicht nur als akzidentelle, etwa biographisch erschließbare Größe der Philosophie des 19. Jahrhunderts (und des 20. Jahrhunderts) anerkannt werden muß, sondern auch und vor allem als diejenige Institution, welche die Philosophen dazu gebracht hat (und bringt), ihr philosophisches Selbstverständnis mit philosophiehistorischen Erzählungen zu verschränken. Die Philosophiegeschichten blenden alles Historische jenseits »der Philosophie selbst« aus, weil sie einer akademischen Literaturgattung angehören, die bestimmte Funktionen vor allem der Lehre, aber auch der Forschung erfüllt, welche einen eingeschränkten Begriff der Philosophiegeschichte sinnvoll und erforderlich erscheinen lassen. Es ist nicht zufällig so, daß der Unterschied von Philosophen und Universitätsphilosophen von letzteren nicht thematisiert wird, sondern es zeigt die bis in die Banalität des Selbstverständlichen wirkende Macht der Universität als der für die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts maßgeblichen Institution an, daß sie selbst keine philosophiehistorische Berücksichtigung erfährt. Daß die Universitätsphilosophen glauben, die Universität sei ihrem Tun im Grunde fremd, läßt sich in diesem Sinne nicht anders begreifen denn als »déformation professionnelle«, als Modifikation ihres Denkens durch die Institution.

Es wurde in den voranstehenden Studien deutlich, daß mit dem Ausdruck Universitätsphilosophie ein Konglomerat von Tätigkeiten gemeint ist, die eine enorme Produktivität bezeugen und sich teilweise sogar genauer beschreiben lassen. Alle diese Tätigkeiten von Universitätsphilosophen sind Momente einer Praxis, durch welche die Philosophie mit der Gesellschaft überhaupt, mit der Kultur vermittelt wird bzw. sich vermittelt. Erst in einer umfassenden Berücksichtigung dieser Vermittlung wäre ein realistisches Bild der Philosophie zu gewinnen. Realismus würde in diesem Fall bedeuten, in der Neugier für Philosophie, in der Hoffnung auf philosophische Einsicht, erst recht im Philosophiestudium und in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Philosophie Tatsachen der Philosophiegeschichte zu erkennen, nicht abstrakte Bedingungen ihrer Formulierung oder ihrer Rezeption. In die Richtung einer realistischen Definition von Philosophie gehen etwa Überlegungen von Antonio Gramsci, der in seinen Bemühungen um eine *Philosophie der Praxis* dem Philosophieren eine gewisse Spannweite zuweist. Am einen Ende stehen bei ihm die »Philosophien der Philosophen«, traditionell bevorzugter Gegenstand der Philosophiegeschichte. Am anderen Ende steht die Einsicht, daß jeder Mensch ein Philosoph ist, oder anders gesagt, daß jede Philosophie zugleich auch Weltanschauung und Ideolo-

gie ist.⁵ Karl Jaspers hat einen ähnlichen Gegensatz formuliert: »Jeder Mensch als Mensch philosophiert«, heißt es bei ihm, und zugleich: »Man findet zur Philosophie nicht ohne den Weg über ihre Geschichte.«⁶ Maurice Merleau-Ponty unterscheidet die »akademische Welt«, in der die Philosophen »Beamte« sind, und die »philosophische Welt«, wo es kein fremdes Urteil über das Denken geben kann.⁷ Viele andere wären anzuführen, welche die Philosophie in ihrer doppelten Praxis als Fachdisziplin und als Denken ansprechen. Der historische Befund des 19. Jahrhunderts läßt vermuten, daß von Anfang an der stark spezialisierten Universitätsphilosophie ein Interesse an Philosophie gegenübersteht bzw. parallel zu ihr existiert, das nicht nur »professionell« beantwortet werden kann.

Es ist allerdings noch niemandem gelungen, in einer konsensfähigen Weise dasjenige zu bestimmen, was man das Interesse an Philosophie nennen kann, und so bleibt der Ansatz bei den manifesten Tätigkeiten der Philosophen ein wenigstens probater Weg zur Erkenntnis derjenigen Praxis, die alle Philosophen annehmen, wenn nicht sogar erstreben. Praxis im hier gebrauchten Sinn setzt Interaktion voraus, die in der Universität sich im Verhältnis von Dozenten und Studenten der Philosophie ergibt, und jenseits davon in der Konkurrenz der Geschichtsbilder und Interpretationen kanonischer Texte, ohne die keine Kultur geistiges Leben entwickelt. Die Universitätsphilosophie muß man also als eine bestimmte Investition in eine mögliche Praxis der Philosophie ansehen, und die Tätigkeit der Lehre im weitesten Sinn handelt mit dem symbolischen Kapital dieses Einsatzes. Welche Zinsen es trägt, läßt sich nicht errechnen, sondern in der Art der Anlage höchstens abschätzen.

2. Philosophieunterricht

Ein Grund dafür, von der Untersuchung der Universitätsphilosophie die Thematisierung des universitären Unterrichts auszuschließen, mag die traditionelle Vorstellung bilden, die Philosophie sei nur literarisch vollständig repräsentierbar. In der Tat gilt, daß dort, wo Schriften fehlen, philosophisches Denken nur unterstellt werden kann. Insofern ist die Identifizierung der Philosophie mit

⁵ Vgl. A. Gramsci, Philosophie der Praxis (Gefängnishefte 10 und 11), hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Hamburg 1995, S. 1268f., 1345f. und 1375 ff.

⁶ K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, München 1971 [zuerst 1953], S. 112; vgl. S. 92 ff. und 102 ff.

⁷ M. Merleau-Ponty, Lob der Philosophie, in: Vorlesungen 1, Berlin 1973 (Phänomenologisch-psychologische Forschungen 9), S. 32 ff.