

Franz M. Wimmer
Interkulturelle Philosophie

Geschichte und Theorie
2. überarb. Auflage

INTERNET-AUFLAGE

Franz M. Wimmer

2001

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Einleitung..... | 7 |
| Kapitel 1..... | 13 |
| 1.1 Die Einheit des Gegenstandes: fiktiv?..... | 18 |
| 1.2 Menschen in einer global sich vereinheitlichenden Kultur..... | 23 |
| 1.3 Beispiele fruchtbarer Kulturrezeption..... | 36 |
| 1.4 Die Entstehung einer extern universellen Kultur..... | 57 |
| (1) Wirtschaft und Technik..... | 60 |
| (2) Formen des Siedelns und der Kommunikation..... | 61 |
| (3) Vehikel..... | 63 |
| (4) Kunst..... | 64 |
| 1.5 Die Achtung der Anderen..... | 68 |
| 1.6 Die Einschätzung der Anderen: Barbaren, Exoten, Heiden..... | 75 |
| (1) <i>Barbaren</i> | 76 |
| (2) <i>Exoten</i> | 82 |
| (3) <i>Heiden</i> | 87 |
| 1.7 Fremdes und Eigenes: Überwindung der Inferiorität..... | 93 |
| Kapitel 2..... | 113 |
| 2.1 Die Stellung zur Denkgeschichte in der griechischen Antike.. | 121 |
| (1) Philosophiehistorie: Entstehung und literarische Gattungen | 122 |
| (2) Methodologische Reflexionen..... | 127 |
| (3) Darstellungsweisen..... | 133 |
| 2.2 Das Alte als Teil des Kreislaufs: China..... | 147 |
| (1) Historiographie und Philosophiegeschichte in China..... | 148 |
| (2) Doxographie und Biographie in konfuzianischer Klassik..... | 157 |
| (3) EXKURS: Philosophiehistorie in Japan..... | 161 |
| 2.3 Offenbarung und Denkgeschichte: Mittelalter..... | 164 |
| 2.4 Die erste Entdeckungszeit: das neue Alte..... | 171 |
| (1) Methode des ersten Entdeckungszeitalters..... | 175 |
| (2) Zwerge auf den Schultern von Riesen..... | 177 |
| (3) Riesen und Sammler auf den Schultern von Zwergen..... | 182 |
| 2.5 Die zweite Entdeckungszeit: Vernunft und Abervernunft..... | 193 |
| (1) Unterwegs zur natürlichen Vernunft..... | 197 |
| (2) Auf der Suche nach den Gesetzen der Denkgeschichte..... | 202 |
| (3) Die normale Vernunft und das andere Denken..... | 212 |
| Nachwort 1999..... | 228 |
| Anhänge..... | 231 |
| Anhang 1: Flores Doctorum..... | 233 |

| | |
|---|-----|
| Anhang 2: Eine englische Gelehrtenbibliothek..... | 237 |
| Anhang 3: Ein Programmtext des 18. Jahrhunderts: Brucker..... | 246 |
| Anhang 4: Gattungen der Philosophiegeschichte..... | 257 |
| Index der Namen und Themen..... | 266 |
| Verzeichnis der zitierten Literatur..... | 275 |

Einleitung

Philosophiegeschichte zu erforschen und zu beschreiben, gehört trotz mancher Verdikte immer noch und zu Recht zum Betrieb der akademischen Philosophie. Der Umstand, daß heute nicht mehr nur Männer, sondern auch Frauen, nicht mehr nur Europäer, sondern auch Afrikaner, Asiaten, Amerikaner sich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstand machen, wird hoffentlich dazu beitragen, die Entwicklung des globalen Diskurses der Philosophie nicht zu behindern, sondern zu fördern.

Die Art und Weise, wie die Philosophiegeschichte beschrieben wird, ändert sich von Zeit zu Zeit und nicht immer gehen solche Veränderungen in spektakulärer Weise oder auch nur unter dem lebhaften Anteil der betroffenen Profession, der Fachphilosophen vor sich. Sie finden manchmal unvermerkt statt, sind an Veränderungen in der Sprechweise, in den Periodisierungen, in der Gewichtung von Themen und Problemen zu erkennen.

Philosophiehistorie, also jene Disziplin, welche die Philosophiegeschichte beschreiben und erklären soll, hat ihre eigene Geschichte, auch noch einmal spezifische Stationen, wenn man sie mit anderen historiographischen Disziplinen vergleicht. Diese Veränderungen aufzuklären, hat erst in jüngerer Zeit Interesse geweckt.¹ In den verschiedenen Richtungen und Schulen der Gegenwartsphilosophie sind Debatten um die Möglichkeiten und Grenzen der Philosophiehistorie in Gang gekommen, ob dies nun die Rekonstruktion einer authentischen afrikanischen Philosophie-Tradition betrifft, ob es die gesetzmäßige Entwicklung des philosophischen Denkens und dementsprechend auch deren Erklär- und prinzipielle Vorhersagbarkeit betrifft, oder die Geschichtlichkeit des Denkens in einen Relativismus münden läßt.

Die vorliegende Arbeit kann nicht zu jedem der angesprochenen Themen in ausreichender Weise Stellung nehmen. Es machte mir den Anschein, daß eine Entscheidung nötig sei: entweder, die Fragen der Theorie zu besprechen - und hier wiederum, gemäß meinem besonderen Interesse am Thema, die Frage der Funktion von Philosophiehistorie, insbesondere deren Funktion in einer Epoche der Überwindung von Herrschaftsverhältnissen zwischen Kulturen zu untersuchen, wie sie ihren schärfsten Ausdruck im politischen Kolonialismus gefunden

¹ Vgl. z.B. Braun (1990), Geldsetzer (1968), Rée (1978), Santinello (1979 ff)

haben, wie sie nach dessen Ende aber durchaus noch nicht aus der Welt geschafft sind. Eine solche theoretische Diskussion hätte bei der Frage der Funktion von Historie überhaupt anzusetzen, hätte die möglichen, kulturbedingten Paradigmata von Historie in den unterschiedlichen Gesellschaften und Epochen zu vergleichen, ihre Begründbarkeit und ihre Anwendbarkeit in verschiedenen Diskursformen gegeneinander abzuwägen. Dies also wäre die erste Möglichkeit gewesen.

Die zweite hätte darin bestanden, einen Überblick über gegenwärtige Strömungen der Philosophiegeschichte zu geben und auf diese Weise, insbesondere durch das Aufzeigen der Chancen und Probleme interkulturell orientierter Philosophiegeschichte, gewissermaßen an einen gegebenen Diskussionsstand anzuschließen.

Erstere Möglichkeit schien mir zu abstrakt, letztere zu willkürlich. So habe ich eine dritte gewählt, die voller Kompromisse steckt. Die Kompromisse bestehen vor allem darin, daß ich

- erstens zwar Fragen der Theorie anspreche, sie aber in einen historischen Zusammenhang stelle;²
- zweitens nicht die ganze Geschichte der Disziplin, wie sie in Europa verlaufen ist, vorstelle, sondern nur einige ausgewählte Etappen, die eine systematische These belegen sollen: daß der Gegenstandsbereich sich stetig verändert, vor allem erweitert hat;³ und

² Die Theorie der Philosophiegeschichte ist, wie ihre Geschichte, ein vergleichsweise vernachlässigtes Thema. Zwar finden sich in vielen, wenn nicht den meisten Darstellungen der Philosophiegeschichte methodologische Abschnitte, meist in Form von Einleitungen. Dies hat lange Tradition, ich gebe im Anhang ein Beispiel dafür (vgl. Anhang 3). In solchen Einleitungen wird jedoch zumeist die Grundstruktur und die Grundfragestellung der Disziplin nicht behandelt. Solche Fragen finden indessen wiederum in letzter Zeit ebenfalls verstärktes Interesse. Man vergleiche dazu etwa: Rée et al. (1978), Wimmer (1981), Peperzak (1985), Fischer und Wimmer (1986), Rorty et al. (1984). Insbesondere der Ansatz von Skinner, Rorty und anderen hat eine lebhaft diskutierte Diskussion hervorgerufen; vgl. Hesse (1985), Femia (1979)

³ Die neuzeitlich-europäische Literaturgattung der *Philosophiegeschichte* ist mit Akribie in den von G. Santinello herausgegebenen Sammelbänden zur *Storia delle Storie Generali della Filosofia* (bisher 3 Bände, die Neuzeit bis zu Kant betreffend) dargestellt. Einen historisch umfassenden Überblick über die Geschichte der Philosophiegeschichte in Europa bis zu Hegel bietet Braun (1990). Einzelne Epochen und Regionen sind monographisch behandelt worden, etwa von Geldsetzer (1968), Rée (1978), Rybarczyk (1974), Steindler (1988). Die Literatur in

• drittens führe ich diese Auswahl der Etappen nicht bis in die Gegenwart herauf, sondern breche zu dem Zeitpunkt ab, in dem der moderne europäische Kolonialismus wirksam zu werden begann, nämlich zur Zeit der Aufklärung. Bis dahin werden die wesentlichen Kategorien, aufgrund derer die Geschichte des Denkens eingeschätzt, beschrieben, erklärt wird, jeweils nur auf die *eigene* (europäische) und auf ganz besondere andere (exotische, die sogenannte "philosophia barbarica") Traditionen angewandt, woraus sich etwa eine sehr weitgehende Hochschätzung der letzteren (vor allem, aber nicht nur im Falle der chinesischen Kultur) ergibt. Nach diesem Zeitraum jedoch treten in sehr schneller Folge diese vormals exotischen, oft bewunderten Völker in das Stadium der wirtschaftlichen, technischen, politischen und eben auch wissenschaftlichen Unterlegenheit ein. Diese Einschätzung, ob sie zu Recht oder zu Unrecht bestand, und die sie bedingenden Mechanismen des Kolonialismus und des Neokolonialismus sind bis heute nicht überwunden. Die entsprechende Ausgrenzung hat in bestimmendem Maß nicht nur die politische Geschichtsschreibung, sondern auch die Philosophiehistorie geprägt und sie ist in besonderer Weise hinderlich für einen gegenwärtigen Diskurs zwischen den regionalen Kulturen geworden.

Der gewählte Kompromiß besteht im wesentlichen darin, die entwickelten Formen einer kolonialistischen Theorie der Geschichte des Denkens, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert wirksam sind, auszusparen und dennoch (im ersten Kapitel) den Versuch einer programmatischen Motivation der Historiographie der Philosophie auf dem Hintergrund eines grundsätzlich nachkolonialen Denkens vorzulegen. Mir scheinen indessen die im zweiten Kapitel dargestellten) Frühformen aussagekräftig und wirksam genug, um diesen Weg zu wählen.

Das erste Kapitel bringt also einen Motivenbericht für die These von der Notwendigkeit und der Möglichkeit einer interkulturellen Orientierung der Philosophiehistorie.

Das zweite Kapitel stellt einige historische Stationen der Philosophiehistorie, vor allem in Europa dar. Daß ich mich dabei nicht auf europäische Entwicklungen beschränken wollte oder konnte, erklärt sich aus der allgemeinen Fragestellung. Doch treten bei der Überschreitung dieser Grenze nicht nur Kommunikationsprobleme, Informationsmangel und mangelnde Sprachkenntnis als hinderlich auf,

dieser Frage kann jedoch noch nicht als umfassend bezeichnet werden, wobei das unter Santinello's Leitung entstehende Werk hier eine echte Lücke schließen wird.

sondern fast mehr noch der Umstand, daß die Philosophiehistorie als eigene Disziplin mit tradierten Themen, Begriffen, Periodengrenzen usw. doch eine hauptsächlich europäisch-neuzeitliche Literaturgattung zu sein scheint und als solche auch in nicht-europäischen Regionen rezipiert und weiterentwickelt worden ist. Die reiche chinesische Tradition der Historiographie etwa, die andere Paradigmen als die europäische Historiographie (auf Gebieten wie der Sozial-, Kunst- oder Politikgeschichte) entwickelt hat, scheint den Bereich der Geschichte der Philosophie kaum je als etwas Besonderes ausgegliedert zu haben, wenngleich er von Anfang an in einer umfassenden Sicht der Vergangenheit mit behandelt wurde.⁴

Solange die Diskussion über Philosophiegeschichte und Philosophiehistorie unter Autoren ausgetragen wird, die alle dem Paradigma (eurozentrischer) Rationalität verpflichtet sind, brauchen wir uns um Berechtigung oder Unangemessenheit von derartigen Kriterien keine Gedanken zu machen: solange werden die wichtigen Fragen keiner ernstesten, keiner strengen Untersuchung unterzogen und bleiben somit naiv (selbst wenn sie sich verbal höchst spekulativ gebärden). Natürlich ist zu beachten, daß innerhalb der europäischen Theorieentwicklung auch auf diesem Gebiet eine große Vielfalt festzustellen ist. Dennoch fällt auf, wie beim Blick "von außen" gerade die Einheitlichkeit des europäischen Denkens immer wieder betont wird. In einem hohen Grad wird diese Einheitlichkeit der Wirksamkeit des europäischen Geschichtsbildes zugeschrieben, und dies immerhin müßte nachdenklich machen. Denn nicht nur auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte, wohl aber auch hier, ist die Gleichsetzung der

⁴ Vgl. die Darstellung der Philosophiehistorie in *Tetsugaku Jiten* (1979, S.976-978) In der Gegenwart indessen sind die Bestrebungen an vielen Orten zu sehen, einen vom europäischen Blickwinkel möglichst unabhängigen Gesichtspunkt zu gewinnen. Vor allem die Ansätze zu einer Rekonstruktion philosophischer Traditionen in Afrika, wie sie seit dem Beginn der staatsrechtlichen Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten unternommen werden, sind hier von Interesse. Aber auch die Arbeiten japanischer, indischer oder lateinamerikanischer Philosoph/inn/en eröffnen hier neue Perspektiven. Vgl. etwa die in der Bibliographie angeführten Untersuchungen von Herra (1988), Boidi (1988), Chatterjee (1988), Hountondji (1977), Maruyama (1988), Nakamura (1975, 1982), Odera Oruka (1988), Paul (1986a, b), Towa (1988), Wiredu (1980). Die Diskussion solcher Ansätze wäre jedoch erst vor dem Hintergrund späterer Entwicklungen der Philosophiehistorie sinnvoll und muß daher einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Geschichte überhaupt mit der *Geschichte der europäischen Menschheit* immer noch die *natürlichste* Assoziation.⁵

Ich will also erstens zeigen, in welcher Weise philosophiehistorisches Denken sich unter allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen ausbildet und verändert, und zweitens dafür plädieren, einen interkulturell orientierten Zugang zur Philosophiegeschichte in neuen Formen zu praktizieren. Ich meine, dies ist ein Gebot der Humanität, aber ich möchte diese Meinung eben auch begründen.

Eine Weiterführung der Fragen bis in die Gegenwart wird die entwickelten Formen kolonialistischen und imperialistischen Denkens ebenso zu untersuchen haben wie die in Europa und in den von ihm in unterschiedlicher Weise abhängigen oder beeinflussten Regionen entstandenen geistigen Gegenbewegungen. Dies muß einer späteren Ausführung vorbehalten bleiben. Dabei wird vor allem die Möglichkeit interkulturell betriebener Philosophiehistorie in der Gegenwart

⁵ Der Titel des von R. Moritz et al. herausgegebenen Sammelbandes (1988) ist in diesem Zusammenhang überraschend aufschlußreich: *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* - Würde man den zweiten Teil des Titels überlesen, so käme wohl kaum jemand auf die Idee, an irgendeine Region außer dem ionischen Griechenland zu denken. Diese Gedankenassoziation ist ebenso erklärlich, durch vielfältige Gewöhnung, wie sie gefährlich ist - als unhinterfragte Selbstverständlichkeit kann sie weitere Forschung orientieren oder fehlorientieren.

McDougall hat dies, die angelsächsische Historikertradition betreffend, launig ausgedrückt: "Once upon a time the historical profession was more or less united, at least in the English-speaking world. Professional historians shared a common exposure to the classical and Christian traditions, a common Anglocentric perspective, and a common interpretive theme: the progress of freedom. This, of course, was the liberal or 'Whig' interpretation of history that traced mankind's pilgrimage from Mesopotamia to Mount Sinai, to Runnymede, Wittenberg, and 'two houses of Parliament and a free press' - and assumed that backward peoples, if not weighed down by anchors like Hinduism, would follow the Anglo-American peoples to liberty. This vision held sway until the cataclysm of 1914-18 made belief in progress more difficult to sustain, the Great Depression eroded faith in liberal institutions, and decolonization forced consideration of non-Western cultures on their own terms. Whereupon the historical profession, lacking consensus on proper themes, subjects, methods, and purpose, fractured to the point where considerable rancor now exists over the question of what history is, or ought to be, at all." (Mc Dougall 1986, S. 19)

thematisch sein. Ebenso wie in der hiermit vorliegenden Arbeit werden auch dabei wissenschaftstheoretisch-methodologische Fragen zusammen mit historischen Entwicklungen der Disziplin zu behandeln sein.

Die Arbeit wurde in einer ersten Form der Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien als Habilitationsschrift für das Fach Philosophie im Frühjahr 1989 vorgelegt. Den von der Fakultät bestellten Gutachtern verdanke ich wichtige Anregungen, wofür ich mich bedanken möchte.

Wien, im Herbst 1989

Franz M. Wimmer

Zur Internet-Auflage:

Diese Auflage erscheint im Internet auf meiner Homepage:
<http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer>

Der Text ist verglichen mit der seit längerem vergriffenen Auflage (Wien: Passagen 1990) im wesentlichen unverändert geblieben, damit auch die Paginierung. Dazugekommen sind Hinweise auf Arbeiten, die zum Thema seit der ersten Auflage erschienen sind, sowie ein Register der Namen und Themen. Das Nachwort wurde 1999 im Zug einer durchgehenden Überarbeitung neu geschrieben. Aus dem Titel wurde "Band 1" gestrichen, weil das Projekt in der Zwischenzeit anders als ursprünglich vorgesehen weiterentwickelt wurde.

Wien, im Jänner 2001

Kapitel 1

*Jeder schuldet der Menschheit,
welche das größere Vaterland ist,
unverhältnismäßig mehr als dem besonderen Vaterland,
dem er entstammt;
es ist also unendlich viel verderblicher,
die Gerechtigkeit von Volk zu Volk zu verletzen,
als es von Familie zu Familie gegen seinen Staat zu tun.
(Fénelon)¹*

Darüber, daß Geschichte der Philosophie der Menschheit eine global orientierte Betrachtung erfordert, müßte heute weiter kein Wort verloren werden, wenn nicht die allgemeine Praxis der Geschichtsschreibung über dieses Gebiet ganz anders (gewesen) wäre. Im allgemeinen enthalten solche Werke, deren Titel den Gegenstand, nämlich die Geschichte der Philosophie nicht schon ausdrücklich *auf die Geschichte der abendländischen (oder: westlichen, europäischen etc.) Philosophie* eingrenzt, also jene großzügig als Darstellungen der Geschichte der Philosophie überhaupt deklarierten Werke, nichts oder fast nichts, was außerhalb einer (häufig als einheitlich fingierten) europäischen Kulturtradition produziert worden wäre.² Weshalb ist dies so? Und: wozu die Beschränkung?

Die angesprochene Praxis versteht sich als Orthopraxis, dahinter steht also so etwas wie eine Theorie. Es scheint mir, daß diese Theorie

¹Fénelon: Dialogue des Morts, Socrate et Alcibiade 1718; zit. nach Hazard, Krise, 326 f.

²Sofern dies nicht zutrifft, wie etwa von den verbreiteten Philosophiegeschichten bei Bréhier oder Störig, fällt wiederum die eigentümliche Randstellung der dort dargestellten chinesischen und indischen Philosophie auf. Diese philosophischen Traditionen nicht anders als in eine Frühzeit philosophischen Denkens einzureihen und dementsprechend auch vorwiegend oder sogar ausschließlich deren antike Entwicklungen darzustellen, ist einer der methodologischen Fixpunkte der Philosophiehistorie, die sich seit langer Zeit durchhalten und heute nicht mehr – anders als noch im 18. Jahrhundert – begründungsbedürftig erscheinen. Es gibt gewiß Ausnahmen von dieser Regel; die von der sowjetischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene *Geschichte der Philosophie* ist ebenso wie das Buch von Sandvoss (1989) nicht von dieser Einseitigkeit.

zumindest zu einem Teil aus Vorurteilen besteht bzw. auf Vorurteilen beruht, über die selten gesprochen wird – sodaß man (also etwa der Studierende der Philosophie oder der interessierte Leser) sich kaum eine begründete Meinung über das Zutreffen oder Nichtzutreffen des einen oder anderen der angedeuteten Vorurteile bilden wird können.

Ein gängiges Vorurteil besagt, daß neben anderen unverwechselbaren Beiträgen zum Erbe der Menschheit (wie z.B.: neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik, automatisierte Kommunikationsmittel) eben auch die Philosophie so etwas sei, was *eigentlich nur in Europa entstand* und sich hier entwickelte. Unter dieser Annahme ist es freilich richtig, die Geschichte der Philosophie mit einer Geschichte der *Philosophie in Europa* gleichzusetzen (selbstverständlich mit neuzeitlicher Expansion des Begriffs *Europa* über den geographischen Raum dieses Namens hinaus); daß diese Annahme ein irriges Vorurteil ist, wird zu zeigen sein. Insbesondere hat es in der Debatte um die Existenz oder Nichtexistenz einer eigenständig entwickelten Philosophie in Schwarzafrika eine entscheidende Rolle gespielt.

Ein zweites Vorurteil besagt, daß über das außereuropäische Denken zu wenig bekannt sei, oder daß die Informationen darüber lediglich (philologischen, ethnologischen, kulturhistorischen) Spezialdisziplinen zugänglich seien, sodaß selbst bei gegebenem Interesse daran allzu große Schwierigkeiten bei der Beschaffung von verlässlichen Auskünften darüber auftreten würden.³ Diese Annahme ist bis zu einem gewissen Grad durchaus zutreffend, insbesondere was das philosophische Denken derjenigen Völker betrifft, die nicht unter den traditionellen Hochkulturen unseres Geschichtsverständnisses rangieren. Aber die Annahme ist eben doch höchstens teilweise richtig – und dies gilt beispielsweise auch für Schwarzafrika, nicht nur für China und Indien, worüber ohnedies eine Fülle von Literatur in den europäischen Sprachen informiert. Soweit aber tatsächlich das Nichtvorhandensein vergleichender Geschichts- oder Problemdarstellungen, Wörterbüchern eine Kenntnisnahme verunmöglicht oder erschwert, kann daraus für Philosophiehistoriker im Grunde nur die Folgerung gezogen werden, daß hier noch

³Vgl. dazu R. McKeon, 1981, 419– 36; ähnlich äußert sich auch Nauman im Zusammenhang mit der japanischen Philosophie: "In the West, Japanese philosophy is not well understood. Some western philosophers, perhaps operating on the principle that 'what I don't know isn't knowledge', have written as if whatever they did not know could not possibly have any significance." (Nauman, 1979, 179f)

philosophiehistorische Arbeit zu leisten ist.⁴ Und dies ist tatsächlich der Fall. Es trifft generell noch nicht zu, daß Studenten und Lehrer der Philosophie in Kenntnis der unterschiedlichen philosophischen Kulturen der Menschheit urteilen, wenn sie etwa über das Problem des Erkennens, des Wollens oder der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt reflektieren. Es ist hier also noch einiges an Aneignungsarbeit zu leisten. Dieser Satz ist nun nicht nur als eine Beschreibung zu lesen, etwa im Sinn der Feststellung einer gleichgültigen Lücke. Daß die gemeinte Aneignung geleistet wird, ist zu hoffen.⁵

Wenn nämlich – und dies ist jetzt der springende Punkt – die Geschichte außereuropäischer Philosophie überhaupt als etwas Wissenswürdiges oder Bedenkenswertes anzusehen ist. Dies aber wird in professionell– philosophischer Diskussion meist stillschweigend geaugnet, und mit dieser Leugnung verbindet sich nicht nur, sondern dadurch *rechtfertigt* sich auch Ignoranz.

Warum ist dies der springende Punkt? Weil wir hier vor der Frage stehen: Was interessiert uns, wenn uns die Geschichte der Philosophie interessiert?

Im ersten Abschnitt dieses Kapitels beschäftige ich mich mit der Frage, ob denn überhaupt eine Notwendigkeit irgendwelcher Art vorliege, sich in interkultureller Orientierung mit der Philosophiegeschichte zu befassen (1.1). Dazu ist es notwendig, die gegenwärtige kulturelle Situation der Menschheit zu skizzieren (1.2), was gewiß ein sträflich allgemeines Thema ist, wenn man die

⁴Vgl. Eichler und Seidl (1988): "Das traditionelle philosophiehistorische Bewußtsein hat ... oft (den griechischen) ... Fall von Genesis und Entwicklung zum entscheidenden Paradigma erhoben." Vorläufig ist also "erst einmal die bloße Kenntnisnahme philosophischen Denkens außerhalb Europas" (166) zu leisten. Einen auf die Überwindung dieser "reduktiven Hermeneutik" abzielenden Beitrag haben kürzlich Mall und Hülsmann (1989) vorgelegt.

⁵Die Beschränkung findet nicht nur in der *Philosophiegeschichte* statt. Auch auf einem Gebiet wie der (interkulturell) vergleichenden Literaturwissenschaft gibt es in dieser Richtung erst neuerdings Versuche einer Überwindung. Vgl. dazu die von Wierlacher 1985 und 1987 herausgegebenen Sammelbände. Ich danke den Hinweis darauf Ingvild Birkhan. Kürzlich hat Leo Kreuzer (1989) in diesem Zusammenhang vehement Stellung bezogen. Seine Analyse und Interpretation von "Ungleichzeitigkeit" ist bestechend, etwa in der Darstellung von Goethes *Wilhelm Meister* als Roman eines Entwicklungsgebietes, oder in der Interpretation von Romanen aus Lateinamerika und Afrika.

gewöhnlichen Maßstäbe der akademischen, auch der philosophischen Diskussion anlegt, die sich zunehmend auf die Herstellung von Halbfertigprodukten oder von Ersatzteilen verlegt und auf die Gewinnung einer Gesamtsicht verzichtet. So allgemein, und entsprechend angreifbar das Thema aber ist, es ist nötig, davon auszugehen, wenn die Philosophiegeschichte der Menschheit als ganzer bedacht werden soll. Diese ist nicht zufällig so vernachlässigt, wie sie es ist, und wenn wir aus ihr Nutzen ziehen wollen, so müssen wir uns darüber klar werden, was es heißt, in der Philosophie von fremden Kulturen zu lernen und damit humane, allgemein menschliche Werte zu befördern (1.5).

Ich versuche dem Thema dadurch näherzukommen, daß ich einige wichtige Fälle von Kulturrezeption nachzeichne, die in der Menschheitsgeschichte stattgefunden haben: die Rezeption der (griechischen) antiken Kultur durch die Muslime, die der (griechisch-römischen) antiken Kultur in der Renaissance, und die der neuzeitlich-europäischen Kultur durch die modernen Japaner und Chinesen (1.3).

Daran schließt sich die Überlegung, in welcher Weise die gegenwärtige Weltkultur, die als extern universell gekennzeichnet wird, auch in demselben Sinn eine interne Universalität nach sich ziehen wird, wie sie die traditionellen Kulturen kennzeichnet. Bereits die externe Universalität oder Globalität erfordert jedoch eine Neuorientierung der Philosophiegeschichte in internationaler Sicht (1.4).

Mit der Formulierung der wichtigsten Heterostereotype, die in der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte dazu gedient haben, das Phänomen der fremden Kulturen in den Griff zu bekommen, schließt dieser erste Abschnitt. Ich werde diese Stereotype mit drei Ausdrücken belegen, indem ich von *Barbaren*, *Exoten* und *Heiden* spreche (1.6).

Im letzten Abschnitt dieses Kapitels (1.7) werden einige der von Denkern um 1750 entwickelten Gesichtspunkte eingeführt, die eine uneindeutige und gelegentlich widersprüchliche Stellung europäischer Geschichtstheorie zum Denken "der anderen" zum Ausdruck bringen. Damit ist auch der geistesgeschichtliche Punkt markiert, bis zu dem die Frage in dieser Arbeit historisch untersucht werden soll: die Zeit der Aufklärung bringt in unserem Zusammenhang zugleich einen Abschied von früheren, entweder ganz selbstverständlich europa-zentrierten, oder theologischen Orientierungen im Bereich der Philosophiegeschichte und andererseits die Durchsetzung von neuen Bewertungsmaßstäben auf diesem Gebiet, die im Zusammenhang mit der wirtschaftlichen und politischen Expansion europäischer Kulturformen im Kolonialismus zu sehen ist.

Wir leben heute bereits nach der Epoche des selbstverständlichen Kolonialismus. Die Dringlichkeit der interkulturellen Philosophiegeschichte, also die Antwort auf die Wozu– Frage, ist daher in den Bedürfnissen der Gegenwart und der Zukunft gegeben.

Für die Menschheit der Gegenwart, als ein vernetztes System in technischer, politischer, auch kultureller Hinsicht, scheint es unabdingbar, daß die Nachkommen der einstmals voneinander weitgehend isolierten Regionalkulturen einander auch hinsichtlich ihres weltanschaulichen und philosophischen Hintergrundes wahrnehmen und ernstnehmen.

Für die Zukunft mit ihren erwartbaren enormen Belastungen in organisatorischer, verteilungsmäßiger Hinsicht, und mit ihren ebenso enormen Chancen der gegenseitigen Information und der globalen Zusammenarbeit ist dies noch wichtiger.

In der theoretischen Ausarbeitung des kolonialgeschichtlichen Erbes der Geistes– und Philosophiegeschichte haben wir uns nicht nur die Aufgaben klarzumachen, vor denen diese Disziplin heute steht, sondern müssen auch die Deformationen der Blickweisen reflektieren, die ein europa– zentriertes Superioritätsbewußtsein verursacht oder doch erleichtert haben. Den ersten Schritt dazu sehe ich in einer Reflexion auf die Denkformen, wie sie vor der kolonialistischen Phase unserer Geschichte entwickelt wurden, weswegen dies dann das Thema des zweiten Kapitels sein wird.

1.1 Die Einheit des Gegenstandes: fiktiv?

*L'on sait ... que pour certains théoreticiens
de l'histoire, celle– ci se situe inéluctablement
dans un cadre quadripartite comprenant une
unité de lieu qui devrait être l'Europe;
une unité d'origine qui ne serait que grecque;
une unité de temps actualisée par
le calendrier européen et
une unité d'action qui s'enfoncé bien loin
dans le temps: des Présocratiques à M. Heidegger.
(Kinyongo)¹*

Um deutlich zu machen, woran ich bei der Frage nach der Einheit des Gegenstandes denke, möchte ich etwas weiter ausholen. Denken wir für einen Augenblick nicht an den speziellen Fall der Philosophiegeschichte, und stellen wir uns vor, wir hätten einfach irgendeine historische Disziplin vor Augen. Die Frage nach dem jeweils vorherrschenden *Interesse* sowohl des Erforschers von Geschichte, als auch von dessen Publikum, betrifft alle historischen Disziplinen in vergleichbarer Weise. Dieses oft unausgesprochene, oft nicht einmal bewußt verfolgte Interesse leitet nicht nur die ersten Schritte der Datenwahl, der Problemstellung und der Gegenstandsbenennung, sondern es wirkt noch weiter in der Wahl der Erklärungshypothesen, in der Form der Darstellung, in den Generalisierungen und schließlich in den Bewertungen. Es würde gewiß zu weit führen, an dieser Stelle jeden Teil dieser Behauptung, für die historischen Disziplinen insgesamt oder auch nur für die Philosophiegeschichte belegen zu wollen.

Was uns interessiert, wenn uns die Geschichte der Philosophie oder ein Teil daraus interessiert, ist also keine müßige Frage. Von der konkreten Art und Weise, wie wir diese Frage beantworten, hängen Form und Inhalt jener Geschichte (im Sinn von *story*) ab, die wir über die Philosophie der Vergangenheit erzählen oder hören wollen. Zunächst möchte ich nur eine sehr allgemeine, inhaltlich nicht festgelegte Antwort auf diese Frage nach dem Interesse der Philosophiegeschichte geben: es

¹Kinyongo 1982, 407: "Bekanntlich spielt sich nach gewissen Theoretikern die Geschichte innerhalb eines vierfachen Rahmens ab, der eine *Einheit des Ortes* kennt – der Ort ist Europa; eine *Einheit des Ursprungs* – dieser ist griechisch; eine *Einheit der Zeit* – im europäischen Kalender, und eine *Einheit des Handelns*, die sich über weite Zeiträume erstreckt, von den Vorsokratikern bis zu M. Heidegger"

Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie 1990

Internet-Version 2001

interessiert uns dasjenige an der Geschichte der Philosophie, was brauchbar erscheint, auf irgendeine (vielleicht auf eine sehr vermittelte) Weise die Lösung unserer eigenen (philosophischen) Probleme zu befördern.

Mit dem Einklammern von *philosophisch* in dieser vorläufigen Antwort will ich darauf hindeuten, daß ich nicht viel Sinn in einer Debatte darüber sehen kann, ob es einen Bereich von exklusiv philosophischen Problemen gibt; und ferner, daß jedenfalls gelegentlich Nachrichten aus dem Gebiet der Philosophie auch etwas zur Lösung von Problemen beitragen können oder können sollten, welche niemand als *philosophisch* im Sinne einer akademisch– systematischen Philosophie zu qualifizieren geneigt ist.

Worauf ich mit dieser Antwort aber auch noch hinweisen will, ist folgendes: je genauer wir wissen, was für Probleme wir selbst haben, welche Fragen wir selbst beantworten wollen, umso genauer und zielbewußter werden wir Kenntnisse aus der Geschichte des Denkens – also die Antworten anderer Menschen auf deren Fragen, in denen wir unsere wiedererkennen – aufgreifen und fruchtbar machen können. Niemand sollte sich in dieser Frage, was denn eigentlich aus der Geschichte der Philosophie von Interesse sei, auf angeblich klassische Traditionen oder Kanones berufen.² Die jeweils als *klassisch* erachteten Autoritäten haben allesamt den Nachteil, Konkurrenten zu haben – und damit erfüllen sie für den Philosophiehistoriker eben nicht mehr die Funktion, Maßstäbe zur Unterscheidung zwischen dem Wissenswerten und dem Vernachlässigungswürdigen zu liefern.

Gerade die wechselnden Darstellungsweisen solcher Philosophen wie Platon, Aristoteles, Descartes oder Kant können als Beispiele dafür dienen. Es handelt sich bei ihnen um Autoren, deren Darstellung in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie unabdingbar erscheint, aber das bedeutet nicht, daß dabei ein auch nur einigermaßen einheitliches Bild von ihnen vermittelt wird.

Kant ist in allen Philosophiegeschichten des 19. und 20. Jahrhunderts gegenwärtig. Aber der Eindruck ist ganz unterschiedlich, den ein Leser von Russells *Denker des Abendlandes*, von der Geschichte der Philosophie der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften, aus dem

²Tatsächlich geschieht diese Berufung auf eine *klassische* Tradition allerdings sehr häufig. Sie dient der Verstärkung einer traditionellen Position, wobei es ganz unerheblich ist, ob diese im übrigen als konservativ oder als progressiv gilt. Solche Funktion, die unter anderem auch wissenschaftspolitische Aufgaben erfüllt, hat Philosophiehistorie in der Praxis häufig.

von Th. Haering herausgegebenen Buch über *Das Deutsche in der deutschen Philosophie* oder aus einer neuthomistischen Darstellung wie derjenigen Coplestons gewinnt.

Russells Kant ist ein Erkenntnistheoretiker, seine große Leistung liegt in der *Kritik der reinen Vernunft* und hier wiederum in der *Analytik*. Das vorkritische Werk ist Vorbereitung, das Spätwerk nicht mehr ernstzunehmen.³

Der Kant der sowjetischen *Geschichte der Philosophie* hatte seine großen Leistungen eher in der "vorkritischen" Periode, als Theoretiker der Naturwissenschaften. Später verstrickt er sich mehr und mehr in Widersprüche, spiegelt auf diese Weise die widersprüchliche Situation des deutschen Bürgertums zu seiner Zeit wider. Die Widersprüche sind fundamental und für Kant unauflösbar: zwischen dem Ding an sich und der Erfahrungswelt, zwischen der Unmöglichkeit einer natürlichen Theologie und der notwendig vorausgesetzten Existenz Gottes, etc. Das Spätwerk ist gar ein Rückfall in die Metaphysik, Kant wird so zum Repräsentanten einer Klasse, die sich in Krise befindet.⁴

Der *deutsche* Kant wiederum hat die Vernunftkritik zwar anstellen müssen aus der Artung des Deutschen heraus, überall bis an die Grenzen zu gehen, aber er bleibt nicht dabei. *Die Kritik der Urteilskraft* wird in dieser Sichtweise zum zentralen Werk, worauf sein ganzes Denken hinausläuft und wofür die Kritik der reinen Vernunft, nachdem sie einmal durchgeführt ist, gar nicht mehr notwendig erscheint. Der Kant dieser Tradition ist ein preußisch– protestantischer Heros, den nur gelegentlich der französische Zeitgeist behindert.⁵

Ein wieder anderer Kant begegnet uns bei Copleston (und, wenig verschieden, bei Hirschberger). Wie bei Russell steht *die Kritik der reinen Vernunft* im Vordergrund, allerdings weniger als Theorie der Erkenntnis, sondern vielmehr als verkürzte Metaphysik. Kants Unklarheiten und Widersprüche (die in ganz ähnlicher Weise wie in der *Geschichte der Philosophie* aufgezählt werden) sind hier zurückgeführt auf seine Unkenntnis der echten philosophischen Tradition, in der er selbst aber, oft unvermerkt, auch stehe.⁶

Diese wenigen Hinweise mögen vorläufig genügen, um zu belegen, wie stark die Interpretationsrichtungen eines philosophischen Werkes

³Vgl. Russell, *Denker des Abendlandes*, Berlin o.J., passim

⁴Vgl. Autorenkollektiv: *Geschichte der Philosophie*, Berlin 1960, Bd.II, 29– 48

⁵Vgl. Knittermeyer, H.: *Kant* in: Th. Haering (Hg.), 1942, 247– 273

⁶Vgl. Copleston, F.: *A History of Philosophy*, Vol.VI

auch dann voneinander abweichen können, wenn kaum ernsthafte Probleme hinsichtlich der Zuschreibung von Texten, Quellen etc. bestehen und der historische Zusammenhang, in dem ein Denker stand, verhältnismäßig gut erforscht ist.

Obwohl ich also schon mit der allgemeinen Antwort gewisse negative Hinweise auf die interessegeleitete Zugangsweise gegeben zu haben glaube, bleibt diese Antwort nichtssagend, solange wir uns nicht über das Weitere verständigen: darüber, wer wir sind, und was unsere Probleme sind, zu deren Lösung wir von einer Kenntnis der Geschichte der Philosophie irgendetwas erwarten dürften.

Immerhin ist schon an dieser Stelle deutlich, welche Funktion die grundlegende These haben kann, Philosophie sei eine spezifisch *abendländische* Errungenschaft.⁷ Es handelt sich um die Funktion, eine *kulturelle Tradition zu verstärken*. Daran ist nichts Übles. Wenn allerdings diese Tendenz den Blick auf das Fremde verengt oder dieses nur als defiziente Form wahrnimmt, so ist sie der weiteren Entwicklung der Humanität hinderlich.

Die *Einheit des Gegenstandes* der Philosophiegeschichte wird in der Geschichte der Disziplin unterschiedlich konzipiert und begründet, wovon im zweiten Kapitel einige Beispiele gegeben werden. Es kann sich beispielsweise um die Einheit einer Problem- oder Schulentwicklung handeln, es kann sich auch um eine "heilsgeschichtlich" interpretierte Einheit der Menschheit handeln, die vorausgesetzt und rekonstruiert wird.

Sofern diese Einheitsgesichtspunkte auf eine jeweils bestimmte religiös, kulturell, sprachlich oder rassistisch abgegrenzte Normalvernunft abzielen, welcher die jeweils anderen Denkformen als lediglich defizient oder bestenfalls als komplementär angeglichen werden, handelt es sich bei der vorausgesetzten Einheit noch um ein Erbstück aus der Geistesgeschichte, die auf den Zentrismus und das

⁷Die Übernahme dieser These hat beispielsweise dazu geführt, daß in der Wissenschaftsentwicklung Japans seit der Meiji-Epoche eine saubere Trennung zwischen *Philosophie (Tetsugaku)*, ein moderner Ausdruck) einerseits (worunter ausschließlich westliche Philosophie verstanden wurde) und *Japanischem Denken* andererseits durchgeführt wurde. Die Formel, Philosophie im westlichen Sinn habe es im traditionellen Japan nicht gegeben, wurde also von japanischen Gelehrten selbst akzeptiert und bestimmt bis heute weitgehend die uns informierende Literatur. Daß dies zu bedauerlichen Ausblendungen und Fehlinterpretationen geführt hat, betonen erst neuerdings Autoren wie Maruyama, Nakayama, Nakamura, Paul oder Richter.

Überlegenheitsbewußtsein einer einzigen Kultur aufbaute. Insofern kann Philosophiehistorie den Barrieren, die zwischen den verschiedenen Kulturen entstanden sind, auch in der Gegenwart nicht wirksam begegnen. Es muß daher als ein wesentliches Anliegen einer humanistisch orientierten Philosophiehistorie formuliert werden, solche Ausschließlichkeitsmaßstäbe klarzulegen und darauf hinzuarbeiten, sie in Zusammenarbeit von Denkerinnen und Denkern aller Kulturtraditionen zu überwinden.

1.2 Menschen in einer global sich vereinheitlichenden Kultur

Betrachtet man einige Haupttendenzen der heutigen Gesellschaft, die wohl anhalten werden, so darf man annehmen, daß wir in eine bedeutsame Übergangsperiode eintreten, die dreißig bis fünfzig Jahre dauern kann, ehe sie in einen völlig andersartigen Typus der Weltgesellschaft mündet, eine Weltgesellschaft mit viel mehr Menschen, veränderten Werten, neuen politischen und administrativen Strukturen, völlig neuartigen Formen institutionellen Verhaltens und einer technologischen Basis, die völlig anders sein wird als die uns heute vertraute und den Lebensstil aller Nationen und Kulturen von Grund auf beeinflussen wird.
(Alexander King)¹

Die These, daß die gegenwärtige Situation der Menschheit dadurch zu kennzeichnen ist, daß eine globale Kultur sich entwickelt, spricht mehrere Punkte an, die mit unserem Thema in Zusammenhang stehen.

Erstens will ich damit sagen, daß es unsinnig wäre, so etwas wie einen natürlichen – oder naturentsprechenden – Zustand unseres Interesses, eine menschnatürliche Gerichtetheit des Interesses anzunehmen. Womit wir es, bei uns und anderen, stets zu tun haben, ist eine in jeweils bestimmter Weise und durch bestimmte Faktoren kultivierte Interessenlage. Das hat seinen Grund in der Tatsache, über die sich wohl staunen läßt, daß wir nirgendwo und nirgendwann den *natürlichen Menschen* finden oder je gefunden haben, sondern stets nur *kultürliche Menschen*., sodaß man getrost auch definieren könnte: der Mensch ist das kulturgeformte Lebewesen.²

¹King, *Einleitung*, in: Friedrichs und Schaff (Hg.), 1982, S. 31

²Levi-Strauss stellt im Zusammenhang mit der Besprechung des Phänomens der *Wolfskinder* fest: "Es ist aussichtslos, beim Menschen die Veranschaulichung vorkultureller Art zu suchen." (1966, S. 83) Auch neuere Entdeckungen (und Irreführungen) der Völkerkunde haben hierin keinen neuen Sachverhalt geschaffen. Die Rede von der Kultur als einer *zweiten Natur* des Menschen, mithin das Abrücken von der Vorstellung, der Mensch als Denkender, Fühlender, Wollender sei mit Hilfe des Begriffs einer natürlichen Vernunft, eines natürlichen Wollens und Empfindens zu fassen, wie die Aufklärer des 18. Jahrhunderts dies wohl noch weitgehend voraussetzen, dieses

Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie 1990

Internet-Version 2001

Zweitens sollte zum Ausdruck kommen, daß Menschen stets in einer *bestimmten*. Kultur stehen; es ist durchaus erstaunlich, daß es nicht eine einzige, sozusagen menschnatürliche Kultur gibt, sondern mehrere, viele Formen der Kultürllichkeit, und dementsprechend auch viele Möglichkeiten des Menschseins.

Das drückt sich schon in der These Kants aus:

Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folgich in seiner Freiheit) ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat.³

Dies ist jedoch keine selbstverständliche These. Jeder rassistische Ansatz in der Erfassung der Menschheitsgeschichte leugnet diese These in schwächerer oder stärkerer Form. Eine – theoretisch – schwächere Form des Rassismus geht von grundlegenden, angeborenen, also innerhalb einer Rasse vererbten *Verschiedenheiten*.⁴ hinsichtlich intellektueller, psychischer oder

Abrücken also vom *normalen Menschen* als dem Maß aller Dinge, geschieht bereits in der Romantik, wird verstärkt durch das historische Bewußtsein des 19. Jahrhunderts, und hat sich vollends unter dem Einfluß von Wissenssoziologie und Positivismus in unserem Jahrhundert durchgesetzt. Das damit gegebene Begründungs- und Wertungsproblem wird in allen Humanwissenschaften zum Thema. Vgl. dazu etwa Stark, 1960 und Schmied-Kowarzik (Hg.), 1981.

³ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 391

⁴ Damit muß auch in einem allgemein rassistischen Diskussionsklima nicht unbedingt die These verbunden sein, daß die Verschiedenheiten eo ipso schon mit hierarchischer Reihung verbunden werden können. Der Husserl-Schüler und Kulturforscher Clauß hat mit seinem Konzept der Rassen- oder Kulturseelen eine derartige Position vertreten: "unsere Forschung, die nach der Erkenntnis der Artgesetze strebt, dient damit nicht nur uns, den Nordischen und Nordgewillten, sondern auch den Anderen, die nach dem nordischen Vorbild niemals leben können, ohne sich zu verderben: wir befreien sie vom nordischen Vorbild." (Clauß 1926, 179) Es zeigt sich allerdings gerade in seinem Fall, daß er selbst in den konkreten Beschreibungen, die er von den unterschiedlichen "Rassenseelen" gibt, nicht die theoretische Neutralität gegenüber der Hierarchie-Frage durchhalten kann und daß insbesondere die Aufnahme seiner Thesen ganz selbstverständlich eine solche Hierarchie annimmt. Clauß kommt natürlich entgegen seiner Beteuerungen, nicht zu werten, nicht ohne massive Werturteile aus. Vgl. z.B. seine Aussagen zur Haut der "Neger": "Einer Seele, die einen solchen Leib besitzt, fehlt also der Schauplatz des Errötens und Erbleichens. Nur eine Seele, die sich hemmungslos auf den gröberem

sozialer Fähigkeiten der Menschen aus. Es muß dabei aber nicht ausdrücklich von einer relativen Über- oder Unterlegenheit der einen oder anderen Rasse gesprochen werden. Es kann unter Umständen auch nur von *verschiedenen* Formen der Kultur, der Rationalität, des Weltbilds, der Mentalität etc. gesprochen werden. Dabei ist jedoch stets sehr aufmerksam darauf zu achten, welche Assoziationen solche Beschreibungen der Unterschiede bei der jeweiligen Leserschaft hervorrufen.

Die stärkere Form des Rassismus, zugleich die politisch einflußreichere, setzt hingegen die Überlegenheit einer Rasse und von deren Hervorbringungen über (die) andere(n) Rassen und deren Kultur voraus. Der im Nationalsozialismus wirksame Rassismus war eindeutig von dieser Art: die *arische Rasse* stellte den Gipfel der Menschheitsentwicklung dar, ihre Kultur war die Norm, an der alle anderen gemessen werden konnten. Ihr gegenüber konnten die Angehörigen anderer Rassen mit vermeintlichem Recht als Vor- oder "Untermenschen" bezeichnet werden.

Der nicht- nordische Mensch nimmt .. eine Zwischenstellung zwischen dem nordischen Menschen und den Tieren, zunächst den Menschenaffen, ein. Er ist darum kein vollkommener Mensch, er ist so überhaupt kein Mensch im eigentlichen Gegensatz zu dem Tier, sondern eben nur ein Übergang dazu, eine Zwischenstufe. Da einer der kennzeichnendsten Vertreter dieser Übergangsstellung zwischen nordischem Menschen und Menschenaffen, letzterem sogar näherstehend als ersterem, der Neandertaler ist, so könnten wir die nicht- nordischen Menschen auch Neandertaler nennen; besser und treffender aber ist die von Stoddard geprägte Bezeichnung "UNTERMENSCH"...⁵

Schauplätzen ausdrückt, vermag den Wechsel der Farbe als Ausdruck zu entbehren." ebd., S. 133

⁵ Herrmann Gauch, *Neue Grundlagen der Rassenforschung*, Leipzig 1933, S. 77. Zit. nach Poliakov/Wulf, 1983, S. 409. Wer einem "nicht-nordischen" Menschen höhere Kultur abspricht, wer ihn verklagt, selbst wer ihn tötet, hat damit nicht einem "Menschen im eigentlichen Gegensatz zum Tier" geschadet, sondern einem Zwischenwesen. Es scheint ganz klar, daß solche "Rassenkunde" die grundsätzliche Rechtlosigkeit der "nicht-nordischen" Menschen *begründen* konnte. Maruyama bringt in anderem Zusammenhang das Beispiel aus seinem Jus-Studium, daß im Zivilrecht einer ein Gläubiger nur bleibt, wenn er seine Forderung auch einklagt (wegen der Institution der Verjährung). Er assoziiert dies zu Recht mit den Volksrechten, die ebenfalls nur bestehen, wenn sie "eingeklagt" werden. Nun aber hat ein "Untermensch", ein "Primitiver" im strengen Sinn gar nichts

Drittens: die jeweilige Kultürllichkeit eines Menschen bestimmt seine ganze Eigenart: sein Verhalten, Fühlen, Wollen, Denken, seine Handlungsweisen usf.

Ich vertrete einen sehr weiten Begriff von *Kultur*.; er deckt sich offenkundig nicht mit solchen Verwendungsweisen des Wortes, wie wir sie in Zusammensetzungen häufig gebrauchen, etwa wenn wir vom *Kulturleben*., von der *Kulturpolitik*.⁶ etc. eines Landes, einer Partei usw. sprechen. In solchen Sprechweisen wird stets nur ein Teil der Verhaltensweisen von Menschen als *Kultur*. bezeichnet.⁷ Es ist für mich jedoch schwer einzusehen, *wie*. ein solcher Teil – bei den historischen und auch gleichzeitigen enormen Unterschieden, die menschliche Gesellschaften aufweisen – von anderen Bereichen eindeutig und nach einem allgemeinen Kriterium abgetrennt werden sollte. Und noch weniger ist mir einsichtig, *wozu* das geschehen sollte.⁸

einzuklagen, er ist Objekt von Politik und Verwaltung, nie ihr Subjekt. Das drückt sich auch noch in einem paternalistischen Selbstlob aus, wie es bei einem Exponenten der deutschen Kolonialpolitik zu lesen war: "Ohne Überhebung dürfen wir es sagen: Deutschland hat seine Eingeborenen am sorgfältigsten und liebevollsten erzogen und hat sich insbesondere auf hygienischem Gebiete um sie am meisten verdient gemacht." (Paul Leutwein in Schwabe 1926, S. X)

⁶ Das Wort von "kulturellen Beziehungen" zwischen Ländern ist nicht allzu alt: "La substitution même du mot 'culturel' au mot 'intellectuel' souligne assez l'évolution accompli. Le premier, exceptionnel avant 1939, l'a aujourd'hui définitivement emporté." (Dollot 1968, 15). Aber auch die Sache - nämlich der bewußte, staatlich verwaltete Austausch *bestimmter*. kultureller Bezüge zwischen Völkern - ist im Prinzip eine Entwicklung unseres Jahrhunderts: "c'est à partir du dernier quart du XIXe siècle que les échanges culturels prennent progressivement une forme nouvelle: un commerce d'idées, d'oeuvres littéraires, artistiques et scientifiques sur lequel le Puissance publique entend user au moins d'un droit de regard comme pour le commerce des produits et des marchandises." (Dollot 1968, 8)

⁷ Vgl. Hörz 1983, S. 787: "Wenn wir Kultur als Gesamtheit der gesellschaftlichen Werte begreifen, dann gehören .. die gestaltete Natur und die Produkte der technischen Entwicklung ebenso zur Kultur wie die Wertvorstellungen."

⁸ In pragmatischer Hinsicht ist die erwähnte Ausgrenzung allerdings sehr leicht einzusehen. Es handelt sich darum, einem Teilbereich menschlicher Verhaltensformen in einer bestimmten Gesellschaft hohes Prestige zuzuschreiben. Daß diese Zuschreibung an Verhaltensformen, die in einer stratifizierten Gesellschaft zu ihrer Praktizierung ein relativ hohes Maß an Verfügungsgewalt über andere

Wenn wir sagen, daß wir Menschen sind, haben wir sogleich nach unserer besonderen Kultur und Kultürlichkeit, nach deren Beschränktheiten und Möglichkeiten zu fragen. Ich habe generell unsere zeitgenössische Kultürlichkeit damit gekennzeichnet, daß wir *in einer global sich vereinheitlichenden Welt* leben. Es ist hier zweierlei zu klären:

- erstens, ob und inwiefern dies zutrifft;
- zweitens, ob und inwiefern dies unser Interesse an der Geschichte der Philosophie bestimmt.

Nun also zum Ersten, zur Frage nach der Tatsächlichkeit der gegenwärtigen Globalkultur. Es gibt mehrere Gründe, die dazu geführt haben, daß seit ungefähr 500 Jahren, in ganz unverkennbarer Weise aber in den vergangenen 200 Jahren eine Vereinheitlichung wichtiger Lebensbereiche und der Techniken ihrer Bewältigung bei den meisten Menschen der Erde stattfindet, wie sie zuvor in der Menschheitsgeschichte nicht festzustellen ist. Die wichtigsten Gründe dafür liegen in der Wirksamkeit und der Aggressivität jener in Europa zuerst entstandenen Herrschaftsformen, sowohl was die Herrschaft über Naturgegenstände⁹ als auch, was die Beherrschung der

Menschen oder über Ressourcen voraussetzen, politische und ideologische Funktion hat, liegt auf der Hand. In diesem Sinn gilt sicherlich die These Marx', daß beispielsweise die Kunst einen Teil des jeweiligen gesellschaftlichen "Überbaus" ausmacht. Das darf aber bei einer systematischen Reflexion auf den Begriff der Kultur nicht dazu führen, solche Unterscheidungen zu übernehmen. Zur Gewinnung eines allgemeinen Begriffs von Kultur scheint es mir daher durchaus sinnvoll, von den diversen Kulturformen derjenigen Gruppen zu sprechen, die eine Gesellschaft bilden (also beispielsweise von *Jugendkultur*, *Arbeiterkultur*, *Intellektuellenkultur* usf.) hingegen nicht zielführend, Ausdrücke wie *hohe Kultur*, *Subkultur* in einem technischen Sinn zu gebrauchen, oder durch die Unterscheidung von *Kultur* und *Zivilisation* die Selbstbeschreibung einer dominierenden Gruppe in der Theorie zu übernehmen.

Hörz stellt fest, daß im Verständnis des 19. und 20. Jahrhunderts "Natur .. von Naturwissenschaftlern und Technikern immer mehr auf die technologisch beherrschbare Natur eingeengt, Kultur oft nur noch als Wertvorstellung begriffen und Zivilisation mit der Naturverdrängung gleichgesetzt (wurde). Natur und Kultur erschienen als zwei getrennte Bereiche, wobei im ersten die Kausalität und im zweiten die Freiheit bestimmend sein sollte." (Hörz 1983, 788)

⁹ Ich sage ausdrücklich *nicht*. "Herrschaft über die Natur", aus Gründen, die heute keiner besonderen Diskussion mehr bedürfen. "Herrschaft

Werkstätten und Märkte, die Beherrschung und Organisation von Gesellschaften und schließlich die technisch– militärische Herrschaft betrifft. Die wichtigsten Mittel dabei dürften die im Vergleich zu den vorangegangenen Epochen der Menschheitsgeschichte enorm weiterentwickelten Transport– und Kommunikationsmittel gewesen sein. Waren die Wanderungen und *Kultureinflüsse* der vorneuzeitlichen Menschheit weitgehend durch (zwangsläufig eher langsame und allmähliche) Fortbewegung zu Lande gekennzeichnet, so tritt mit der Epoche, in der der Atlantik zum *neuen Mittelmeer Europas* wurde, eine ganz andere Entwicklung ein. Der indische Historiker Panikkar hat dies auch hinsichtlich der Dominanz europäischer Mächte in Asien sehr deutlich gemacht. Damit wird nicht behauptet, außereuropäische Hochkulturen seien nicht aggressiv gewesen; doch scheinen sowohl in der Art der nach außen wirkenden Aggression, als auch in den Organisationsformen, die ihr Wirksamkeit verschaffen sollen, durchaus Unterschiede zu bestehen. Panikkar liefert illustrative Beispiele dafür, wenn er von den chinesischen bzw. indischen Einflüssen in jenem Raum spricht, den wir als Indochina kennen: waren die chinesischen Einflußnahmen stets auch administrativ–politischer Natur, und daher oft mit militärischem Eingreifen verbunden, so sind die indischen Einflüsse, weltanschaulich– kommerziell um nichts geringer, stets auf merkantile und missionarische Formen beschränkt geblieben. Ist nun für den Beginn der europäischen Dominanz in Asien nach Panikkar die Landung

über die Natur" oder die biblische Maxime, sich "die Erde untertan" zu machen, war eine erkenntnis- und handlungsleitende Vorstellung, die einen wesentlichen Teil der Ideologien und Weltbilder der Neuzeit ausgemacht hat. Tatsächlich handelte es sich jedoch immer nur darum, einzelne Naturgegenstände zu beherrschen, wobei die dabei auftretenden "Nebenwirkungen" lange Zeit als vernachlässigungsmöglich galten. Daß aufgrund des Zusammenwirkens und der massenhaften Aktivierung vieler solcher Prozesse Zustände auftreten würden, die eine qualitative und entschiedene Verschlechterung der natürlichen Umwelt darstellen (und daher ganz und gar kein Indiz für eine "Beherrschung der Natur" sind), wird uns erst seit kurzer Zeit bewußt. Damit ist es aber unmöglich geworden, hier den Singular "Natur" zu verwenden, der eine Ganzheit bezeichnet, die sich den Herrschaftsansprüchen gerade nicht fügt. Was wir schützen wollen, wenn wir von "Naturschutz" oder "Umweltschutz" sprechen, ist nicht das, was mit der Idee der "Naturbeherrschung" dem Willen des Menschen unterworfen werden sollte, nämlich solche Kräfte, die dem Leben der Menschen abträglich oder feindlich waren, sondern ist selbst eine Grundlage der Lebensbedürfnisse des Naturwesens Mensch.

Vasco da Gamas in Goa symptomatisch, so führt er auch für deren Ende ein militärisch-maritimes Ereignis an, das allerdings ebensowenig im allgemeinen europäischen Geschichtsbild präsent ist, wie viele andere Ereignisse, die das Ende dieser Dominanz anzeigten.¹⁰

Ich will diese Gründe und Mittel hier im einzelnen nicht ausführen, ihre genaue Wirksamkeit ist schwer zu bestimmen, auch darum, weil sie hinter vielerlei ideologiefähigen Sprachbildern verborgen werden kann, die sehr tief in Denkgewohnheiten reichen und das Geschichts- und Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen im allgemeinen betreffen (etwa solche Ausdrücke wie *Entwicklung*, *Fortschritt*, *Zivilisation*, *Demokratie*). Zur ideologisch brauchbaren Verfeinerung solcher Denkgewohnheiten und Ausdrücke hat auch die europäische Philosophie ihr gutes oder böses Teil beigetragen und ebenso war die Philosophiegeschichte keineswegs unparteilich oder unschuldig in dieser Hinsicht. Es kommt uns tatsächlich schwerlich in den Sinn, jene *Entwicklungshilfe* als solche zu erkennen und zu benennen, welche die Völker der heutigen "Dritten Welt" in den neuzeitlichen Jahrhunderten für Europa geleistet haben; schon die Deportation von Millionen von afrikanischen Arbeitern in die euroamerikanischen Gruben und Plantagen bedeutete einen gewaltigen Aderlaß für die afrikanischen Feudalstaaten vorkolonialer Zeit. Die Wirtschaftsgüter, die den Aufstieg und die Blüte Europas finanzierten, kamen und kommen ebenfalls weitgehend aus der "Dritten Welt".¹¹ Es ist unumgänglich, die These

¹⁰ Vgl. Panikkar 1974, S. 222: "The British and the French were pressing (Japan, F.W.) for naval assistance in the Mediterranean against the dangerous submarine campaign which the Germans had initiated after February 1917. ... a Japanese fleet under Admiral Sato, with the cruiser Akashi and three destroyer divisions, entered the Mediterranean - indeed, an historic event... While European warships had dominated the Asian seas from the beginning of the sixteenth century, no warships from Asia had ever entered the waters of Europe. The naval supremacy of the West in the Indian and Pacific Oceans, which began with Affonso Albuquerque in 1510, was for the first time effectively challenged in the battle of the Straits of Tsushima. The next step was the chasing of the German Pacific fleet. Now two years later, an Asian fleet had sailed into the very heart of European waters to undertake naval operations."

¹¹ Vgl. Herra 1988, S. 23: "Die Gewißheit des Okzidents gründet auf den absoluten Normen, die sein historisches Verhalten leiten, und dieses regelt zugleich die verborgene Selbsttäuschung: es sind die gemeinsamen Normen des mittelalterlichen Kreuzfahrers, des kolonialen Missionars, der Bergwerksbesitzer, Bankiers, Kaufleute,

von der Einzigkeit der in Europa in den Kontext des Rassismus zu stellen. Von den Ausführungen Heumanns zu Beginn des 18. Jahrhunderts über *klimatisch bedingte Denkweisen*, über Aussagen von Hume oder Kant¹² bis herauf zu Lévy-Bruhls Unterscheidung rationaler und primitiver Denkweisen¹³ zieht sich eine ununterbrochene Gedankenverbindung (selbst wenn eindeutige Rassisten wie Gobineau oder Chamberlain nicht berücksichtigt werden), die ein sehr verbreitetes und bis heute in vielfacher Hinsicht vorherrschendes Vorurteil stützt: die Normalgestalt der Menschenvernunft ist *weiß, christlich und männlich*.

Sowohl die entsprechenden Philosopheme der europäischen Tradition – als da sind: die hohe, oft ausschließliche Schätzung der Intellektualität, die Überzeugung von der Superiorität der europäischen

Bürokraten und - warum nicht - der politischen Ideologen der Gegenwart."

Vgl. dazu auch Galeano (1985) und Garaudy (1981) oder auch schon den spanischen Theologen und Aufklärer Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764), der in den ökonomisch-politischen Folgen dieser Ausbeutung für Spanien eine Gottesstrafe sieht: "Por haber maltratado a los Indios, somos ahora los Españoles Indios de los demás Europeos. Para ellos cavamos nuestras minas; para ellos conducimos a Cádiz nuestros tesoros." (Zit. nach Henriques 1988, S. 340)

¹² Hume schreibt: "I am apt to suspect the Negroes to be naturally inferior to the Whites. There scarcely ever was a civilized nation of that complexion, nor any individual, eminent either in action or speculation." (Hume: *National Character*, in: *Essays*, London 1953, 152 f)

Kant stimmt Hume darin zu, wobei er sich jedoch bemüht, diesem gegenüber den Monogenismus zu verteidigen. Bei Kant ist unter anderem zu lesen: "In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperierten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen... Die Neger sind weit tiefer." (Kant: *Physische Geographie*, 2.Bd., Königsberg 1802; zit. nach Henscheid 1985, S. 15)

¹³ Kinyongo 1982 schreibt dazu: "Pour Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) d'avant les *Carnets*, les Sociétés primitives sont non seulement régies par une mentalité prélogique et mystique qualitativement différente de la Logique propre à l'homme civilisé d'Europe, mais elles sont aussi incapables de toute notion relative à leur vie, à leur âme et à leur personne. De là à considérer que ces sociétés sont composées de sous-hommes il n'y a eu qu'un pas que d'aucuns n'ont pas hésité à franchir." (Kinyongo 1982, 409)

Kultur¹⁴ usf. – begegnen uns im Verlauf der Diskussionen über interkulturelle Ansätze in der Philosophie immer wieder, als auch die entsprechenden außereuropäischen Philosopheme, deren Kenntnis verstehen lassen kann, warum ihre Trägervölker jene spezifische Form der imperialistischen Expansion oder kapitalistisch– industriellen Produktion nicht von sich aus entwickelt haben, die wir aus der neuzeitlichen Geschichte kennen.¹⁵ Diese Philosopheme, Teil des Geschichtsdenkens, sind aber nur in eingeschränkter Weise für mein Thema ausschlaggebend. Sie werden daher nicht zum ausdrücklichen Gegenstand gemacht. Doch müssen wir uns immerhin nach dem eigenen Geschichtsverständnis fragen, also nach dem Bild, das wir von dem Ergebnis der bisherigen Menschengeschichte haben. Es ist dies allerdings ein Zwischenergebnis, und wie die Entwicklung weitergehen wird, hängt (zumindest auch:) davon ab, zu welchen Formen gegenseitiger Achtung die Menschen der Zukunft finden werden.

¹⁴ Mit großer Selbstverständlichkeit sprachen auch solche Europäer, die wir als kritisch und selbstkritisch gegenüber den herrschenden Traditionen kennen, vom Recht auf Eroberung, Unterwerfung und Umformung. Renan möge als Zeuge dafür auftreten:

"La conquête d'un pays de race inférieure par une race supérieure qui s'y établit pour le gouverner n'a rien de choquant. L'Angleterre pratique ce genre de colonisation dans l'Inde, au grand avantage de l'Inde, de l'humanité en général, et à son propre avantage. Autant les conquêtes entre races égales doivent être blâmées, autant la régénération des races inférieures ou abâtardies par les races supérieures est dans l'ordre providentiel de l'humanité"

Zit. nach Kinyongo 1982, 409 f. aus: Renan *Oeuvres*, 1947, I, 390

¹⁵ Die Philosophie und deren Geschichtsschreibung sind jedoch wohl beraten, in der Zuordnung von theoriegeschichtlichen Entwicklungen zu allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen vorsichtig zu sein. Bekannt ist Webers These vom Einfluß des protestantischen Denkens auf die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft in Europa und seine entsprechenden Untersuchungen über den Konfuzianismus, den Taoismus und den Hinduismus. Wie problematisch derartige Erklärungen sein können, zeigt die Untersuchung von Elkin (1983) und dessen Feststellung, daß Weber zumindest nicht angeben kann, warum ein und dasselbe Erbe von Wertvorstellungen in China bis zum 13. Jahrhundert eine rasche Entwicklung auf allen Gebieten der Technik und Wissenschaft grundgelegt habe, dann aber auch dafür verantwortlich sein soll, daß seit dem 13. Jahrhundert diese Entwicklung zum Stillstand gekommen sei und sich keine Weiterentwicklung in der Weise angeschlossen habe, wie wir sie aus der europäischen Neuzeit kennen.

Hierzu einen, wenn auch beschränkten und geringen, Beitrag zu leisten, kann die Philosophiegeschichte und will diese Arbeit versuchen.

Das bisherige Ergebnis der Menschheitsentwicklung zeigt einen hohen Grad an Vereinheitlichung, wenn wir Bereiche betrachten wie die Ausbeutung von Naturschätzen, die Ausübung der Heilkunst, oder die Technik der Vehikel (worunter ich alle Geräte zur Beförderung von Dingen, Menschen, Nachrichten und Appellen verstehe). In all diesen Bereichen haben sich Techniken weitgehend durchgesetzt, die im Vergleich zu den in älteren Kulturen geübten Techniken verhältnismäßig unabhängig sind von den Besonderheiten klimatischer oder auch weltanschaulicher Art, unter denen Menschen in den verschiedenen Regionen der Erde leben.¹⁶

Man sollte nun nicht in der Philosophie der Versuchung nachgeben, die genannten Bereiche für etwas Äußerliches oder Unwichtiges hinsichtlich der Geschichte des Denkens zu halten: die Verfügung über die Arbeitskraft, über die Formen der Siedlungen, die Organisationsweisen der Völker, ihr Rechtswesen, ihre Erziehungsvorstellungen, das Welt- und Geschichtsbild sind in entscheidendem Maße davon mitbestimmt. Kommunikationsvehikel (wie z.B. Flugzeuge oder Videorecorder) sind nicht inhaltlich neutral in ihrem Gebrauch, sie vermitteln jedem Menschen, der mit ihnen in Berührung kommt, das (Unter)Bewußtsein, daß die eigenen Vorbilder, ja sogar die Ahnen der eigenen Modernität und damit die Ahnen überhaupt eben (auch) in Euramerika zu suchen sind. Nun aber sind die Mittel der Globalkultur, deren Ressourcen und Kontrollmöglichkeiten, sehr ungleich verteilt. Die Ungleichverteilung der Güter in einer regionalen, intern-universellen Kultur der Vergangenheit mag sogar bisweilen noch größer gewesen sein. Jedoch ist zu bedenken, daß jede derartige Kultur einen einigenden ideologischen Überbau hervorbrachte, der häufig die herrschende Schicht in die Lage setzte, Ungleichheiten wirksam zu tabuisieren oder, mit anderen Worten: die gegebene Situation als *gottgewollt (natürlich, ewig)* zu beschreiben. Dies ist bei der modernen Kultur nicht der Fall; sie ist ideologisch das Ergebnis eines und muß daher unter den Bedingungen der Ungleichheit zur Bildung von

¹⁶ Das Gemeinte dürfte einleuchten, wenn wir an solche *Vehikel*, wie Kanus, Kamele, Trommeln oder Papyrus denken, die, so gut sie auch innerhalb einer regional begrenzten Kultur entwickelt waren, doch auf die klimatischen Bedingungen dieser Region begrenzt bleiben mußten, was eben bei den vergleichbaren *Vehikeln* der industriellen Lebensform, wie motorgetriebenen Fahrzeugen, Telefon, Funk, etc. nicht mehr zutrifft.

klassenmäßig begrenzten Weltbildern führen. Das ist wohl auch der Grund, warum der afrikanische Philosoph Erumevba sagt:

The rich and the poor in Africa are alien to one another because their respective 'worlds' are very different from one another. Their perceptions of the objective conditions of the African society are not even the same.¹⁷

Das Bewußtsein, eigentlich und in vollem Sinn Mensch zu sein, ist unter den Bedingungen kapitalistischer Gesellschaften an die Verfügung über die natürlichen und sozialen Ressourcen gebunden. Insgesamt liegt diese Verfügungsgewalt heute primär bei Staaten und Institutionen der nördlichen Hemisphäre. Es verwundert daher kaum, wenn wir etwa bei afrikanischen Denkern das Bestreben finden, auch in ihrer Geschichte die eigenen *europäischen* Wurzeln aufzufinden.

Beispiele für solches Bewußtsein finden sich unter den ehemals kolonisierten Völkern häufig. Ich möchte auf zwei afrikanische Philosophen verweisen, die in vieler Hinsicht konträr zueinander stehen und auch unterschiedliche Funktionen innerhalb ihrer Länder haben: sowohl der ehemalige Präsident des Senegal, Léopold Sedar Senghor, wie der Philosoph Paulin J. Hountondji aus Bénin repräsentieren solches Bewußtsein. Senghor betont stets die Eigenart und den Eigenwert des Negertums (die 'négritude'), was er mit einer außerordentlichen Hochschätzung der *cartesianischen* Rationalität (der 'francité') zu verbinden sucht. Hountondji hat in der akademischen und ideologischen Debatte über die Existenz und den Status einer eigenständigen philosophischen Tradition Schwarzafrikas die Position bezogen, daß Philosophie immer auf Wissenschaft aufbaue, diese nicht ohne die Schrift möglich sei, und daher von echter Philosophie im vorkolonialen Afrika nicht die Rede sein könne. Damit verbindet er jedoch seine Schilderung des Ghanesen W.A.Amo, der im 18. Jahrhundert an bekannten deutschen Universitäten Philosophie doziert hat. Beider Ahnenreihe, die Senghors, wie die von Hountondji, ist damit nicht mehr nur afrikanisch, sie ist in erster Linie euro-afrikanisch (oder afro-europäisch).¹⁸

¹⁷ Zit. nach Neugebauers Besprechung von P.E. Bodunrin (Hg.): *Philosophy in Africa*, Ife-Ife: Ife Press 1985 (dort: 205), in: *Zeitschrift für Afrikastudien*, Wien Nr.2, 1988, S.100

¹⁸ Vgl. Senghor: "In short, while a great many Europeans and Americans, especially the French and Anglo-Saxons, think with their head, by concepts and schemas logically connected, Mediterraneans and Africans, or specifically, Arabs and Negroes, think with their soul - I would even say: with their heart, in the sense of *thymos*. - by

Nun trifft es aber nicht nur für Afrikaner oder Asiaten der Gegenwart zu, daß die Wurzeln wesentlicher Bereiche ihres Lebens in, sagen wir, Paris, London, oder auch Moskau, Rom oder Athen zu suchen sind, sondern auch die Umkehrung wird in immer deutlicherer Weise wichtig: da die Nachkommen außereuropäischer Kulturen, mit denen zusammen wir eine immer intensiver werdende, theoretisch auf Gleichberechtigung basierende, globale Gemeinschaft bilden, ihre eigene Kultürllichkeit in der Regel nicht einfach ablegen oder austauschen, sondern, wo es sich in der Praxis auch schon um angenäherte Gleichberechtigung handelt, sie um Teile und Gesichtspunkte der europäischen Kulturtradition erweitern, sind sie den Europäern damit in einem wichtigen Sinn voraus.

Denn auch wo dieses rezeptive Schöpferischsein außereuropäischer Kulturen anfänglich durch den Kolonialismus aufgezwungen war, wird daraus unter den Bedingungen der zunehmenden Gleichberechtigung eine wesentliche Fähigkeit: die Fähigkeit nämlich, fremdkulturelle Werte und Denkweisen anzueignen, macht die außereuropäischen Völker auf Dauer innerhalb einer globalen Kultur, die sich aus vielen ehemals traditionell- regionalen Kulturen speist, überlegen, solange sie selbst von den Völkern der europäischen Zivilisation bloß als exotische Partner, als Forschungsgegenstand oder

analogical images, formed intuitively in the style of the feeling-thinking subject." (Senghor 1971, S. 44)

Vgl. Hountondji: "le développement de la philosophie a toujours été lié, en fait, au développement de la science, et les diverses philosophies ont toujours *en fait*. (entendez: quelles que soient les illusions qu'elles entretiennent par ailleurs sur elles-mêmes), fonctionné comme des prises de position variées sur les sciences existantes." (Hountondji 1980, S. 86)

Tatsächlich versteht es sich nicht von selbst, daß das Selbstbewußtsein moderner Afrikaner gleichzeitig mit einer Bewunderung für Europäisches vertreten werden kann; es ist vielmehr durchaus verständlich, wenn während der Phase der Ablösung vom Kolonialsystem (die in vielen Gebieten Afrikas immer noch im Gange ist) in dem Bemühen, eigene Traditionen zu reaktivieren, das Fremde und gewaltsam Aufgedrängte auch dort verworfen wird, wo es wertvoll sein könnte. Die teilweise sehr aggressiven Stellungnahmen afrikanischer Denker gegen Interpretationsversuche wie den von Tempels (1945) oder gegen Senghors *négritude-Begriff*. sind vor diesem Hintergrund zu sehen. Vgl. dazu Ntumba (1979) und Neugebauer (1987).

Eine sehr wohlwollende Darstellung des *négritude*-Begriffs hat jüngst Mudimbe (1988) vorgelegt.

als Objekte etwa des interkulturellen Tourismus angesehen werden.¹⁹ Eine konkrete Folge einer solchen Weigerung, Fremdkulturelles ernstzunehmen, sind Unverstehen und Kommunikationslosigkeit,²⁰ was allein für sich genommen bei den tatsächlich gegebenen weltweiten Verknüpfungen in ökonomisch-politischer Hinsicht bereits zu unangenehmen Folgen führen kann.

¹⁹ Dies ist prinzipiell überwunden im Betrieb der Naturwissenschaft, aber nicht in dem der Sozial- oder Humanwissenschaften, und auch nicht in der Philosophie.

²⁰ Zu Beginn des Jahres 1984 meldeten verschiedene Medien, der Rektor der prestigösen Columbia-Universität in den USA habe darüber geklagt, daß *in this country* so wenig Kenntnisse über die Eigenart anderer Völker und Kulturkreise erworben würden, woraus, da dies eben auch für US-Diplomaten und Politiker zutrefte, großer Schaden "für Amerika und die Welt" entstehe. Der Schaden für das Denken, der aus einer ähnlichen Borniertheit im akademischen Leben folgt, ist nicht geringer, nur weniger spektakulär.

1.3 Beispiele fruchtbarer Kulturrezeption

*(Europa) nicht bloß der Mittelpunkt,
sondern der Inbegriff der ganzen Menschheit...
(Friedrich Schlegel)¹*

Ein Blick auf einige der bekannteren Situationen, in denen bedeutende Kulturrezeptionen bereits früher in der Menschheitsgeschichte stattgefunden haben, kann uns sowohl zeigen, in welcher Weise das jeweils Eigene darin ebenso wirksam ist wie das Fremde, als auch deutlich machen, wie solche Aneignungen zu einer Erweiterung, einer Differenzierung des jeweiligen Welt- und Menschenverständnisses geführt haben.

Als Beispiele sollen die Antikenrezeption einerseits durch die Muslime, andererseits im ausgehenden Mittelalter, sowie die Rezeption europäischer Wissenschaft, Technik und Institutionsform durch Japan und durch China dienen. Jeder dieser vier Fälle ist etwas anders gelagert, aber sie sind in wesentlichen Punkten gleich und dem unserer Gegenwart ähnlich: in jedem dieser Fälle wird die Überlegenheit einer anderen Kultur teils spontan (als verwandt), teils widerstrebend (als fremd) erkannt, und es werden Wege gesucht, das Wertvolle aus dieser überlegenen Kultur anzueignen, es zu integrieren, es zu einem Teil der eigenen Kultur zu machen: sich treu zu bleiben im Erwerb des Fremden. In dieser Integration liegt das ganze Risiko und die ganze Chance einer Aneignung fremden Kulturguts. Zunächst aber geht es jeweils darum, zu erkennen, daß in der fremden Kultur überhaupt etwas Aneignungswürdiges vorhanden ist.

Schon bei dieser ersten Frage, ob das Fremde überhaupt Wertvolles enthalte, was nicht auch in der eigenen Kultur vorhanden ist, stoßen wir auf Unterschiede, welche die vier genannten Fälle aufweisen, die uns aber etwas Wichtiges über kulturelle Aneignung im allgemeinen zeigen können: es gibt nicht Fremdes schlechtweg, in einer klar abgegrenzten, inhaltlich bestimmten Weise (was allerdings rassistische oder zivilisationstheoretische Abgrenzungsversuche stets als Wirklichkeit vorgegeben haben), sondern was fremd ist, bestimmt sich daran, wie es uns begegnet und wie wir ihm gegenüberreten. Der erste Schritt dürfte wohl stets darin bestehen, das Fremde in eigene,

¹ Schlegel 1810, 501; Schlegel kritisiert diese Auffassung.

vertraute Kategorien und Begriffe zu fassen, eigenen Wertungsgewohnheiten zu unterwerfen.²

In einer vergrößernden Weise, und nur zum Zweck der Schwerpunktsetzung will ich die vier Haltungen gegenüber dem Fremden, wie sie in unseren Beispielfällen deutlich werden, in folgender Weise kennzeichnen:

Die arabisch–muslimische Rezeption der (griechischen) Antike ist von *universalistischer* Tendenz; das scheinbar Fremde wird als etwas in Wirklichkeit Eigenes, der eigenen Vergangenheit Zugehöriges angesehen, als etwas nur eben Vergessenes wiederangeeignet.³

Diesbezüglich vergleichbar ist die spätmittelalterliche und neuzeitliche europäische Rezeption der (griechisch–lateinischen) Antike, bei der allerdings ein *elitaristisches* Verhältnis auffällt. Das Andere der antiken Kultur wird hier als etwas durchaus Verwandtes im Sinne eines Klassikideals empfunden: die Rezeption als eine Wiederbelebung eines überzeitgenössischen Gesprächs unter hervorragenden Menschen, das lange Zeit hindurch unterbrochen gewesen war. Diese *Renaissance* – Rezeption hat viel von einem Briefwechsel an sich, und Briefe wechselt man nicht mit jedem. Die damit gegebene Exklusivität (ein Merkmal, wenn auch in verschiedener Weise ausgeprägt, wohl aller Kulturrezeptionen vor der Durchsetzung der massenmedialen Kommunikation) versteht sich als überzeitlich und stellt damit eine fiktive Einheit der Lebenden und Schaffenden aller Zeiten (wieder) her.

² Nakayama 1984, S. 88 bringt zwei aufschlußreiche Fälle dieser Art aus der japanischen Geistesgeschichte: "When the 17th-century Japanese Confucianist Mukai Gensho (1609-1677) prefaced a popular interpretation of the Aristotelian cosmology that had entered the country during the previous century, he explained:

'Men who write horizontal script and eat with their hands believe that there are four elements. They inhabit the lands of the Western ocean and India. Those who write vertically and eat with chopsticks hold the opinion that there are five. Their countries are China and Japan.'

A generation later Nishikawa Joken (1648-1724) could write:

'I do not know much about the Four Elements and the Four Properties of the West, but in this part of the world we have the Five-fold Cycle (of the primary elements as they successively produce and destroy one another) and the Six Atmospheric Influences. Since altogether we have eleven as against their eight, are we not more knowledgeable in these things than they?'"

³ Vgl. Fakhry 1983, 1-37

Den dritten Fall, die Rezeption westlich– abendländischer Technik, Wissenschaft und Institutionsform durch Japan möchte ich als vorrangig *utilitaristisch* kennzeichnen. Der Meiji-Tenno erklärte die Reform der Institutionen für notwendig, um Japan zu einem "den anderen Ländern nicht nachstehenden Land" zu machen.⁴ Das Wesentliche scheint bei diesem Prozeß, der seit der Meiji-Reform, also seit etwa 120 Jahren zu datieren ist, zu sein, daß eine fingierte Verwandtschaft wie im ersten, oder ein bewußtgemachtes Klassikideal wie im zweiten Fall hier gar nicht wirksam sein konnte; vielmehr wurde das Andere als etwas Überlegenes, auch noch Gegenwärtiges, erfahren, wobei die Aneignung von dessen Prinzipien als im wohlverstandenen Eigeninteresse des eigenen Volkes oder Staates gelegen angesehen wurde.⁵ Diese Aneignung ging – darin der muslimischen Rezeption vergleichbar – methodisch–planmäßig und unter Lenkung durch die politischen Machthaber vor sich, und zweierlei scheint dabei von vornherein auffällig: es herrscht stets die Frage nach der Nutzenanwendung vor, und es geht die Japanisierung westlicher Verhaltensweisen so vollständig vor sich, daß daraus keine wesentliche kulturelle Identitätskrise entstanden zu sein scheint.⁶

⁴ Zit. nach Maruyama 1988, 57

⁵ Der Artikel 5 der Meiji-Verfassung lautet nach Morton 1974, S. 198:

"Wissen wird in der ganzen Welt gesammelt werden, um die Grundlagen der kaiserlichen Herrschaft zu festigen."

Morton schreibt in diesem Zusammenhang: "Die japanischen Führer gedachten das Land nicht zu verwestlichen, sondern zu modernisieren. Das heißt, sie waren entschlossen, jeweils das beste Vorbild auf technischem und administrativem Feld auszuwählen, das Japan mächtig und anderen Nationen ebenbürtig machen würde. Sie hatten nicht die Absicht, 'den Geist von Alt-Japan', yamato-damashii, die Seele der Nation, oder die grundlegende Struktur ihrer Gesellschaft unter dem Kaiser, durch den dieser Geist zum Ausdruck kam, zu opfern oder auch nur zu ändern." (ebd., 202) Maruyama 1988 weist darauf hin, daß Änderungen dieser Art sehr wohl stattfanden, da die 'Seele der Nation' keineswegs so eindeutig interpretierbar war.

⁶ Maruyama stellt den Sachverhalt allerdings mit bedeutungsvollen Einschränkungen dar (1988, 75):

"Kato Shuichi hat einmal die japanische Kultur als "Bastardkultur" (*zasshu bunka*) charakterisiert und vorgeschlagen, man solle - nachdem in der Vergangenheit alle Versuche, sie entweder im nationalistischen oder im westlichen Sinne zu "reinigen", fehlgeschlagen seien - das Positive dieses Kreuzungscharakters sehen. Dies ist eine bedenkenswerte Meinung. Aber insbesondere im Hinblick

Das vierte Beispiel liefert das moderne China, dessen Aneignung und Verarbeitung westlicher Kulturformen noch in vollem Gange ist, weswegen eine abschließende Beschreibung kaum zu geben ist. Dennoch scheinen mir typische Unterschiede zu den drei anderen Fällen gegeben zu sein, weswegen ich diesen Prozeß als *integrationistisch* kennzeichnen will. In der Periode von den *Opiumkriegen* um 1840 bis zur sogenannten *Kulturrevolution* (bzw., wie die Zeit u.a. heute in der VR China genannt wird, den *zehn chaotischen Jahren*) der 1960er und -70er Jahre hat China eine wechselvolle, weitgehend nicht selbstbestimmte politisch-kulturelle Geschichte; was die Rezeption westlicher Kulturformen betrifft, so können wir in den chinesischen Diskussionen darüber alle drei bereits genannten Schwerpunkte finden: der Utilitarismus fand ebenso seine Anhänger wie in Japan; ein elitäres Bewußtsein der Verbundenheit mit den Eliten des Westens entstand; selbst universalistische Tendenzen sind feststellbar. Was aber das Eigentümliche zu sein scheint, ist die generelle Tendenz, alle Einflüsse in ein (neu)chinesisches Gesamtmodell zu integrieren, das sich (immer noch? wieder?) als Reich der Mitte versteht.⁷

Die angeführten vier Fälle sind zwar nicht die einzigen in der Menschheitsgeschichte, aber sie scheinen mir aufgrund einiger Merkmale als besonders interessant, wenn es darum geht, die Rolle der Kulturrezeption in der Gegenwart zu eruieren. Sie zeigen jeweils *Mangelsituationen* und deren *Bewältigung bei Bewahrung eigener Identität*, eigenen Selbstbewußtseins. Es handelt sich also nicht um eine

auf das Denken scheinen mir einige Ergänzungen notwendig zu sein. Erstens: Es gibt jene "traditionelle" Auffassung, Japan sei berufen, Ost und West zu "verschmelzen". Diese Auffassung bejaht den "Kreuzungscharakter", aber in einem schlechten Sinne. Davon haben wir inzwischen wohl genug. Zweitens: Ich habe ... mehrfach von "geistiger Promiskuität" gesprochen. Tatsächlich besteht aber das Problem darin, daß die verschiedenen heterogenen Ideen nicht wirklich miteinander "verkehren", sondern bloß räumlich nebeneinander existieren. Würden die verschiedenartigen Ideen, Denkweisen und Weltanschauungen miteinander verkehren, so müßte daraus eigentlich eine wirkliche *Kreuzung*., d.h. eine neue Individualität entstehen. Da sie aber nur miteinander schäkern oder zanken, kommen dabei allenfalls die erwähnten fruchtlosen Debatten heraus."

⁷ Vgl. Opitz 1972, Schickel 1976

Überwältigung von außen, wofür wir wiederum in der Geschichte des Kolonialismus hinreichend Beispiele haben.⁸

In keinem der vier Fälle war die Rezeption aufgezwungen, auch nicht im Falle Chinas, das einem ausgeübten Zwang bis heute starken Widerstand entgegensetzt.

Mindestens in einem Fall, dem der europäischen *Renaissance*, wurde eine andere Kultur rezipiert, ohne daß diese technisch-wissenschaftlich oder politisch (noch) überlegen gewesen wäre.

Diese Merkmale – die Mangelsituation, das Streben nach Erhaltung und Entfaltung eigener Identität und Unabhängigkeit, und schließlich auch das Gegebensein anderer, technisch oder politisch nicht (oder nicht mehr) überlegener Kulturen kennzeichnen in hohem Grad die gegenwärtige Menschheit.⁹ Dies mag als Grund genügen, sich mit diesen anderen, früheren, regional begrenzten Rezeptionsprozessen hier auseinanderzusetzen. Zumindest gilt das für die Situation der Kulturentwicklung in den Industriestaaten: sie ist nicht aufgrund eines äußeren Zwanges von kulturellen Gegebenheiten der *Dritten Welt* beeinflusst oder bestimmt, dennoch sind diese in der gegenseitigen Begegnung und Auseinandersetzung eine wichtige Größe. Das Superioritätsbewußtsein, aufgrund dessen die europäische Dominanz über außereuropäische Regionen weltanschaulich und ideologisch erst konsistent vertreten werden konnte, wird weniger durch außereuropäische Kulturen in Frage gestellt, als vielmehr durch die wachsende politische und wirtschaftliche Eigenständigkeit und Selbständigkeit der nicht-europäischen Regionen.

In dieser Situation scheint eine grundlegende Neubesinnung auf den europäischen Anteil am Kulturerbe der Menschheit unumgänglich. In jedem Bereich der Geschichtsschreibung und der Kulturforschung müssen die alten, aufgrund ausschließlich Europa-bezogener Kategorien (Periodisierungen, Faktorenanalysen, Begriffsbestimmungen

⁸ Vgl. Braunstein und Raffer 1983

⁹ Mindestens trifft es für die westlichen Industriestaaten zu, daß derzeit ihnen gegenüber keine technisch-wissenschaftliche Zivilisation besteht, die überlegen wäre. Das bedeutet aber nicht, daß diese Staaten nicht auf anderen Gebieten fruchtbare Anregungen aus dem geistigen Erbe anderer Kulturen empfangen könnten - und zwar nicht nur zum Zweck besserer diplomatischer oder wirtschaftspolitischer Strategien (zu welchem Zweck sich der politische wie der ökonomische Kolonialismus immer wieder mit Außereuropäischem befaßt hat), sondern zur Weiterentwicklung und Entfaltung der Möglichkeiten des Menschseins überhaupt.

getroffenen Orientierungen ernstlich neu bedacht werden. Dies ist aber in zielführender Weise nur in Auseinandersetzung mit den Sichtweisen anderer Kulturen möglich.

Verdeutlichen wir uns die Fragestellung am scheinbar einfachen Beispiel der *Periodisierung*. Es ist deshalb einfach, weil wir es hier mit zahlenmäßigen Vorstellungen zu tun haben und täglich damit umgehen (es ist nur scheinbar einfach, weil wir nur scheinbar dabei ausschließlich mit zahlenmäßigen Vorstellungen umgehen). Es kann als ein aufschlußreiches Beispiel gelten, weil sich gerade darin, im Rhythmisieren der Zeit, tiefliegende, kulturspezifische Eigentümlichkeiten aufzeigen lassen, die häufig nicht bewußt sind.

Ich lasse den Sachverhalt, daß eine absolute Chronologie der Menschheitsgeschichte in allgemeinen Gebrauch gekommen ist, die mit der europäischen Religionsgeschichte zusammenhängt und außerhalb dieser keinen plausiblen Grund für sich hat, außer Betracht, er ist zu offensichtlich kulturspezifisch.

Alltäglich und grundlegend verhalten wir uns in der Rhythmisierung der Zeit (also im Periodisieren von Kontinuitäten) nach einem Muster, dessen Ursprung noch vor der europäisch-abendländischen Geschichte liegt. Ich spreche von den Einheiten des Jahres, des Monats und der Woche. Die Einheit des Tages ist, zumindest in den meisten bewohnten Regionen der Erde, allzu sinnenfällig, als daß sie hätte anders abgegrenzt werden können.¹⁰ Nach dem *Tag* als einer Einheit ist der *Monat* ebenfalls sehr sinnenfällig. Zahlreiche Übereinstimmungen und Rhythmen in der Natur ließen diese Periode als bedeutsam erscheinen; vor allem natürlich die Phasen des Mondes, aber auch der Zyklus der Frauen und der Gezeiten, was gleichfalls schon sehr früh Erfahrungswissen der Menschheit war.

¹⁰ Lediglich die relative *Dauer* von Tag und Nacht im Jahreslauf ist kulturabhängig und in ihrer bestimmten Art auch an weltbildliche Auffassungen geknüpft. So ist die Dauer der Stunde (des zwölften Teils eines Tages) bis in die Zeit der industriellen Revolution in Europa nicht durch das ganze Jahr konstant, sondern wechselt rhythmisch: die Stunde des Sommertages länger als die des Wintertags, und umgekehrt bei den Nachtstunden. Vgl. dazu noch Goethes Beobachtungen auf seiner *Italienischen Reise* (Frankfurt: Insel 1976, 64-66 ad *Verona*), wo er die italienische mit der deutschen Uhr vergleicht und feststellt: "der Mensch, der hier lebendig lebt, kann nicht irre werden, weil jeder Genuß seines Daseins sich nicht auf die Stunde, sondern auf die Tageszeit bezieht." Schon der Abt des Klosters benediktinischer Regel hatte darauf zu achten, daß der Rhythmus stets in rechter Weise eingehalten wurde.

Hochentwickelte und andauernde Beobachtungen von Gestirnen und andern Phänomenen (wie der Nil-Überschwemmung) führten zu genauer *Jahres* – Berechnung. Diese war in einer Ackerbau-Gesellschaft von vitalem Interesse, da das Wohl der Gemeinschaft von der zeitgerechten Aussaat und Ernte abhing. Wir finden den Kalender, die Berechnung der Jahreslänge, die Einteilung des Jahres in agrarisch bedeutsame Abschnitte (Sonnenwende, Frühlingsbeginn etc.) daher überall in Ackerbaukulturen.

Was größere Zyklen als den Tag, den Monat oder das Jahr betrifft, so scheint ihre Annahme oder Ablehnung stärker als bei diesen von kosmologischen Gesamtvorstellungen abzuhängen, sodaß sich hierbei große Unterschiede finden. Immerhin gibt es auch hier noch innerhalb gewisser Grenzen verhältnismäßig große Ähnlichkeiten. Die vierjährige *Olympiade* der Griechen, das fünfzigjährige *Große Jahr* der Juden und die 60 Jahre des chinesischen Zyklus¹¹ haben gemeinsam, daß sie jeweils den Rhythmus einer Neu-Konstituierung der Gemeinschaft darstellen.¹² Derartige Rhythmen haben auch in diejenige Literatur Eingang gefunden, die man als *Geschichtsphilosophie* bezeichnet.¹³ Solche Rhythmen sind nun ganz und gar nicht mehr unabhängig von allgemeinen, kosmologischen oder mythologischen Vorstellungen. Begründet aber werden sie regelmäßig mit Hilfe der jeweils verfügbaren Kenntnisse über die Natur (also prinzipiell auf dieselbe Weise wie die elementare Einteilung der Zeit in Tag und Nacht).

So bleiben, bevor wir auf die *Woche* zu sprechen kommen, noch die ganz umfassenden Zyklen und Perioden zu erwähnen. Unter den Griechen hat Platon aufbauend auf Heraklit und auch auf astronomischen Beobachtungen seine These vom Zyklus des *Großen Jahres* vorgetragen.¹⁴ Dem entspricht in jüdischem und christlichem Geschichtsverständnis die eine Periode der *Heilsgeschichte* und im Weltbild der Astrologie die Hypothese der *Zeitalter* (wonach die Menschheit nunmehr in *the Age of Aquarius* eingetreten sei).

¹¹ China befindet sich 1988 im *Jahr des Drachen*, was, auch in Japan, zumindest für das Volksbrauchtum eine wichtige Rolle spielt.

¹² Der damit verbundene Ritus (Kampfspiele, Sündenbockritual etc.) kann sehr unterschiedlich sein, die Funktion bleibt gleich.

¹³ Vgl. bei Ibn Khaldun die *vier Generationen*, bei Vico die *corsi e ricorsi*, bei Spengler den *Zivilisationsprozeß* u.dgl.

¹⁴ Zu Platons Geschichtsphilosophie diesbezüglich vergleiche Popper (*Offene Gesellschaft etc*, insbes. Bd.I, Kap.2, Anm.7 und Kap.3, Anm.6) und Despotopoulos 1982

Keine dieser Perioden ist konkurrenzlos *vernünftig*, jede ist mehr oder weniger wirksam im Selbstverständnis von Kulturen.

Die schon erwähnte *Woche* nun stellt den Fall eines mythologisch–astronomisch–kosmologischen *Zyklus* dar, der einmal auf Naturwissen beruht haben dürfte und der heute weitgehend global akzeptiert worden ist.¹⁵ Den entsprechenden Fall einer *Periode* stellt die christliche Zeitrechnung dar.

Woher kommen die sieben Tage? Den Schöpfungsmythos der Bibel als bekannt vorausgesetzt, ist zu vermuten, daß es sich dabei um eine Ent–Mythologisierung und zugleich Re–Mythologisierung einer bereits bekannten und praktizierten Rhythmisierung handelte. Die sieben Tage tragen bis heute in vielen europäischen Sprachen mehr oder weniger klar erkennbare antike Götternamen. Die Reihenfolge dieser Namen ist nicht beliebig, sie entspricht der relativen Geschwindigkeit der scheinbaren Bewegung der sichtbaren, antiken *Planeten*: Sonne (Sonntag, sunday), Mond (Montag, monday, lundi, lunedì), Mars (mardi, martedì), Merkur (mercredi, mercoledì), Jupiter (Donnerstag, thursday, jeudi, giovedì), Venus (Freitag, friday, vendredi, venerdì), Saturn (saturday). Einige der Namen sind in den erwähnten Sprachen durch andere Kultureinflüsse ersetzt worden (dimanche – der *Herrentag*, sabbato – der *Sabbat*, Mittwoch), die Grundstruktur ist dennoch vorhanden und noch immer klar erkennbar.

Nun ist diese Reihenfolge, und auch diese Anzahl nichts weiter als das Abbild einer naturwissenschaftlichen (astronomischen) Theorie: daß es *sieben Planeten* gibt und daß diese sieben Planeten sich in unterschiedlicher Geschwindigkeit um die Erde bewegen. Die Reihenfolge ergibt sich aus der scheinbaren, relativen Geschwindigkeit.

Natürlich ist das Weltbild, innerhalb dessen diese *sieben Planeten* eine Realität darstellten, längst obsolet geworden. Zwei der antiken *Planeten* (Sonne und Mond) sind aus der Reihe ausgegliedert, andere neu entdeckt, die Erde in die Reihe der Planeten eingegliedert worden.¹⁶

¹⁵ Vgl. dazu Nilsson 1920, Lewy 1942 und Attali 1982.

Die ostasiatischen Kulturen haben, bei ähnlichen astronomischen Gegebenheiten, die *Woche* nicht entwickelt, heute aber übernommen.

¹⁶ Nebenbei: die Bezeichnung der Erde als *Planet* macht besonders wenig Sinn und zeigt, wie konstant *Benennungen* auch bei grundlegendem Begriffswandel sein können. *Planeten* sind, griechisch, *Irrläufer*, also Sterne, die dem Schein nach unregelmäßige Bahnen beschreiben. Die Erde könnte, *dem Schein nach*, nur für einen außerirdischen Beobachter überhaupt irgendeine Bahn beschreiben. Das Wort, zur Erfassung eines sinnenfälligen Anscheins gebildet, wurde

Auch die Wirkung der *Planeten*, astrologisch interpretiert, sowie ihre Parallelisierung mit Metallen (Sonne=Gold bis Saturn=Blei), mit Pflanzen, Tieren, Charaktereigenschaften, Farben etc. ist nicht mehr Teil eines anerkannten Weltbildes.¹⁷ Die *Woche* indessen ist geblieben.

Das Beispiel zeigt die Resistenz von kulturimmanenten Rhythmen gegenüber wissenschaftlichen, gesellschaftlichen, auch weltanschaulichen Änderungen. Sie besteht selbst dort, wo – wie im Fall der *Woche* – der Rhythmus auf einer erfahrungswissenschaftlichen Hypothese beruht. Die Wissenschaft ist in solchen Ergebnissen, historisch gesehen, resistenter gegen Falsifizierung und Revision, als ihr, theoretisch gesehen, erlaubt ist. Womit aber haben wir zu rechnen, wenn ein Rhythmus, eine Periode sich gar nicht auf Erfahrung, sondern auf den Glauben gründen?

Wir können davon ausgehen, daß alle Periodisierungen, die nicht erdzeitlich sind, früher oder später von anderen abgelöst werden. Es wäre zwar (kulturell derzeit) unmöglich, die Zeit des Christoph Kolumbus mit ägyptischen Dynastien angeben zu wollen (es sei denn, man wollte nicht nur die römische, sondern auch noch die arabische und türkische Herrschaft über Ägypten in die Dynastienrechnung einbeziehen, was nicht logisch unmöglich wäre, aber ein sehr ungewohnte Geschichtsbild voraussetzen würde). Nicht unverträglich

also, mit ganz neuer Bedeutung, in eine astronomisch-mathematische Theorie übernommen, die mit der vorhergehenden inkonsistent ist.

¹⁷ Die "sieben Metalle" der Antike insbesondere sind lange Zeit Standardwissen geblieben. Erst nachdem im 17. und 18. Jahrhundert eine Reihe von weiteren Metallen bekannt wurden, gab man den entsprechenden Parallelismus auf. Stuhlhofer (1988, S.95) zitiert den Chemiker Klaproth: "Die alten Philosophen, welche unseren Erdball für den Mittelpunkt des Weltalls hielten, vermeinten, in der übereinstimmenden Zahl der von ihnen als Planeten angenommenen Himmelskörper mit den damals bekannten sieben Metallen ein wichtiges Naturgeheimnis ergründet zu haben. Demgemäß eigneten sie jedem Metall einen bestimmten Planeten zu, durch dessen astralischen Einfluß die Erzeugung und Zeitigung von jenem befördert wurde, so wie sie auch von den letzteren Symbole und Namen für die ihnen untergeordneten Metalle entlehnten. Da nun aber die Anzahl jener sieben ältesten Metalle schon längst von der Zahl der später entdeckten übertroffen wird, ohne daß die Entdeckung neuer Wandelsterne damit Schritt gehalten hätte (was natürlich nach der Entdeckung der Asteroiden schon wieder längst nicht mehr stimmt, F.W.), so haben letztere nicht der Ehre teilhaftig werden können, nach Planeten benannt zu werden."

mit einem verbreiteten Geschichtsbild, aber ebenso ungewöhnlich wäre es, Kolumbus in der Ming-Zeit anzusiedeln. Ungewöhnlich für wen?

Die (europäisch dominierte) Philosophiehistorie hat, wie alle anderen historiographischen Disziplinen, die christliche Zeitrechnung übernommen und, im Selbstverständnis der Neuzeit, im wesentlichen drei Geschichtsepochen unterschieden: Antike, Mittelalter, Neuzeit.

Diese Periodisierungen stammen aus der Historiographie der frühen Neuzeit, die insbesondere die vorangegangene Epoche, das nun so genannte *Mittelalter* überwiegend negativ sah. Sie ist im einzelnen auch nur zur Beschreibung der europäischen Geschichte heute nicht mehr als zielführend zu betrachten. Bei einer Rekonstruktion der globalen Geschichte des philosophischen Denkens ist sie von vornherein unplausibel und wird daher anderen Periodisierungen weichen. Welche dies sind, wie sie organisierend wirken, kann heute erst an wenigen Beispielen gesehen werden und steht sicher noch nicht deutlich fest. Ein wichtiger Sachverhalt dabei ist indessen bereits sichtbar: daß die vom abendländischen Geschichtsbild abweichenden Bilder, vor allem aus asiatischen Traditionen, ihre Gesichtspunkte hier einbringen und damit neue Perspektiven erschließen können.¹⁸

An diesem Punkt sehen wir deutlich, daß europäische Begriffe und Kategorien nicht mehr als selbstverständlich übernommen werden, daß vielmehr in einem nachkolonialen, international und interkulturell orientierten Zugang der Versuch unternommen wird, passendere Kategorien zu entwickeln. Derartige Versuche können die Art und Weise, wie in Europa die Geschichte des Denkens gesehen und rekonstruiert wird, nicht mehr unberührt lassen. Die Übernahme von Periodisierungen bedingt stets auch die Einordnung der Gegenwart und der (projektierten) Zukunft. Dies ist in allen vier genannten Prozessen der Fall gewesen, wobei stets die Resistenz der alten Rhythmen (wie etwa der japanischen Datierung nach Regierungsjahren des Tenno) zugleich mit der Übernahme neuer zu beobachten ist.

Periodisierungen spielen bei der Rekonstruktion von Kontinuitäten eine hervorragende Rolle, sie dienen dazu, einzelne Ereignisse, Prozesse, Persönlichkeiten in einen größeren und abgrenzbaren Zusammenhang einzuordnen. Diese Herstellung einer Kontinuität ist nun sowohl bei der Beschreibung der eigenen Geschichte, auch Denkgeschichte, als auch bei der Abgrenzung zur fremden Denkgeschichte außerordentlich wichtig. Gerade wenn Möglichkeiten und Chancen von Kultureinflüssen zur Frage stehen, so ist die

¹⁸ Vgl. die Arbeiten von Plott, Nakamura und anderen.

Berufung auf das eigene Erbe, die eigene Tradition von wesentlicher Bedeutung.

Es fällt nun an diesem Punkt auf, daß Menschen, die selbst in der Kulturtradition stehen, die von anderen rezipiert wird, dazu neigen, in der Rezeption jeweils einen bloßen Nachahmungsprozeß zu sehen. Das allgemeine Urteil von Euramerikanern über die Japaner geht bis in die Gegenwart dahin, diese seien bloß zur Imitation, zur Kopie fähig, ohne den Geist dessen zu erfassen, was sie da nachahmen.¹⁹ Dieses Urteil oder Vorurteil ist im Bereich der industriellen Technik bereits unsinnig geworden: die Elektronikproduktion Japans ebenso wie seine Stahl- oder Optikindustrie scheint nicht weniger innovativ, sondern in einigen Fällen schon weiter entwickelt als die irgendeines anderen Industrielandes zu sein. Dennoch – und dies wird wohl noch lange so bleiben – gelten Japaner dem Durchschnittsamerikaner oder –europäer heute nicht als irgendein modernes Industrievolk, sondern als ein Volk von (erfolgreichen) Imitatoren. Derartige Werturteile sind in der Geschichte zahlreich; sie verstellen den Blick für echte Leistungen. Aus der hellenistischen Literatur kennen wir ähnliche Urteile von Griechen über die Römer; die griechischen Erben des stadtstaatlichen Griechentums pochten noch auf ihre Authentizität zu einer Zeit, als sie längst keinen Aristoteles mehr hervorbrachten, die muslimischen Erben aber schon ihren Ibn Sina hatten.

Dies also scheint ein allgemeines Phänomen zu sein, das übrigens auch im Verhältnis der Klassen innerhalb eines Kulturraumes zu beobachten ist: daß die jeweiligen Nachkommen es nicht zugeben wollen oder können, wenn andere das Erbe ihrer Väter in erfolgreicherer oder auch in authentischerer Weise erwerben und weiterentwickeln.

Was also jeweils fremd, was jeweils verwandt ist, sagen uns nicht die Nachfahren einer rezipierten Kultur, sondern stets diejenigen, die etwas aneignen oder nicht aneignen. Wenn es um die Frage des *Kulturabstands* geht, so werden wir jedenfalls sagen müssen, daß die italienischen Baumeister oder Geschichtsschreiber des 14. und 15. Jahrhunderts ebensowenig Griechen und Römer gewesen sind, wie die arabischen Ärzte und Geographen es waren. Gewiß hat Brunelleschi die römischen Baudenkmäler studiert. So hat auch der Abt Suger von Saint Denis die platonische Lichtmetaphysik studiert. Den Abstand

¹⁹ Diese Beurteilung findet sich allerdings auch bei japanischen Autoren; vgl. Maruyama 1988, 32, der von "unersättlicher Neugier und flinker Auffassungsgabe" spricht, was Japan "die ausländische Kultur aufsaugen" ließ.

zwischen dem Pantheon oder dem Athenetempel einerseits, der Kathedrale von Saint Denis und der Kuppel des Doms von Florenz empfinde ich – als kunsthistorischer Laie, zugegebenermaßen – dennoch als nicht geringer, als den Abstand zur Hagia Sophia und der Blauen Moschee. Sowohl Livius als auch Machiavelli haben ein Bild von der römischen Republik (und beide haben unser Bild davon geprägt), aber es ist wohl so verschieden, wie diese Republik vom Autokratenstaat des italienischen Cinquecento verschieden ist. Ketchup gehört ebensowenig zur traditionellen japanischen Küche (und sehr wohl zur modernen), wie die Volkskommune zu den traditionellen Formen chinesischen Lebens gehört (und doch auch hier ihre Wurzeln hat). Die Kuppel Brunelleschis, das Weltbild Al-Idrisis, die Elektronik von Sony und der chinesische Wettersatellit sind nicht etwas Fremdes in ihrem jeweiligen Kontext, sondern eben etwas Neues, eine Synthese. Nach dem Prozeß der Aneignung ist nichts mehr fremd. Nach dem Prozeß der Aneignung außereuropäischer philosophischer Traditionen werden wir erkennen, daß wir uns mit der Philosophie der Menschheit, also mit der Geschichte unserer eigenen Philosophie befaßt haben, und nicht mit etwas Fremdem.

Der an dieser Stelle mögliche Einwand, in der europäischen *Renaissance* sei nicht etwas Fremdes angeeignet, sondern Eigenes aufgegriffen worden, müßte sich also auf die Ausgangslage vor der Rezeption beziehen. Und hierbei sind wir freilich gewohnt – die *Renaissance* als Begriff und Wort suggeriert die Richtigkeit dieser Gewohnheit ständig –, eine Art von unterbrochener Kontinuität zwischen der Antike und der Neuzeit anzunehmen. Auch das Verlegenheitswort für dasjenige, was angeblich nur zwischen diesen zwei verwandten Epochen liegt, das 'Mittelalter', verstärkt diesen Eindruck nur. Doch ist mit dieser Gewohnheit und mit der Verwendung dieser gewohnten Ausdrücke nur ein Hinweis dafür gegeben, daß wir ein geschichtsphilosophisches Lehrstück der bürgerlichen Aufklärung akzeptiert haben, das uns eben diese bestimmte Interpretation und Erklärung der (europäischen) Geschichte nahelegt. Sehen wir von dieser Gewohnheit ab, so werden wir bei Betrachtung der historischen Sachverhalte feststellen, daß zwischen der Welt der Omajaden, in der der Vater eines christlichen Kirchenlehrers Vezir des Kalifen war und dieser Kirchenlehrer selbst, Johannes von Damaskus, eine einflußreiche Staatsstelle bekleidete, einerseits, und der griechischen Geistigkeit andererseits wohl nicht ohne weiteres eine größere Fremdheit anzunehmen ist, als zwischen dem Staatsstreben Cesare Borgias und der Republik der Römer, welche Machiavelli vor Augen hatte, als er den Idealfürsten beschrieb. Dennoch erscheint uns in der

Regel die italienische oder, generell, die europäische Antikenrezeption in ihren Äußerungen authentischer am antiken Erbe orientiert, als dies bei der arabischen Rezeption der Fall ist.

Was einen anderen möglichen Einwand betrifft, der besagen würde, in der europäischen *Renaissance*, und nur hier, sei eine Kultur angeeignet worden, deren Träger zu dieser Zeit keine Überlegenheit (mehr) darstellten, so ist daran sicher richtig, daß die antike Kultur für das neuzeitliche Europa keine politische Bedrohung darstellt. Aber dasselbe trifft für die muslimische Rezeption des antiken Griechenland²⁰ zu; und im Fall der japanischen Rezeption kann immerhin gesagt werden: noch bevor es den westlichen Mächten möglich war, Japan in irgendeiner Weise zu kolonialisieren, machte sich Japan selbst zu einem modernen, imperialistischen Staat, der seine außenpolitische und völkerrechtliche Gleichrangigkeit mit anderen Kolonialmächten sehr bald durchsetzen konnte.²¹ In China, wo die faktisch–militärische, wirtschaftliche und technische Unterlegenheit tatsächlich gegeben war und wiederholt demonstriert wurde, fand die charakteristische und zukunftsweisende Form der Rezeption westlicher Lebensform und westlichen Gedankenguts doch erst dann statt, als dieses nicht mehr übermächtig war.

In einem sehr wesentlichen Sinn handelt es sich bei der Aneignung fremden Kulturguts jeweils um etwas Freiwilliges. Dies allerdings setzt eigenständige Entscheidung und Auswahl, setzt Selbständigkeit voraus. Indoktrinierung kolonisierter Völker durch ihre Kolonialherren und

²⁰ . Zwar ist Byzanz lange Zeit ein ernsthafter Rivale der islamischen Welt; die beiden Staats– und Kulturformen nehmen jahrhundertlang nur einander als wirkliche Rivalen wahr. Dennoch sind die Handlungskompetenzen auch schon vor dem Auftreten der Osmanen ungleich verteilt: in militärischer und ökonomischer Hinsicht sind die Muslime erfolgreicher, und durch ihre Rezeptivität gegenüber der indischen und chinesischen Kultur trifft dies auch auf wichtigen Gebieten der Wissenschaft und Technik zu. Was die staatliche Organisation betrifft, wahrt Byzanz verhältnismäßig lange seine Kompetenz.

²¹ Vgl. Maruyama 1988, 27: "Die 'Öffnung des Landes' bedeutete .. zweierlei: Sich selbst der *Außenwelt*, d.h. der internationalen Gesellschaft zu öffnen, aber zugleich auch das eigene Land *gegen* diese als Einheitsstaat *abzugrenzen*. Vor diese doppelte Aufgabe gestellt zu sein, war das gemeinsame Schicksal aller 'Nachzüglervölker' Asiens. Das einzige asiatische Land, das von diesem Schicksal nicht überwältigt wurde, sondern sich selbständig einen Ausweg bahnte, war im 19. Jahrhundert Japan."

Ausbeuter bringt keine fruchtbare, zu einer Synthese fähige Aneignung zuwege.

Ist die Fremdheit der jeweils anderen Kultur stets etwas Relatives, nur graduell und nie absolut zu setzen, so ist die eigene Selbständigkeit diesem relativ Fremden gegenüber *eine* Bedingung für das Gelingen kultureller Rezeption. Die *zweite* Bedingung ist die Erkenntnis und Anerkennung des Wertvollen in der anderen Kultur, bzw. die entsprechende Erkenntnis des eigenen Mangels. Unsere Beispielfälle liefern unterschiedliche Ansichten vom wertvollen Fremden, vom eigenen Mangel.

Der Islam ist als Offenbarungsreligion wesentlich an ein Buch gebunden, an den Koran, und dieser ist voller sprachlicher Bilder. Ein Bedürfnis bei der Selbstverständigung der Gläubigen, noch mehr aber bei ihren Auseinandersetzungen untereinander sowie mit Juden und Christen, den beiden anderen Buchreligionen der Epoche, bildet das Wissen um die genaue, die richtige Bedeutung der Koran-Texte. Dafür liefert die griechische Philosophie einige Instrumente; die *Hermeneutik* des Aristoteles ist daher unter den ersten Büchern, die aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt werden. Ein anderer Mangel der arabischen Tradition liegt in den fehlenden Institutionen des Verwaltungswesens: Griechen legen für die Kalifen die Archive an. Ähnliches betrifft die Medizin, die Astronomie und Mathematik, die Geographie und später die Metaphysik, wobei allerdings zu sehen ist, daß die muslimische Tradition hier aus vielen Quellen und nicht nur aus der griechischen Tradition schöpft. Die Offenheit der Muslime gegenüber dem griechischen Erbe ist groß, aber sie ist nicht wahllos: das Theater interessiert nicht, ebensowenig die Historien.

Wegen solcher Schwerpunkte im Aufnehmen wie im Auslassen von einer weniger authentischen Rezeption etwa im Vergleich der neuzeitlich-europäischen zu sprechen, würde den hier wichtigen Punkt übersehen: was angeeignet wird, entspricht, antwortet dem eigenen Mangel.

Dies ist nie alles an der fremden Kultur, es ist auch nicht dasselbe, was andere rezipieren.²² Die europäische Rezeption der Antike in der

²² Es ist wichtig, diesen Sachverhalt auch hinsichtlich der heute möglichen und nötigen Rezeption außereuropäischen Denkens im Auge zu behalten: die Rezeption ist immer selektiv und wertend. Sie allein aus diesem Grunde schon als inauthentisch zu bezeichnen, wäre selbstzerstörerisch. Es ist ja keineswegs so, daß wir es bei den nicht-europäischen Philosophie-Traditionen jeweils mit monolithischen Blöcken oder unbestreitbaren Daten zu tun hätten.

Renaissance ist aus anderen Mängeln entstanden als die muslimische, und dem entspricht auch das Antikenbild der *Renaissance*. Hier war der wesentliche Mangel im Bedürfnis nach einem freien Diskurs und nach einem menschenbezogenen Weltbild gegeben. Auf den Gebieten der Technik, des Kriegswesens, selbst der Unterhaltungskunst sieht dagegen schon Bodinus den Streit der Alten mit den Neuen als längst für die *moderni* entschieden an: die antike Sommerschiffahrt auf dem Mittelmeer, die Belagerungskatapulte, die Gladiatorenkämpfe können sich nicht messen mit den kompaßgeleiteten Fernreisen, den Kanonen oder den öffentlichen Disputationen *de quolibet*; der Buchdruck für sich allein könne sich mit allen Erfindungen der Römer messen.²³ Wir bemerken bei diesen Beispielen Bodins, daß einiges an der Überlegenheit der frühen Neuzeit über die Antike aus Arabien stammt oder via Arabien aus dem Fernen Osten, daß es sich also bereits diesbezüglich um einen Aneignungsvorgang, das Ergebnis einer Rezeption handelt. Doch kommt es darauf im Augenblick nicht an.

Der Mangel, der die europäische *Renaissance* bewirkt, liegt weniger im Technischen, als vielmehr in den Künsten und in der Wissenschaft, auch in der Metaphysik. Das Individuum, ein Herzstück antiker Historie und Dramatik, bestimmt jetzt das Bild der Antike. Den Mikrokosmos, das menschliche Maß in Kunst, Staat, auch Religion, sieht man bei den *Alten* vorgebildet. Es ist klar, daß auch dieses Bild der antiken Kultur ein bruchstückhaftes, einseitiges Bild ist, ebenso wie dasjenige der Muslime, wenngleich unter anderen Akzenten und uns eher vertraut, uns daher eher als selbstverständlich erscheinend.

Man kann dies etwa sehr deutlich an der afrikanischen Diskussion über die Realität und die Qualität einheimischer Philosophie sehen. Wichtig scheint jedenfalls, die Kompetenz darüber, was das eigentliche und wichtige jeweils sei, nicht nur in Europa oder Nordamerika anzunehmen.

²³ Bodin schreibt in seinem *Methodus Historiae*, Kap. VII: "certe nostri homines multo sapientius quam Romani .. coedes hominum inter ipsos, et ferarum cruenta spectacula de Christiana Republica sustulerunt, ac fructuosum & utile de omnibus disciplinis disputandi genus stabilierunt.

cum illi sese alveo mediterraneo continerent, nostri quotannis terrarum orbem crebris navigationibus obeunt...

omitto catapultae veterum & antiqua belli tormenta, quae si cum nostris conferantur, sane puerilia quaedam ludicra videri possint...

una typographia cum omnibus omnium veterum inventis certare facile potest." (in Bodin 1951, Tome V,3, S. 227 f)

Wie die beiden Rezeptionen der Antike, so wählen auch die beiden asiatischen Rezeptionen westlich–neuzeitlicher Kultur auf unterschiedliche Weise, gemäß ihren je eigenen Bedürfnissen aus.

Das zentrale Bedürfnis Japans, verstehbar, wie in den anderen Fällen auch, erst aus seiner eigenen Geschichte, geht auf die Etablierung eines Zentralstaats mit Hegemonialanspruch im asiatischen Pazifik und in Ostasien. Die aggressive Wirtschafts–, Handels– und Kolonialpolitik der europäischen Nationen stellten Musterfälle dar, an denen erfolgreiche Methoden zu solcher Hegemonie studiert werden konnten. Japan war aber nicht nur auf Hegemonie in Ostasien orientiert, es ist der erste traditionelle außereuropäische Staat, der seine innere Organisation ganz und gar aufgrund der Globalität moderner Lebensformen umstellte und damit erst die Voraussetzungen für eine solche Hegemonie schuf. (Der militärische Mißerfolg des zweiten Weltkriegs konnte diesem Bemühen nur vorübergehend und im Sinn einer Veränderung der Strategie Eintrag tun.) Das entscheidende Ereignis im Falle Japans bestand darin, daß einer gründlichen und zutreffenden Analyse der militärisch–organisatorischen Unterlegenheit von Ch'ing–China, wie sie die *Opiumkriege* deutlich gemacht hatten, eine planvolle und umfassende Untersuchung der Essentialien westlicher Denk– und Organisationsformen, westlicher Naturwissenschaft und Technik (schließlich auch Philosophie) folgte, was auch sogleich in eine tiefgreifende Reform des japanischen Erziehungs–, Kriegs–, Industrie– und Rechtswesens mündete, bei gleichzeitiger Verstärkung von traditionell–nationalistischer Propaganda.

Die angesprochenen Beispiele von Kulturrezeptionen zeigen einerseits alle, daß durch diese Prozesse eine echte Weiterentwicklung und Stärkung der rezipierenden Kultur stattfand; insofern liefern sie durchaus ein starkes Argument für ein Betreiben der Philosophie– und Geistesgeschichte unter Hereinnahme aller heute zugänglichen Materialien zumindest aus den traditionellen Hochkulturen. Andererseits aber dürften die angeführten Beispiele nicht genügen, um das durch lange Gewöhnung verfestigte Vorurteil zugunsten der europäisch–amerikanischen Philosophie– und Wissenschaftsgeschichte in Frage zu stellen, und zwar aus zwei Gründen nicht:

Erstens sind bereits versuchte Rezeptionen asiatischer philosophischer Traditionen (es kommen in der europäischen Kultur bislang fast nur philosophische Traditionen Asiens in Betracht) stets eher in Randbereichen des philosophischen oder wissenschaftlichen Denkens verblieben, haben die Hauptrichtung des europäischen

Denkens auf keinem Gebiet entscheidend beeinflusst;²⁴ und dies wird nach mehr als 300jähriger Bekanntheit etwa der klassischen chinesischen Philosophie in Europa als ein Indiz dafür genommen, daß diese ungeeignet gewesen wäre, einem Mangel des europäischen Denkens abzuhelpfen. In diesem Zusammenhang ist jedoch zu beachten, daß in der Zeit von etwa 1750 bis zum ersten Weltkrieg ein beinahe ungebrochenes Superioritätsbewußtsein der europäischen Kultur sich etabliert hat, das wesentlich auch den Begriff von "Philosophie" bestimmte. Die Sichtweisen, die vor dieser Epoche der Ausbreitung des Kolonialsystems bezüglich nichtgriechischer und nichteuropäischer Philosophiegeschichte entwickelt worden sind, bilden ein Thema des zweiten Kapitels dieser Arbeit.

Zweitens könnte aus der Wahl der Beispielfälle der Eindruck entstehen, daß das Rezipierte bei bemerkenswerten Kulturrezeptionen der Menschheitsgeschichte doch immer wieder europäisches Kulturgut gewesen sei: das griechische für den Islam, das griechisch-römische für die *Renaissance*, das neuzeitlich-europäische für Japan und China.²⁵ Dieser Eindruck jedoch täuscht und ein daraus entstehender

²⁴ Es ist etwa umstritten, wie weit und ob überhaupt Leibniz, der sicher ein Bewunderer der chinesischen Kultur und Gesellschaft war, auch in seinen Reflexionen über Probleme der Mathematik und der Metaphysik von chinesischer Philosophie beeinflusst worden ist. Zu dieser Frage vgl. Fischer (1988), S.3– 18.

Bei Wolff, der in seiner *Chinesenrede* von 1721 die moralisch – und auch moralphilosophisch – überlegene Kompetenz des Konfuzianismus verteidigt, findet sich m.E. zum letzten Mal vor dem Ende des kolonialen Zeitalters eine so entschiedene Infragestellung der europäischen Superiorität durch einen hervorragenden Philosophen.

²⁵ In diesem Zusammenhang ist immer auch im Bewußtsein zu behalten, daß die tatsächlichen Übernahmen und Einflüsse im allgemeinen Bewußtsein entweder unrichtig zugeordnet werden (etwa wenn wir die indische Erfindung der Zahlenschreibung heute noch als *arabische Ziffern* bezeichnen) oder in Vergessenheit geraten. Mehrere Autoren verweisen etwa auf das hohe Alter von Drucktechniken in China und Korea (s. Morton 1974, 39, 172) und bringen Kenntnisse von der chinesischen Papierherstellung und solchen Drucktechniken mit den spätmittelalterlich-europäischen Entwicklungen auf diesem Gebiet in Zusammenhang. Büchel (1975, 64) schreibt: "Bis ins 15. Jahrhundert war China in der technischen Entwicklung weiter als Europa", und die Untersuchungen von Needham können dies nur bestätigen. Es kann hier nicht untersucht werden, inwiefern die These von einer Überlegenheit europäischen Denkens auch auf

Einwand kann leichter aus der Welt geschafft werden, als ein Einwand, der sich auf den vorhergehenden Punkt bezieht. Die beiden älteren Prozesse von Kulturrezeption habe ich lediglich deshalb als Beispiele angeführt, weil sie im allgemeinen Bewußtsein vertrauter (wie im Fall der *Renaissance*), oder für die Entwicklung gerade der europäischen Philosophie und Wissenschaft folgenreicher (wie im Fall der islamischen Antikenrezeption) sind, als etwa vergleichbare außereuropäische Fälle dies gewesen wären. Doch war schon im Zusammenhang mit der *Renaissance* davon die Rede, daß die These von der Überlegenheit der europäischen *moderni* sich durchaus auch auf (technische, wissenschaftliche, künstlerische, philosophische) Errungenschaften stützt, die aufgrund außereuropäischer Rezeptionsvorgänge bekannt worden waren.

Solche Rezeptionsvorgänge gab es jedoch immer wieder: die Herausbildung des japanischen Zentralstaats im 7. Jahrhundert mit seiner Rezeption chinesischer Kultur und Wissenschaft gehört ebenso hierher wie die Rezeption des indischen Denkens in Indochina oder die Übernahme ägyptischen und babylonischen Denkens im antiken

wissenschaftsgeschichtlichem Gebiet falsch ist. Jedoch sollte zumindest klar sein, daß vor der Umwälzung, die in Europa zwischen 1500 und 1750 stattfand, hier ein wissenschaftliches, technisches und organisatorisches Niveau gegeben war, das von demjenigen anderer gleichzeitiger Hochkulturen durchaus nicht abstach, sondern ihm teilweise unterlegen war.

Abgesehen von dieser Frage nach der tatsächlichen Wissenschaftsgeschichte ist jedoch die andere Frage nach dem wissenschaftsgeschichtlichen Selbstverständnis für uns von mindestens ebenso großem Interesse. Und dabei ist festzustellen, daß die Einschätzung der chinesischen Wissenschaftsgeschichte sich vom 18. zum 19. Jahrhundert bedeutend gewandelt hat. Gottsched (1756, S. 11) stellt fest: "Was .. der Chineser ihren aufgeklärten und geläuterten Verstand am besten darthut, ist, daß sie die meisten künstlichen Erfindungen der Europäer, eher als wir gehabt haben: z.E. die Magnetnadel, das Schießpulver, die Buchdruckerkunst, ja so gar den Kreislauf des Geblütes sollen sie eher gewußt und gebraucht haben, als wir alle .." Zu Anfang des 19. Jahrhunderts war der bekannte Statistiker Büsching jedoch schon ganz anderer Meinung: "Eins der wichtigsten Hilfsmittel .. vorzüglich zur eigentlichen us on wissenschaftlichen Kultur us off und zur schnellen Verbreitung derselben ist die us Buchstabenschrift und die us Buchdruckerey. Jene erhielt Europa von Asien, diese ist sein Eigenthum." (Büsching 1804, 477)

Griechenland. Ähnliche Prozesse fanden wohl bei allen Hochkulturen und ihren Nachbarvölkern statt.

Von wirklichem Interesse für unsere gegenwärtige Situation (in der nicht einzelne Anrainer, sondern alle anderen zu Nachbarvölkern der euro-amerikanischen Kultur geworden sind), sind also nur die beiden letzten Beispielsfälle. Erst im Falle der japanischen – wie später der chinesischen und anderer – Rezeption europäischen Kulturguts standen Verarbeitungsmittel (wie: Schulwesen, staatliche und gesellschaftliche Institutionen, Industriewirtschaft) zur Verfügung, bzw. wurden im Verlauf dieser Prozesse beschleunigt entwickelt, welche insgesamt für die gegenwärtige Welt charakteristisch sind.

Der zweite vorhin vorgestellte Einwand besagt also, es sei ohnedies in den wichtigen Fällen immer nur europäisches Kulturgut rezipiert worden. Diese Annahme wäre historisch sicher falsch, und sofern für die Gegenwart eine solche Einlinigkeit zutrifft, wird daraus auf Dauer ein Zurückbleiben euramerikanischer Wissenschaft und Technik folgen.²⁶ Das Beispiel der japanischen Industrie, vielleicht aber auch schon einiger wissenschaftlicher Gebiete zeigt, daß verhältnismäßig schnell bedeutende Innovationen von außereuropäischen Völkern ausgehen können.²⁷ Auch die andauernde Bildungsreform Chinas (zusammen mit einer eventuellen Alphabetisierung) wird das Auftreten einer großen Zahl von Wissenschaftlern nach sich ziehen, wovon wiederum starke Impulse für die gesamte Menschheit zu erwarten sind.

Der erste der beiden obigen Einwände jedoch, der darauf hinausläuft, daß außereuropäisches Denken nun doch schon lange genug in Europa bekannt sei, sodaß es hätte Wirkung zeigen müssen, wofern nur überhaupt etwas Merkwürdiges daran wäre, geht an der

²⁶ Vgl. Daim 1973, S.208: "Zur Zeit ist es noch so, daß es in hochentwickelten Industriestaaten nur sehr wenige Personen gibt, die Chinesisch sprechen – dasselbe gilt übrigens für Japanisch. Das hat zur Folge, daß die neueste wissenschaftliche Literatur dieser Länder gar nicht systematisch verfolgt werden kann, auch wenn sie keineswegs geheim ist. In den USA führte die analoge Lage hinsichtlich der russischen Sprache dazu, daß viele Millionen Dollar für wissenschaftliche Forschungen ausgegeben wurden, deren Ergebnisse bereits längst in frei erhältlichen sowjetischen wissenschaftlichen Berichten gelesen werden konnten. Da die Japaner, aber auch die Chinesen genügend Fremdsprachen sprechen, fließt zur Zeit der Informationsstrom völlig einseitig von Europa und den USA nach Japan und China." Die Situation hat sich in den 15 Jahren, seit das geschrieben wurde, kaum verändert.

²⁷ Vgl. Nakayama 1984

Tatsache vorbei, daß die europäischen Mächte mit dem Überlegenheitsbewußtsein,²⁸ das jeder Hochkultur eigen ist, zugleich aber mit einem technisch und organisatorisch zu diesem Zeitpunkt tatsächlich überlegenen Apparat und den entsprechenden ökonomisch-politischen Bedürfnissen, denen dieser Apparat zum Mittel diente, deren Ergebnis er zugleich war, darangingen, sich den Rest der Welt dienstbar zu machen und dienstbar zu halten auf unabsehbare Zeit. Da dies in wesentlichen Bereichen auch gelungen ist, blieb, was vom Denken dieser *Anderen* nach Euramerika drang, vielleicht *interessant*, *exotisch* oder als *esoterisches Genußmittel* verwendbar, aber jedenfalls das *Denken Unterlegener*.²⁹ Die heftige Diskussion um die sogenannte *Ethnophilosophie*, wie sie in Schwarzafrika geführt wird, wobei etwa Hegels Thesen zu Afrika als geradezu paradigmatischer Ausdruck des Imperialismus gelten, ist hier einschlägig.

²⁸ Gumposch weist schon 1851 darauf hin, daß die Beschäftigung mit den asiatischen Kulturen im Vergleich zum vorangegangenen Jahrhundert eher wenig entwickelt sei: "Am schwächsten ist das chinesische Alterthum vertreten." (S. 346)

Vgl. dazu auch Franke 1962, S. 56: "Den idealisierenden China-Berichten der Jesuiten folgten mehr und mehr die von Kaufleuten verfaßten Schilderungen. Die Kaufleute hatten in der Regel wenig Interesse für chinesische Kultur und für chinesisches Geistesleben. Ihre Berichte neigen zu dem den Jesuiten entgegengesetzten Extrem und zeichnen sich vielfach durch gehässige, verächtliche und geringschätzige Schilderungen der Chinesen aus. .. In Europa hatte die weltoffene und großzügige Einstellung eines Leibniz einer allein auf Europa konzentrierten Auffassung Platz machen müssen. .. Die abfälligen Berichte über China bestärkten die europäische Eitelkeit und Selbstgefälligkeit. Man sah keinen Anlaß mehr, sich ernsthaft mit China zu beschäftigen."

²⁹ Vgl. die Reaktion Kiplings bei der Vergabe des Nobelpreises für Literatur an Tagore: "In 1913, the year in which a Bengali had brought the Nobel prize for the second time to England after Kipling, the latter wrote: 'Well, whose fault is it that the Babu is what he is? We did it, we began in Macaulay's time; we have worked without intermission for three generations to make this Caliban; every step and thought on the road is directly traceable to England and English interests.'" Chaudhuri (1978, 63), nach dem dies zitiert ist, stimmt in der Sache zu, merkt aber die Feindseligkeit der Tonart an: "the British civil servants in India in general nursed the most ferocious hatred of Bengalis who spoke and wrote English..." und hält diese "hostility to cultural proselytization" für "the greatest crime of the British people against their own civilization." (ebd.)

Nicht vor dem Ende des politischen Kolonialismus, d.h. nicht vor unserer unmittelbaren Gegenwart, konnte hier ein wirkliches Umdenken innerhalb der akademischen Philosophie Euramerikas erwartet werden. Nach wie vor sind die Ansätze diesbezüglich nicht leicht zu realisieren, so stark sind auch die Denker aus den ehemaligen Kolonien auf die Bildungswelt ihrer ehemaligen Kolonisatoren orientiert. Jedoch sind hier neue Formen der Zusammenarbeit, eine neue Art der Offenheit gegenüber dem Denken außereuropäischer Kulturen nicht nur möglich, sondern angebracht. Die Einsicht in diesen Sachverhalt muß die Art und Weise verändern, wie wir an das Studium der Geschichte der Philosophie herangehen.

1.4 Die Entstehung einer extern universellen Kultur

*From our point of view,
the fact that the West has been the main stage of modernization
does not make Western studies of the West anything more
than what they are – local histories
employing local methodologies.
(Shigeru Nakayama)¹*

Meine These ist, daß wir gegenwärtig am Beginn einer globalen Menschheitskultur leben, die etwas grundsätzlich Neues gegenüber allen bisherigen Kulturen darstellt, insofern diese jeweils regional beschränkt waren. Die Gestalt dieser globalen Kultur liegt noch nicht fest, sie wird aus den geistigen und materiellen Quellen der Völker geformt, welche sie bilden. Zu diesem Formungsprozeß einen Teil beizutragen, ihn nicht nur zu erleiden oder zu beobachten, ist eine wichtige Aufgabe gegenwärtiger Philosophie und Philosophiehistorie. Worin zeigt sich nun also, daß wir tatsächlich am Beginn einer neuen Kulturstufe stehen, die mehr ist als eine bloße Fortsetzung oder bloße Ausweitung einer früheren, etwa der europäischen Kultur?

Die uns bekannten bisherigen Kulturen waren jeweils umfassende Regelsysteme, welche die Formen des Denkens wie des Wollens, Fühlens und Handelns ihrer Mitglieder in einer solchen Weise bestimmten, daß deren Hervorbringungen jeweils durchgehend davon geprägt waren, ob es sich dabei um Werkzeuge, Siedlungsformen, Rechtsinstitute, Kommunikationsformen, Techniken der Naturbeherrschung oder Anschauungsweisen handelte.

Mit *Kultur* (einer Gesellschaft, eines Volkes, eines Menschen) bezeichnen wir also etwas *intern Universelles*, die jeweilige Einheit der Form aller Lebensäußerungen einer Gruppe von Menschen, und wir grenzen sie von der anderen Kultur einer anderen Gruppe ab, welche wiederum für diese intern universell ist.²

¹ Nakayama (1984), S. 236: "Aus unserer Sicht macht die Tatsache, daß der Westen die führende Rolle in der Modernisierung gespielt hat, westliche Untersuchungen über den Westen nicht zu etwas anderem, als was sie sind: lokale Geschichtsschreibung unter Verwendung lokaler Methodologien."

² Der Begriff der internen Universalität schließt den einer rezeptiven Kultur nicht aus. Vielmehr sind auch die jeweiligen

So haben wir in der berichteten Menschheitsgeschichte eine Vielzahl von Kulturen zu unterscheiden, deren jede ihren Mitgliedern eine Ganzheit des Verhaltens, Denkens, Glaubens vermitteln konnte. Dieser Begriff einer *internen Universalität* sollte uns auch bei der Beantwortung der Frage leiten, ob eine globale Kultur bereits im Entstehen ist oder nicht; mehr noch bei der Frage, welche Erbstücke der Geistesgeschichte der bisherigen regionalen Kulturen wir darin aufgehoben wissen wollen. Die zentrale Frage dabei ist, welche Werte und welche Menschenbilder die regional begrenzten Kulturen hervorgebracht haben, die zur Bewältigung der gegenwärtigen und absehbaren Menschheitsprobleme fruchtbar sind.

Bislang war noch keine Kultur auch *extern universell* in dem Sinn, daß sie die Einheit und Ganzheit der Lebensform für möglicherweise alle oder doch die meisten Menschen dieser Erde zu vermitteln imstande gewesen wäre. Es ist meine Vermutung, daß die entstehende Weltkultur zumindest in dem Sinn real ist, als sie extern universell sein wird.³ Ob sie auch wieder eine intern universelle Kultur bilden wird, ist

Rezeptionsprozesse relativ dazu zu sehen, wie sie im Gefüge von Werten, Vorstellungen, Handlungsweisen usw. wirken, die den Menschen einer intern universellen Kultur gemeinsam sind. Das bedeutet aber auch, daß wir nicht von identischen Rezeptionsprozessen (etwa von Literatur, Kunst oder Philosophie) in der Gegenwart bei Menschen unterschiedlicher Regionen ausgehen können, insofern die globale Kultur eben nicht intern, sondern erst in wichtigen Bereichen extern universell ist. Marx wird, um es kurz zu sagen, anders in China gelesen als in Frankreich, und wieder anders in Westafrika als in Brasilien. Dasselbe trifft auf Konfuzius zu. Allerdings werden Marx *und* Konfuzius zunehmend überall auf der Welt gelesen.

³ Vergleichen wir etwa die Bemühungen einiger Philosophen der frühen Neuzeit (wie Bacon oder Leibniz), eine Weltsprache zu finden (die in den Kunstsprachen des 19. Jahrhunderts noch einmal aufblühten, heute aber kaum mehr von Bedeutung scheinen), oder Vicos Unterscheidung der verschiedenen Arten von Sprachen und Schriften mit der gegenwärtigen Situation, so läßt sich absehen, daß gleichzeitig mit einer Globalisierung des Alphabet-Gebrauchs auch einzelne der ehemaligen Nationalsprachen (bislang vor allem europäischer Herkunft) in ihrer Kombinierbarkeit mit alltäglichen Zwecken eine Art von *universal slang* bilden, wie Neurath dies genannt hat. Diese urwüchsige Form der Entstehung einer *Weltsprache* weist durchaus einige Züge auf, die Vico schon für frühe Kulturen angenommen hat. Am auffallendsten in diesem Zusammenhang ist die Verwendung und Weiterentwicklung von Ideogrammen, ähnlich einigen jener Zeichen, die noch in der heutigen chinesischen Schrift

derzeit noch durchaus fraglich. Wenn und solange dies nicht der Fall ist, werden Identitätsprobleme auch von bevölkerungsmäßig zahlreichen Populationen einen wesentlichen Faktor der internationalen Beziehungen ausmachen.⁴

Solange eine interne Universalität aber nicht einmal in dem eingeschränkten Sinn erreicht ist, daß Grundmuster gegenseitiger Verständigung, Anerkennung und Achtung allgemein realisiert sind, wird die bestehende externe Universalität (welche immerhin unter kolonialistischen Zielsetzungen geschaffen wurde, die keineswegs auf Gleichberechtigung abzielten) immer noch zur Unterdrückung eines großen Teils der Menschheit und zur Rechtfertigung dieser Unterdrückung führen.

Um festzustellen, ob zwei verschiedene Kulturen bestehen oder ob eine Kultur sich im Laufe der Zeit so sehr verändert hat, daß sinnvollerweise nicht mehr länger von ein und derselben Kultur gesprochen werden soll, müssen vergleichbare Bereiche untersucht werden: Bereiche, in denen die Regelung des Handelns, Wollens, Denkens, Fühlens der Mitglieder einer menschlichen Gruppe ersichtlich sind. Solche Indikatoren können beispielsweise sein: die politischen und wirtschaftlichen Institutionen, die Siedlungsarten, die Wege und Mittel der Kommunikation und des Transports, die anerkannten wie die verfemten Formen von Wissen und Glauben, das Geschichtsbewußtsein oder das Selbst- und Fremdenbild einer Gruppe. Ich nehme nun an, daß in einer Globalkultur erwartet werden

Verwendung finden, zur Bewältigung einfacher Orientierungs- und Appellfunktionen (z.B. als Hinweiszeichen im Straßenverkehr, als Signale in Flughäfen und anderen Institutionen, die von Menschen unterschiedlicher sprachlicher Zugehörigkeit benutzt werden usw.).

Vgl. zum Thema der Weltsprache Pei (1961) und den nachdenklichen Vorschlag von Tammelo (1981).

⁴ Es ist auffallend, daß die Regionen, die sogenannten innerstaatlichen Minderheiten im 20. Jahrhundert an Bedeutung eher zu-, als abgenommen haben. Das Wiederaufleben separatistischer Tendenzen in vielen europäischen Ländern, nach der Homogenisierung, die in den Staaten von Mehrheitsnationalitäten das 19. Jahrhundert bestimmt hatte, ist die andere Seite der Globalisierung. Staaten als Einheiten der Kultur, der Wirtschaft oder auch nur der Politik verlieren zunehmend an Bedeutung. Das Staatsgebiet, im Kartenbild sauber durch Grenzen ablesbar, verliert tagtäglich mehr an inkludierender oder exkludierender Wirklichkeit. Dafür werden kleinere oder jedenfalls andere, regionale Besonderheiten für das Leben der Menschen wirklicher.

muß, daß jeder der erwähnten Aspekte menschlicher Existenz auf solche Art und mittels solcher Werkzeuge organisiert werden wird, daß sie nicht von regional angepaßten, mithin unterschiedlichen Techniken abhängen, sondern prinzipiell unter allen geographisch–klimatischen Bedingungen anwendbar sind.⁵ Ein zweites Merkmal wird sein, daß die Traditionen der bisherigen, regional begrenzten Kulturen zur Gestaltung der verschiedenen Lebensbereiche global fruchtbar gemacht werden. Beides ist bereits in der Gegenwart in zunehmendem Maße der Fall.

Sehen wir zuerst den Bereich von Wirtschaft und Technik an, so fällt zumindest zweierlei auf: die weltweite Industrialisierung von Produktion und Konsum, sowie die weitgehende Vereinheitlichung der Werthierarchien bezüglich materieller Werte und Handlungszwecke. Hatten die früheren Regionalkulturen jeweils ihre spezifischen Formen des Wirtschaftens und Produzierens entwickelt, entsprechend der natürlichen Umwelt und dem Stand der Gesellschaftsentwicklung, so weichen diese traditionellen Formen in den vergangenen 200 Jahren zunehmend derjenigen Form, die sich zuerst im neuzeitlichen Europa entwickelt hat.

Es wäre zu sehr vereinfacht, dies ausschließlich auf den politischen und wirtschaftlichen Kolonialismus und Imperialismus zurückzuführen, der zusammen mit anderen, etwa ideologischen Faktoren den außereuropäischen Völkern diese Form des Wirtschaftens aufgezwungen habe und noch weiter aufzwingt. Das zuletzt Gesagte würde nicht hinreichend erklären, mit welchem Nachdruck und welcher Innovationskraft einzelne, tatsächlich vom Kolonialismus emanzipierte Völker, wie China und Japan, diese Wirtschaft und Technik nicht nur verwenden, sondern weiterentwickeln.

(1) Wirtschaft und Technik

Nicht nur die weltweite Übernahme von Techniken, die auf dem Boden der europäisch–neuzeitlichen Naturwissenschaften stehen, ist charakteristisch für unser Zeitalter, sondern gleichzeitig damit auch die Einmütigkeit hinsichtlich der Frage, welche Arten von Dingen materiell wertvoll sind. Daß Uran und Erdöl wertvoll sind, ist eine Aussage, die viel universeller akzeptiert wird, als jemals eine religiöse Erlösungsbotschaft akzeptiert worden ist. Daß diese allgemeine Akzeptanz nicht vor Irrtum gefeit ist, und daß Irrtümer diesbezüglich (etwa durch Verwüstung der natürlichen Umwelt) viel verheerendere

⁵ Diejenige Literatur der Neuzeit, die unter dem Genre der *Utopien* zusammengefaßt wird, hat stets diesen Gesichtspunkt auch enthalten. In besonders auffallender Weise ist das natürlich bei neueren *Utopien* der Fall. Vgl. etwa Ciancio (1977).

Folgen hätte als je religiöser Fanatismus sie hatte, steht auf einem anderen Blatt.⁶ Solche Wertvorstellungen und die damit verbundenen Techniken sind nun nichts Äußerliches für den Menschen. Sie bestimmen vielmehr in hohem Grad unser tägliches Leben, sind verantwortlich für viele unserer konkreten Bedürfnisse ebenso wie für die Möglichkeiten, Ansehen und damit Selbstbewußtsein zu erlangen oder zu steigern. Dies alles wirkt wiederum auf die Art, wie Menschen miteinander und mit der nichtmenschlichen Umwelt umgehen. Ohne jetzt auf die marx'sche Lehre von Basis und Überbau näher einzugehen, ist doch der Hinweis angebracht, daß aufgrund solcher Bedingtheit des Lebens, Fühlens, Denkens durch die Formen des Wirtschaftens und Produzierens, wie eben angeführt, auch die Theorien oder Ideologien bedingt sind, die zur Rechtfertigung des akzeptierten Bestehenden und zu Kritik am abgelehnten Bestehenden entwickelt werden. Mithin sind die geistigen oder ideologischen Begründungen, die innerhalb einer Kultur gegeben werden, in beträchtlichem Ausmaß von der konkreten Art abhängig, wie diese Kultur ihre materielle Umwelt ansieht, bewertet und verarbeitet; dies ist der Grund, warum eine Vereinheitlichung im technischen und wirtschaftlichen Bereich ein so bedeutsames Faktum für eine Theorie der Kultur ist.

(2) Formen des Siedelns und der Kommunikation

Als zweiten Indikator habe ich die Formen des Siedelns sowie die Kommunikations- und Transportmittel genannt. Sie sind vom technisch-wirtschaftlichen Bereich nicht unabhängig – wie schließlich die für die Beschreibung einer Kultur einschlägigen Sachverhalte überhaupt nicht voneinander unabhängig sind, wenn die These von der *internen*

⁶ Aufschlußreich diesbezüglich sind gerade solche Fälle in der Gegenwart, wo scheinbar die genannten Wertungen nicht akzeptiert werden, wie das bei den Gebietsforderungen von autochthonen Nordamerikanern gegenüber der Bundesregierung immer wieder in die Öffentlichkeit kommt. Die Sioux, die Hopi und andere Völker können sich bei ihren Forderungen, ihnen geraubte Gebiete wieder zurückzugeben oder vertraglich zugesicherte Länder zu belassen, gar nicht ernsthaft (etwa vor einem Gericht) auf ihre kulturellen Werte berufen, die etwa mit diesen Ländern, bestimmten Bergen o.ä. verknüpft sind. Die Ausbeutung der Bodenschätze ist eine viel zu allgemein anerkannte Notwendigkeit und ein Wert, als daß ein Gericht demgegenüber andere, aus traditioneller Denkweise kommende Wertungen als gleichrangig oder vorrangig erkennen könnte. Diese Völker berufen sich daher in ihrem Kampf auf andere Dinge: eben auf eingegangene (und gebrochene) Verträge, auf Menschenrechte u. dgl.

Universalität stimmt –, sie stellen jedoch für sich genommen aufschlußreiche Phänomene dar.

Die vorherrschende Siedlungsform in einer Gesellschaft ist hauptsächlich an den Bedürfnissen und Institutionen orientiert, welche aus der vorherrschenden Wirtschaftsform resultieren. Es widerspricht dieser These keineswegs, wenn wir von Orakelsprüchen hören, gemäß denen im Altertum Städte angelegt worden sein sollen, oder wenn wir die ästhetischen Konzeptionen und Argumentationen hinter den Stadtplänen der Barock- oder der Gründerzeit erfahren. Daß und wie eine Population in Städten siedelt, ist in viel höherem Grad und bis in Einzelheiten von den Strukturen ihrer Wirtschaft bestimmt, und nicht nur von religiösen, ästhetischen oder sonstigen weltanschaulichen Ideen.⁷ Heute sehen wir, daß die Massenanfertigung von Gütern, die Vereinheitlichung der Verwaltung und die Entwicklung von modernen Formen des Massentransports zur Einheitlichkeit der Siedlungsweise in weltweitem Rahmen geführt hat, einer Siedlungsform posturbaner Art, die nicht ohne Auswirkung auf das Verhalten, Fühlen, Denken der Menschen bleibt.⁸ Waren die urbanen Zentren der Neuzeit aufgrund der mangelhaften oder regional beschränkten Transportmittel noch bis in unser Jahrhundert durch ihr je spezifisches Hinterland bestimmt und konnten als eine Weiterentwicklung lokaler Märkte gesehen werden, so sind demgegenüber die posturbanen Zentren der Gegenwart eher wie Inseln in einem Netzwerk von Transport- und Kommunikationssystemen zu erleben, wobei das Hinterland jedes dieser Zentren unspezifisch, grundsätzlich global ist.⁹ Es gibt das ganze Jahr über Weintrauben am

⁷ Der römische Architekturtraktat des Vitruv führt immerhin das bemerkenswerte Argument für die Forderung an, daß Architekten allgemeine, insbesondere auch medizinische Kenntnisse haben müßten: sie würden sonst etwa die Fluchtlinien der Städte nicht in den richtigen Winkel zu den lokal vorherrschenden Windrichtungen festlegen, was zu Erkrankungen der Atemwege und zu einem Rückgang der Bevölkerung führen müßte. Vgl. Vitruv (1976, S.31, S.63)

⁸ Vgl. Leroi-Gourhan (1980)

⁹ Der Computer, auf dem ich das schreibe, ist als ein Teil eines derartigen Kommunikationssystems symptomatisch: er erlaubt mir, innerhalb eines globalen Netzes (wenngleich von sehr unterschiedlicher Dichte, abhängig von den wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Ressourcen einer Region) Informationen, Thesen auszutauschen, an Diskussionen teilzunehmen u.dgl. Dabei ist es dann unerheblich, welche Distanzen entfernungsmaßiger Art zwischen mir und dem Adressaten meiner Äußerung liegen – es kommt auf die Übertragungsgeschwindigkeit und

Wiener Naschmarkt, nur kommen sie zeitweise aus Chile, und in Costa Mesa am Südrand von Los Angeles verhält es sich genau gleich. Der *Hamburger* gehört nicht in derselben Weise einer regionalen (US-amerikanischen) Küche an, wie der *Tafelspitz* der Wiener Küche angehört.

(3) Vehikel

Es ist mit der globalen Verfügbarkeit von Gütern schon der Teilbereich der Transportmittel angesprochen, der zu den Vehikeln zählt; als Vehikel können wir dem Wortsinn gemäß alle Geräte bezeichnen, die zum Transport entweder von Menschen und Gütern, oder von Nachrichten, Ideen und Appellen (oder Befehlen) dienen. So verstanden, findet sich eine beachtliche Vielfalt von Vehikeln in den traditionellen Kulturen, hingegen eine überraschende Einheitlichkeit in der heutigen Welt. Autos und Schiffe, Jets und Bücher, Zeitungen, Bildschirme, Computer etc., all das ist mehr oder weniger gleich überall auf dem Globus. Dies war durchaus nicht der Fall bei den alten Kulturen: jede von ihnen hatte die ihr eigenen Mittel zur Beförderung von Gegenständen und Gedanken, wobei die Unterschiede weitgehend auf klimatische Bedingungen zurückgingen.

Es scheint mir die entscheidende Stärke der Vehikel zu sein, daß sie ziemlich unabhängig von klimatischen Unterschieden eingesetzt werden können. Dies traf zwar einigermaßen etwa auch für Wachturmketten zu (aber doch auch wieder nicht im Eis, im Dschungel etc.), gewiß traf es nicht für Pferde oder Kamele, Buschtrommeln oder Papyrusstreifen zu. Für Autos, Telegrafen und Computernetze¹⁰ ist es hingegen charakteristisch. Mit elektrischen Impulsen ließ sich bis vor kurzem noch der Kurs einer Sonde korrigieren, die den Uranus schon hinter sich gelassen hatte und längst natürlich auch jegliche irdischen Klimabedingungen.

Scheint es zunächst so, als wären die beiden bisher genannten Indikatoren geradezu ein Beleg dafür, daß es sich bei der entstehenden Globalkultur um eine bloße Verlängerung oder Globalisierung der

die Verbindung der Knoten des Netzes an, nicht auf Kilometerzahlen. Es kommt auch nicht darauf an, an welchem Gerät in welchem Raum oder in welcher Stadt ich tatsächlich physisch anwesend bin, sondern nur auf die Aktivierung einer Stelle im Netz. Die Umgebung der Person, die auf diese Weise in Kommunikation tritt, wird in sehr hohem Grad abstrakt und bedeutungslos.

¹⁰ Ich kenne die Funktion der Information nicht, die in den Adressen von BITNET-Knoten stets aufscheint: *planet.EARTH*, doch verstehe ich sie zumindest als Symbol für den angesprochenen Sachverhalt.

westlichen Kultur und nicht um etwas Neues, davon Verschiedenes handelt, so mag ein nochmaliges Bedenken des Verhältnisses von Basis und Überbau dies doch anders sehen lassen: der jeweilige ideologische Überbau wirkt auch, konservierend, modifizierend, auf die Basis zurück. Es gibt durchaus national-ideologische Renaissancen bei gleichzeitiger Übernahme und Weiterbildung technischer, wirtschaftlicher und anderer Aspekte des industrialisierten Westens.

Die Hindu-Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert, das Aufleben des Shintoismus in der Meiji-Epoche oder die fundamentalistische Entwicklung im heutigen Persien und anderen islamischen Ländern zählen wohl zu den bekanntesten Phänomenen dieser Art. Ähnliches findet sich aber häufig, etwa auch in Bestrebungen afrikanischer Staaten, und die weltanschaulich-philosophischen Aussagen über die eigene Identität lassen sich dann kaum ohne Widersprüche formulieren.¹¹ Dies deutet darauf hin, daß die moderne, industrialisierte und neuerdings prozessorientierte Lebensform sich mit sehr unterschiedlichen Ideologien und Traditionen zu vertragen scheint. Die neue Weltkultur spielt zwar nicht mehr auf vielen Instrumenten, sondern zunehmend auf einem Rieseninstrument; aber sie spielt mit vielen Registern und Stimmen. Weltanschauliche Einstimmigkeit ist nicht abzusehen.

(4) Kunst

Schließlich will ich hier noch den Bereich der Kunst streifen. Zweifellos kann man unzählige und bedeutsame Einflüsse im Bereich der Musik, der Literatur, Architektur, Malerei etc. im globalen Rahmen, und vielfach auch auf Gegenseitigkeit beruhend, feststellen. Ich möchte nur zwei interessante Klassen von Fällen mit Beispielen belegen: die Minderheiten- oder Reservatskunst, und die Auseinandersetzung mit fremdkultureller Kunst im Rahmen eines gesamt-kulturellen Rezeptionsprozesses. Für ersteres führe ich die Fälle der Teppichweberei der Navajos und der Töpferei der Pueblo-Indianer im Südwesten der USA in unserem Jahrhundert an, für letzteres die Auseinandersetzung mit europäischer Graphik in der chinesischen Kunstproduktion.

Die Navajos webten zu Ende des letzten Jahrhunderts, dem Geschmack ihrer Käufer entsprechend, fast nur Teppiche in orientalischen Mustern. Der Geschmack änderte sich, alte Traditionen

¹¹ Vgl. dazu die Bemühungen, traditionelle Denkformen (wie das Weltbild der westafrikanischen Akan) in modernen Staaten zum ideologisch-politischen Diskurs zu nutzen. Neugebauer (1988) merkt diesen Gesichtspunkt sehr deutlich an.

wurden wieder aufgegriffen, und es entwickelten sich in unserem Jahrhundert mehrere sehr hochstehende indigene Stilrichtungen des Navajo–Teppichs. Ähnliches geschah in der Töpferei der Pueblo–Indianer, wofür der Fall der Maria Martinez und ihrer Familie aus San Ildefonso als Paradigma genommen werden kann: ihr bevorzugtes Motiv, die gehörnte Schlange, altem kosmologisch–anthropologischem Gedankengut entstammend, das sie in technisch perfekter Schwarzware auszuführen verstand, mutete während der 1920er Jahre so modern an, stieß auf so reges Interesse, daß auch daraus eine bedeutsame Weiterentwicklung der aus neolithischer Zeit Neumexikos tradierten Töpferkunst resultierte.¹² Ähnliche Prozesse haben häufig bei kulturellen Minderheiten stattgefunden; sie setzen jeweils das Fortbestehen einer einheimischen Tradition zugleich mit dem Interesse eines Marktes voraus, der die Bedürfnisse der Industriegesellschaft spiegelt.

Eine andere Klasse von Fällen repräsentieren die etwa gleichzeitigen graphischen Künstler Chinas. In den 1920er Jahren gab es unter ihnen im wesentlichen drei Optionen: die erste Gruppe knüpfte, nach dem Niedergang dieser Kunsttradition im späten 19. Jahrhundert, an die traditionellen Themen und Formen an, entwickelte diese auch weiter, aber nicht in Auseinandersetzung mit außerchinesischer Kunst; eine zweite Gruppe ist sehr stark von europäischen Kunstströmungen der Zeit beeinflusst, wie etwa dem Expressionismus, und steht in kritischer Distanz zur eigenen Tradition; die dritte Gruppe schließlich tendierte zu einer Synthese zwischen Hergebrachtem und Fremdem, sie hat in Lu Hsün, dem bedeutenden Literaten und Theoretiker der Literatur und Politik, einen ihrer ersten Verfechter. Diese dritte Richtung hat sich durchgesetzt, sodaß die graphische chinesische Kunst heute weder in inhaltlicher, noch in formaler Hinsicht eine bloße Fortsetzung der alten

¹² Vgl. dazu Tanner (1968)

Einen vergleichbaren Fall schildert auch Daim (1973, S.81): "Erst im 17. Jahrhundert wurde auf der Glasur drei– bis fünffärbig gemalt. Das graue Craqueté, das einfarbige und das blauweiße Porzellan wurden aber weiterhin hergestellt und waren in Europa erhältlich. Die Einkäufer im Fernen Osten stellten jedoch bereits eine Art auswählendes Zensursystem dar. Da sie einkauften, was ihnen gefiel, und nicht, was objektiv einem höheren Geschmacksniveau entsprach, gaben sie meistens dem bunten Porzellan den Vorzug und kanalisieren dadurch bereits den Einfluß auf Europa, da nur bestimmte Arten chinesischen Porzellans in Europa bekannt wurden. An der Bevorzugung des bunten Porzellans durch die Einkäufer zeigt sich wieder, wie kompliziert das Problem des Einflusses ist."

Traditionen darstellt, aber auch nicht in einem Nachahmen irgendeiner europäischen Kunstrichtung besteht.

Beide angeführten Klassen von Beispielen scheinen mir für die heutige interkulturelle Situation symptomatisch und für die Frage nach der Bedeutung und Möglichkeit interkultureller Philosophiegeschichte wichtig. Sowohl die Re- Aktion auf den Einbruch des Fremden kann fruchtbar werden, wenn sie sich aus Eigenem rechtfertigt, als auch die bewußte Fortentwicklung des Fremden und des Eigenen in einer neuen Synthese.

Wenn dies aber zutrifft, so ist es umso wichtiger für die Zeit- und Kulturgenossen dieser einen Weltkultur, die Wurzeln der je Anderen zu kennen oder mindestens wahrzunehmen.

Diese Notwendigkeit zeigt sich in eklatanter Weise in den politischen Institutionen der Gegenwart. Die Tendenz zur internationalen und teilweise auch zur globalen Organisation, in der heutigen Form erst in unserem Jahrhundert entstanden, läßt sich nicht übersehen. Die ersten interregionalen und internationalen Organisationen, die bereits jetzt bestehen (wie die UNO und ihre Untergliederungen) scheinen in ihrer Struktur zwar noch keineswegs endgültig entwickelt, sie sind aber doch schon in ihrer heutigen Gestalt das Ergebnis von grundsätzlich auf Gleichberechtigung beruhenden Willensbildungsprozessen, wobei auch die unterschiedlichen politischen und rechtlichen Traditionen der Mitgliederländer eine Rolle spielen.

Es scheint gerade nicht so zu sein, daß etwa die Vereinten Nationen in eben dem Grad arbeitsfähig wären, als sie im Geist und nach den Grundsätzen der neuzeitlich- europäischen politischen Theorie arbeiten; vielmehr wurde moniert, man sollte zur Regelung internationaler Beziehungen die diesbezüglich ältere und weiter entwickelte islamische Rechtstradition zu Rate ziehen. Natürlich stehen hinter jedem solchen Vorschlag Interessen, und ich kann mir keineswegs anmaßen, hier eine sachlich fundierte Stellungnahme abzugeben. Jedoch halte ich das Ungleichgewicht, das zwischen der bloßen Menge von völkerrechtlicher Literatur (und Völkerrechtsideen), die in Euramerika produziert werden, und der entsprechenden Literatur aus der ganzen übrigen Welt, herrscht, für auffallend. Dies wird sich wohl kaum auf ein in ebendemselben Maß höherentwickeltes Gerechtigkeitsempfinden der Völker der nördlichen Hemisphäre zurückführen lassen (für ein solches gibt es in der Geschichte der letzten Jahrhunderte keine schlagenden Indizien), als vielmehr auf weitreichende Informations- und Meinungsmonopole der

industrialisierten Staaten zurückzuführen sein.¹³ Dabei ist durchaus in Erinnerung zu behalten, daß die Lehre von der Gleichheit der Menschen und die Idee der Menschenrechte (auch) in der europäischen Denktradition entwickelt worden ist; sie ist lediglich in den faktischen internationalen Beziehungen bislang nicht in hinreichend überzeugender Weise handlungsleitend geworden.¹⁴

Die gegenseitige Achtung, somit auch der Respekt vor dem geistigen und kulturellen Hintergrund des jeweils Anderen ist eine notwendige Bedingung für das Funktionieren von wirklich internationalen Beziehungen und Institutionen. Und diese Notwendigkeit hat in keiner der bisherigen Kulturen der Menschheit in einem mit unserer Situation vergleichbaren Maß bestanden. Alle traditionellen Kulturen kannten ihre *Barbaren*, die jedenfalls außerhalb der angestrebten Ordnung lebten. Unsere Welt aber ist dadurch gekennzeichnet, daß es – theoretisch – keine Barbaren mehr gibt. Durch nichts sonst wäre ein Ordnungsprinzip wie das in der UNO wirksame einsichtig zu machen.

¹³ Ein (nicht existierender) *außenstehender Beobachter*, der diese Situation anträte, könnte, wenn er Vernunfttätigkeit als handlungsleitend bei den Menschen voraussetzte, auf keine andere Vermutung kommen als diese: daß unter den Menschen die jeweils urteilsfähigsten auch die besten und meisten Gelegenheiten haben würden, ihre Urteile mitzuteilen und zu verbreiten. Dies jedoch ist, wie Gullivers vierte Reise (zu den Pferden) zeigt, ein utopischer Gedanke.

¹⁴ Vgl. Towa (1979)

1.5 Die Achtung der Anderen

*Im Zeitalter der großen,
alle Völker betreffenden Veränderung
ist es unmöglich, Antworten zu geben,
indem man bloß auf dem "europäischen Humanismus" aufbaut,
der nunmehr "provinziell" geworden ist;
man muß das gesamte kulturelle und geistige Erbe
der Menschheit einbeziehen.
(Garaudy)¹*

Wenn Philosophiehistorie im Dienst humaner Wertbildung steht, so setzt das natürlich voraus, daß es überhaupt die Aufgabe einer Wissenschaft sein kann, Werte zu *befördern*. Ich frage mich aber, wer ernsthaft daran zweifelt. Zweifle ich etwa daran, daß Sollenssätze (Normen) aus Seinssätzen (Deskriptionen) ableitbar sind, so werde ich darum doch nicht umhin können, etwas für wertvoll (der Rede wert, des Tuns wert, der Förderung wert) zu halten, etwas anderes für unwert. Dabei kann ich mich nicht aus der Existenzweise und Rolle hinausdenken, die mit wissenschaftlicher Tätigkeit verbunden ist. Diese macht es zur Pflicht, auch die Zwecke zu bedenken, die sie verfolgt und nicht nur die Mittel, die sie dazu liefert.² Zumindest muß es eine

¹ Garaudy (1980), 104

² Daß dies keine ausreichende Formulierung des Problems der Normen*begründung* – oder gar deren Lösung – ist, ist klar. Es bleibt daher ein Postulat, doch wüßte ich nicht, wie dieses zu umgehen wäre. Es scheint mir daher nicht eine bloße Stilfrage zu sein, nach welchen Gesichtspunkten, mit welchen rhetorischen Mitteln und aufgrund welcher Auswahlkriterien wir die Geschichte der Philosophie beschreiben. Die ziemlich genaue Gegenposition formulierte der japanische Philosoph Kobayashi 1956, den Maruyama (1988, S.87) folgendermaßen zitiert: "2+2=4 ist eine saubere Abstraktion. Es ist eine so saubere Abstraktion, daß es schon albern ist, dies als Abstraktion zu bezeichnen. Da sie auf solchen sauberen Abstraktionen aufgebaut ist, vermag die exakte Wissenschaft in allem Beweisbarkeit anzustreben, und sie ist auch beweisbar. Alles nicht zu dieser abstrakten Welt gehörende menschliche Denken ist unbeweisbar. Denn dies alles ist mehr oder weniger auf unsauberer Abstraktionen aufgebaut. Deshalb ist in der Menschenwelt auch der genaueste logische Ausdruck strenggenommen nur eine Angelegenheit des Stils, nur eine Frage der Rhetorik. Mit einfachen Worten gesagt: alles Denken des Menschen mit Ausnahme der exakten Wissenschaften ist Literatur."

Zielsetzung philosophiehistorischer Arbeit sein, bestehende Mißverständnisse und Fehleinschätzungen gegenüber den gedanklichen Leistungen anderer Epochen aufzuklären. Es wäre dann jedoch schwer einzusehen, wenn dies sich nur auf vergangene Epochen der eigenen Kultur, und nicht auch auf diejenigen anderer Kulturen beziehen sollte. Etwas anderes als die möglichen Mißverständnisse aus Unkenntnis aber scheint mir, da es um die Philosophiegeschichte geht, noch wichtiger: wie immer wir die Funktion von Philosophiegeschichte sonst noch bestimmen wollen, letztlich wird der Wert solcher Untersuchungen sich daran messen lassen müssen, ob und was sie beiträgt zur Beförderung der Erkenntnis von Wahrheiten und Werten, also zu einer *humanen Bildung*.

Ziel dieser humanen Bildung im Bereich der Philosophiegeschichte muß es sein, die wertvollen Beiträge aller Menschheitskulturen zu vermitteln – also, der historischen Realität, in der wir leben, ihren historischen Hintergrund auch bewußt zu machen. Das wesentliche Kennzeichen dieser Realität sehe ich darin, daß eine globale Kommunikation und Diskussion nicht nur möglich, sondern auch in vielen Lebensbereichen notwendig geworden ist. Puristen werden freilich hier von Eklektizismus oder sogar Synkretismus reden, wenn die geistigen Wurzeln nichteuropäischer Kulturen als wirkliche Kandidaten im Diskurs der Menschheit über ihre gemeinsamen Werte und Ideen, und nicht mehr als (wahrscheinlich defiziente) Sonderformen angesehen werden. Es wäre andererseits aber durchaus anachronistisch, in unserer Zeit einen regionalen Kulturzentrismus zu verfolgen, der konkret in unseren Studien eine eurozentrische oder gar eine exklusiv euroamerikanische Sichtweise in der Philosophiegeschichte bedingen würde.³

Das entscheidende Argument gegen eine Öffnung des Philosophiestudiums – wie des Studiums in einer Reihe von anderen Disziplinen – für die außereuropäischen Kulturtraditionen liegt darin, daß dem Anschein nach keine Dringlichkeit für eine solche Öffnung besteht. Immerhin läßt sich leicht feststellen, daß Studenten der Philosophie, der Psychologie, der Publizistik, Soziologie und selbstverständlich vieler naturwissenschaftlicher und medizinischer Studienfächer aus außereuropäischen Ländern an die Universitäten Europas und Amerikas kommen, daß sie nach Möglichkeit dort veröffentlichen, daß sie die Anerkennung und den Anschluß an die akademischen Diskussionen in den Industrieländern schätzen – und daß das Umgekehrte nicht zutrifft.⁴

³ Vgl. dazu Eichler und Seidl (1988), S. 165

⁴ Daß die Länder Afrikas, Asiens und Lateinamerikas aufgrund dieses Verhältnisses immer noch durch den *Transfer* eines großen Teiles ihrer

Es gibt wenige Fachgebiete, selbst in den Naturwissenschaften, zu deren Studium das Bedürfnis besteht, an Universitäten derjenigen Länder zu gehen, die heute als die *Dritte Welt* zusammengefaßt werden. Und selbst außereuropäische Industrieländer wie Japan ziehen immer noch nur in geringem Grad ausländische Studenten aus anderen Regionen als aus Ostasien an.

Es scheint also kein Mangel in der europäisch– amerikanischen philosophischen oder wissenschaftlichen Tradition in der Weise zu bestehen, daß wir hoffen könnten, ihn durch das Lernen von anderen Kulturen beheben zu können. Dieser Anschein hat Garaudy den Grund dafür geliefert, einen *Appell* zu formulieren: weil der Mangel, der zwar besteht, aber der in und aus Unkenntnis der Anderen besteht, nicht offenkundig ist, weil nicht von selbst, aus bloßem Interesse, die Bereitschaft wächst, diesem Mangel abhelfen zu wollen.⁵

Tatsächlich aber werden Mängel verschiedener Art, die unsere europäische Lebensform bestimmen und die auch mit der Geschichte der europäischen Philosophie verbunden sind, zunehmend bewußt; das muß nicht unbedingt mit einer unglücklichen Alternative formuliert werden, wonach dem *westlich–rationalen* Denken die *östliche Mystik* kontrastiert oder dem rational objektivierenden. europäischen ein *emotional dialogisches* schwarzafrikanisches Denken entgegengestellt wird. Solche Entgegensetzungen sind wenig hilfreich und meist auch nur sehr selektiv aus dem historischen Material zu belegen.

Tatsächlich finden Rezeptionsbewegungen in Richtung auf außereuropäische Traditionen statt, die teilweise direkt auf erlebte Mängel unserer Lebensform bezogen sind. Doch ist weder dieses Erlebnis des Mangels bisher von großem Einfluß auf die akademischen Diskussionen der Philosophen gewesen – wenn man von gelegentlichen Versuchen, etwa eine ökologische Ethik o.ä. zu entwerfen, absieht – , noch wird die Rezeption außereuropäischen Kulturgutes in einer solchen Richtung betrieben, daß daraus eine Weiterentwicklung unseres Denkens – und nicht lediglich die Entwicklung eines alternativen Fühlens oder einer alternativen Religiosität – folgen würde. F.W. Schlegel hat schon 1810 auf die Bedenklichkeit hingewiesen, die in einer Überschätzung der europäischen Unabhängigkeit liegt:

Intelligenz in die Industrieländer Schaden erleiden, also das Problem des *brain drain* besteht, ist klar. In diesem Sinn trägt die jeweilige Peripherie immer auch zur Stärkung des jeweiligen Zentrums bei.

⁵ Vgl. Garaudy 1981

So unabhängig sich Europa wähnt, so sehr es selbst nicht bloß der Mittelpunkt, sondern der Inbegriff der ganzen Menschheit zu seyn glaubt, so herrschend im achtzehnten Jahrhundert der europäische Einfluß nebst Amerika auch in Asien geworden ist, mehr fast als unter Alexanders Nachfolgern oder Rom's Cäsaren; so ist dennoch Europa eben durch diese Herrschaft, durch diese außereuropäische Macht vielfach gebunden, und die erste Quelle der Veränderungen, welche hier vorgehn, meistens in den Bewegungen und Erschütterungen entfernter Welttheile zu suchen.⁶

Diese *Abhängigkeit* in vieler Hinsicht ist gerade unserer Generation durch die Erfahrung autoloser Autobahnen und anderer Phänomene im Zusammenhang mit Erdöl- und anderen Krisen wieder bewußt geworden. Es ist aber nicht nur an derartige Phänomene zu denken, sondern auch an all jene ideologischen Bewegungen (mögen sie als *Sekten, Bewegungen* oder wie immer bezeichnet werden oder sich bezeichnen), die eines gemeinsam haben: die Auflösung aller Probleme durch eine/n Meister/in und durch das intensive Erleben einer Gruppe. Die *Morgenlandfahrt* kann Ausdruck dafür sein, denn im Guten wie im Bösen assoziiert Europa mit dem Morgenland die Überwindung des vereinzelt Subjekts (als *asiatische Tat* und *Rattenkäfig* oder als *Überwindung des Ich*). In einem jüngst erschienenen Aufsatz fragt Baatz im Zusammenhang mit Parallelen zwischen der Erkenntnislehre Ernst Machs und buddhistischen Lehren: "Es bedarf also nicht unbedingt der Morgenlandfahrt. Wessen aber bedarf es dann?"⁷ Dies scheint tatsächlich das Dilemma zu sein: zwischen Ignorieren und Enthusiasmus einen Weg zu finden, in dem das Fremde nicht einfach eingemeindet wird, in dem aber auch keine Auslieferung stattfindet. Die *Morgenlandfahrt*, von der Baatz spricht, mag für einzelne – Europäer, Amerikaner, Asiaten, Afrikaner – wohl passend sein, sie kann als Gesamttendenz für alle verderblich sein, für gebürtige und sozialisierte Inder ebenso wie für Europäer usw. Es ist die Lösung also nicht, sich einer exotischen Tradition zu verschreiben (die zu einem hohen Grad überdies recht junger oder konstruierter Herkunft⁸ sein kann), es ist aber ebensowenig eine Lösung, die bloße Ausbreitung von Denkformen zu betreiben, die schon in ihrer Herkunftskultur nicht mehr allzu großen Einfluß haben. Und selbst wo es sich um einflußreiche Denkrichtungen

⁶ Schlegel 1810, S. 501

⁷ Baatz 1988, S. 35

⁸ Wer etwa der japanischen *Tradition* nachleben wollte, sollte wohl wissen, wieviel davon so jung und (in der Meiji-Zeit zum Zweck ideologischer Propaganda) konstruiert ist, wie manche touristisch verwertbaren Bräuche und Institutionen der Alpenländer es sind.

handelt, ist das Umkippen in einen neuen Irrationalismus doch kaum auszuschließen.⁹

Es muß betont werden, daß die Borniertheit, die Beschränkung auf die eigene Kultur (als auf die einzige eigentliche Menschheitskultur, der gegenüber, als dem Allgemeinen, alle anderen Varianten des Menschseins das Besondere, Abweichende, letztlich zu Überwindende darstellen) zwar in der heutigen Situation der Menschheit einem Provinzialismus gleichkommt, im übrigen aber durchaus nichts spezifisch Abendländisches ist.¹⁰ Eine solche Einstellung dem Fremden

⁹ Darauf hat Chatterjee 1988, S. 72 hingewiesen, wenn sie von Fällen schreibt, in denen westlich ausgebildete indische Philosophen später zu der Auffassung gelangen, es könnte wohl dieselbe Stufe an Erkenntnis gegeben sein, wenn sie die Silbe *om* meditieren, wie wenn sie logische Analysen betreiben.

Eliade 1953, S. 7 schreibt: "Wir sind seit langem davon überzeugt, daß die abendländische Philosophie – wenn das Wort gestattet ist – in der Gefahr schwebt, provinziell zu werden: einmal, indem sie sich eifersüchtig auf ihre eigene Tradition beschränkt und sich z.B. um die Probleme und Lösungen des orientalischen Denkens nicht kümmert. Dann aber auch dadurch, daß sie nur die 'Situationen' des Menschen der geschichtlichen Zivilisationen anerkennen will und dabei die Erfahrungen des 'primitiven' Menschen unterschätzt, der aus den archaischen Gemeinschaften hervorgeht."

¹⁰ Ein Sinozentrismus etwa ist genauso feststellbar. Der sowjetische Geschichtstheoretiker Erofeev stellte fest, in China werde heute (1976) die Idee einer exklusiven Überlegenheit wieder vorgetragen. Die maoistische Propaganda behauptete, daß die westlichen Länder nichts zur Weltzivilisation beigetragen hätten; dieser Sinozentrismus sei auf die Rechtfertigung der aggressiven Ziele der maoistischen Außenpolitik gerichtet. (Vgl. Erofeev 1976, S.43) Auch wenn ein solches Urteil sehr augenblicksbezogen und aus aktueller politischer Auseinandersetzung entstanden ist, so ist doch festzustellen, daß alle Kulturen einen *Ethnozentrismus* entwickeln, dessen Anerkanntwerden durch Fremdgruppen sie mit unterschiedlichen Mitteln zu befördern suchen. In diesem Zusammenhang sind auch die zahlreichen Selbstbezeichnungen von Völkern mit solchen Namen zu erwähnen, die insgesamt mit *Menschen*. zu übersetzen sind, wie z.B.: *Roma* (fälschlich *Zigeuner*, eine Fremdbezeichnung), *Bantu*, *Zulu* oder auch *Inuit* (fälschlich: *Eskimo*). Daß jede solche Ethnie oder Kultur jeweils wieder ihre Barbaren hat, ist gleichfalls ein allgemeines Phänomen.

Winkler und Schweikhardt 1982 legen ein einfaches, aber auch einleuchtendes, hierarchisches Modell der verschiedenen Zentrismen vor, wenn sie unterscheiden:

"Den innersten Kreis bildet der *Subjektzentrismus*: Der einzelne bezieht viele Ereignisse spontan auf sich bzw. erklärt diese von seinem Standpunkt aus, ohne zunächst andere Blickpunkte in Betracht zu ziehen (Das Ich als "Maß aller Dinge").

Im *Gruppenzentrismus* betrachtet sich seine relativ kleine Gemeinschaft (Familie, Verein, Bande, wissenschaftliche Schule, Sekte) als Zentrum "ihrer" Welt.

Das Phänomen des *Stratozentrismus* bezieht sich auf einzelne "Schichten" (lat. stratum), wie z.B. soziale Klassen, Zugehörigkeit zum männlichen oder weiblichen Geschlecht (Sexismus), Alters- und Berufsgruppen. Diese Schichten empfinden sich als wertvoller, achtbarer oder nützlicher als andere. Die bekannten Konflikte zwischen den sozialen Klassen, Generationen usw. sind die Folge. Eine Spielart des Stratozentrismus kann in der einseitigen Hervorhebung von psychischen "Schichten" gesehen werden, je nachdem, wie man sich selbst einschätzt bzw. welche Persönlichkeitseigenschaft man für die maßgebende hält. Intellekt ("oben") wird gegen Trieb oder Gefühl ("unten") ausgespielt.

Der *Ethnozentrismus* kann als Rassismus, aber auch als Kulturzentrismus auftreten. Die meisten Völker schätzen ihr Aussehen, ihre Lebensweise, aber auch ihr Land höher ein als das ihrer Nachbarn. Die Vertrautheit mit den eigenen Gegebenheiten ("innen") und die Angst vor dem umgebenden Fremden ("außen") haben zur Vorstellung einer "Mitte" auch im Sinn eines bewohnbaren Ortes geführt: so lebten in der germanischen Mythologie die Menschen in Midgard (Welt der Mitte), die Riesen aber in Utgard (Außenwelt). Im Altpersischen galt der Iran als Herz der Welt, China sah sich selbst als Reich der Mitte (Dschung-guo), die Babylonier betrachteten ihre Hauptstadt (bab-ilami = Götterpforte) als Mitte des Alls. Im antiken Griechenland wurde eine Marmorkugel, beispielsweise beim Apollotempel in Delphi, als "Nabel der Welt" (griech. omphalos) angesehen. Viele Religionen verehren heilige Zentren: die altindische Religion hatte ihren Weltberg (Himavat bzw. Meru), der Islam bezeichnet die "Kaaba" als "höchsten" Ort der Welt, im Christentum gilt Golgotha als "Welthügel" und die Erde als Mittelpunkt des Heilsgeschehens.

Im *Anthropozentrismus* findet die Vorstellung des Menschen, "Krone der Schöpfung" und damit "Besitzer" der Erde und ihrer Lebewesen zu sein, Ausdruck.

Helio- und *Geozentrismus* sind durch die Naturwissenschaften widerlegt. Dem Gefühl, daß sich alles um uns und unsere Planeten "dreht", ist aber wohl kaum zu entkommen. Es ist leicht zu erkennen, daß die meisten Menschen alle diese Zentrismen in ihren

gegenüber hatte gewiß positive Funktion in der Kulturgeschichte der Menschheit (zum Zweck der Herausbildung solcher umfassender Systeme von Normen und Erkenntnissen, wie Kulturen sie darstellen), doch kann sie uns heute nicht mehr als wünschenswert erscheinen. Nachdem es möglich geworden ist, das Leben aller Menschen des Planeten durch Entscheidungen zu beeinflussen oder sogar zu bestimmen, die von einem kleinen Teil der Menschheit – oder auch nur in deren Namen – getroffen werden, kann die Repräsentanz des Ganzen mit keinem Recht mehr von einem Teil für sich in Anspruch genommen werden, eben weil die Folgen der Denkweisen und Entscheidungen der einen zwangsläufig auch die andern betreffen. Es ist daher in unserer Zeit sinnvoll, nach Fällen Ausschau zu halten, in denen ein solcher Zentrismus wenigstens zeitweise oder für bestimmte Handlungsbereiche zugunsten einer schöpferischen Rezeption ausgesetzt worden ist.

Auf einige derartige Fälle wollte ich daher im vorangegangenen Abschnitt hinweisen. Der Blick auf *die Anderen* ist auf vielfältige Weise verstellt. Ich will im nächsten Abschnitt einige kategorial wirkende Stereotype ansprechen, die in der Auseinandersetzung europäischer Geistesgeschichte mit außereuropäischen Kulturen stets eine Rolle gespielt haben und die insbesondere in der ausgrenzenden Behandlung wirksam geblieben sind, welche außereuropäische Philosophie erfahren hat.

Anschauungen vereinigen. Welcher "Zentrismus" die jeweilige Handlungsweise bestimmt, hängt allein von der Situation ab." (S. 17 f)

1.6 Die Einschätzung der Anderen: Barbaren, Exoten, Heiden

*Eines wird immerhin von den meisten zugegeben,
das Königsrecht der Kultur zur Eroberung und Knechtung der
Barbarei,
welche nun blutige innere Kämpfe und scheußliche Gebräuche
aufgeben und sich den allgemeinen sittlichen Normen
des Kulturstaates fügen müsse.
(Jakob Burckhardt)¹*

Es ist nötig, sich die Quellen und das Ausmaß jenes exklusiven Zugangs zur Geschichte der Philosophie in ihrer Reduktion auf die europäische Philosophie zu vergegenwärtigen, den wir gewöhnlich praktizieren. Es ist nicht auf das engere Gebiet der Philosophiegeschichte beschränkt, wovon hier zu sprechen ist; auch die Historiographie anderer Techniken, Wissenschaften, oder auch von Kunstproduktionen würde darunter fallen.² Als Status der Normalität gilt auf all diesen Gebieten dasjenige – oder etwas von demjenigen –, was in den führenden europäischen Industrienationen der Neuzeit sich durchsetzen konnte.

Was konkret als der Träger dieser Normalität bezeichnet wurde, hat sich im Verlauf der Geistesgeschichte wiederholt geändert; sowohl das *rechtgläubige Christentum* als auch der *Fortschritt der Freiheit* oder die Entwicklung der *arischen Rasse* kamen hier in Frage. Wesentlich ist in unserem Zusammenhang lediglich, daß jeder dieser Begriffe in Europa angesiedelt wurde, sodaß jedenfalls, wie auch immer die innereuropäischen Grenzen zu den jeweiligen Konkurrenten um den Rang der höchsten Kulturstufe definiert und praktiziert wurden, die Grenzen nach *außen* jederzeit feststanden.

Ich möchte versuchen, der Frage in einem ersten Schritt durch eine Analyse des Fremdverständnisses näherzukommen, das in vielen europäischen Stellungnahmen zu außereuropäischen Kulturen in der Neuzeit herrschend war oder ist. Ich schlage zur Beschreibung dieses Fremdverständnisses drei Begriffe vor, wobei ich zwei als defizient,

¹ Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, o.cit, S.63

² Z.B. wurde, wie Towa anmerkt, in zahlreichen Zusammenhängen unter Berufung auf Kants Formel vom *interesselosen Wohlgefallen* die Kunst Schwarzafrikas als nicht eigentliche Kunst disqualifiziert. Vgl. Towa (1983)

den dritten als entwicklungsfähig, aber auch als entwicklungsbedürftig ansehe. Diese drei kategorialen Begriffe zur Einschätzung der jeweils Anderen belege ich mit den Ausdrücken *Barbar*, *Heide* und *Exote*.³ Den zweiten Schritt in dieser Richtung sehe ich in einer kritischen Aufarbeitung der paradigmatischen Begriffe und Thesen, die in der Geschichte der europäischen Philosophiegeschichte entwickelt worden sind. Dies ist ein sehr umfängliches Unternehmen, weswegen es mir sinnvoll erscheint, zunächst nur einige Schlüsselstellen zu untersuchen; dies wird die Zielsetzung des zweiten Kapitels sein.

(1) Barbaren.

Mit dem Begriff des "Barbaren" will ich jene aggressive Arroganz ansprechen, die der "Stammesangehörige" dem "Fremdstämmigen" gegenüber hegt und die für sein Verhalten ihm gegenüber leitend ist.⁴ Hier kann die gewählte Terminologie zu weitreichenden Mißverständnissen führen, insbesondere dann, wenn wir den Sprachgebrauch der Philosophiehistoriker in der frühen Neuzeit in Betracht ziehen. Dort wird der Ausdruck *philosophia barbarica* in einer häufig durchaus nicht abwertenden und ausgrenzenden, sondern in einer vereinnahmenden Weise gebraucht; es werden damit lediglich die aus vorchristlicher Zeit überlieferten nichtgriechischen Denkformen bezeichnet, die innerhalb einer insgesamt theologisch interpretierten Menschheitsgeschichte als den griechischen Denkformen gleichrangig oder sogar als diesen überlegen betrachtet werden konnten.

Diese zuletzt genannte Einschätzung des "Barbarischen" meine ich mit dem Ausdruck nicht, ich will damit lediglich das Verhältnis zu einem Fremden kennzeichnen, das keinen gemeinsamen kulturellen Nenner hat. Solcherlei "Barbaren" hatten alle traditionellen Kulturen, wenngleich sie unterschiedliche Techniken fanden, mit ihnen umzugehen. Bekannt und auffallend ist etwa der Unterschied zwischen dem römischen

³ Vgl. Wimmer 1984 und 1989

⁴ Es ist mir klar, daß zumindest bei Verwendung des Ausdruckes 'fremdstämmig' ein Bewußtsein angesprochen ist, das mit Rassismus und anderen, in den Humanwissenschaften als überholt und archaisch betrachteten Denkweisen zusammenhängt. Man darf sich aber nicht darin täuschen, daß solche Denkweisen in vielerlei Weise noch wirksam sind – und darum verwende ich den anstößigen, aber eindeutigen Ausdruck. Sicherlich sind Ausdrücke wie 'Stamm', 'Volksstamm', 'fremdstämmig' u.ä. noch Bestandteil der Alltagssprache und selbst dort, wo sie in der öffentlichen Diskussion vermieden werden, kommen Assoziationen, sowie Wert- oder Unwertzuweisungen gegenüber Fremdem vor, die auf derartigen Abgrenzungen aufbauen.

Selbstlob, man habe nie Gelder dafür verwendet, die Häuptlinge von Verbündeten oder Gegnern zu bestechen, und der chinesischen hohen Kunst des Bestechens und Tributleistens.⁵ So unterschiedlich die beiden Verhaltensweisen erscheinen, sie bezwecken und erreichen dasselbe: den "Barbaren" draußen zu halten. Zum "Barbaren" gibt es keine wirklichen Brücken, er kann höchstens zivilisiert, kultiviert oder sonstwie aus der Welt geschafft werden, wenn er nicht zu isolieren ist. Wie immer sich sonst auch die Klassifikation von "Barbaren" ändern mag, sie besagt jedenfalls, daß ein humaner, gleichrangiger Umgang mit solchen Menschen im Grunde nicht möglich ist.

In der bürgerlichen Aufklärung des 18. Jahrhunderts und bis in unsere Zeit treffen wir auf Prozesse, in denen eine wenigstens teilweise Aufhebung dieses Verhältnisses zum Fremden als einem "Barbaren" verwirklicht wird. Der bisherige Barbar, wenigstens in manchen seiner Hervorbringungen und Völker, wurde exotisch.⁶ Diese Veränderung, zu belegen etwa bei Autoren wie Montesquieu, Vico oder Lessing, aber auch in der Kunst- und Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts, geht einher mit einer Ausbreitung der Toleranzideen, des Völkerrechts, mit der Entwicklung des Internationalismus.

Immer ließ und läßt es die Exotisierung der vormaligen "Barbaren" der europäischen Kultur jedoch zu, ihre jeweils gegenwärtigen Vertreter als bloß dekadente Nachkommen einer exotischen Kultur einzustufen, sodaß die (oftmals ästhetisch motivierte) Hochschätzung einer exotischen Kultur sich nicht unbedingt auf die real existierenden Exoten erstrecken mußte. Die klassischen "Barbaren", ebenso wie die klassischen "Exoten" stehen also außerhalb der (eigenen) Kultur. Aufschlußreich ist es in diesem Kontext, das europäische

⁵ Zum chinesischen Begriff des Barbarischen schreibt Bitterli 1986, 157:

"Während der Begriff 'Folangchi' (etwa: 'Franken', F.W.) noch vage auf das Herkunftsgebiet der europäischen Seefahrer hinwies, gab es weitere gebräuchliche Bezeichnungen, die sich begnügten, den enormen zivilisatorischen Abstand auszudrücken, der die Ankömmlinge von den Bewohnern des 'Reichs der Mitte' trennte. Alle diese Bezeichnungen lassen sich ziemlich genau mit dem Wort 'Barbaren' übersetzen, wobei gelegentlich noch ein Attribut beigefügt wurde, um europäische 'Barbaren' von anderen wie den Japanern oder Mongolen zu unterscheiden."

⁶ Diese Unterscheidung stellt Bitterli 1986, S. 158 für China ebenfalls fest: "Im Chinesischen gab es verschiedene Bezeichnungen für 'Barbaren' – solche, welche die Andersartigkeit der Fremdvölker ins Zentrum rückten, wie solche, die sich eher auf moralische und charakterliche Minderwertigkeit dieser Fremdvölker bezogen."

Selbstverständnis der Aufklärungszeit zu betrachten, wie es sich in den Geschichtstheorien manifestiert. Auf eine kurze Formel gebracht, handelt es sich um einen Abschied von der "heiligen" Geschichte, in der die Einheit des Menschengeschlechts theologisch begründet worden war, und um die Entwicklung einer Naturgeschichte der Menschheit, wobei aber zugleich neue und tiefgreifende Unterschiede zwischen den *Kulturen* und, später, *Rassen* entdeckt werden. Die Entdeckung der Anderen im zweiten Entdeckungszeitalter. führt somit nicht nur zur Etablierung von Exoten, sondern bringt auch eine neue Kategorie von Barbaren in den (ethnologischen, historischen, anthropologischen) Blick. Daß diese neuzeitlichen "Barbaren" mit bestem Recht unterworfen, gelenkt und ausgebeutet werden durften, machte das gute Gewissen europäischer Kolonial- und Weltpolitik aus.

Überdies aber hat ebenfalls seit dem 18. Jahrhundert ein Prozeß eingesetzt, in dessen Verlauf innerhalb der europäischen Kultur selbst neue "Barbaren" entdeckt und *festgestellt* (so der Sprachgebrauch der Nazi- Bürokratie zur Unterscheidung von Juden, Zigeunern, Ariern etc.)⁷ wurden, um sie den alten Aussonderungsprogrammen zu unterwerfen, die jedoch inzwischen technisch in einem erschreckenden Ausmaß "verbessert" worden waren. In diesem Fall, bei den *inneren "Barbaren"*, wird gar nicht mehr von einem kulturellen Abstand oder von räumlicher Ferne der "Barbaren" ausgegangen, die "Barbaren" der europäischen Moderne sind (auch) kulturimmanent.⁸ Die uns zeitlich nahestehenden und bekanntesten Fälle dieser Art sind die Verfolgungen *innerer* Feinde in totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts: rassische oder ideologische *Schädlinge* werden aus dem Kreis der tolerierbaren Varianten des Menschentums ausgeschieden, physisch zum Werkzeug gemacht oder vernichtet.

"Barbaren" treten also nicht nur als Angehörige fremdkultureller Gesellschaften ins Bewußtsein. Wo sie jedoch fremde Kultur repräsentieren, schließt ihre Einordnung als "Barbaren" gewisse Formen der Idealisierung (etwa als *edle Wilde*)⁹ durchaus nicht aus, die

⁷ Die Pervertierung der Anthropologie zu einer "tödlichen Wissenschaft" in diesem Zusammenhang dokumentiert Müller-Hill (1984)

⁸ Das kann so weit gehen wie in Hitlers Einschätzung "der Juden", von denen er schreibt, es liege, was immer sie auch individuell sein und tun mögen, in ihrer "Natur", zu lügen. Vgl. Hitler 1939, S.335

⁹ Chinard legt Columbus folgende Beschreibung in den Mund: "Weder besitzen sie Zäune, noch umschließen sie ihre Besitzungen mit solchen; sie lassen ihre Gärten offen, ohne Gesetze, ohne Bücher, ohne Richter: Aber von Natur aus handeln sie recht und halten den für

oft als Kritik an der eigenen Kultur auftauchen oder in der eine mythische Erinnerung an verlorengegangene Fähigkeiten angestrebt wird. Zahlreiche Beschreibungen der *edlen Wilden*, die sich wie Ovids Schilderung des *Goldenen Zeitalters* lesen, haben die gleiche Funktion wie diese: eine U-topie, ein Nirgendwo als Spiegel vorzustellen. Das utopische Amerika der frühneuzeitlichen Schilderungen hatte selbst in einigen der literarischen Figuren, die es beinhaltete, eine wurzellose Existenz: die edle Indianerin *Yariko*, die einem Engländer aus Liebe das Leben gerettet haben soll, von ihm schwanger geworden und dann von ihm in die Sklaverei verkauft wurde, ist ihrem Volk entflohen und ebenso wurzellos geworden wie der edle afrikanische Sklave *Oroonoko*. Beide Figuren dienten der Propaganda eines europäischen Kolonialvolkes gegen ein anderes. Die Utopie des amerikanischen Paradieses, seit Columbus immer wieder beschrieben und den Europäern als Spiegel vorgehalten, hatte keine andere Existenz und Berechtigung als das Spiegelbild: das Andere zu Europa zu sein. Die meisten Erzählungen über die *edlen Wilden* mögen fiktiv sein; darauf kommt es nicht so sehr an. Wichtig ist, daß diese *edlen Wilden*, wo sie in Wirklichkeit existierten, gar kein Recht auf ihre Eigenheit hatten. Die realen *edlen Wilden* entpuppten sich mit schöner Regelmäßigkeit für ihre realen Herren als "geborene Faulpelze, Trunkenbolde und Diebe"¹⁰ und nicht als Überlebende des Paradieses. Daher ist in den Augen des überzeugten Zivilisierten die Existenz der (fremdkulturellen oder kulturimmanenten) "Barbaren" ohne Wert für die Menschheit. Ihnen gegenüber wird der pure Eroberergesichtspunkt als durchaus angemessen betrachtet. Lassen wir noch einmal Burckhardt, diesmal etwas ausführlicher, zu Wort kommen:

Eines wird immerhin von den meisten zugegeben, das Königsrecht der Kultur zur Eroberung und Knechtung der Barbarei, welche nun blutige innere Kämpfe und scheußliche Gebräuche aufgeben und sich den allgemeinen sittlichen Normen des Kulturstaates fügen müsse. Vor allem darf man der Barbarei ihre Gefährlichkeit, ihre

schlecht und ungerecht, der sich daran freut, dem Nächsten ein Unrecht zuzufügen." (Chinard 1911, S.19, zit. nach M'Bedy 1977, S. 84). Ausführliche Texte zu diesem Thema finden sich bei Stein 1984, Bd.1.

¹⁰ Vgl. Galeano (1985), S. 139. Der spanische Aufklärer Feijóo schreibt noch im 18. Jahrhundert, die Einwohner Amerikas würden bis dato vom Volk als eine Art Tiere betrachtet: "El concepto que desde el primer descubrimiento de la América se hizo de sus habitantes, y aún hoy dura entre la plebe, es, que aquella gente no tanto se gobierna por razón, cuanto por instinto." (Zit. nach Henriques 1988, S.344)

mögliche Angriffskraft benehmen. Fraglich aber ist, ob man sie wirklich innerlich zivilisiert, was aus den Nachkommen von Herrschern und von überwundenen "Barbaren", zumal anderer Rassen Gutes kommt, ob nicht ihr Zurückweichen und Aussterben (wie in Amerika) wünschbarer ist, ob dann der zivilisierte Mensch auf dem fremden Boden überall gedeiht. Jedenfalls darf man nicht in den Mitteln der Unterwerfung und Bändigung die bisherige Barbarei selber überbieten.¹¹

Die Kapitulation ist also die einzige Möglichkeit, unter der der Barbar existieren soll. Die einzige Einschränkung, die hier formuliert wird, betrifft die Art der Vernichtung: sie solle weniger "barbarisch" sein als die "bisherige Barbarei". Es klingt nach einem ewigen Gesetz, was ein Exponent des deutschen Kolonialreiches mit Bezug auf die Vernichtung der Herero schreibt:

Es vollzog sich im Schutzgebiet die Tragik jeder Siedlungskolonie, daß der Frieden zwischen Weiß und Farbigen erst eintritt, wenn der weiße Mann den Farbigen mit der Gewalt der Waffen niedergeworfen hat.¹²

Eine zweite Form der Behandlung der "Barbaren" neben deren Vernichtung, allerdings auch nur unter der Bedingung ihrer Unterwerfung, ist der Paternalismus, eine Variante der aristotelischen These über den *Sklaven von Natur*.¹³ Dieses Denkmuster setzt unbedingte Unterlegenheit der "Barbaren" in intellektueller, moralischer und auch gefühlsmäßiger Hinsicht voraus und es ist auch dort noch wirksam, wo aus humanitären oder religiösen Gründen die Vernichtung

¹¹ Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, o.cit., S.63

¹² Schwabe in: Schwabe und Leutwein (Hg.), o.J. (ca 1926), S.115f

¹³ Vgl. Aristoteles, *Politik* I, 1254b: "Von Natur ist also jener ein Sklave, der einem anderen zu gehören vermag und ihm darum auch gehört, und der so weit an der Vernunft teilhat, daß er sie annimmt, aber nicht selbständig besitzt."

Dieses Kriterium wurde auf ganze Völker und Kulturen angewandt, wenn wir etwa Ende des 19. Jahrhunderts über "den Chinesen" hören, daß er "organisch unfähig scheint, sich auch nur bis zur Vorstellung des metaphysischen Denkens zu erheben" und überdies auch nie selbst etwas erfunden, sondern alles von Arien übernommen habe: das Pulver wie die Schrift, das Papier wie den Buchdruck oder den Kompaß. Ein Volk also, das von Natur abhängig und jenen untertan sei, die "Herren von Natur" sind. (Chamberlain 1899, zit. nach Auflage 1940, 707; vgl. ebd. 503f)

von Menschen nicht zulässig erscheint.¹⁴ Es scheint sinnvoll, paternalistisches Denken daraufhin zu untersuchen, welche Vorstellungen von legitimer Lenkung oder Führung jeweils zugrundeliegen. Das Bewußtsein etwa, die absolute Wahrheit (z.B. als Offenbarung) zu besitzen, reicht für sich allein sicherlich nicht zu einer paternalistischen Einstellung aus; dieses Bewußtsein kann bei der Begegnung mit einer fremden Kultur sogar mit dem gleichzeitigen Bewußtsein einer kulturellen Unterlegenheit verbunden sein, wie Bitterli dies für das Verhältnis zwischen Portugiesen und Chinesen über einen langen Zeitraum ihrer gegenseitigen Beziehungen ausführt.¹⁵

Es versteht sich, daß eine Geschichte des Begriffs der Barbarei zwar nötig, auch zum Zweck der Selbsteinschätzung und der Gewissensbildung nötig ist, daß aber dieser Begriff keine positive Entwicklungsmöglichkeit in sich hat.

Insbesondere in der Philosophie und deren Geschichte gibt es eine ganze Reihe von Völkern und Kulturen, die als Kandidaten für denkerische Leistungen von vornherein regelmäßig nicht beachtet worden sind. Wieweit hier auch noch andere Syndrome als die genannten – nämlich Hypothesen über *Ursprachen* der Menschheit oder über rassistische oder sexistische Voraussetzungen höherer Denkformen – wirksam sind, kann sich erst bei einer genaueren und von allen interessierten Seiten her geführten Diskussion zeigen. Dies bleibt eine der Aufgaben für einen interkulturellen Diskurs innerhalb der Philosophie. War die Ausbildung des Barbarensyndroms eine Leistung oder Folge der nach außen weitgehend geschlossenen Kulturen, so kann dessen Überwindung nur in einer gegenseitigen Öffnung geleistet werden.

(2) Exoten.

Anders verhält es sich hinsichtlich seiner Entwicklungsfähigkeit mit dem Begriff des *Exotischen* oder des *Exoten*. Exotisch wird das

¹⁴ Vgl. Monegal (1982), S.44 über den Tiroler Jesuiten Sepp, der ab 1691 am Rio de la Plata wirkte: "An der Würde der Eingeborenen kommt hier keinen Augenblick Zweifel auf. Aber dennoch kann Pater Sepp seinen europäischen Rassismus nicht ganz vergessen. Er sieht die Indios als Faulenzer und Dickschädel an. Und in seiner Liebe liegt ein Paternalismus, der fast so negativ ist wie der Völkermord der Eroberer."

¹⁵ Vgl. Bitterli 1986, S. 172. Andererseits muß Paternalismus gar nicht nur an eine kognitive oder technische Kompetenz gebunden sein, wofür die Ausführungen mancher deutscher Philosophen und Pädagogen zum sogenannten *Führerprinzip* Zeugnis geben (vgl. Weinhandl 1926, Freyer 1923).

Barbarische dann, wenn es Distanz zuläßt und ihm irgendeine ästhetische Qualität zugesprochen wird. Am auffallendsten ist dies dort der Fall, wo das Fremde in einer herzeigbaren, ablichtbaren Form auftritt, wo es zum nur ästhetischen oder unterhaltsamen Gegenstand wird. Mit dem Begriff des Exotischen bezeichne ich also das Verhältnis einer *tolerierenden Arroganz* gegenüber dem Anderen. Der vormalige "Barbar" kann also unter bestimmten Bedingungen zum "Exoten" werden – und zumindest dem Ansatz nach gewinnt er damit an Existenzberechtigung. Er gewinnt allerdings damit noch nicht an Zuverlässigkeit oder Autorität. Die Upanishaden ein bißchen gelesen zu haben und die Hindu- Kultur hochzuschätzen, gehört vielleicht zur Geistesbildung, doch was heutige Inder damit anfangen, wenn sie etwas damit anfangen, gehört damit sicher noch nicht zur Gegenwartsphilosophie. Die Philosophiegeschichte hat ihre Exoten, wie sie ihre "Barbaren" hat.

Die Exotik gehört zum zivilisierten Leben, wie der Urlaub zur Arbeitswelt gehört. Wie Urlaub und Freizeit aber im gewöhnlichen Bewußtsein zu den *schönen Nebensachen* des wirklichen Lebens zählen und nicht dessen *Ernst*. ausmachen, so verhält es sich auch mit dem Exotischen. Es ist die *andere* Möglichkeit des Menschseins, auch, wie Jaspers sagt, das "Andere der Vernunft" – nicht Widervernunft, Un- und Untermenschlichkeit wie das Barbarische, sondern eine zugestandene menschliche Möglichkeit. Allerdings sind ihre Schranken jederzeit sichtbar und ihre Grenzen nicht vom Inhalt der Handlungen, Denkweisen usw. her zu bestimmen. Der Hammelbraten in Anatolien gerät in Erzählung und Erinnerung zum malerischen, exotischen Sujet und Souvenir; die Türken von nebenan hingegen, die im Hof einen Widder schlachten wollen, sind schlicht "Barbaren".

Der "Exote" kann also jederzeit auch wieder zum "Barbaren" werden. Der Grund dafür liegt darin, daß im Exotischen nicht wirklich eine Überwindung des Barbarei-Begriffes gegeben ist, solange eine tatsächliche Gegenseitigkeit und wirklicher Austausch nicht gegeben sind. Dieses Phänomen tritt natürlich nicht erst bei der Begegnung europäischer mit außereuropäischen Kulturen zutage. Die beiden klassischen exotischen Nationen der europäischen Neuzeit, Spanien und Ungarn, können das belegen.¹⁶

¹⁶ 'Ungarn' kommt auf den Landkarten der frühen Neuzeit stets in einer auffallend fantastischen Weise vor, und die Untersuchung von Janos (1982) zeigt recht deutlich, wann und aufgrund welcher Informationen aus diesem *malerischen, exotischen* Land für die durchschnittlichen Westeuropäer – und auch für die durchschnittlichen Ungarn – ein

Trotz der jederzeit möglichen Widerrufung der Klassifikation eines Fremden als Exoten stellt jedoch der Begriff des Exotischen gegenüber dem des Barbarischen eine Höherentwicklung dar und gibt auch Anlaß und Möglichkeit zu weiterer Entwicklung. Es ist mit gebildetem, zivilisiertem Selbstbewußtsein – wie immer dessen Rechtfertigung auch aussehen mag – unvereinbar, sich als Barbar einzustufen (und bei afrikanischen Philosophen finden wir erschütternde Schilderungen darüber, was innerlich passiert, wenn ein kultivierter Mensch einzig wegen seiner Hautfarbe von jedermann so eingestuft werden kann),¹⁷ es ist mit solchem Selbstbewußtsein jedoch durchaus verträglich, exotisch und Exote für andere Exoten zu sein. Österreicher können in Japan Urlaub machen und umgekehrt – und beide können für einander Exoten sein. Denn beide, Europäer und Japaner, haben sich gegeneinander behauptet, beide wissen, daß die jeweils anderen dasjenige, was einen wesentlichen Teil des eigenen Lebensernstes, der eigenen Kulturleistung ausmacht, ebenfalls haben oder können. Wir sind insgesamt dabei, so scheint mir, uns innerhalb der gemeinsamen Selbstverständlichkeit der Existenzform in einer Industriegesellschaft daran zu gewöhnen, daß wir für immer mehr Völker Exoten sind. Das hat allerdings auch seine klar angebbaren Grenzen: diejenigen Völker, von denen wir uns als Exoten betrachten lassen wollen, müssen zuerst

rückständiges, teilweise barbarisches Gebiet wurde. Vor den napoleonischen Kriegen, so schreibt er, "neither Hungarians nor Westerners thought that Hungary was a backward country, or that the West was progressive by virtue of its material life. Rather, they saw each other's countries as separate and mildly exotic parts of the world, different, but not inferior or superior to one another." (S.46, zit. nach Platteau 1985, S.156) Nach dieser Periode aber "tales of quaint, exotic charm soon gave way to matter-of-fact accounts of economic underdevelopment." (ebd., S.49; vgl. dazu auch Steindler, 1988)

'Spanien' wiederum lieferte den führenden gesellschaftlichen Medien der Neuzeit, der Literatur, der Musik, dem Theater eine ganze Reihe exotischer Charaktere. Im Bereich der Wissenschaften sind die Völker spanischer Sprache bis heute in einer peripheren Stellung. Die von Höllhuber (1967, S.9) zitierte Aussage eines französischen Philosophie-Professors mag hierfür symptomatisch sein: "Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol."

Und Feijóo meint wohl nicht nur den wirtschaftlichen Gesichtspunkt, wenn er im 18. Jahrhundert feststellt, die Spanier seien zu den "Indianern Europas" geworden: "somos ahora los Españoles Indios de los demás Europeos" (zit. nach Henriques 1988, S.340)

¹⁷ Vgl. Towa, 1983

einmal bewiesen haben, daß sie in den wirklich wichtigen Bereichen des Lebens gleichrangig sind. Die Exotisierung der eigenen Lebens- oder Denkweise ist also erst ein Ergebnis eines Machtkampfes.

Dennoch ist festzuhalten: nicht auf einer grundlegenden, anthropologischen Ebene klassifiziert der Begriff des Exotischen das Fremde, wie dies beim Begriff des Barbarischen der Fall ist, sondern auf einer ästhetischen Ebene. Und hierbei könnte grundsätzlich Gegenseitigkeit in der Anwendung des Begriffs des Exotischen stattfinden. Das ist eine Chance, die sich beim Begriff des Barbarischen nicht ergeben kann. Es ist allerdings auch nicht mehr als eine Chance, denn an dieser Stelle sind einige Einschränkungen anzubringen:

- erstens widerspricht die Realität des Sprachgebrauchs – und nicht nur diese Realität – dem Begriff insofern, als dieser eben Gegenseitigkeit beinhaltet, der Sprachgebrauch jedoch nicht;
- zweitens taugt der Begriff des Exotischen solange nicht wirklich zum ernsthaften Umgang mit den Anderen, insbesondere in der Philosophiegeschichte, solange er eben nur die Abwechslung, den Kontrast zum Normalen, das Malerische und Unverbindliche bezeichnet¹⁸ und somit nicht die Chance eröffnet, die Anderen als Andere bestehen und sie zugleich als ernsthafte Partner in einem globalen Bemühen um neue Lebensformen gelten zu lassen.

Zuerst also einige Bemerkungen zum Sprachgebrauch. Der Brockhaus¹⁹ definiert "exotisch" zunächst einfach als "fremdländisch", was wohl mit der Bemerkung Montaignes zusammengeht:

jede Nation hat verschiedene Gewohnheiten und Gebräuche, welche einer andern Nation nicht nur unbekannt, sondern unerhört und barbarisch scheinen.²⁰

Jede Nation, wohlgemerkt. Jedoch fährt der *Brockhaus*, der ja die deutsche Sprache wiedergibt, (doch gibt es leider keine allgemeine Sprache, es gibt immer nur die deutsche, die englische, spanische etc.),

¹⁸ Hoffmann (1988 b, S.89) weist zu Recht darauf hin, daß etwa das Wort Jaspers' vom "Anderen der Vernunft" nicht geeignet ist, in der Behandlung der afrikanischen Traditionen von Philosophie Anwendung zu finden, weil es gerade das Nicht-Vernunftgemäße meint.

¹⁹ *Der Große Brockhaus in zwölf Bänden*, Bd.3, Wiesbaden: Brockhaus 1978, S.602; vgl. auch *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden*, Mannheim: Bibliogr.Inst., Bd.2, 1976, S.772: "Exotin" wird dort als "Frau od. Mädchen aus einem fernen (insbes. überseeischen, tropischen) Land" bezeichnet.

²⁰ Montaigne (1976), 235

fort: "bes. aus trop. Gebieten." Und dies kann doch wohl kaum für Leute stimmen, die aus den Tropen stammen. Ich meine nicht, daß die Verfasser des *Brockhaus* hier den gewöhnlichen Gebrauch unserer Sprache verkannt hätten; wenn sie aber, was ich glaube, den richtigen Gebrauch beschreiben, so ist dessen Widersprüchlichkeit schwer zu übersehen. Jemand, der aus Wien stammt und in Kinshasa unterrichtet, muß wohl nach der ersten Bestimmung (in Kinshasa) als "Exote" gelten, aber natürlich nicht nach der zweiten. Jemand, der aus Kinshasa stammt und in Wien unterrichtet, ist nach beiden Bestimmungen ein "Exote". Bei näherem Zusehen zeigt sich wahrscheinlich sogar, daß die erste Bestimmung zweitrangig ist, die zweite eigentlich den Sprachgebrauch bestimmt; daß der mit 'Kinshasa' angesprochenen fremden Lebenswelt gegenüber ein Europäer gar kein "Exote" sein kann.

Die Sache ändert sich nicht wesentlich, wenn im Beispiel statt Personen Dinge oder Denkweisen verwendet werden; daß etwa Weizen ein (unter Umständen in gefährlichem Ausmaß) "exotisches" Getreide ist, dürfte ein ungewöhnlicher Sprachgebrauch und eine unübliche Einsicht auch dann sein, wenn man weiß, daß die Verwendung von Weizenprodukten in menschenfeindlichem Ausmaß "fremdweltlich" sein kann. *Exotisch* also, wie wir es heute nicht nur in der deutschen Sprache verwenden, deutet nach wie vor auf einen Einwegvorgang. Die Akkulturation des Menschen aus der Dritten Welt, wenn er in der Ersten Welt leben will, ist eine Überlebensfrage; die Akkulturation des Europäers in Afrika wäre überflüssig oder Arabeske, sein Status ist ohnedies das Normale.²¹

Ich will die Einseitigkeit des Sprach- und Verhaltensgebrauchs bei diesem Wort, das seiner Geschichte und seinem Inhalt nach geeignet wäre, generalisiert zu werden, an einem Beispiel erläutern, das in einer Wiener Zeitschrift zu lesen war. Es habe im Sommer 1984, so wurde da berichtet, eine Gruppe von Kenianern den Beschluß gefaßt, mit dem Prinzip des interkulturellen Tourismus ernst zu machen, sich mit Kameras und Trinkgeld versehen, und sei dann auf eine Gruppe

²¹ Vgl. Schlegel (1810) S. 501 und die Feststellung von Miguel Rojas Mix:

"Bis heute versteht man unter Akkulturation einen Einwegvorgang, geradeso wie man auch den Begriff "exotisch" nur einseitig anwendet, nämlich auf das, was vom Standpunkt des Westens als fremd erscheint... In vielen Ländern der Dritten Welt stellt sich das Problem der Akkulturation des Europäers gar nicht. Sein Europäertum verleiht ihm im Gegenteil einen bevorzugten Status." (Mix 1984, S.30)

eingereister deutscher Touristen zugegangen. Man suchte die Deutschen zu einem Erinnerungsfoto zu bewegen, gab ihnen Trinkgeld für einen Schnappschuß, nestelte an ihren Kleidern herum, wollte dies und das von ihrem Gepäck oder ihrer Kleidung erwerben, usw. Die Touristen sollen das nicht lustig gefunden haben, wohl auch nicht exotisch, sie riefen nach Ordnung, Reiseleitung und Polizei, und die Realisierung des interkulturellen, auf der Idee gegenseitiger Exotik basierenden Tourismus fand ein vorschnelles Ende.²²

Das Beispiel mag hinken, denn immerhin haben die erwähnten Kenianer dies in ihrem eigenen Land getan, sind nicht, fremden Bräuchen und Sitten gegenüber aufgeschlossen und zugetan, in die Ferne gereist. Aber bei einiger Beobachtung dürften sich unschwer Fälle finden lassen, die dieselbe Einseitigkeit des Zuschreibens der Exotik für die Leute *aus den Tropen* in unserem eigenen Land belegen lassen (und dies nicht nur im Reisewesen, sondern etwa auch in den Wissenschaften oder der Philosophie).²³

²² Vgl. Baiculescu 1985, S.13

²³ Ich möchte zu dieser Frage den japanischen Wissenschaftstheoretiker und –historiker Nakayama zu Wort kommen lassen, der schreibt: "In the kind of field science research where there is no need to repeat previous studies, the tiles are laid one by one until the whole pattern comes into view .. A Japanese may participate in the 'tile-laying' process, but the first thing he will find upon doing so is that most of the good spaces have already been taken." Daraus sieht Nakayama im Betrieb der Naturwissenschaften den ersten Unterschied resultieren: "With equal effort the Westerner can lay ten tiles in his lifetime to one for the Japanese." (1984, S.234) Viel schwieriger sei die Lage jedoch in den Geisteswissenschaften: hier habe sich das Bemühen japanischer Gelehrter lange Zeit darin erschöpft, westlichen Standard zu erreichen, in den Augen westlicher Gelehrter zivilisationsfähig zu sein. Dies aber sieht Nakayama als sachlich ganz unangemessen an: "From our point of view, the fact that the West has been the main stage of modernization does not make Western studies of the West anything more than what they are – local histories employing local methodologies." Solche zu beurteilen, hat natürlich derjenige die größere Fähigkeit, der den größeren Überblick, mehr Vergleichsmöglichkeiten hat. Hier wird Nakayama nun sehr deutlich und formuliert eine These, die ein neues Selbstbewußtsein signalisiert: "Japanese .. know ten times more about the West than Westerners know about Japan and the East. Indeed, in discussing world history or thought, academically backward nations have a wider field of vision. It is at this point that they can be said to stand in an advantageous position." (ebd., S.236)

Es ist also noch keineswegs in der Praxis der einzelnen und der Völker eingelöst, was der Begriff des Exotischen bei der Begegnung mit Fremdem leisten könnte. Jedoch scheint mir dieser Begriff des *Exotischen* immerhin in der Richtung auf Gegenseitigkeit hin entwickelbar zu sein, was für den Begriff des *Barbarischen* keinesfalls zutrifft.

Kennzeichnet der Begriff des Barbarischen die Existenzweise von Menschen auf einer grundlegenden, anthropologisch–ethnologischen Ebene auf solche Art, daß der Barbar historisch oft nicht einmal als Rechtssubjekt aufscheint, ihm also theoretisch auch kein Unrecht angetan werden kann (sondern nur Gewalt), so unterscheidet sich der Exote in seiner Lebensform von anderen Exoten – und das heißt, wie schon angedeutet, auch von *uns* – aufgrund geschmacksmäßiger Beurteilungen, also auf einer ästhetischen Ebene. Diese ist nicht nebensächlich, wie die stilistischen Verschiedenheiten zeigen, nach denen sich wissenschaftliche Produkte in den unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen der Gegenwart unterscheiden lassen.²⁴

(3) Heiden.

Missionarische Arroganz schließlich betrachtet den Fremden als *Heiden*. Diese Art des Trennens von Eigenem und Fremdem mag teilweise auch geschmacksmäßige Urteile implizieren (die *wilden* Gebräuche usf.), sie liegt aber doch noch auf einer tieferen, auf der epistemischen Ebene, sie setzt *Rechtgläubige* (oder: *Wissende*) gegen *Heiden* (oder: *Unwissende*). Zumindest für die akademische Philosophie kann gelten, daß sie in ihren Hauptströmungen die originär außereuropäische Philosophie für latent inkompetent hält. Ich stimme daher Herras "Kritik an der Globalphilosophie"²⁵ grundsätzlich zu, wenn

²⁴ Galtung 1983 bringt eine Untersuchung dieser Unterschiede in vier kulturellen Räumen oder 'Zentren': seine Kennzeichnung des "sachsonischen, gallischen, teutonischen und nipponischen" Stils mag im einzelnen überzogen erscheinen. Das Bewußtsein von solchen Stilunterschieden und deren Bedeutung für gegenseitiges Verstehen oder Mißverstehen ist jedoch im philosophischen Diskurs der Gegenwart viel zu wenig vorhanden, als daß derartige Untersuchungen als überflüssig gelten könnten.

²⁵ Vgl. Herra (1988)

Bekannt ist der Fall des französischen Kulturwissenschaftlers und Ethnologen Marcel Griaule, der mit seinen kenntnisreichen und einfühlsamen Beschreibungen äthiopischer Lebenswelten den Militärs des italienischen Faschismus unwillentlich nützliche Informationen zu deren Zwecken geliefert hatte und dies tief bedauerte.

er moniert, daß bereits die von Europa oder europäisiertem Denken aus gestellte Frage nach dem Wert oder Unwert der Beiträge nichteuropäischer Philosophie im Verdacht steht, hegemoniale Interessen zu verfolgen. Daß zur Verfolgung solcher Interessen die Überzeugung, im Besitz der absoluten Wahrheit oder wenigstens im Besitz derjenigen Mittel zu sein, die allein oder doch am besten den Zugang zur Wahrheit eröffnen, ein brauchbares Mittel ist, liegt dann auf der Hand, wenn die anderen dies auch zuzugeben bereit oder gezwungen sind.

Natürlich hat europäisches Selbstbewußtsein nie unterstellt, daß in Europa nur Rechtgläubige (oder: wissenschaftlich Kompetente) lebten, es hat aber sehr wohl unterstellt und tut dies noch, daß in den anderen Kulturen jedenfalls Heidentum oder wissenschaftliche Inkompetenz vorherrsche.²⁶

Durch Erziehung, Schule, Medienumgang und Lebenserfahrung geprägt, wird auch heute die Mehrzahl der euramerikanischen Zivilisierten eine latente wissenschaftliche, politische und vielleicht sogar soziale Inkompetenz der andersartig Zivilisierten annehmen – und das Gegenteil wird nicht im selben Ausmaß der Fall sein. Es werden also kaum mit derselben Überzeugungskraft anderskulturelle Kompetenzen vorgetragen, die die Kompetenz des europäischen Denkens in Frage stellen.²⁷ Es liegt wohl auf der Hand, daß die Entwicklung vieler Wissensbereiche in der europäischen Neuzeit sehr erfolgreich war. Es

²⁶ Hier sei an Heidegger erinnert: "Philosophie ist in ihrer Essenz griechisch, will sagen, daß das Abendland und Europa, und nur sie, in ihrem ureigensten historischen Prozeß originär philosophisch sind." (Heidegger 1956)

²⁷ Allerdings ist es möglich, daß diese Aussage in der Gegenwart nicht mehr ganz zutrifft. Das Vordringen von Heilslehren unterschiedlicher Art, vor allem aus asiatischen und indianischen Traditionen scheint das Gegenteil zu belegen. Es scheint mir aber, daß dies eher mit einer Resignation gegenüber dem rationalen Diskurs über Sinnfragen zu tun hat, als mit einer grundsätzlichen Überwindung der Inkompetenzvermutung gegenüber nichteuropäischen Kulturen. Wenn das zutrifft, so handelt es sich um eine neue Phase der Religiosität, von der höchstens zu hoffen ist, daß sie innerhalb einer demokratisch verfaßten Gesellschaft deswegen nicht zu inquisitorischen Auswüchsen führen wird, weil die unaufhörlichen Auseinandersetzungen innerhalb und zwischen den neuen Heilslehren einander in Schach halten, wie John McCarty dies für die Situation in den USA kürzlich festgestellt hat. (Vgl. McCarty in *AllList Digest*, Vol.8, August 1988)

liegt keineswegs auf der Hand, daß dies für alle wichtigen Wissensbereiche gilt.

Es steht fest, daß die Kenntnis und Beherrschung von Naturprozessen seit dem 16. und 17. Jahrhundert in einer zuvor unvorstellbaren Weise entwickelt worden ist. Es steht aber keineswegs fest, daß damit ein vergleichbares Anwachsen der Fähigkeit gegeben war, mit diesen Kenntnissen klug umzugehen; Umweltkatastrophen, mit denen wir tagtäglich konfrontiert sind, sprechen dagegen.

Es steht fest, daß die Wissenschaften von der Gesellschaft, von der Psyche, von der Geschichte einen ungeheuren und kaum mehr überschaubaren Vorrat an Einzelkenntnissen und Hypothesen entwickelt haben. Es steht aber nicht fest, daß damit das Wohlbefinden oder auch nur die Selbsterkenntnis für jemanden einfacher zu erlangen wäre, der in dieser gegenwärtigen Kultur lebt; dagegen sprechen sowohl die Selbstmordstatistiken der Industrieländer, als auch die wahrnehmbar zunehmende Konsumabhängigkeit des "außengeleiteten" Menschen, wie Riesmann ihn nannte.

Es steht fest, daß der größte Teil der juristischen, auch der völkerrechtlichen Literatur, in der nördlichen Hemisphäre, in den Industrieländern produziert wird. Es steht nicht fest, daß die Völker der nördlichen Hemisphäre in den letzten Jahrhunderten eine analoge Überlegenheit ihrer Redlichkeit oder ihres völkerrechtlichen Gewissens bewiesen hätten.²⁸

In seinem Traktat über *Autorität* unterscheidet Bochenski zwei Arten von Autorität: epistemische und deontische Autorität.²⁹ Epistemische Autorität besitzt jemand aufgrund der Überlegenheit seines Urteils, seiner Erfahrung, seines Wissens. Deontische Autorität besteht innerhalb einer Hierarchie von Befehlsgewalten. In den meisten Fällen der Vermittlung von Wissen über die *Anderen* werden

²⁸ Für einen außenstehenden Beobachter, den *Mann vom Mars*, wäre diese Verteilung der Diskussion, wenn er voraussetzte, daß sie bewußt und nach dem Kriterium der relativen Kompetenz vorgenommen worden sei, wohl nur unter dieser letztgenannten Bedingung verständlich und rational. Natürlich ist dies ein fiktives Kriterium; es scheint mir aber doch eine wichtige Aufgabe von Philosophen zu sein, diese Fiktion zu verfolgen und, wo immer das möglich ist, zur Realität zu machen. Dies, als eine statistische Aussage, kann natürlich dem Beitrag eines einzelnen Rechtsdenkers gröblich Unrecht tun, es ist also nur an die allgemeine Struktur der diesbezüglichen Argumentation gedacht.

²⁹ Vgl. Bochenski (1974)

Verhaltensweisen geprägt, die diese beiden Arten von Autorität vermengen. Dies fängt schlicht damit an, daß wir die Geschichte der Menschheit (heute noch!) als Vorgeschichte und Geschichte Europas und seiner Expansion dargestellt bekommen,³⁰ daß wir die großen

³⁰ Die verschiedenen historischen Atlanten und Geschichtslehrbücher daraufhin durchzugehen, wie sie heute in den Schulen der verschiedenen Länder verwendet werden, wäre eine reizvolle und meines Wissens noch nicht umfassend durchgeführte Fragestellung.

Ein paar Beispiele sollen diesen Punkt verdeutlichen:

1) Der von W. Schier bearbeitete *Atlas zur allgemeinen und österreichischen Geschichte* (3. Auflage), wie er in den 1950-er Jahren im Unterricht Verwendung fand, enthält 63 Karten. Davon werden Gebiete außerhalb Europas lediglich in drei Gruppen von Karten vorgestellt: frühe Geschichte (v.a. Naher Orient) in 6 Karten; Geschichte der europäischen Expansion und Kolonisation (8 Karten von den Kreuzzügen bis zu den *Weltreichen* des 19./20. Jahrhunderts) und Geschichte islamischer Völker (2 Karten: "Die Ausbreitung des Islam" und "Das türkische Reich im Vordringen gegen das christliche Abendland"). Die Geschichte Japans, Chinas, Indiens, Afrikas, Alt-Amerikas wird überhaupt nicht dargestellt.

2) 1988 wird in österreichischen Mittelschulen der *Historische Weltatlas zur allgemeinen und österreichischen Geschichte* von Putzger, Lendl und Wagner (Wien, 1981) verwendet. Er enthält Karten zu 145 Themen (jeweils 1 bis 3 Karten). Der weitaus größte Teil ist auch hier wiederum der europäischen Geschichte gewidmet. So kommt Afrika (S. 132– 135) lediglich als koloniales und postkoloniales Gebiet zur Darstellung. Für Asien gibt es eine Darstellung der "Weltreiche in römischer Zeit" (S.27), der Mongolenreiche des 13. Jahrhunderts (S.60), sowie 4 Karten über Asien vom 16. bis 20. Jahrhundert (S.128– 129). Ost- und Südostasien im 20. Jahrhundert wird auf 4 Karten dargestellt (S.130– 131).

3) Die für den Gebrauch an sowjetischen Mittelschulen (5. und 6. Klasse) Ende der 1970-er Jahre hergestellten Atlanten (*Atlas istorii drevnego mira – Atlas zur alten Geschichte* und *Atlas istorii srednich vekov – Atlas zur Geschichte des Mittelalters*, Moskau 1979) enthalten, ausschließlich der Stadtpläne, 43 Karten.

Der Atlas zur alten Geschichte enthält Darstellungen Eurasiens (4 Karten), Vorderasiens mit Nordafrika (5 Karten) , 1 Karte zu Süd- und Ostasien und schließlich Karten zu Europa (10 Karten). Noch klarer europabezogen ist der Atlas zur mittelalterlichen Geschichte: eine Weltkarte und eine Karte Amerikas bringen die Zeit der ersten Kolonialreiche zur Darstellung; eine Karte schildert die Staatenbildung in Eurasien und Afrika (Äthiopien und Staat am Niger) zu Beginn des 6. Jahrhunderts; die arabischen Staatenbildungen vom

Errungenschaften und Standards der Techniken wie der sozialen Organisation dieser regionalen Tradition einschreiben, und daß wir auf diese Weise die Bedingungen dafür weiterreichen, daß die deontische Autorität, welche Euramerikaner über die *Anderen* haben, für epistemische Autorität gelten kann. Dies ist ein Erbstück aus der Epoche, in der der Anspruch von Rechtgläubigkeit oder rassischer Überlegenheit noch allen Ernstes verfochten worden ist.

6.– 9. Jahrhundert werden auf zwei Karten, das osmanische Reich auf einer Karte dargestellt. Indien und China im Mittelalter werden mit einer Übersichtskarte und einer Spezialkarte zu den Überschwemmungen des Hoang–Ho im 9. Jahrhundert geschildert. Die restlichen 17 Karten befassen sich ausschließlich mit Europa.

4) Ein in Südkorea 1980 erschienener Schulatlas enthält als Anhang einen historischen Atlas zur Menschheitsgeschichte (S. 83–116). Hier wird im ersten Teil (83–100) die Geschichte Koreas dargestellt. Der zweite Teil (101–116) bringt Karten zur allgemeinen (vor allem eurasischen) Geschichte. Karten zur Geschichte Afrikas und Altamerikas fehlen auch hier. Doch sind immerhin Karten, die den gesamten eurasischen Kontinent zeigen, hier verhältnismäßig zahlreich (9 Karten) im Vergleich zu jenen, die lediglich Ostasien (19 Karten), Südasien (1 Karte), Vorderasien mit Nordafrika (6 Karten), Gesamtasien (8 Karten) oder Amerika (4 Karten) zeigen. 36 Karten stellen ausschließlich europäische Länder dar (also mehr als alle Karten über Asien zusammen); 7 Karten bringen globale Zusammenhänge. Afrika wird als kolonisierter Kontinent auf einer Karte vorgestellt.

5) Im japanischen Geschichtsunterricht der 1980–er Jahre sind u.a. zwei getrennte Atlanten in Verwendung (*Nihon Shi Chizu – Atlas der japanischen Geschichte* und *Sekai Shi Chizu – Atlas der Weltgeschichte*, beide Tokyo).

Es handelt sich hier um einen reichhaltig kommentierten Atlas, wobei unter einer Kommentarziffer gelegentlich mehrere Karten zusammengefaßt sind (Beispiel: die Weltsprachen werden unter Ziffer zwei abgehandelt, dazu gehören drei Karten: Amerika, Europa, Asien mit Nordafrika).

Diese beiden Schulatlanten aus Asien bringen offenkundig bedeutend mehr Informationen über Europa, als dies bei den europäischen Atlanten hinsichtlich Asiens der Fall ist. Die Darstellung der Geschichte Afrikas oder auch Lateinamerikas bleibt hingegen deutlich defizient.

Die Aufhebung des Begriffs des Heidnischen, seine Überwindung, ist also ebenso notwendig wie die Aufhebung des Begriffs des Barbarischen, aber sie ist ungleich schwieriger.³¹

Diese Überwindung kann nur in konkreten Ansätzen vor sich gehen. Sie kann etwa damit beginnen, daß der Sprachgebrauch einer akademischen Disziplin bewußt gemacht und dann geändert wird – etwa indem einfach nicht mehr von *Geschichte der Philosophie* gesprochen wird, wo ausschließlich die *Geschichte der europäischen Philosophie* gemeint ist; oder, indem die Selbstdarstellung von Disziplinen wie der Geschichtsschreibung, der Psychologie, der Sozialtheorie etc. solange als wesentlich unvollständig und defizient gelten, solange dabei lediglich von europäischen Theorieentwicklungen die Rede ist. Faktisch heißt das, daß der Diskurs wirklich internationalisiert werden muß. "Die Verschiedenheit der menschlichen Kulturen ist hinter uns, um uns und vor uns. Die einzige Forderung, die wir in dieser Hinsicht erheben können (und die für jeden einzelnen entsprechende Pflichten schafft), ist, daß sie sich in Formen realisiere, von denen jede ein Beitrag zur größeren Generosität der anderen sei."³²

Diese Internationalisierung des Diskurses muß einhergehen mit einer Exotisierung der Normalität. Die bloße Ausweitung von Diskursen, ihre Übertragung in andere Sprachen ist zu wenig. Dies ist wörtlich gemeint: es ist zu wenig, wenn die Diskurse der ökonomischen und akademischen Zentren in die Sprachen der ökonomischen oder akademischen Peripherien übertragen und von dieser rezipiert werden. Eine echte Internationalisierung setzt voraus, daß das Normale, als *etwas Besonderes* erkannt und entsprechend relativiert und exotisiert wird. Das ist sicherlich nicht eine Aufgabe, die ein primäres Anliegen von Denkern der Zentren darstellt, es kann also nicht von ihnen ausgehen. Es ist allerdings möglich, da die Denker der Peripherie sich ohnedies äußern, daß das bloße Zur-Kennntnis-Nehmen ihres Denkens bereits als Schritt in der richtigen Richtung zu werten ist.

³¹ Maruyama nennt das Christentum "die hartnäckigste *Formel* Europas" – und beim Christentum in allen seinen Varianten handelt es sich nicht um eine undogmatische Religion. Vgl. Maruyama 1988, 33

³² Levi Strauss (1972), S.80f

1.7 Fremdes und Eigenes: Überwindung der Inferiorität

*Der Wille der Aufklärung zur einheitlichen Form
und zum vereinheitlichenden Formen definiert
das "Andere der Vernunft" als amorph..
(Leo Kreutzer)¹*

Wir haben drei Begriffe genannt, die als Heterostereotype das Fremdbewußtsein der europäischen Kultur weitgehend bestimmt haben. Es muß natürlich nicht der Fall sein, daß dieselben Stereotype in allen Perioden in derselben Weise herrschend waren oder sind. Vielmehr ergeben sich Unterschiede in der Art, die Philosophiegeschichte zu beschreiben, auch aus unterschiedlichen Stereotypen dieser Art.

Eine entscheidende Etappe der geistesgeschichtlichen Entwicklung in Europa stellt in dieser Hinsicht die Diskussion der frühen Aufklärung – bis etwa gegen 1750 – dar, soweit sie das Geschichts- und Selbstverständnis des europäischen Menschen betraf. Hier stellte sich die Frage nach dem Entstehen und dem Wert der eigenen Kultur, welcher man in immer stärkerem Maße andere Kulturen gegenüberstellte. Dabei sind sowohl die Auseinandersetzungen der europäischen Nationen untereinander, als auch deren jeweilige Einschätzungen nichteuropäischer Gesellschaften in Betracht zu ziehen.²

¹ Kreutzer 1989, 116; er fährt fort: "Diese fundamentale Arbeitshypothese ist selbst dort unangetastet geblieben, wo eine Aufklärungskritik in aufklärerischer Absicht ihre Begründung findet", wofür Horkheimers und Adornos Einschätzung des Odysseus. angeführt werden. Hingegen liegt nach Kreutzer die Einsicht nahe, "der Gegensatz, der die Aufklärung in Gang gehalten habe, sei gar nicht einer zwischen der Form und dem Formlosen, sondern der zwischen Vielgestalt und Uniform." (ebd., 117; vgl. auch Kreutzers Charakterisierung Kants, worin er Böhme und Böhme (1985) folgt, ebd., 122f)

² "Das Neueste .., was die Ferne lehrte, war wohl die Relativität. .. Begriffe, die bisher transzendent erschienen waren, hingen nur noch von der Verschiedenheit des Ortes ab; auf die Vernunft begründete Praktiken erschienen nur mehr Angewohnheiten; umgekehrt erschienen extravagant anmutende Gebräuche logisch, wenn man sie erst einmal nach Herkunft und Umwelt erklärt hatte." (Hazard, *Krise*, S.38)

Vgl. dazu auch Echeverria (1968)

War das mittelalterliche Europa noch gewiß gewesen, die allgemeingültige, von Gott geschaffene, gelenkte und aufgrund göttlicher Offenbarung insgesamt auch verständliche und bekannte Welt zu bewohnen (man vergleiche etwa die Selbstverständlichkeit, mit der Genghis Khan zum *Priester Johannes*³ wurde), so setzte nun der große Zweifel ein, daß das bislang anerkannte jüdisch–christliche Erbe vielleicht eben doch nichts weiter sein könnte, als genau dies: *ein* kulturelles Erbe neben anderen, *eine* neben anderen Kulturen der Menschheit.

Natürlich ist diese Entwicklung nicht schlagartig vor sich gegangen. Einzelne Autoren, wie Montaigne, haben sehr früh schon Vergleiche zwischen Europa und anderen Kulturen angestellt, die durchaus nicht in allen Punkten eindeutig zugunsten Europas ausfielen.⁴ Romano und

³ Southern 1981 führt (S. 35 f) einen Brief des Papstes an den Erzbischof von Trier über den Verlauf des 5. Kreuzzugs vom 13. März 1221 an, wo es heißt:

"Offenbar hat der Herr begonnen, seine Sache zur Entscheidung zu bringen – eingedenk der Ungerechtigkeiten, die sein Volk täglich erleidet, und der Schreie jener, die nach ihm rufen. Denn fürwahr, wie uns unser ehrwürdiger Bruder Pelagius, der Bischof von Albano und Legat des Apostolischen Stuhles, mitteilte, ist König David, gemeinhin genannt 'Priester Johannes', ein katholischer und gottesfürchtiger Mann, mit einer mächtigen Armee in Persien einmarschiert, hat den Sultan von Persien in einer regelrechten Schlacht besiegt, ist einen Zwanzig–Tage–Marsch tief in sein Königreich eingedrungen und hat es besetzt. Er hat dort viele Städte und Burgen in seiner Gewalt. Seine Armee ist nur einen Zehn–Tage–Marsch von Bagdad entfernt ... Die Furcht vor diesen Geschehnissen veranlaßte den Sultan von Aleppo, den Bruder der Sultane von Damaskus und Kairo, seine Waffen, mit denen er einen Angriff gegen die christlichen Truppen bei Damiette plante, gegen diesen König zu richten. Zudem hat unser Legat Botschafter an die Georgier gesandt, die ihrerseits katholische, mächtig bewaffnete Menschen sind, um sie zu fragen und anzuflehen, an ihrer Seite Krieg gegen die Sarazenen zu führen." Soweit der Papst, und Southern stellt dazu fest: "Viel davon war Phantasie, aber nicht alles. ... Bagdad fiel schließlich an die Mongolen; die orientalischen Christen waren, wenn schon nicht Ritter, so doch zumindest zahlreich, und die Christen Georgiens waren zwar weder zuverlässig noch katholisch, aber wenigstens wirklich existent." (ebd., 36 f)

⁴ Montaigne schreibt *schon* 1580 und Christian Wolff wird *noch* 1721 ganz ähnlich argumentieren: "In China, einem Reiche, dessen Einrichtungen und Künste, ohne daß es Umgang mit uns hätte und

Tenenti weisen auf die Veränderungen der materiellen Kultur Europas hin, die insbesondere durch den erweiterten Handelsraum entstanden sind:

Damals (ca 1550 F.W.) entstand zum ersten Male eine Einheit der Welt: die Kenntnis bestimmter Techniken verbreitete sich rasch; das gleiche gilt für die Nahrungsmittel und Ernährungsweisen: Die spanische Küche, der Weizen, der Hammel, das Rind gelangten nach Amerika; nach und nach fanden der Mais, die Kartoffel, der Kakao, der Truthahn in Europa Verbreitung. Im Balkan wurden die schweren türkischen Süßigkeiten eingeführt... Überall veränderte sich das Bild der Landschaften: An die Stelle der vorkolumbianischen Tempel in Amerika traten katholische Kirchen, und an den Weggabelungen ragten Kreuze auf; im Balkan erhoben sich Minarette neben den orthodoxen Kirchen. .. Aber sie (diese Einheit F.W.) war noch allzu zerbrechlich: die Regelmäßigkeit auf den Schifffahrtslinien z.B., die nun verschiedene Erdteile verbanden, wurde durch Seeräuberei und technische Schwierigkeiten gestört... ⁵

Aus China wurden zu Ende des 17. Jahrhunderts Kalenderberechnungen und Chroniken bekannt, die weiter zurückreichten, als sie dies nach Auskunft der Bibel und gemäß der biblischen Ethnologie (wonach alle Völker entweder von Sem, von Japheth oder von Ham abstammen mußten) eigentlich durften. Die letztverbindliche Geschichtsquelle aber blieb doch immer noch, und für erstaunlich lange Zeit, die Bibel. Dies natürlich nicht nur im Sinn eines *Und die Bibel hat doch recht*, sondern im umfassenden Sinn: es *gab* für die meisten Europäer des 17. und noch des 18. Jahrhunderts einfach

ohne daß es die unsrigen kannte, uns gleichwohl in manchen Stücken bei weitem übertreffen und dessen Geschichte mich belehrt, wieviel die Welt größer und mannigfaltiger ist, als weder die Alten noch wir begriffen haben, schickt der Kaiser Reichsbedienstete in die Provinzen, um den Zustand derselben zu untersuchen. Diese Beamten, wie sie diejenigen strafen, welche sich in ihren Stellen schlecht betragen, belohnen sie auch freigebig diejenigen, welche sich gut betragen und mehr geleistet haben, als sie nach ihren Zwangspflichten schuldig sind." (Montaigne 1976, 220)

Diese Einschätzung Chinas hat also etwa 150 Jahre lang mehr oder weniger Anhänger in Europa gefunden. Unter den deutschen Philosophen sind Leibniz und Wolff die bekanntesten davon, bei den Franzosen Voltaire und Turgot. Ende des 18. Jahrhunderts ist die Meinung so gut wie erledigt, wie uns Lichtenberg lehrt.

⁵ Romano und Tenenti 1967, S.325 f; vgl. auch die ausführliche Darstellung dieser Prozesse bei Braudel 1985

keine andere Quelle über die Frühzeit der Menschheit, als eben die Bücher Moses'. Ich möchte hier zwei Punkte hervorheben: erstens ist das Bild der Vor- und Frühgeschichte, wie es sich in den Werken des 18. Jahrhunderts findet, noch gänzlich unbeeinflusst von den archäologischen und paläontologischen Funden, die seither gemacht worden sind; zweitens aber gibt es bis heute zumindest ein Relikt aus diesem Geschichtsbild, nämlich die Gewohnheit, chinesische (und auch indische) Philosophie lediglich im Kontext der *alten Kulturen* abzuhandeln. Diese Gewohnheit hatte im Geschichtsbild des 18. Jahrhunderts eine Rechtfertigung, die uns inzwischen abhanden gekommen ist, was jedoch an dieser Gewohnheit selbst kaum etwas geändert und dazu geführt hat, etwa moderne Philosophie der Chinesen mit *chinesischer Philosophie* nicht zu assoziieren.

Das Geschichtsbild der frühen Neuzeit hat Solé folgendermaßen gekennzeichnet:

Die germanische Reformation wurde ... von einer intensiven intellektuellen Anstrengung begleitet, einen Mythos über die deutschen Ursprünge aufzubauen ... Die Wiederentdeckung des Tacitus vereinte sich mit dem Mythos von den Kindern des Noah, um Europa vom Norden her zu bevölkern. ... Sie lehrt ihre Leser die Gründung Trojas durch den ersten Deutschen und die Priorität Augsburgs gegenüber Rom. Als Lieblingssöhne von Japhet versetzten die Goten Alexander in Furcht. Sie waren Anbeter der Venus, woher Magdeburg seinen Namen hatte, und Attila war ihr König.⁶

Der Hamburger Schulrektor Johann Hübner hat in seinen *Kurtzen Fragen aus der Politischen HISTORIA* immerhin noch 1703 den Ursprung der Deutschen in folgender Weise seinen Schülern und Lesern nahegebracht:

Von den drey Söhnen Noae hat JAPHET Europam besetzt / dessen Sohn ist GOMER, und dessen Enkel ASCANES gewesen.

Dieser ASCANES ist auch TUISCON genennet worden / und von dem haben die Deutschen ihren Ursprung.

Wie läßt sich die Deutsche Historie am besten eintheilen?

In drey grosse Haupt- periodos.

Der I. Periodos gehet von der Sündfluth biß auf die Geburt Christi.

Der II. Periodos gehet von der Geburt Christi biß auf CAROLUM M.

⁶ Solé, 1982, S. 110; vgl. auch die Theorien über die Abstammung der Briten von Trojanern oder Teutonen, wie sie MacDougall (1982) schildert.

Der III. Periodos gehet von CAROLO M. biß auff den heutigen Tag.⁷

Noch in der Philosophiehistorie Werdermanns⁸ zu Ende des Jahrhunderts, in der sich zwar nichts mehr von einer adamitischen oder vorsintflutlichen Philosophie findet, die doch den reformatorischen Diskurs in der Philosophie entscheidend bestimmt hatte, wie wir sehen werden, wird wie selbstverständlich die Philosophie vor Christi Geburt nach dem *Jahr der Welt* datiert – sodaß Werdermann die vorsokratische Philosophie etwa im Zeitraum von 3400 bis 3550 J.d.W. ansetzt.⁹

Nicht viel anders verhält es sich mit dem Geschichtsbild des frühneuzeitlichen England. Michael Drayton verteidigte 1613 den mittelalterlichen Historiker Geoffrey of Monmouth und dessen Glorifizierungen der alten Briten unter dem legendären König Artus: "I would restore Antiquity to Britain, and Britain to his Antiquity." Das war zu der Zeit, als Jakob VI. König von Großbritannien wurde, der seinen Stammbaum auf einen gewissen Brutus und mithin auf die Trojaner zurückführte. Ein anderer Verteidiger von Geoffreys *Historia*, in der all diese genealogischen Fragen breit ausgeführt waren, schildert den horror vacui, der ihn angesichts einer möglichen (quellenkritischen) Verwerfung dieser Geschichte befallen habe:

⁷ Hübner, 1703, Teil 5

⁸ Werdermann 1795

⁹ Der Benediktiner Gabriel Bucelinus hatte 1678 *Der gantzen Universal Historia Nußkern etc.* vorgelegt, worin sich unter der Jahreszahl 3414 nach der Erschaffung der Welt die Eintragung findet: "Thales der Milesier wird geboren". Dieser – mittleren unter den konkurrierenden und bis zu 1000 Jahren voneinander abweichenden – Theorie des Salianus scheint also auch noch Werdermann zugestimmt zu haben.

Der von Formey, dem Sekretär der Berliner Akademie der Wissenschaften herausgegebene *Abrégé de toutes les sciences à l'usage des enfans de six ans jusqu'à douze* ist in Wien 1796 verlegt worden und bringt (natürlich für die Elementarstufe) noch folgende Auskunft über die frühe Geschichte:

D. Comment divise-t-on l'histoire universelle?

R. En *histoire ancienne*, qui comprend l'espace de tems qui s'est écoulé depuis la création jusqu'à Jesus Christ, savoir 4000 ans, et en *histoire moderne* depuis Jesus Christ jusqu'à nos tems.

D. Que savons-nous de ce qui s'est passé dès le commencement pendant l'espace de 2500 ans?

R. Rien que ce que Moïse, le plus ancien des historiens, nous rapporte dans la Bible. (S. 220)

Nevertheless out of that very Story (let it be what it will) have Titles been formed in open Parliament, both in England and Ireland, for the Rights of the Crown of England, even to entire Kingdoms ... If that work be quite abolished, there is a vast Blanck upon the Times of our Country, from the Creation of the World till the coming of Julius Caesar.¹⁰

Was den zweiten Punkt betrifft, die Gewohnheit, die chinesische Philosophie jedenfalls als Altertum abzuhandeln, so gab es dafür im 18. Jahrhundert eine etwas andere Theorie, als wir sie aus dem 19. (von Hegels Stagnationsthese überzeugt) übernommen haben. Dafür sei der Verfasser eines populären Lehrbuches der wolffischen Philosophie, der Literatur- und Sprachtheoretiker Gottsched ein Zeuge. Er schreibt:

nichts ist wahrscheinlicher, als daß Noah eben der erste Monarch und Stammvater der Chineser gewesen ist... Weil diese Meinung in Deutschland nicht sehr bekannt ist, so will ich doch einige Gründe derselben anführen. ... sind auch die Lehren der Weisheit vor Alters nirgends in solcher Vollkommenheit bekannt gewesen, als in China. Ihre Geschichte sind weit richtiger, ihre politische Regierungsforme weit dauerhafter und ordentlicher gewesen, als der anderer Völker ihre: welches ohne Zweifel der grössern Weisheit des Noah, vor seiner Söhne ihrer, zuzuschreiben ist. Und zuletzt, sagen die Chineser, daß ihr FOHI in der nordwestlichen Provinz Xensi gewohnt habe; von welcher Gegend er nothwendig gekommen seyn muß, als er in Armenien oder Mesopotamia, aus dem Kasten gegangen, und allmählich nach China gezogen.¹¹

Noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts sind europäische Philosophen also durchaus in der Lage, auf dem biblischen Bericht aufbauend, die Einheit des Menschengeschlechts und der Menschheitsgeschichte zu rekonstruieren. Sie vertreten zwar die These, daß die großen Kulturen aus den beiden Enden der "Alten Welt" einander komplementär seien, aber es resultiert aus diesem Dilemma keineswegs der Kulturrelativismus, wie er uns heute wohlvertraut ist,¹² obwohl man

¹⁰ Beide Zitate nach MacDougall (1982), S.22f; die Wendung des ersten Zitats ist in den letzten Jahren, leicht verändert, häufig begegnet, wenn gefordert wurde, "to restore history to women and women to (their) history". Das zweite Zitat stammt aus der *Hypercritica* von Edmund Bolton (1618)

¹¹ Gottsched, 1756, S. 7 ff.; vgl. auch den Hinweis auf Cuviers ganz ähnliche These bei Plott 1979 (Bd.II)

¹² Eine solche Komplementaritätsthese bezüglich der europäischen und der chinesischen Kultur vertritt etwa Leibniz. Er faßt 1699 sein Urteil über die chinesische Kultur in folgender Weise zusammen: "An

bereits in der Debatte um das Werk des Religionshistorikers Huet, des Bischofs von Avranches, Elemente davon findet. Dieser hatte nämlich gegen Ende des 17. Jahrhunderts aus den zahlreichen Übereinstimmungen zwischen Texten des Alten Testaments und dem, was er von den alten Kulturen Vorderasiens wußte, geschlossen, daß die heidnischen Göttervorstellungen alle von den fünf Büchern Moses' beeinflußt gewesen seien. Sofort gab es Gegenstimmen: Warum sollte der Einfluß nicht, bei denselben Fakten und Quellen, gerade umgekehrt verlaufen sein?¹³

In Paris erscheinen die *Persischen Briefe* des Gerichtspräsidenten Montesquieu und werden zum europäischen Bestseller. Darin kann jedermann nachlesen, wie seltsam unsinnig, ja barbarisch, sich europäische, feudale und religiöse Sitten und Gebräuche in der vorurteilsfreien Betrachtung des zivilisierten persischen Reisenden ausnehmen. Hier begegnen wir also einer jener Beschreibungen – die bis in unsere Zeit immer wieder auftauchen –, in denen Europa von

Fertigkeiten, wie sie im täglichen Leben benötigt werden, und an Erfahrungen aus der Welt der Natur sind wir, wenn man es gegenseitig abwägt, vielleicht etwa gleich. ... Aber an Tiefe des Gedankens und in den theoretischen Bereichen sind wir ihnen überlegen. Denn abgesehen von der Logik, Metaphysik und den Kenntnissen über die unkörperlichen Dinge, die wir zu Recht als unsere spezifische Domäne betrachten ... Sie scheinen ... jenes große Licht des Geistes, die Kunst der Beweisführung, nicht gekannt und sich bisher mit einer gewissen empirischen Geometrie (in der Astronomie, F.W.) begnügt zu haben. ... Auch in den Militärwissenschaften sind sie den Unsrigen unterlegen, nicht so sehr aus Unkenntnis, als vielmehr mit einer bestimmten Absicht: Sie verachten, was immer in den Menschen eine gewisse Wildheit hervorbringt oder nährt. .. sind wir doch unbestreitbar in der praktischen Philosophie (fast schäme ich mich, es zu gestehen), von ihnen übertroffen. Gemeint sind die Vorschriften über Ethik und Politik, die sich aufs Leben selbst und den Verkehr unter den Menschen beziehen." (Leibniz 1699, 148 f). In diesem Zusammenhang muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die Kompetenz Leibniz', was die Lektüre philosophischer Literatur aus China betrifft, wiederholt in Frage gestellt worden ist. Vgl. dazu Fischer 1988.

¹³ Es wurde aber auch schon zuweilen die Divergenz der Sitten als Argument dafür vorgebracht, daß "kein Moralprinzip angeführt, keine Tugendvorschrift erdacht werden kann, die nicht an irgendeinem Ort der Welt verachtet und durch die allgemeine Praxis von ganzen menschlichen Gesellschaften Lüge gestraft wird." (Locke, *An Essay concerning human understanding* 1. Buch, Kap. II, zit. nach Hazard, *Krise*, S. 338)

einem Nichteuropäer als eine exotische Welt geschildert wird. Montesquieu hat aber nicht nur dieses exotisierende Genre entwickelt, sondern in seiner Reflexion auf die Naturgesetzlichkeit der Geschichte auch die "Wilden" (*savages*) von den "Barbaren" (*barbares*) nach dem Kriterium unterschieden, ob eine Population zur Bildung großer Gesellschaften und Institutionen (mithin eines Staates) fähig sind oder nicht.

Der edle Wilde, längst erfunden und zu mancherlei Art von Propaganda nützlich, begegnet uns ebenso in Diderots *Nachtrag zu Bougainvilles Reise* (von Goethe übersetzt) wie in den Preisschriften Rousseaus als ein Ausbund unverdorbenen Menschlichkeit.¹⁴

Über all dem zerfällt den Aufklärern das Postament des Menschen, zuvor illusionistisch in einer vorsehend geschaffenen und weise gelenkten Welt gesehen, zu einem zwar wissenschaftlich gesicherten, ideologisch aber weitgehend freischwebenden Ensemble von Naturkräften, ohne Absicht und mit fraglichem Sinn. Die identitäts- und sinnstiftende Rede von einem vernunftgemäßen Gott, zumindest zum Zweck der Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung angenommen, wie wir sie etwa bei Voltaire vorfinden, wird vor diesem Hintergrund zumindest plausibel. Sonst sind zur Bewältigung des Lebens- und Sinnproblems nicht allzu viele Begriffe und Theorien zur Hand: lediglich das *wohlverstandene Eigeninteresse*, später, und in Reaktion, das *Genie*, sichert dem einzelnen in seinem ständigen Konkurrenz- und Existenzkampf noch die persönliche Identität, dieses Eigeninteresse wird aber auch vermittelt nur mehr über die Ausgleichung aller Einzelinteressen durch eine Zentralmacht, welche nach Hobbes' Meinung über die Herzen und Hände, nicht aber über das Hirn gebieten soll.

Wie reagiert nun das Geschichts- und Selbstverständnis auf diesen Prozeß von Traditionsbrüchen?

Zunächst verändert sich der Begriff und die Einstellung zum *Barbaren*: *Barbaren* sind nicht mehr unbedingt die Nichteuropäer, von denen einzelne Kulturen sogar vorübergehend eine ausgesprochen idealisierende Behandlung erfahren (so v.a. die Chinesen). Die Barbarei wird vielmehr durchaus auch in der eigenen Kultur gesehen, als das unaufgeklärte Fortbestehen verhimmelter, mit Ewigkeitsprädikaten versehener Zwangsverhältnisse interpretiert. Daraus resultiert die Kritik am Barbarismus des Mittelalters, die in der Philosophiegeschichte bis zum

¹⁴ Zu den Schriften über den "edlen Wilden" und den fingierten Beschreibungen Europas vgl. Stein (1984)

bedenkenlosen Überspringen dieser ganzen Epoche geht.¹⁵ Die historische Kritik am Feudalismus durch die neue, bürgerliche Geschichtsschreibung hat dieselbe Stoßrichtung: was da vor allem betont wird, ist das oft überraschend geringe Alter feudaler Institutionen. Historiker wie Meiners oder Hissmann bemühen sich, eine Geschichte des Aberglaubens und der Vorurteile zu beschreiben, man will sogar, nach dem Programm von Francis Bacon, die vergangenen und gegenwärtigen Errungenschaften der Wissenschaft und der Philosophie *pragmatisch*, d.h. psychologisch, soziologisch, wirkungsgeschichtlich erklären. Das Ganze findet statt unter dem Titel einer Kritik am Vorurteil im Namen der Vernunft.

Dies geht zusammen mit der Entdeckung des Exotischen, wenngleich dieses in der Regel doch noch als eine Abweichung von der Normalität, dem Europäischen, empfunden wird. Bitterli beschreibt diese zwiespältige Haltung zur fremden Kultur:

Wenn sich das Verhalten gegenüber dem eingeborenen Besucher in Europa fast durchwegs auf ungläubiges und blödes Staunen, Sensationsgier und etwas herablassende Neugierde reduzierte, und zwar in der Hofgesellschaft wie beim einfachen Volk, so gab es doch im Zeitalter der Aufklärung Ansätze zu einem ernsthafteren und fruchtbareren Umgang mit den fremdländischen Gästen. ... Der fraglose Anspruch der zivilisierten Nationen auf Weltgeltung, wie ihn Seeleute und Kolonialbeamte jenseits der Meere noch kaum verändert aufrecht erhielten, war von den Intellektuellen der

¹⁵ Als Beispiel kann die Darstellung über den Neuanfang der Philosophie durch Descartes dienen, wie sie etwa Batteux (1774, S.315f) gibt: "Sollten wir hier von den Gnostikern, den Marcioniten, den Ebioniten und den anderen Erleuchteten reden, die nichts als ein ungeheures Chaos durch Vermischung philosophischer Meynungen und Ueberlieferungen mit den Ideen des Glaubens gemacht haben? Oder sollten wir uns in die Philosophie der Kirchenväter einlassen, die ... kaum etwas anderes gesucht haben, als den Plato mit dem Glauben zu vereinigen, oder den Glauben durch den Aristoteles zu erklären? Oder sollten wir uns lange bey den Scholastikern aufhalten, die bloß der Philosophie der Kirchenväter eine barbarische Gestalt gegeben, und einen Haufen unnützer, oft lächerlicher Fragen hinzugethan haben? Der Leser wird uns vielmehr Dank wissen, wenn wir ihn auf einmal in die glücklichen Zeiten versetzen, in welchen der menschliche Geist, nach einer Unwissenheit von zwölf Jahrhunderten, gleichsam von vorne wieder angefangen und frey von vorgefaßten Meynungen eine ganz neue Philosophie auf die Bahn gebracht hat. Man erräth schon, daß ich hier von dem Jahrhunderte des Cartesius rede..."

Mutterländer seit langem in Frage gestellt worden. ... (doch) verriet man etwa seinen ethnozentrischen Standort allein schon dadurch, daß man die durchschnittlichen Körpermaße des Europäers zur Norm erhob und alles andere als Abweichung aufzufassen beliebte.¹⁶

Das Barbarische wird also im 18. Jahrhundert mehr und mehr gleichgesetzt mit dem Widernünftigen, einer säkularisierten Erscheinungsform des *Heidnischen*.

Zugleich tritt allerdings auch eine romantisierende, auf nationale Gefühle abzielende Hinwendung zu einzelnen, besonderen "Barbaren" in Erscheinung. So berichtet MacDougall, daß Hume, dieser "Fürst der Skeptiker" in seiner Einschätzung der Herkunft seines Volks ganz und gar nicht skeptisch gewesen sei, vielmehr die politischen Institutionen Britanniens auf sehr attraktive Wurzeln zurückgeführt hat: die freiheitsliebenden, wenngleich barbarischen Germanen in ihren Wäldern seien es gewesen, die die fortschrittlichsten Institutionen grundgelegt hätten; sie hätten schließlich römischen Despotismus und römische Dekadenz zerstört; Europa schien ihm in eben dem Grad den anderen Weltteilen überlegen, als es sich auf dieses germanische Erbe stützte.¹⁷ Die barbarischen Ursprünge des eigenen Volkes hinderten jedoch kaum einen Philosophen, all jenen Völkern ewiges Barbarentum zuzuschreiben, die auch jetzt noch in ihrer angeblichen Barbarei existierten. Dies verknüpfte sich im 19. Jahrhundert zunehmend mit rassistischen Kultur- und Geschichtstheorien, was hier jedoch nicht näher auszuführen ist.

War die Kritik am Vorurteil darauf ausgerichtet, den Barbaren im eigenen wie im Herzen der Anderen unwirksam werden zu lassen, so blieb doch immer noch die Verschiedenheit der Sitten, der Sprech- und Denkweisen, der Institutionen der Völker bestehen und führte zum Bewußtwerden des Exotismus auch zwischen den europäischen Nationen. Es ist daran zu erinnern, daß die Bildungsreisen, die jetzt aufkommen, die Fremdheit der je Anderen deutlicher machen, als dies noch im Mittelalter der Fall gewesen war, auch innerhalb von Europa. Es ist zwar noch nicht so weit, daß die Völker schon ihre Erbfeinde gehabt hätten, wie Sterne in seiner *Empfindsamen Reise* dies sehr schön

¹⁶ Bitterli (1986) :efn.

¹⁷ Insofern Europa "maintains sentiments of liberty, honour, equity, and valour, superior to the rest of mankind, it owes these advantages chiefly to the seeds implanted by those generous barbarians." (Hume, *The History of England*, zit. nach MacDougall 1982, S. 82)

illustriert,¹⁸ doch die Europäer des 18. Jahrhunderts sind auf dem Weg dorthin.

Während der Zeit der Aufklärung scheidet die Philosophiegeschichte die *barbarischen* Wurzeln der Philosophie nach und nach aus. Damit parallel entwickelt sich eine Kultur- und Geschichtstheorie, die nicht mehr biblisch, sondern zunehmend *wissenschaftlich* begründet ist, etwa indem Kulturleistungen klimatheoretisch, später auch rassen- und milieutheoretisch oder auch, wie bei Hegel, durch einen Entwicklungsgang des "Weltgeistes" erklärt werden. Dies alles aber läuft mit schöner Regelmäßigkeit immer wieder auf die Behauptung der Superiorität der europäischen Kultur hinaus.

¹⁸ Der Held des Romans unternimmt eine Reise von England in Richtung Italien und gerät nach Frankreich, ohne davon zu wissen, daß England und Frankreich im Krieg miteinander sind. Dies ist zwar ein literarisches Beispiel und Sternes Held ist nicht gerade jemand, der sich in praktischen und politischen Dingen sehr erfahren zeigt, aber es muß einem Menschen des 20. Jahrhunderts doch auffallen, wenn so etwas möglich gewesen sein kann. Kriege zwischen Staaten bedeuten für das Individuum etwas ganz Anderes im Europa des 18. Jahrhunderts, als in der nationalstaatlichen Welt des 19. und 20. Jahrhunderts.

Die Rede vom "Erbfeind" gehörte indessen in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts so sehr zum selbstverständlichen Inventar politischer Propaganda, daß die groteske Geschichte, die Silone in einem seiner Romane erzählt, schon wieder exotisch wirkt:

"Auf dem Platz zwischen dem Wirtshaus und der Brücke versammelte sich die männliche Jugend des Dorfes zu militärischen Übungen und zum Marschieren. Eines Tages stritten sich die Jungen über den Namen des Feindes, der sich nach aller Meinung zu oft änderte, und drei von ihnen erschienen als Abordnung in Don Paolos Zimmer.

'Wer ist augenblicklich der Feind?'

'Was für ein Feind?' fragte der Priester überrascht.

'Der Erbfeind', sagte einer der Knaben.

'... Lange Zeit hindurch hat die Lehrerin uns gesagt, das sind Frankreich und Italien. Dann hat sie gesagt: Deutschland. Dann war es Japan. Heute morgen hat sie zu uns gesagt: 'Kinder, der neue Erbfeind ist England'. Aber im Schulbuch ist ein Kapitel mit der Überschrift: *Die Jahrhunderte alte Freundschaft zwischen England und Italien*. Jetzt begreifen wir überhaupt nichts mehr. Wer hat recht, die Lehrerin oder das Buch?'

'Die Lehrerin', sagte Don Paolo. 'Das Buch ist im vorigen Jahr gedruckt worden, und seine Angaben sind überholt.'" (Silone 1984, 84)

Es mag lohnen, an dieser Stelle, bevor wir uns einzelnen Stationen der Geschichte der Philosophiegeschichte zuwenden, an einen Vergessensakt zu erinnern, der immerhin bei Kant festzustellen ist und der uns zeigen kann, bis zu welchem Grad die Assoziation von philosophischer Denkfähigkeit mit dem Abendland im Selbstverständnis europäischer Philosophen zur Zeit des expandierenden Kolonialismus zusammenfiel.

Kant hat 1785 in einer vererbungstheoretischen Schrift den *Begriff der Menschenrassen* definiert, und noch heute rühmen Anthropologen dieser Schrift nach, daß sie sehr modern und sehr fortschrittlich gewesen sei.¹⁹ Darin unterscheidet Kant, der im übrigen den *Monogenismus*²⁰ vertrat, vier Menschenrassen entsprechend der *Hautfarbe*: die weiße, schwarze, gelbe und kupferfarbene. Das Merkmal der sicheren Vererbung (daß es "notwendig anerbt") ist für Kant einzig ausschlaggebend, um eine Rassenzugehörigkeit festzustellen. Auch Kants Zeitgenosse Blumbach, der fünf Menschenrassen unterscheidet, bleibt hier ganz im Rahmen der Naturwissenschaft, der meß- und beobachtbaren Unterschiede.²¹

Es scheint mir notwendig und aufschlußreich, nicht nur diese naturwissenschaftlichen Schriften Kants oder seiner Zeitgenossen heranzuziehen, sondern seine Aussagen über Angehörige anderer Rassen in kultur- und geschichtsphilosophischen Zusammenhängen zu überprüfen. Den größten Gegensatz sieht Kant zwischen der

¹⁹ Immanuel Kant: *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*, (Darmstadt 1970, Bd.9), 65– 82. Vgl. dazu Seidler (1985, S.315– 48, hier: 318).

²⁰ Monogenismus nannte man die Theorie, daß alle Menschen von einem einzigen Paar abstammen. Die gegenteilige Theorie, den Polygenismus vertrat u.a. Hume.

Es ist für heutige Leser zuweilen schwierig, hinter den Debatten um das erste Menschenpaar mehr zu sehen als krause theologische Versuche, das Welt- und Geschichtsbild der Bibel zu retten. Die Debatte hatte aber meist recht handfeste politische Hintergründe. Ich möchte als Beispiel dafür den spanischen Aufklärer Feijóo (1676– 1764), einen Bewunderer Bacons und las Casas', nennen, der in seinem *Teatro Critico Universal* die Monogenismusthese vertritt, damit eine Hypothese über die Besiedlung Amerikas (von Asien aus über eine Landbrücke) verbindet und mit seiner Hochschätzung der einheimischen amerikanischen Kulturen anscheinend für die Unabhängigkeitsbestrebungen der damals spanischen Kolonien wichtig geworden ist. Vgl. dazu Henriques (1988)

²¹ Vgl. dazu Bitterli (1982)

schwarzen und der weißen Rasse (und es gab ja auch bei anderen Autoren des 18. Jahrhunderts die Meinung, daß zumindest *diese* beiden Rassen nicht von einem und demselben Paar abstammen hätten können). 1756 dichtete der Schweizer Bodmer in seinem Versepos *Inkel und Yariko* über Afrikaner, die als Sklaven verkauft werden sollten:

*Leute, die von dem Kopf zum Fuß ganz schwarz sind,
die Nase*

*Platt gedrückt, so daß sie niemand bedauert,
und man zweifelt,*

Ob in der rußigen Wohnung auch eine Seele sich findet.²²

Im vierten Abschnitt von Kants *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* lesen wir:

"Die *Negers* von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Herr *Hume* fordert jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgendeiner andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel emporschwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint ebensogroß in Ansehung der Gemütsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein. ...²³ Die

²² Zit. nach Stein (Hg.), (1984, S. 15)

Vgl. auch Kants Auseinandersetzung mit Forster, wo er schreibt: "Herr *F.<orster>*. ist darin mit mir einstimmig, daß er wenigstens eine erbliche Eigentümlichkeit unter den verschiedenen Menschengestalten, nämlich die der *Neger*. und der übrigen Menschen, groß genug findet, um sie nicht für bloßes Naturspiel und Wirkung zufälliger Eindrücke zu halten, sondern dazu ursprünglich dem Stamme einverleibte Anlagen und spezifische Natureinrichtung fordert."

in: Immanuel Kant, *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, (Darmstadt 1970, Bd.8), 150

²³ Von diesen niedrigeren "Gemütsfähigkeiten" wird nicht ausdrücklich gesagt, daß sie "notwendig anerbten"; der Hinweis auf den großen Unterschied "der Farbe" (die sich ja nun tatsächlich vererbt) legt allerdings nahe, an eine vererbte Rasseeigenschaft auch hierbei zu

Schwarzen sind sehr eitel, aber auf Negerart und so plauderhaft, daß sie mit Prügeln müssen auseinandergelacht werden. ... Was kann man da Besseres erwarten, als was durchgängig daselbst angetroffen wird, nämlich das weibliche Geschlecht in der tiefsten Sklaverei?"²⁴

Es ist hier zu beachten, daß Kant nicht von den Fähigkeiten des Verstandes bei den *Negers in Afrika* spricht, sondern von ihren *Gemütsfähigkeiten*, daß gegen eine solche Einschätzung also eine Unterscheidung, wie sie etwa in der *négritude*-These von Senghor und anderen getroffen worden ist, ganz hilflos wäre.²⁵ Von den Verstandesfähigkeiten der Neger ist bei Kant gar nicht einmal die Rede. Ihre "Gemütsfähigkeiten" aber bezeichnet er als "läppisch". Dies nun ist ein *terminus technicus*: es "... artet das Gefühl des Schönen aus, wenn das Edle dabei gänzlich mangelt, und man nennt es *läppisch*..."²⁶

denken. Es wird nicht vollständig klar, ob Kant einen notwendigen, rassebedingten oder nur einen faktisch bestehenden Zustand schildern will, wenn er, unter der Herrschaft solch niedriger "Gemütsfähigkeiten" die Unfähigkeit der "Schwarzen" zur Selbstkontrolle und die Situation des "weiblichen Geschlechts" als besonders tiefstehend angibt.

²⁴ Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Darmstadt 1970, Bd.2), 880f. br. Vgl. auch Herder: "Der Neger hat für die Europäer nichts erfunden; er hat sich nie in den Sinn kommen lassen, Europa weder zu beglücken, noch zu bekriegen." Zit. nach Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, (Wiesbaden o.J.) 163

²⁵ Vgl. zur Kritik der *négritude*-These unter diesem Gesichtspunkt Towa (1983)

²⁶ Kant, *Beobachtungen*, 2. Abschnitt, 833; daß das *Schöne* generell dem weiblichen, das *Edle* und *Erhabene* dem männlichen zugeschrieben wird, ordnet die "Negers in Afrika" irgendwo am unteren Ende einer Wertskala ein: "Die Tugend des Frauenzimmers ist eine *schöne Tugend*. Die des männlichen Geschlechts soll eine *edle Tugend* sein", schreibt Kant im 3. Abschnitt der zitierten Schrift (Kant, *Beobachtungen*, 854).

Wo es sich um ein *läppisches* Gemüt handelt, haben wir es also mit einer weiblichen Eigenschaft, aber ohne Tugend und Würde zu tun – und genau das schreibt Kant den "Negers in Afrika" zu.

Die Unterscheidung von "männlichen" und "weiblichen" Völkern findet sich noch bei Bismarck, wie Yorck von Wartenburg (1933, S.5) belegt: "Es ist ... wohl zu unterscheiden zwischen aktiven und passiven Völkern, oder, wie es auch Bismarck in Versailles gelegentlich einmal, den Unterschied zwischen Germanen und andererseits Kelten und Slawen hervorhebend, bezeichnete, männlichen und weiblichen

Obwohl also Kant selbst der Auffassung ist, die empirischen Daten der Völkerforschung reichten noch nicht einmal dazu hin, eine Hierarchie von Kulturen entsprechend rassistischer Zugehörigkeit zu begründen, sind seine Aussagen zumindest über die "Neger" doch hinreichend deutlich.

Zwar konnte Kant noch nicht Grégoires Buch über *Die Literatur der Neger*²⁷ einsehen, aber er hätte doch auch wieder nicht allzu weit gehen müssen, um einen "Neger" zu finden, der es zumindest so weit in der deutschen akademischen Welt²⁸ gebracht hatte, daß er mehrere philosophische Werke in lateinischer Sprache erscheinen lassen konnte und etwa zehn Jahre lang als Dozent der Philosophie dieses Fach an den Universitäten Wittenberg und Halle (von 1736– 47) unterrichtete. Vielleicht wäre auch das noch nicht hinreichend gewesen, um Humes Kriterium, in der "Wissenschaft etwas Großes vorgestellt" zu haben, zu erfüllen; doch immerhin ist das Stillschweigen der von der naturbedingten Minderwertigkeit schwarzhäutiger Menschen überzeugten Autoren bedenklich, das sie Wilhelm Anton Amo (der sich auch noch Afer nannte) gegenüber bewahren.²⁹ Amos Leben und Werk wurde erst in den letzten Jahrzehnten durch afrikanische Historiker und Philosophen einer breiteren Öffentlichkeit bekanntgemacht. Amo kam als etwa Vierjähriger 1707 von der Elfenbeinküste nach Holland, wo er für

Volksindividualitäten. Die ersteren sind die, welche das Land sich bilden, die letzteren unterliegen dem Einflusse der Landesnatur. Der stärkste Vertreter des ersten Typus sind die Germanen, welche jetzt die verbreitetsten Träger der herrschenden und allein Zukunft habenden christlichen Kultur sind."

Noch 1962 ist bei Amanry de Riencourt (1962, S. 107) zu lesen: "Das Wesen des chinesischen Geistes erschließt sich in seiner synthetischen und konkreten, beinahe weiblichen Erfassung der Realität und dem gewollten Ausweichen vor jeder analytischen Form des Überlegens."

²⁷ H. Grégoire, französischer Bischof und Gegner der Sklaverei, veröffentlichte diese Untersuchung 1808 in französischer Sprache, sie erschien 1809 bereits in zwei verschiedenen Übersetzungen auf Deutsch.

²⁸ Eine recht elitäre Welt, wenn Nicolai richtig gezählt hat, der das "gelehrte Völkchen von Lehrern und Lernenden" zu seiner Zeit mit 20.000 (unter 20 Millionen "die außer ihnen noch deutsch sprechen") angibt. (In: *Sebaldus Nothanker*, zit. nach Hermsdorf 1987, S. 107; Hinweis von Georg Gimpl)

²⁹ Bitterli (1986, S.197) nennt außer Amo noch etliche andere ehemalige Sklaven, die es vor allem in den Niederlanden als Theologen zu Ehren brachten.

den Hof von Braunschweig erworben wurde. Mit der Förderung der Prinzessin von Braunschweig konnte er in Wittenberg studieren und brachte es zum preußischen Staatsrat. Nach dem Tod seiner Gönnerin kehrte er in seine Heimat, das heutige Ghana, zurück, wo er in Zurückgezogenheit gelebt haben soll.

Wilhelm Anton Amo ist in der gegenwärtigen afrikanischen Philosophiediskussion eine wichtige Persönlichkeit. Er dient zumindest zum Beweis dafür, daß nicht irgendeine rassische Unterlegenheit den Neger daran gehindert hat, Philosoph zu sein. Seine Werke wurden aus dem Lateinischen, in dem er schrieb, ins Französische übersetzt und neu aufgelegt.³⁰

Mit diesem Beispiel stehen wir vor einem, vielleicht vor *dem* Dilemma einer interkulturell orientierten Philosophie und Philosophiehistorie: wissend, daß unsere Vorfahren lange Generationen hindurch mit allzu wenigen Ausnahmen einen klar eurozentrisch, rassistisch und sexistisch bestimmten Vorbegriff von *Philosophie* hatten und diesen auch in ihren historischen Studien zu untermauern mußten, macht es einerseits keinen Sinn mehr, einen solchen Begriff auch nur der vorgeblichen Einfachheit halber weiter zu verwenden, wenn er einmal in seiner Beschränktheit gesehen und damit obsolet geworden ist. Andererseits aber ist in der *klassischen*, der europäischen Tradition *seit den Griechen* ein Bild von Philosophie entwickelt worden, das immer noch – und gerade auch im Vergleich mit den philosophischen Entwicklungen anderer Kulturen – als vorbildlich gelten muß – nicht mehr zwar als das einzige Vorbild, doch Vorbild immerhin. Das wird auch überall dort anerkannt, wo nichteuropäische Philosophen sich bei aller Kritik am Eurozentrismus doch auf Konzepte aus europäischer Tradition stützen. Towa hat das sehr schön ausgedrückt, als er davon sprach, daß nicht eine *Abkehr* von der europäischen Philosophie (insbesondere von deren *Rationalität* etwa im Namen einer afrikanischen *Umarmungs-Vernunft*) not tue, sondern deren Verwirklichung und Umsetzung in die Praxis in Konzepten von Gleichheit und Menschenrechten.³¹

³⁰ Vor allem Paulin J. Hountondji hat seinem Landsmann und Vorgänger ein Denkmal gesetzt. Vgl. Hountondji (1977, S.139–170) sowie S. Azombo–Menda und M. Enobo Kosso (Hg.), (1978; S.11–17). Von Amos Werken sind zu nennen: *Dissertatio Inauguralis de jure Maurorum in Europa* (1729); *Dissertatio de humanae mentis apatheia* (1734); *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* (1738)

Zu Amo vgl. auch Brentjes (1977) bzw. W. Suchier (1916, 1918)

³¹ Vgl. Towa (1983)

Es kann daher im Rahmen eines interkulturellen Dialogs der Philosophie nur darum gehen, zwei Ziele zu verfolgen, die nicht leicht zu vereinbaren sind: die Beschränktheiten aufzuheben, denen die Zunft durch eine lange Periode ihrer Geschichte erlegen ist, die sie zum Teil auch selbst geschaffen hat – und gleichzeitig damit jedes Abgleiten in einen unverbindlichen, weil bloß schwärmenden oder beschreibenden Exotismus zu vermeiden. Wir werden also einerseits vermeiden müssen, weiterhin *für* diejenigen zu sprechen, die selbst sprechen können und wollen. Dies war das entscheidende Merkmal im Verhalten den Barbaren, Exoten und Heiden gegenüber: daß sie keine ernstzunehmende Stimme hatten. Wir werden andererseits aber auch nicht zur blinden Orient- oder Afrikafahrt aufbrechen und alles für wichtig oder zielführend halten dürfen, was Europäern nicht in den Sinn gekommen – oder uns heute nicht mehr bekannt – ist. Was wir zu tun haben, ist schlicht: auf die Suche gehen nach Stimmen aus dem *philosophischen* Denken der *anderen*. Ob das viel ist, wird dabei nicht nur von den anderen abhängen, sondern auch von uns.

Wovor die Philosophiegeschichte sich in diesem Prozeß vor allem zu hüten hat, ist das Verwechseln von Philosophie mit anderen Formen des Denkens und Sprechens, die im Gewand der Philosophie auftreten, sich ihr Prestige aneignen und doch in Wirklichkeit nichts oder nicht viel mit ihr zu tun haben. Estrella³² hat vier solche Formen von Surrogaten der Philosophie charakterisiert, die etwa in folgender Weise zu verdeutlichen sind:

Die *Verwirrungskunst* bezieht ihre Autorität aus Wörtern, hinter denen kein verstehbarer (kritisierbarer, annehmbarer, verwerfbarer) Sinn steht – aber es kann doch auch nie ganz ausgeschlossen werden, daß einer dahinterstehen könnte. Verwirrungskünstler verwenden Wörter, die ähnlich oder gleich klingen wie philosophische Begriffe – der Unterschied liegt nur darin, daß es Verwirrungskünstlern nicht auf Klarheit ankommt, sondern auf einen unwägbaren Eindruck. Dieser kann indessen ziemlich stark sein.

Die *Zitierwut* beeindruckt Leser und Hörer durch aktuelle Informiertheit (was für sich genommen etwas Gutes ist), vermittelt aber auch nur ein Wissen von Zitaten. Diese stammen zwar aus einem je gegenwärtigen *Diskurs*, worauf dieser sich aber in der Realität bezieht, ist zweitrangig. Dem Zitierwütigen reicht der Umstand, daß der Diskurs von berühmten Leuten geführt wird, durchaus aus, um das Zitierte

³² Vgl. Estrella (1989), S. 15–30 (Dt. Übers. v. S. Wagner erscheint in CONCEPTUS Nr.61, 1990); die Termini bei Estrella lauten: *confusionismo, citatismo, pedagogismo, ideologismo*.

bemerkenswert zu finden. In jeder Art von intellektueller Peripherie kommt diese Tendenz des Importierens von Gedanken in auffallender Weise vor, hat für sich genommen allerdings keinen Wert.

Der *Belehrsame* betreibt gleicherweise ein Importgeschäft für Gedanken, aber er importiert aus der Ferne der Zeiten, aus den Werken der Klassiker. Dabei kann der Eindruck entstehen, als sollte niemand ohne Gefahr der Lächerlichkeit es wagen, selbst zu denken, weil es zu allen Fragen die Antwort eines Klassikers schon gebe. Wendungen wie "*nach Kant*" oder auch nur "*für Nietzsche*" gelten in einer solchen Tendenz schon als eine Art von Argument, sie suggerieren Autorität.

Eine vierte Fehlform ist die *Ideologie als Philosophieersatz*. Zwar spielen Ideologien eine wesentliche Rolle im Leben und Verhalten von einzelnen und von Gesellschaften, und es ist nicht nur unsinnig, sondern gefährlich, von *nichtideologischen* Gesellschaften zu träumen. Doch geht Philosophie auch nicht in Ideologie auf, wenn es ihr überhaupt um eine Sache gehen kann.

Weder der Zitierwütige, noch der Belehrsame hat in der Regel Anlaß, eine eurozentrische Orientierung seiner Arbeit als Provinzialismus anzusehen; die Verwirrungskunst und ideologische Beteuerungsrituale können zwar *diese* Beschränktheit überwinden, doch sind sie ebensowenig wie die erstgenannten Formen imstande, die Philosophie weiter zu entwickeln.

Ist von Fehlformen die Rede, so muß auch gesagt werden, was darunter nicht zu verstehen, was die legitime Form ist. Philosophie ist eine Form der zutreffenden und widerspruchsfreien Rede, worin klar ist, worüber etwas gesagt wird und was gesagt werden kann; der Verwirrungskünstler vermeidet diese Klarheit. Philosophie spricht von der Welt und nicht nur davon, was jemand über die Welt sagt oder gesagt hat; hingegen kann sowohl der Zitierwütige als auch der Belehrsame ohne ein Wort über die wirkliche Welt auskommen, beide können beim Reden über Wörter bleiben. Philosophie darf keine anerkannten Voraussetzungen von Kritik aussparen; sie ist daher nur bedingt geeignet, kollektive Interessen zum Ausdruck zu bringen, was der Zweck von Ideologien ist. Philosophie tritt überall dort zu Recht auf, wo allgemeine Sachverhalte mit Begriffen belegt werden. Das geschieht allerorten und alle Tage, es hat keinen separaten, geheiligten oder verschwörerischen Raum. Sie ist als Reflexion auf solche Begriffe nicht zu ersetzen, weder durch einen illusorischen Verzicht auf Theorie, noch durch Beschränkung auf Sprechweise und Wissen einzelner Wissenschaften.

Für die Philosophiehistorie trifft all dies nicht ohne weiteres zu, auch dann nicht, wenn es sich um die neuere und neueste Geschichte, die

Beinahe– Gegenwart der Philosophie handelt. Die Darstellung der Geschichte der Philosophie ist nicht selbst Philosophie. Was sie für die Philosophie und für das Denken im allgemeinen leisten kann, ist nicht wenig, aber es ist kein Ersatz für philosophische Reflexion. Philosophiehistorie kann heuristische Funktionen erfüllen, wenn sie zeigt, was für Irrwege des Denkens beschritten worden sind oder auch, was für Lösungsansätze bereits geleistet sind. Sie kann eine wissenschaftspolitische Funktion haben, indem sie bestimmte Traditionen zu klassischen erklärt; sie kann schließlich eine humanistische Funktion haben, indem sie das Verständnis für fremde Weltauffassungen vermittelt und vertieft, und in diesem Sinn kann und soll sie auch zur Völkerverständigung beitragen. Philosophische Reflexion jedoch ersetzt sie in all diesen Funktionen nicht.

Die Reflexion auf die Geschichte der Philosophie als selbst philosophische Fragestellung richtet sich auf zwei distinkte Gegenstände: auf die Geschichte als den Begriff eines sich Verändernden, in allen ihren Inhalten nicht in der Zeit Bestehenden – und auf die Philosophie, deren Kern gewisse Grundfragen und deren methodische Lösungen bilden, die wesentlich nicht etwas sich Veränderndes darstellen. So hat Hegel die innere Spannung zwischen der Geschichte und der Philosophie gekennzeichnet, und so verhält es sich auch. Was allerdings zwingt, grundsätzlich über Hegel in der Betrachtung und Analyse der Geschichte der Philosophie nicht nur hinauszugehen, sondern über seinen Ansatz hinwegzugehen, ihn als eine der vielen Anmaßungen des europäischen Denkens fallenzulassen, ist folgender Sachverhalt.

Die *eine, einsichtige* Ordnung der Probleme und Methoden in Grundfragen gibt es nicht, sondern jeweils hängt der innere Begriff von Philosophie (mit welchem Wort auch immer sie bezeichnet wird) mit den Strukturgesetzen einer Kultur und Epoche zusammen. Einige der in der europäischen Tradition wirksamen Stereotype in der Ausgrenzung des jeweils Anderen wurden schon angesprochen, andere zeigen sich bei einer genaueren Untersuchung der Geschichte der Philosophiehistorie. Sie sind jedoch insgesamt nicht von der Art, eine positive Orientierung im Chaos des Vergangenen zu ermöglichen. Es liegt daher nahe, sich auf die Suche nach einem Einheitsgesichtspunkt zu machen, wie dies neben vielen anderen auch Hegel getan hat. Doch liegt darin nicht die einzige Alternative zur Orientierungslosigkeit – und es handelt sich auch nicht um eine wohlbegründete Alternative. Dies im einzelnen auszuführen, kann allerdings erst in einem weiteren Schritt versucht werden, dessen Ausführung den Umfang dieses Bandes sprengen würde. Hier soll daher nichts weiter versucht werden, als eine andere,

die m.E. angemessene Alternative zu entwerfen. In einer vorläufigen Formulierung kann das bereits aufgrund der Analyse der älteren philosophiehistorischen Literatur geschehen, die den Gegenstand des zweiten Kapitels bildet; schließlich erfordert sie jedoch eine weitergehende Reflexion auf die Orientierungsweisen, denen wir in der Aufklärung und seither begegnen. Erst aus einer solchen Analyse können die Maximen der Exotisierung der Normalität begründet werden, welche die notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für einen künftigen Dialog der philosophischen Traditionen darstellen.

Kapitel 2

Die programmatischen Thesen des Einleitungskapitels können auf unterschiedliche Weise vertieft oder konkretisiert werden. Ich will zu diesem Zweck einen Blick auf die verschiedenen Arten der Beschreibung und Erklärung der Philosophiegeschichte werfen, wie sie sich – vor allem in Europa – seit den Anfängen dieser Disziplin im antiken griechischen Diskurs entwickelt haben. Dabei sind zwei Extreme nicht leicht zu vermeiden: einerseits wäre es zwar an sich sinnvoll, würde aber die konkrete Fragestellung aus dem Blick verlieren, einen entwicklungsgeschichtlichen Überblick über diese Disziplin in ganzer Breite zu versuchen; andererseits wäre es an sich möglich, ließe aber die weitgehend konstanten Selbstverständlichkeiten der Philosophiegeschichte außer Betracht, lediglich die gegenwärtige Diskussion um diese Disziplin zum Ausgangspunkt zu nehmen.

Ich will einen mittleren Weg versuchen. Er besteht darin, daß ich zunächst in einer gewissen Breite die Entstehung philosophiehistorischer Literatur in Griechenland darstelle. Hier finden sich bereits alle literarischen Formen und fast alle theoretischen Assätze, die in der europäischen Neuzeit eine Vertiefung und Ausarbeitung erfahren haben. Die klassifikatorische Einteilung der Typen von Philosophiegeschichte, wie ich sie im Anschluß an die Darstellung der antik-griechischen Entwicklung anführe, kann sich daher weitgehend auf dieses Material stützen, zu einem guten Teil sogar dessen Terminologie verwenden.

Daß die Auseinandersetzung mit der Geschichte des Denkens in einer kulturell anders gearteten Tradition wie dem Konfuzianismus einerseits doch auch zu ähnlichen literarischen Formen geführt hat, die andererseits aber eine unterschiedliche Funktion innerhalb des gesamten Diskurses haben, soll der zweite Abschnitt dieses Überblicks zeigen. Dabei schien es mir sinnvoll, auf einige Besonderheiten hinzuweisen, die im Verständnis von Philosophiegeschichte bei japanischen Philosophen auffallen, hinzuweisen. Dies kann keineswegs als ausreichend gelten; wichtige Positionen, wie etwa diejenigen der verschiedenen Vertreter der sogenannten "Kyoto-Schule", sind hier gar nicht erwähnt. Sie gehören allerdings dem Kontext einer Auseinandersetzung der Gegenwart an, der nicht mein Thema ist.

Eine ähnliche Funktion wie bei der Darstellung konfuzianischer Gedanken kommt dem dritten Abschnitt zu, wo von den Formen der Philosophiegeschichte innerhalb der islamischen und christlichen

Philosophie des Mittelalters die Rede ist: die Disziplin stellt hier, ähnlich wie im Konfuzianismus, keine zentralen Mittel der Selbstvergewisserung und der Verteidigung des eigenen Denkens dar, sondern steht, soweit sie überhaupt betrieben wird, im Dienst der Rhetorik und der Erziehung.

Die Abschnitte vier und fünf bringen demgegenüber wesentlich Neues, was die Funktion, nicht unbedingt aber, was die Darstellungsformen der Philosophiegeschichte betrifft: die ersten Jahrhunderte der kirchlichen Reformation sind von einer starken Auseinandersetzung über die Natur des Glaubens, über die Inhalte und Zugangsweisen der Offenbarung, über die Fähigkeiten des menschlichen Denkens geprägt. Ich spreche von einer ersten Entdeckungszeit der Geschichte der Philosophie, in der – etwa bis 1700 – das Wissen um das Denken der Vergangenheit ganz neu geformt und verwendet wird: es handelt sich keineswegs nur darum, wie man denken könnte, daß zwischen den fortschrittlichen *moderni* und den konservativen oder rückschrittlichen *antiqui* der Streit lediglich um ein blutleeres Klassikideal geführt würde. Es handelt sich auch nicht darum, daß dieser Streit nur auf die Emanzipation der großen Nationen von den Relikten des *Reiches* zurückzuführen wäre. Es geht, zumindest in der Philosophiegeschichte, darum, angesichts der täglich wachsenden Informationen über die alte Welt eine neue Welt zu erfinden. Insofern handelt es sich hier um eine Entsprechung zu den geographischen Entdeckungen der Epoche, in deren Zusammenhang ja ebenfalls eine Neue Welt mehr erfunden als gefunden worden ist. Noch in Hegels Vorlesungen über die *Philosophie der Geschichte* finden sich sehr deutliche Spuren der These, es handle sich bei dem transatlantischen Doppelkontinent um eine "Neue Welt" im wörtlichen Sinn.¹

Darauf folgt, was ich, ebenso wie die vorangegangene Periode in Anlehnung an die Kulturgeschichtsschreibung, als das zweite Entdeckungszeitalter bezeichne, nämlich die Zeit der Aufklärung. Die bisher genügenden Schemata und Modelle der europäischen Geschichtserklärung, insgesamt auf biblische Texte gestützt, genügen

¹ Wie vielschichtig etwa die Rede von der "Neuen Welt" in Frankreich gewirkt hat, läßt sich bei Echeverria (1968) nachlesen, eine allgemeine Übersicht darüber bietet Gerbi. Den Ausdruck *Erfindung Amerikas* hat m.W. O'Gorman in seinem gleichnamigen Buch geprägt. Hegels Bemerkungen über die Kleinheit der Tiere und Menschen Amerikas stehen im Assoziationszusammenhang einer neuen, nicht nur einer neu erst neuerlich bekannt gewordenen "Welt". Er teilt insofern diese These mit Autoren des 18. Jahrhunderts wie de Pauw oder Buffon; vgl. dazu Wimmer (1990).

zusehends auch dann nicht mehr, wenn man die in der vorangegangenen Periode entwickelten Erklärungsmuster der Denkgeschichte annimmt – hier sind vor allem die *Adam-Hypothese* und die *Noah-Hypothese* zu nennen. Beide Hypothesen, denen zentrale Funktion innerhalb der Entstehung des neuzeitlichen Geschichtsbildes in der Philosophiegeschichte zukommt, werden um 1700 zumeist aufgegeben. Ein neues Bild der *natürlichen Vernunft* ist an ihre Stelle getreten. Die Autoren des 18. Jahrhunderts suchen nach den Gesetzen, mit deren Hilfe die Denkgeschichte *natürlich* zu erklären sein sollte, nach den Faktoren der Entwicklung, und sie suchen diese Faktoren nicht mehr in einer Offenbarung oder in Resten einer Offenbarung, sondern in wissenschaftlich erhebbaren und berechenbaren Sachverhalten. Da sie damit auch die vorübergehende – während der ersten Entdeckungszeit durchaus bestehende – Hochschätzung der *barbarischen* Philosophie aufgegeben haben, diese vielmehr an der einen *natürlichen Vernunft* zu messen suchen, die sie selbst repräsentieren, sind damit die Grundlagen für eine zugleich weltliche und europazentrierte Philosophiegeschichte gelegt, die dem Zeitalter des Kolonialismus angemessen ist.

Die folgende Darstellung will also lediglich einige wichtige Stationen und Wege der Philosophiegeschichte verzeichnen. Besonders für die ältere Geschichte der Philosophiegeschichte ist auf die einschlägige Literatur zu verweisen, aber auch, soweit die Historiographie der Philosophie in speziellen Fragestellungen oder Schulrichtungen betroffen ist.² Meine Frage ist, welche hauptsächlichen Formen der Philosophiegeschichte wir in der Tradition vorfinden und wie weit diese geeignet oder ungeeignet sind, einen komparativen Ansatz in dieser Disziplin zu befördern.

In der einen oder anderen literarischen Gestalt ist Philosophiegeschichte in den meisten philosophischen Traditionen und Kulturen entwickelt worden, jeweils entsprechend dem Stand der sonstigen historischen und literarischen Techniken und Erklärungsweisen. Ich führe, um dies zumindest skizzenweise zu illustrieren, für die erste lange Phase dieser Disziplin, in der noch wenig methodologische Reflexion auf den systematischen Status der Historie innerhalb der Philosophie im ganzen, aber auch noch nicht hinsichtlich der Erkenntnisbedingungen und –

² Die bisher umfassendste Darstellung der Geschichte der Philosophiegeschichte im europäischen Kontext liefert das von Santinello unter Mitarbeit vor allem italienischer Gelehrter herausgegebene Sammelwerk. Von fünf projektierten Bänden liegen derzeit drei vor, welche den Zeitraum von der Renaissance bis zum Deutschen Idealismus behandeln. Vgl. Santinello 1979–88

begrenzungen der Philosophiehistorie stattgefunden hatten, Zeugnisse zunächst aus zwei antiken Schriftkulturen an, der griechischen und der chinesischen. Die Auswahl insbesondere im zweitgenannten Fall ist dabei einigermaßen willkürlich und von den Zufälligkeiten der Lektüre auf einem noch wenig bearbeiteten Gebiet bedingt. Die verhältnismäßige Ausführlichkeit der Darstellung der griechisch-antiken Praxis der Philosophiehistorie liegt darin begründet, daß dieser die im methodologischen Überblick verwendeten Unterscheidungen von Typen der Philosophiehistorie entnommen sind. Es sollte aber doch immerhin damit gezeigt werden, daß philosophiehistorische Praxis und Tradition nicht auf europäisches Erbe beschränkt war und ist.³

Daran schließt sich die Darstellung einiger weniger Entwicklungen der Philosophiehistorie in der Zeit der Herrschaft der beiden Offenbarungsreligionen, dem islamischen und christlichen Mittelalter an. Zwar kann und muß ich hier ziemlich kurz sein, denn die Geschichte und die Entwicklung des menschlichen Denkens stand nicht gerade im Zentrum des Interesses dieser Epoche. Ich glaubte sie aber doch auch nicht übergehen zu sollen, weil in dieser Epoche einige der wesentlichen Begriffe ausgebildet oder weiterentwickelt worden sind, die bei der Einordnung des *Fremden* eine wichtige Rolle spielen (etwa gerade die Begriffe von Heterodoxie und Heidentum).⁴

In der einschlägigen Literatur wird die Philosophiehistorie als einigermaßen ernstzunehmende Disziplin stets auf Entwicklungen der europäischen Neuzeit beschränkt, wobei die Debatte darum geht, ob sie erst dem 18. Jahrhundert (wie das vor allem im 19. Jahrhundert V. Cousin vertrat) oder schon der Renaissance zuzurechnen sei.⁵ Die These, wonach wichtige und weiterwirkende Fragestellungen in diesem Bereich bereits in der Renaissance entwickelt worden sind, hat sicherlich für die europäische Geistesgeschichte mehr Plausibilität; doch

³ Die hier ansatzweise vorgebrachten Thesen sind sicher nicht als repräsentativ zu bezeichnen; in dieser Hinsicht ist die Forschung noch nicht zu einer interkulturellen Sicht der Dinge gelangt, sodaß jede These nur bruchstückhaft bleiben kann.

⁴ Vgl. Plott Bd.3, 1980, S.16: "To a great extent the story of philosophy in the Christian world during the Patristic-Sutra-Period (= 325-800 nach Plotts Periodisierung, F.W.) is the story of the Christian 'heresies', or 'varieties' as we prefer to call them."

⁵ Letzteres vertreten mit guten Gründen Braun (1990), Malusa (1981) und andere. Malusa schreibt: "L'interesse per la storia del pensiero sorge nel Quattrocento ad opera del movimento umanistico che del recupero dell'antichità classica aveva fatto il suo programma di lotta."

liegt ein Mangel darin, daß wir bis jetzt noch kaum Nachrichten über außereuropäische Entwicklungen auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte haben. Tatsächlich scheinen mir zwar solche Entwicklungen, wie sie aus der japanischen Geistesgeschichte der Tokugawa-Zeit berichtet werden (wobei kultur- und religionsvergleichende Untersuchungen durchgeführt wurden, die außer Japan auch China und Indien betrafen) zwar aufschlußreich und für die Geschichte der gegenwärtigen kulturvergleichenden Philosophiegeschichte sehr wichtig zu sein, aber die neuzeitlich-europäischen Reflexionen und Forschungsansätze auf diesem Gebiet dürften doch in ihrer Fülle und ihrem Rang ohne Vergleich sein. Das zeigt sich bereits dann, wenn man die methodologischen Diskussionen des späten 17. und des 18. Jahrhunderts mit jenen (zunächst meist praktisch-rhetorisch, später philologisch orientierten) Texten vergleicht, die aus dem 15. und 16. Jahrhundert vorliegen. Dies hängt mit der allgemeinen Entwicklung der europäischen Geschichtswissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert zusammen, die auch diese Spezialdisziplin betraf, und die nur aus dem Gang der europäischen Gesellschafts- und Wissenschaftsentwicklung im allgemeinen zu verstehen ist.⁶ Da in diesem Zusammenhang die Leistungen und Problemdiskussionen anderer Historiker, insbesondere von Philologen, unabdingbare Voraussetzung der Diskussion waren, werden wir jene letzte Stufe der vorklassischen Philosophiegeschichte, wie sie im Werk von Philologen und Polyhistoren sich darstellt, wenigstens kurz in den Blick zu nehmen haben.

Eine hohe Stufe methodologischer Bewußtheit erlangt die Philosophiegeschichte in der europäischen Aufklärung, insbesondere im Werk jener Franzosen und Deutschen, zumeist Verfechtern eines reformierten Christentums oder einer vernunftgeleiteten Weltsicht, die aus der Geschichte des Denkens eine ideologische Stützung ihrer bürgerlich-nachfeudalen Weltsicht erwarteten. Ihre leitende Idee liegt in einer Kritik von vergangenen oder gegenwärtigen Vorurteilen oder Irrtümern, die auf gewisse individuelle Faktoren zurückgeführt, d.h., in der Ausdrucksweise jener Zeit, *pragmatisch* erklärt werden; gegen solche allzu glatte Erklärungen der Geschichte wandten sich sogleich die Romantiker, vor allem Hamann, mit ihrer Beschwörung des Hintergründigen in der Geschichte, das schließlich auch die Vertreter des Deutschen Idealismus nicht mehr negieren, sondern auf einen rationalen Nenner bringen wollten.

⁶ Vgl. die im Anhang zu 2.4 genannten Werke aus einer denkbaren englischen Gelehrtenbibliothek.

Die Stationen dieses zweiten Kapitels, insbesondere in den Abschnitten über die Neuzeit, sollen eine These illustrieren, deretwillen ihre Schilderung in einem Plädoyer für interkulturell vergleichende Philosophiegeschichte nicht fehlen kann: es scheint mir, daß zumindest seit den Philologen und Polyhistoren der frühen Neuzeit eine stete Ausweitung des Gegenstandsbereiches der Philosophiegeschichte festzustellen ist.

Der Philologe und Polyhistor bis zur Wende zum 18. Jahrhundert konzentriert sich noch völlig auf die Darstellung von Texten oder auf einen Literaturbericht: seine Quellen sind literarisch fixierte Dokumente, die er bibliographisch und textkritisch behandelt.

Die Philosophiegeschichte der Aufklärung, vertreten etwa durch Brucker, geht in ihrer Gegenstandsauffassung einen Schritt weiter. Zwar stellen immer noch textkritische Untersuchungen den Hauptteil dieser Geschichtsschreibung dar, aber es finden zugleich erste Versuche in Richtung auf eine Rekonstruktion von Denkformen statt. Dies zeigt sich schon in Heumanns Programm von 1715, worin *Philosophentypen* systematisch unterschieden und Erklärungsvorschläge klimatheoretischer Art für das Vorkommen oder das Fehlen bestimmter Philosophie- oder Philosophentypen in bestimmten Gegenden oder Epochen gemacht werden. Es zeigt sich ferner in den 'Erklärungen' Bruckers für das Aufstellen oder Unterlassen einer bestimmten These durch einen bestimmten Denker, wie er sie in den Kautelen seiner *Dissertatio praeliminaris* formuliert und später fallweise durchgeführt hat.⁷

Bei Hamann, Herder und anderen begegnen wir einer weiteren Ausweitung: die Philosophiegeschichte berichtet nach ihrer Auffassung nicht mehr nur die Denk-Taten von Individuen in deren Vielfältigkeit, wie sie uns in den literarischen Produkten entgegenreten. Sie beschränkt sich auch nicht auf den Vergleich von 'abweichenden' Positionen mit einer 'Normalvernunft' (was diese Denker als Konzept ablehnen, allerdings nicht ohne ein 'Normalgemüt' an deren Stelle zu setzen), sie soll vielmehr den wesentlich verschiedenartigen Ausprägungen des Menschengenies nachgehen, diese in großen Einheiten zu erfassen und in möglichst tiefen Regionen zu erklären suchen. Hegel hat schließlich die systematischste Formulierung dieser Position mit seiner Parallelisierung von Chronologie und Logik gegeben.

⁷ Brucker, der einflußreichste Philosophiehistoriker der Aufklärung, hat seine methodologischen Richtlinien wiederholt formuliert. Ich gebe sie in der Übersetzung einer für ein breites akademisches Publikum bestimmten Fassung im Anhang zu 2.5.

Einen weiteren Schritt setzen die Kantianer des ausgehenden 18. Jahrhunderts und die Positivisten des 19. Jahrhunderts: vergangene Manifestationen der Philosophie werden zwar, wie in der Aufklärung, an einem Normalzustand des Geistes oder der Vernunft gemessen, wobei jedoch endgültig der Abschied von den bloß sprachlichen und textkritischen Problemen stattfindet. Aber auch Nationen, Epochen oder Klassen werden in dieser Tradition nicht als letzte Erklärungseinheiten bemüht, sondern menscheitskonstante Vernunftfeigenheiten gesucht. Damit ist grundsätzlich die Öffnung des Blickes auf das Fremde geleistet: der kantische Geschichtsforscher ist kein Philologe mehr, sein Interesse gilt auch nicht mehr den Grundgesetzen einer bestimmten Sprache, den Charakteristika eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Epoche. Er ist im Prinzip, wie Kant von sich selbst dachte, zum Weltbürger geworden. Doch bleibt er als Europäer, gestützt auf Schilderungen anderer Europäer, ein einsiedlerischer Weltbürger. So enthält er sich klugerweise, was die realen fremden Lebens- und Denkformen betrifft, des Urteils.⁸ Mit den großangelegten Geschichtstheorien des 19.

⁸ Als Rezensent von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte* hat Kant sich sehr vorsichtig und skeptisch hinsichtlich allgemeiner Aussagen über die Kulturen der Menschheit geäußert:

"Eines hätte Rezensent sowohl unserem Verfasser, als jedem anderen philosophischen Unternehmer einer allgemeinen Naturgeschichte des Menschen gewünscht, nämlich: daß ein historisch-kritischer Kopf ihnen insgesamt vorgearbeitet hätte, der aus der unermesslichen Menge von Völkerbeschreibungen oder Reiseerzählungen und allen ihren mutmaßlich zur menschlichen Natur gehörigen Nachrichten vornehmlich diejenigen ausgehoben hätte, darin sie einander widersprechen, und sie (doch mit beigefügten Erinnerungen wegen der Glaubwürdigkeit jedes Erzählers) nebeneinander gestellt hätte; denn so würde Niemand sich so dreist auf einseitige Nachrichten fußen, ohne vorher die Berichte Anderer genau abgewogen zu haben. Jetzt aber kann man aus einer Menge von Länderbeschreibungen, wenn man will, beweisen, daß Amerikaner, Tibetaner und andere echte mongolische Völker keinen Bart haben, aber auch, wem es besser gefällt, daß sie insgesamt von Natur bartig sind und sich diesen nur ausrufen; daß Amerikaner und Neger eine in Geistesanlagen unter die übrigen Glieder der Menschengattung gesunkene Rasse sind, andererseits aber, nach ebenso scheinbaren Nachrichten, daß sie hierin, was ihre Naturanlage betrifft, jedem anderen Weltbewohner gleich zu schätzen sind, mithin dem Philosophen die Wahl bleibe, ob er Naturverschiedenheiten annehmen, oder alles nach dem Grundsatz *tout comme chez nous* beurteilen will, dadadurch denn alle seine, über eine so wankende Grundlage errichteten Systeme den

Jahrhunderts, wie sie von Hegel, von Marx oder vom Historismus entwickelt wurden, innerhalb derer sich jeweils auch eine sehr akzentuierte Bestimmung des Begriffs und der Möglichkeiten von Philosophiegeschichte findet, gelangen wir an die Schwelle der Gegenwart. Die heute einflußreichen Richtungen auf diesem Gebiet stehen allesamt als Weiterentwicklungen oder Gegenpositionen in deren Erbschaft. Eines allerdings ist neu: in zunehmendem Maß treten auch auf diesem Gebiet Autoren auf, deren Denken durch ihre Verwurzelung in einer anderen als der alten, regional begrenzten Kultur geprägt ist. Damit gewinnt der Diskurs der Philosophiegeschichte eine neue Dimension und eine Herausforderung, die darin besteht, sich mit den Gründen der Ausgrenzung und Abwertung deutlich auseinanderzusetzen.

Meine These ist also, daß es in der Philosophiegeschichte, seitdem sie seit etwa 300 Jahren mehr oder weniger systematisch betrieben wird, eine schrittweise Entwicklung gegeben hat, wobei die einzelnen Stadien sich voneinander durch ihre Methoden des Darstellens und Erklärens, sowie durch die Bestimmung ihres Gegenstandes unterscheiden. Insgesamt kann dabei eine Ausweitung in beiderlei Hinsicht festgestellt werden: von der relativ engen Festlegung des Gegenstandsbereiches innerhalb der griechisch-lateinischen Literatur, wie sie für lange Zeit leitend gewesen war, zur Ausweitung in außereuropäische Kulturtraditionen und außerliterarische Ausdrucksformen, wie sie die vergleichende Philosophiegeschichte unserer Zeit zu untersuchen begann, ist ein weiter Weg.

Anschein baufälliger Hypothesen bekommen müssen." (Kant, I.: *Rezensionen über Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte, Teil 2*)

2.1 Die Stellung zur Denkgeschichte in der griechischen Antike

Die erste Tradition, die wir hier zu besprechen haben, entwickelt sich in der griechischen Antike. Es handelt sich bei den philosophiehistorischen Arbeiten, die wir aus dieser Epoche kennen oder wiedergefunden haben – da es ja zum allergrößten Teil Rekonstruktionen sind, die dem europäischen Mittelalter oder auch der frühen Neuzeit nicht bekannt waren – um Schriften, die nicht in rein akademischer Zielsetzung verfaßt waren, die aber auch nicht im Dienst eines bürgerlichen Bildungsideals standen, wie das für unsere Zeit mit vielen Texten der Philosophiehistorie recht selbstverständlich verbunden wird. Es waren zum großen Teil sehr parteiliche Texte, die einen Autor, eine Schule propagieren oder auch bekämpfen sollten. Diese Parteilichkeit trat meist offen zutage und hat es mit sich gebracht, daß der Informationswert dieser Literatur gelegentlich geleugnet oder doch sehr kritisch betrachtet wurde, und zu Recht. Doch scheint dies nicht nur ein Mangel zu sein: parteilich ist Philosophiehistorie allemal, auch dann, wenn sie sich vorgeblich an reinen Sachfragen orientiert.

Der Grund, warum die Hinterlassenschaft der Griechen auf diesem Gebiet näher zu untersuchen ist, liegt darin, daß wir in dieser Tradition so gut wie allen literarischen Grundformen und begrifflichen Kategorien begegnen, die das Genre auch später noch bestimmen. Insbesondere wird bei Durchsicht dieser Tradition klar werden, wie ausgrenzend hinsichtlich der fremden, *barbarischen* Denker hier der Blick auf die Denkgeschichte gerichtet wird.

Mit Ausnahme eines verlorenen Textes des Sophisten Hippias von Elis scheint es keine philosophiehistorische Unternehmung bei den Griechen gegeben zu haben, die das Denken der *Barbaren* ausdrücklich einbeziehen wollte. Was wir tatsächlich gelegentlich an Darstellungen nichtgriechischer Denker (vor allem ist hier wohl der legendäre *Hermes Trismegistos* der Ägypter zu nennen) vorfinden, gehört einer synkretistischen Spätzeit an, in der das Griechentum innerhalb eines großen Staats, des römischen Reiches, zur Wahrnehmung der *Barbaren* mehr gezwungen als aus sich heraus gedrängt war.

In der aristotelischen Tradition der *Doxographie* hingegen taucht schon sehr früh (bei dem Aristoteles-Schüler Eudemos von Rhodos) die These auf, daß bei aller Kenntnis, die den nichtgriechischen Völkern des nahen Orients, den Babyloniern und Ägyptern vor allem, zuzuschreiben sei, diese doch nicht jenen Grad an Wissenschaftlichkeit

Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie 1990

Internet-Version 2001

erreicht hätten, zu dem die Griechen gelangt seien. Eudemos hat diese These in seinen (lange dem Theophrast zugeschriebenen) Abhandlungen über die Wissenschaftsgeschichte der Geometrie, Arithmetik und Astronomie vertreten.

Diese beiden Themen werden also die folgende Darstellung bestimmen: einerseits die Entstehung von typischen literarischen Formen, in denen das Denken der Vergangenheit seine Darstellung findet und die bis heute präsent sind; andererseits die Tendenz, die eine kompetente Form des Philosophierens in der Vergangenheit zu rekonstruieren und alternative, insbesondere fremdkulturelle Denkweisen davon auszuschließen.

(1) Philosophiehistorie: Entstehung und literarische Gattungen

Zunächst fällt bei Durchsicht der griechischen Literatur der Antike auf, daß der historische Bericht über die Geschichte der Philosophie, soweit er erhalten ist, wenn wir von gelegentlichen Nennungen anderer Philosophen bei Demokrit und anderen Vorsokratikern absehen, erst ab ca. 400 v. einsetzt, und zwar mit den athenischen Autoren Xenophon und Platon. Um den Satz des Diogenes Laërtios über Xenophon (lat.: "primus philosophorum historiam scripsit") hat es eine Debatte unter den Philologen der Neuzeit gegeben: ob damit gemeint sei, Xenophon sei der erste Philosoph, der ein Geschichtswerk verfaßt hat, oder, Xenophon habe als erster eine Geschichte der Philosophen geschrieben.¹ Wie immer dieser Satz auch zu lesen ist, es sind uns keine zuverlässigen Nachrichten über frühere philosophiehistorische Arbeiten in Griechenland bekannt oder erhalten.² Wir können daher den Beginn des expliziten historischen Berichts, soweit er uns erhalten ist, auf die Zeit um 400 v. festsetzen. Ähnlich wie im Fall der chinesischen Philosophie (vgl. 2.2) hat es jedoch auch in der griechischen Tradition bedeutsame Vorformen dazu gegeben. Die sogenannten *Sprüche der Sieben Weisen* sehe ich dafür als ein Beispiel an.

Die Philosophie der Griechen setzt nach gewöhnlicher Auffassung mit der Reflexion der Jonier über den Urstoff ein, mit Thales von Milet, also etwa 350 Jahre vor Platon und Xenophon. Die Entwicklung mathematischer und naturwissenschaftlicher Disziplinen bei den

¹ Das spätantike Suidas-Lexikon (10.Jh.) vertritt die zweite Auffassung, unter neuzeitlichen Philologen hat sich die erste durchgesetzt.

² Neuerdings hat Patzer (1985) eine Untersuchung über den Sophisten Hippias von Elis und dessen *Synagogé* vorgelegt, auf die gesondert einzugehen ist. Wenn Patzers Rekonstruktion der Schrift richtig ist, so haben wir mit der *Synagogé* einen wahrhaft enzyklopädischen und zugleich komparativen Text verloren.

vorderasiatischen und afrikanischen Nachbarvölkern war noch viel älter und den Griechen wohlbekannt. Hat in dieser ganzen Zeit niemand Lust oder Drang verspürt, die Gedankengänge der Alten aufzuzeichnen?

Natürlich kann man darauf verweisen, daß, was wir zur griechischen Philosophie rechnen, nicht vom ersten Augenblick an als etwas Eigenes wird erkannt worden sein,³ daß übrigens, um einen Vergleich zu bringen, auch die historische Beschreibung der nachmittelalterlichen Philosophie in der Neuzeit erst mit einiger Verspätung bei den Philosophiehistorikern eingesetzt hat. Wenn auch unter den Griechen das Bewußtsein von der Eigenart der Philosophie und der Philosophen bereits relativ bald vorhanden war, so ließ doch die historiographische Bearbeitung dieses Bereichs länger auf sich warten. Die sogenannte Vorsokratik, oder was uns an Fragmenten von dieser erhalten ist, ist nicht gerade dadurch gekennzeichnet, daß ein Denker auf den anderen Bezug nähme, daß referiert, zitiert oder genau widerlegt würde.⁴

Archive, wie sie vielen Griechen von Ägypten her bekannt sind, dessen esoterische Gedankengänge zumindest irgendwo in Tempeln fixiert wurden, hatten die Griechen der Frühzeit nicht. Der Sinnspruch indessen, die treffende Anekdote (die gnóme, das apophthégma, die chêira usf.), deren sprachliche Form dem Griechen ebenso sehr wichtig war wie ihr Inhalt, spielte wohl eine große Rolle. Nicht nur Verse aus den homerischen Epen und den Werken der Tragiker, sondern auch Aussprüche, die man etwa den *Sieben Weisen* zuschrieb, wurden vielfach zitiert und dadurch zum Allgemeingut.

Das Interesse an der eigenen Vergangenheit, an der Geschichte des eigenen Volkes, das die homerischen Epen noch auf durchaus

³ Dem aber hat schon Thomas Stanley (vgl. 2.4.3) in seiner *History of Philosophy* (1655) entgegengehalten, daß sehr früh, nämlich (nach Stanley) im 3. Jahr der 49. Olympiade (= 582 v.) Thales und andere mit dem Titel *sóphos* bezeichnet und damit einer eigenen Klasse zugezählt worden seien, weswegen Stanley die *aera philosophica*, die Epoche der Philosophie in der Weltgeschichte, mit diesem Jahr, mit diesem öffentlichen Anerkennungsakt beginnen läßt.

⁴ Sieht man Herodot als den Begründer der griechischen Geschichtsschreibung insgesamt an, so ist dies immerhin auch nicht viel früher zu datieren: Herodot lebt noch, als Platon geboren wird. Doch liegt damit ein zeitlicher Vorrang der Staats- vor der Geistesgeschichte vor. Was hingegen die Gattung der Biographie betrifft, so werden wir das Umgekehrte feststellen: es gibt zuerst die Biographien von Philosophen und Dichtern, später erst von Feldherren und Staatsmännern.

sagenhafte, und Hesiods *Theogonie* noch auf ganz mythologische Weise zum Ausdruck bringen, nimmt im Verlauf des 5. Jahrhunderts deutliche Gestalt an. Dies hängt wohl mit der Auseinandersetzung der Griechen mit den Persern zusammen, aus der erstmals so etwas wie ein gesamthellenisches Volksbewußtsein hervorgeht.

Die regelmäßigen kultischen Spiele, etwa am Isthmus und in Olympia, die homerischen Epen, die Kriege mit den Persern, die Hegemonialkämpfe und Bündnisse der Stadtstaaten: im Zusammenhang mit diesen gesamtgriechischen Ereignissen entstand auch das Interesse an den geistigen Besonderheiten, den geistigen Heroen des eigenen Volkes; ein Prozeß, den Rorty die "Identitätsfindung durch Solidarität" nennt.⁵ Die politische Geschichtsschreibung etabliert sich jetzt als literarisches Unternehmen: Herodot von Halikarnaß (ca. 495–25) und Thukydides von Athen (ca. 460–395) sind im Alter nur eine Generation auseinander. Sie schreiben, bei vielen sonstigen Unterschieden, beide im wesentlichen Zeitgeschichte – und dies bleibt typisch für die griechische Historiographie: sie hat sich nie mit Archäologie im modernen Sinn⁶ befaßt, und sie ist von Anfang an mehr gewesen, als eine bloße Wiedergabe von Urkunden, Ereignissen oder Aussprüchen. Das erstere unterscheidet sie deutlich von der uns vertrauten Form der Geschichtsbetrachtung, die in einem wesentlichen Grad archäologisch orientiert ist, sich auf die Suche nach den fernen Ursprüngen ausgerichtet hat; das zweite Merkmal unterscheidet die griechische Historie etwa von der chinesischen, welche ein hohes Maß an Wörtlichkeit und Texttreue aufweist und dadurch einen Anschein von Unparteilichkeit zu erwecken vermag, wie er in griechisch-antiker Tradition kaum vorstellbar ist. Im Vergleich dazu erscheinen die frühen griechischen Historiker als offen parteilich und ethnozentrisch und interessieren sich im Grunde nur für die Gegenwart, während das Altertum, aber auch die Geschichte der Nichtgriechen im Dunkel bleibt.

Ethnozentrisch und gegenwartsbezogen sind auch die meisten philosophiehistorischen Arbeiten der Griechen. Die einzige echte Ausnahme dazu scheint die *Synagogé* des Hippias gewesen zu sein. Das historische Anliegen, die Bedauerlichkeit, daß es bislang nicht verfolgt worden ist, wird in Platons *Timaios* ausgesprochen. Dort läßt

⁵ Vgl. Rorty (1988), S.11

⁶ Der Ausdruck *archaiología* etwa, wie er in Buchtiteln bei Dionysios von Halikarnaß oder bei Flavius Josephus vorkommt, bezeichnet lediglich das Bearbeiten ältester Nachrichten, nie aber das aktive Suchen (z.B. durch Grabungen), wie es für die neuzeitliche 'Archäologie' kennzeichnend ist.

Platon einen ägyptischen Priester auftreten, als Entwicklungshelfer sozusagen, der bedauert, die Griechen seien ewige Kinder, "weil die Überlebenden während vieler Generationen dahingingen, ohne daß sie sich durch die Schrift vernehmbar machen konnten."⁷ Ein auffallender Gedanke, zumindest zu Platons Zeit, wenn wir bedenken, wie lange schon Griechisch oder eine frühgriechische Sprache geschrieben worden war. Von vorhomerischen Zuständen war jedoch zu Platons Zeit sicherlich kein klares Bild zu gewinnen, wie das etwa auch die kurze Einleitung bei Thukydides oder auch Platons eigene Schriften zeigen, wo mit dem Atlantis-Mythos eine halb erinnerte Frühzeit vorgestellt wird. Wenn jedoch Platon in Ägypten gewesen ist und dort Tempelarchive gesehen hat, so ist sein Eindruck, daß den Griechen hier etwas fehle, nicht mehr so sonderbar.⁸ Auch wußte Platon nicht, wie wir heute, über die Schriftlichkeit Mykenes Bescheid – und dieses gänzliche Nichtwissen ist doch auch bemerkenswert. Und zudem gab es ja so etwas wie eine Chronik des Geistes zu seiner Zeit tatsächlich noch nicht.

Das verlorene Buch des Hippias von Elis ist vielleicht in Hinsicht auf die Kenntnis der Geschichte des Denkens eine Vorlage auch für Platon und dessen Schule gewesen. Nach Patzers Rekonstruktion dürfte es folgende Themen behandelt haben:

Das Wasser;

Der Eros;

Alles fließt;

Das Eine;

Am Anfang war alles zusammen;

Es gibt keine Falschaussage;

Denken ist Wahrnehmung;

Erde und Wasser;

Liebe und Streit;

*Thargelia.*⁹

⁷ Platon, *Timaios*, 22b–23c

⁸ Die Frage der ägyptischen Reise Platons gewinnt neuerdings insbesondere dort an Gewicht, wo es um die außergriechischen Wurzeln der griechischen Philosophie geht; so ist auffallend, daß besonders Historiker und Philosophen aus Schwarzafrika (wie Sheikh Anta Diop) in der Regel diesen Einfluß für ausgemacht und für bedeutender halten, als das in europäischen Darstellungen der Fall ist.

⁹ Von Patzer, (1986) rekonstruierte Lemmata.

Hippias hat, zumindest seiner Vorrede nach, nicht die Trennung zwischen Griechen und Barbaren in seiner Darstellung mitgemacht, er wollte auch "barbarische" Wissenschaft oder Philosophie schildern. Dabei ist barbarisch als eine lediglich sprachbezogene Kennzeichnung anzusehen und es "kann nicht erstaunen", daß Hippias "sich auch Kunde von der reichen theologisch–kosmologischen, historischen und fachwissenschaftlichen Literatur des Alten Orients zu verschaffen wußte."¹⁰ Thargelia, die "schöne und kluge" Milesierin, über die Hippias schreibt, stellt nach den berichteten Daten auch ein Bindeglied zur nichtgriechischen Welt dar: sie habe, schreibt Patzer, "durch ihre Persönlichkeit die großen Herren in Hellas bestrickt und so auf die Seite des Perserkönigs" gezogen, den sie "freundlich aufnimmt" und "nach seiner Niederlage auch wieder ungekränkt nach Hause ziehen" läßt.¹¹ Schließlich scheint es auch wahrscheinlich, daß Hippias nicht nur über die "schöne und kluge"¹² Thargelia, sondern auch noch über andere Frauen und deren Gedanken geschrieben hat, und wenn dies, so wohl auch über Männer.¹³ Dieser komparatistische Ansatz des Sophisten Hippias ist nicht zur weiteren Wirkung gelangt. Seine These aber, daß das Neue bereits von den Alten gesagt worden sei, wurde so sehr zum Allgemeingut, daß sie trivial klingt. Zu seiner Zeit war dies jedoch die provozierende These eines Relativisten und Kosmopoliten. Insgesamt dürfte die *Synagogé* der Form nach ein doxographisches Werk gewesen sein. Patzer vermutet, daß die Philosophen der athenischen Klassik, insbesondere Platon, sie sehr gut gekannt und in ihren Auseinandersetzungen auch weitgehend benutzt haben. Doch ist diese Schrift eben nicht erhalten; ihre thematische Orientierung hat keine entscheidenden Folgen gehabt; wenn es sich um eine Doxographie gehandelt hat, so wird sie von den kanonisch entwickelteren Doxographien der Aristoteles–Schule (insbesondere von Theophrasts und Eudemos' Schriften) verdrängt worden sein. Platon jedenfalls, wenn er sich auch vielleicht auf Hippias gestützt hat, stand der Vergangenheit des Denkens sicher anders gegenüber. Gehen wir nun

¹⁰ Patzer (1986), S.26

¹¹ Patzer (1986), S.101f

¹² Platon nennt Hippias "o kalós te kai sophós" (in: *Hippias maior*, 281a), woraus Patzer schließt, daß er damit wohl eine bekannte Formel des Hippias parodieren wollte. Vgl. Patzer (1986), S.105

¹³ Patzer nimmt daher sowohl einen Abschnitt "Peri gynaikeōn kalōn kai sophōn" an, als auch einen "Peri andrōn kalōn kai sophōn" Vgl. ebd., 104f.

über zu jenen Entwicklungen, die in der späteren europäischen Geistesgeschichte wirksam geworden sind.

Mit Platons Werk setzt die *Problemgeschichte* der Philosophie ein, mit Xenophon die *Biographie*. Aristoteles bringt außer problemgeschichtlichen auch doxographische Elemente und entwickelt überdies ethische Kategorien und Begriffe, welche für die spätere Biographie entscheidend wurden.

Die *Doxographie* wird durch den Nachfolger des Aristoteles in der Leitung des Peripatos, Theophrast von Eresos, zur dominierenden Gattung. Erst in Alexandria, im Umfeld und mit den Mitteln des Ptolemäerhofes und seiner Bibliothek, entwickelt sich die *Bibliographie*, gewinnen chronologische Fragen an Bedeutung. Im Späthellenismus, dem 2.–4. christlichen Jahrhundert, gibt es mehrere Kompilate, die alle diese Formen und Gattungen vereinen. Uns ist ein Text zur Gänze erhalten geblieben, der das neuzeitliche Bild von der antiken Philosophie auf weite Strecken geprägt hat: der des Diogenes Laërtios. Er stellt nicht den Endpunkt und wohl auch nicht den Höhepunkt der antiken Philosophiegeschichte dar; man kann in den Auseinandersetzungen der christlichen Theologen und der Kommentatoren mit den klassischen Texten der griechischen und teilweise auch der römischen Philosophie ein Wiederaufleben der Problemgeschichte sehen, unter anderen Zielsetzungen als bei Platon (nunmehr als apologetisches Instrument), aber nicht ohne Kenntnis von dessen Anregung. Die Biographie vollends bleibt in der ganzen Epoche bedeutsam, ebenso auch die Doxographie. Erstere führt zu den *Hagiographien*, den Heiligenviten des frühen Mittelalters, letztere zu der verbreiteten Gattung der *Florilegien*. Auch die alexandrinische Bibliographie findet noch im 10. Jahrhundert im Patriarchen von Konstantinopel, Photios, einen würdigen Fortsetzer.

Ehe wir uns im einzelnen einigen Darstellungsweisen zuwenden, die in diesen literarischen Formen der Philosophiegeschichte entwickelt worden sind, gehen wir auf methodologische Reflexionen ein, die für den Bereich der Philosophiegeschichte vor allem von Platon und Aristoteles geleistet worden sind.

(2) Methodologische Reflexionen

Sehen wir Platon als Begründer der Problemgeschichtsschreibung an, so müssen wir vor allem auf die Form des Dialogs hinweisen, die er als Ausdrucksform seines Denkens gewählt hat.

Bekanntlich ist Sokrates der einzige ständige Teilnehmer an den fingierten Gesprächen. Ohne der Frage nachgehen zu wollen, wieweit dieser Sokrates mit Platon selbst übereinstimmt, ist festzuhalten, daß Platon jedenfalls eine ganze Reihe anderer, großteils historischer Philosophen zu Wort kommen läßt. Diese, teilweise gewiß wörtlichen,

Zitate von früheren Philosophen haben nicht einfach die Funktion, historische oder antiquarische Wißbegierde zu befriedigen. Platon schreibt stets in systematischer Absicht; einmal läßt er den Sokrates diese Absicht erklären, die hinter der Form des philosophischen Dialogs steht. Es ist Platons Ziel, von all den vorgefundenen Meinungen rund um ihn herum wegzukommen und die Wahrheit über das jeweilige Problem zu finden – oder zumindest zu erkennen, welche Meinung über eine strittige Frage nicht der Wahrheit entspricht.

Die Methode, die Platon zu diesem Zweck verfolgt, ist weder die einsame Spekulation, noch die empirische Meinungsbefragung, sondern ein methodisches Hinterfragen von Meinungen. Es interessiert ihn daher durchaus, welche Meinungen (*dóxai*) zu einer bestimmten Frage vertreten werden, aber er begnügt sich nicht mit der Feststellung, dieser habe jene, jener diese Meinung, und die Mehrheit halte etwa eine dritte Meinung für richtig.¹⁴ Platons Methode besteht darin, die verschiedenen Meinungen der gegenseitigen Kritik auszusetzen, worauf sich dann, so hofft Platon–Sokrates, der wahre Kern herauschälen würde, der hinter all den Meinungen verborgen sei. Es werden also in diesen Gesprächen zunächst Meinungen vorgetragen – über das Wesen der Gerechtigkeit, der Schönheit, über die Natur der Sternenbewegung, usw. – und diese Meinungen werden dann geprüft: ob sie begründbar oder, zuerst, ob sie widerlegbar sind, welche Konsequenzen sie haben, usw. Sind solche Meinungen nicht begründbar, werden sie gar widerlegt, so scheidet der jeweilige Gesprächspartner aus, und Sokrates stellt fest, worüber man in diesem Gespräch nun Einigkeit und Gewißheit erzielt habe: daß diese und jene vorgetragene Vermutung nicht wahr sein könne. Nicht immer schließt Sokrates daran auch eine eigene Vermutung darüber, wie die Sache wirklich sein könnte.

¹⁴ "Wie Kindern", sagt der Fremde im *Sophistes* (242c), hätten die Denker des Altertums ihre verschiedenen kosmologischen Meinungen erzählt. Platons ironischer Ton an dieser Stelle ist nicht zu überhören: "Der eine, dreierlei wäre das Seiende, es läge aber bisweilen einiges davon miteinander im Streit, dann jedoch wieder sei alles freud, da es dann Hochzeiten gibt und Zeugungen und Auferziehung des Erzeugten. Ein anderer beschreibt es als zwiefach, feucht und trocken oder warm und kalt" usw. Die Unterschiedlichkeit der Meinungen wäre nicht so bedeutsam, wenn hier argumentiert würde. Dies aber ist der eigentliche Vorwurf des Fremden: "Daß sie uns andere allzusehr übersehen und geringschätzig behandelt haben. Denn ohne danach zu fragen, ob wir ihnen folgen in ihren Reden oder zurückbleiben, bringen sie jeder das seinige zu Ende." (ebd., 243a f.)

Wozu dieses komplizierte Verfahren? Platon läßt, wie schon erwähnt, den Sokrates das Verfahren mit einer für ihn wahrscheinlichen Mutmaßung begründen, welche als die platonische These von der Wiedererinnerung, der *anámnesis* bekannt ist: alle die undeutlichen, einander, und oftmals sogar sich selbst widersprechenden Meinungen seien in Wirklichkeit dunkle Erinnerungen an die Wahrheit, welche die Seele des Menschen in der wirklichen Welt, in der sie vor ihrem jetzigen Leben schon existiert habe, und in der alles klar, unveränderlich und einsichtig sei, schon einmal erkannt habe. Direkt sei uns diese Welt der Urbilder, der Ideen oder Grundformen, jetzt weder mit unseren Sinnen noch mit dem Verstand zugänglich, aber sie sei uns doch auch wieder nicht ganz unbekannt:

Erstens gebe es Bereiche, in unserer sich ständig wandelnden Welt (oder dieser erkennbar zugrundeliegend), die unmittelbarer die wirkliche, ewige, unwandelbare Welt abbilden, als dies bei anderen Bereichen der Fall ist, so vor allem die Mathematik und hier wieder die Geometrie. Dies ist auch der Grund, warum nach Platons Auffassung niemand die Philosophie (also, nach dem Sprachgebrauch der Zeit, die Wissenschaft) betreiben kann, ohne in die Mathematik eingedrungen zu sein.

Zweitens aber könnten wir durch den kritischen Vergleich unserer Mutmaßungen über die nichtmathematischen Sachverhalte auch bei diesen der Wahrheit und der Wirklichkeit zumindest näherkommen. Es besteht also, so Platons Überzeugung, bei nichtmathematischen Sachverhalten die Möglichkeit, durch einen Vergleich von Meinungen und Gegenmeinungen, von Satz und Gegensatz, durch das Verfahren der *Dialektik*, der halb bekannten, halb auch vergessenen oder überdeckten Wahrheit näherzukommen, sich wieder an sie zu erinnern.¹⁵

Wenn Platon nun in seinen Dialogen verschiedene Meinungsträger oder Philosophen mit Sokrates diskutieren läßt, d.h. wenn er sie dessen analysierenden Fragen aussetzt, so berichtet er nicht in einer bloß referierenden Weise die Meinungen von Vorgängern, ja er betrachtet jene anderen Denker nicht einmal als seine Vorgänger in einem zeitlich-wirkungsmäßigen Sinn, von denen eine Entwicklung bis zu ihm heraufführen würde. Er berichtet nicht im Sinne einer Vermittlung bloß historischer Kenntnisse. Die Philosophen, die er zu Wort kommen läßt, sind mit ihm selbst im Vergleich zur wirklichen, der ewigen Welt, alle 'gleichzeitig', 'Zeit-Genossen', dh. sie stehen alle unter den Bedingungen von Zeitlichkeit und Vergänglichkeit. Platon spricht, wo er

¹⁵ Vgl. Braun (1990), S.15ff

andere Denker zu Wort kommen läßt, die Meinung von *Zeit-Genossen* aus, unabhängig davon, wann diese gelebt haben. Sein Dialog mit ihnen, sein Sprechenlassen aller möglichen Meinungsträger, ist für ihn die angemessene Methode der Wahrheitsfindung. Daß dies so ist, hat seinen Grund darin, daß die wahrscheinlichste Mutmaßung über die Wirklichkeit nach Platon die Lehre von der unveränderlichen Existenz der Allgemeinbegriffe und Strukturen, kurz, der *Ideen* ist: eine zugleich ontologische, erkenntnistheoretische, kosmologische, ethische und anthropologische These, die eben auch die Wahl des Dialogs als Ausdrucksform philosophischen Denkens bestimmt hat.

Von Aristoteles wurde gesagt, er habe die wissenschaftlichen Disziplinen der Geschichte der Philosophie wie der Geschichte von Wissenschaften (der Astronomie, der Mathematik usw.) entweder selbst begründet oder doch so nachhaltig angeregt, daß die Blüte der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, die unter seinen Nachfolgern im Peripatos einsetzt, daraus zu erklären sei.¹⁶

Tatsächlich hat Aristoteles über die Geschichte der Philosophie nicht nur doxographische Ausführungen hinterlassen (etwa in *Metaphysik A*), sondern auch, insbesondere in seinen ethischen Schriften, die entscheidenden Kategorien entwickelt, die in der Biographie verwendet wurden, wie er auch erste Hinweise auf die diadoché, die Abfolge von Meistern und Schülern gegeben hat, welche ebenfalls einer blühenden literarischen Gattung die Grundidee liefern sollte.

Aristoteles betrachtet die frühere Philosophie ganz anders als Platon, was sich etwa in seiner Schrift über die Grundlegung aller Wissenschaften zeigt, die der Disziplin der *Metaphysik* den Namen gegeben hat. Im ersten Buch seiner *Metaphysik* schildert Aristoteles die Meinungen seiner Vorläufer, und er schildert sie nun tatsächlich als seine Vorläufer. Er steht auf ihren Schultern, wenn er dieses Bild auch nicht gebraucht.¹⁷

Das unterscheidet ihn grundsätzlich von Platon, für den die alten Philosophen *Zeit-Genossen sub specie idearum* waren, für den sie selbst dort noch verehrungswürdig blieben, wo ihre Aussprüche in seinen Ohren nach Unsinn klangen. Die eigentliche Entwicklung der Philosophie mußte und konnte nach Platons Auffassung immer in der

¹⁶ Zu Aristoteles vgl. Braun (1990), ebd.

¹⁷ Der Aphorismus, daß selbst *Zwerge*, wenn sie nur auf den Schultern von *Riesen* stehen, weiter sehen als diese, hat im neuzeitlichen Disput der *antiqui* mit den *moderni* immer wieder eine Rolle gespielt. Zu den vielen Varianten und Funktionen dieses Aphorismus vgl. Merton (1980).

Geschichte einer Seele geschehen. Dabei spielten dann zwar auch andere Seelen – im Dialog – eine Rolle; die wichtigsten unter diesen Dialogpartnern, die Lehrer, haben die Gabe der Hebamme, Vorhandenes leichter und schneller ans Licht zu bringen.

Es handelte sich für Platon nie um die Entwicklung einer These in der Zeit und Abfolge von Generationen, sondern jede einzelne Seele mußte durch Erziehung und Dialog wieder von neuem ihre eigenen Erinnerungen aus dem Reiche der Ideen bewußt machen.¹⁸

Aristoteles hingegen hat *Vorläufer*, es gibt eine *Entwicklung* des Denkens bis zu ihm herauf. Und umgekehrt: die Alten haben eigentlich von denselben Sachverhalten gesprochen, über welche auch die Theorien des Aristoteles handeln, auch wenn die Alten in anderen und nur teilweise treffenden Ausdrücken, Bildern, Begriffen darüber sprachen. Die Alten hatten eigentlich von den *archái*, den Prinzipien, gesprochen, wenn sie wie Thales das Wasser als Urstoff annahmen, oder wie Pythagoras die zahlenmäßig ausdrückbare Proportion als Urstruktur der Wirklichkeit ansahen.

Aristoteles übersetzt daher nach eigener Meinung lediglich die Lehren der Alten in ihre richtige Begrifflichkeit – und das heißt, in seine eigene. Es ist ihm der Vorwurf gemacht worden, er habe sie damit auch entstellt. Dieser Vorwurf und die Versuche, ihn zu entkräften, ziehen sich durch die Geschichte des Aristotelismus von Porphyrios bis in die Gegenwart; die Neigung, alles dem eigenen Gedankengang zu assimilieren, ist Aristoteles wohl nicht abzusprechen, ebensowenig wie den späteren Philosophiehistorikern, die zugleich systematische Philosophen sind. So nimmt die Sachdarstellung der Geschichte der Philosophie bei Aristoteles nicht selten die Form einer problemgeschichtlichen Übersicht an, die jedoch, wie I. Düring ausführt, "nie rein deskriptiv" ist. Der Aristotelismus kannte eine Geschichte der Theorien, wo Platon nur eine Geschichte der Methoden annahm. Man könnte das auch mit der Unterscheidung von Kumulation (Aristoteles) und "Katastrophe" (Platon) der Erkenntnis benennen.

Dieser genetische Gesichtspunkt bei der Darstellung der Philosophiegeschichte ist in der Antike kaum aufgegriffen worden, Aristoteles in dieser Hinsicht also recht folgenlos geblieben. Er hat, wie schon erwähnt, eher indirekt, durch seine systematischen Diskussionen im Bereich der Anthropologie und Ethik, auf die antike Philosophiegeschichte gewirkt.

¹⁸ Vgl. Platon, *Sophistes*, 242c ff.; über den zweifelhaften Wert schriftlicher Fixierung dabei vgl. *Phaidros*, 274d.

Doch ist noch ein weiterer Punkt zu erwähnen: wenn es nach Platons Auffassung eher gegen als für eine These sprach, wenn sie von "den Vielen" für richtig gehalten wurde,¹⁹ so nimmt Aristoteles gerade die entgegengesetzte Position ein, beruft sich auf die Übereinstimmung aller und hat, wie Düring sagt, "als erster dieses Argument (des consensus omnium) theoretisch begründet und als Beweismittel benutzt." Konsens und Dissens blieben bis in die Gegenwart starke *Beweismittel* unter Traditionalisten bzw. unter Skeptikern, um die eigene Position historisch abzusichern.²⁰

Die Unterschiede im methodologischen Ansatz, wie sie angesichts der Denkgeschichte bei Platon und Aristoteles festzustellen sind, führen sich letztlich auf ihre verschiedenen Ansätze in der Frage der Erkenntnis zurück. Platons "episteme" ist etwas, wozu zweifellos Training gehört, aber es handelt sich doch nicht um einen graduell-komparativen Begriff. Der Sklave des Menon, der die Diagonale des Quadrats als Seitenlänge des Quadrats doppelten Flächeninhalts erkennt (oder: "wiederentdeckt"), wäre mit einiger Ausbildung zwar schneller dazu gekommen. Er kommt aber mit genau derselben Gewißheit dazu wie ein trainierter Mathematiker.

Beim aristotelischen Wissenschaftler verhält es sich anders: seine Vorgangsweise wird als ein Verdichtungsprozeß von Erfahrungsinhalten ("pyknosis") beschrieben, wobei die früheren Erkenntnisse (Wahrnehmungen, Reflexionen etc.) in einen weiteren Zusammenhang eingeordnet werden.

Platons Ansatz steht in der Folge hinter der problemgeschichtlichen Fragestellung. Die anderen antiken Richtungen, die Doxographie,

¹⁹ Deutlich z.B. an mehreren Stellen im *Gorgias*.

²⁰ Braun (1990), S. 19f hat in seiner Darstellung der aristotelischen Beiträge zu Theorie und Praxis der Philosophiegeschichte noch einige weitere Punkte ausgeführt: Aristoteles habe jenes Interpretationsprinzip bereits gekannt und formuliert, dem wir dann bei Kant wieder begegnen, er als Philosophiehistoriker müsse und könne die Texte der alten Autoren zuweilen besser verstehen, als diese sich selbst verstanden hätten; Aristoteles habe, wie Hegel auch, eine gewisse Zwangsläufigkeit in der Entwicklung der Probleme angenommen, und zu erklären versucht, warum die reale Geschichte der Philosophie nicht in allem mit der vernunftgemäßen Ordnung der Begriffe zusammenhänge. Es ist Braun gewiß zuzustimmen, daß diese Ansätze aus einigen aristotelischen Formulierungen herausgelesen werden können. Doch scheint mir, daß es sich hierbei nicht um eine zwanglose Interpretation handelt, und jedenfalls um eine, die nicht die bestimmende Lesart des Aristoteles in der Antike geworden ist.

Bibliographie, Biographie, aber auch die (erst neuzeitliche) Form der Institutionengeschichte gehen auf eine Denkweise zurück, wie sie Aristoteles vertreten hat.

(3) Darstellungsweisen

Es sind nun die wesentlichen Formen der Darstellung von Philosophiegeschichte zu nennen, die in der griechischen Antike entwickelt und praktiziert worden sind. Den Beginn machen die Sprüche der *Sieben Weisen*, die zwar noch durchaus Volksweisheit, praktische Lebensweisheit sind und nicht mit streng argumentierender Philosophie verwechselt werden dürfen, die aber doch bereits auf einzelne Weise zurückgeführt werden und somit für das Selbstverständnis und das Entstehen der griechischen Philosophie wichtig sind. Schon die Abgrenzung der *philo-sophoi* von den *sophoi* ist ein Hinweis dafür.²¹

Nach dieser Vorform der Doxographie, als die ich die *Sprüche* sehe, gehe ich zur Darstellungsweise des zeitlich ersten Philosophen über, der ausführlich Positionen früherer Philosophen darstellt und dazu Stellung bezieht: zu Platons Art und Weise, die frühere Philosophie in systematischen Fragestellungen vorzustellen und zu kritisieren. Diese systematische Form antiker Philosophiegeschichte setzt sich noch fort in den sogenannten "Häresographen"²² und bei den "Apologeten" des frühen Christentums. Die entwicklungsmäßige Darstellung findet sich ansatzweise zumindest bei Aristoteles grundgelegt, wobei dies aber in der Antike nicht wirksam geworden ist. Was tatsächlich in dieser Richtung behauptet wurde, war etwa die jüdisch-christliche Idee von einem Einfluß des prophetischen Denkens (Israels) auf die Griechen, und die damit verbundene Vorstellung eines "Plato Christianus". Diese Vorstellung von hebräischen Lehrern der griechischen Denker wird in der frühen Neuzeit eine geradezu dominierende Rolle in der Strukturierung und Erklärung der Denkgeschichte der Alten Welt durch Theologen der reformierten Kirchen spielen. Im abschließenden dritten Teil behandle ich die kanonische Darstellung in den doxographischen, aber auch in den biographischen Werken, die besonders im Peripatos

²¹ Zur Abgrenzung von "philosophischer" Weisheit und anonymer "Volksweisheit" vgl. Orika 1988.

²² So nennt auch Braun (1990) sie; es scheint mir auffallend, wie resistent der Ausdruck "Häresie" (mit seiner Entsprechung, der "Orthodoxie") im Sprachgebrauch auch in unserer Zeit noch bleibt, wo damit doch in vielen Fällen keineswegs "Irrgläubigkeit" gegen "Rechtgläubigkeit" abgegrenzt werden soll. Der Fall gemahnt an das Fortbestehen der "Woche" unter gänzlich geänderten Annahmen hinsichtlich astronomischer Sachverhalte.

entstanden sind. Der Vollständigkeit halber müßten hier auch noch die chronologisch orientierten Darstellungsformen – wie die Bibliographie und die Diadochographie – ausgeführt werden; diese erscheinen jedoch im Zusammenhang mit unserer Fragestellung von geringer Bedeutung.

A) *Die Sprüche der Sieben Weisen*

Die Vorform des griechischen Sammelns von Aussprüchen der Philosophen ist in den *gnomai*, *apophthegmata*, *sententiae* zu sehen, die dem Kollegium der *Sieben Weisen* zugeschrieben wurden. Dieses ist zwar noch in allen Darstellungen zu eng mit dem Kult des delphischen Apoll, also der traditionellen Religion verbunden, als daß es mit der mythenkritischen späteren Philosophie gleichgesetzt werden könnte; aber die Zusammensetzung des Kollegiums wie die ihm zugeschriebenen Sprüche zeigen doch etwas vom Weisheitsbegriff des griechischen Altertums.

Das Kollegium entstand der Erzählung nach durch eine Art von Wettstreit um den Titel des *Weisesten* oder des *Weisen*.

Die Geschichten, die über dieses Entstehen erzählt wurden, unterscheiden sich ebenso wie die Liste der aufgezählten Personen, doch bleibt ein Grundbestand der Geschichte stets gleich: jeder der vermuteten *Weisen* fühlt sich dieses Titels unwürdig und gibt ihn weiter, bis er schließlich an Apoll (zurück)geht. Vier Namen von den sieben sind in allen Listen identisch, und schon sie zeigen uns einige Merkmale, die die Griechen der *Weisheit* zuschrieben: es ist vor allem praktisch-moralische Weisheit. Die vier sind: Thales von Milet, der Astronom, Kaufherr, Naturwissenschaftler und 'Theoretiker' unter den Weisen; Pittakos von Mytilene, ein Tyrann, dem gleichwohl ein Lobspruch auf die Demokratie in den Mund gelegt wird; Bias von Priene, ein scharfsinniger und gerechter Richter, und schließlich Solon von Athen, Gesetzgeber, Politiker, Dichter.

In Platons Bericht über die Sieben scheint auch der einfache Bauer auf (Myson von Chen), der sonst häufig dem Tyrannen (Periander) weicht; in andern Listen kommt Anacharsis vor, der vielgereiste Skythe. Immer sind es sieben, und immer stehen sie in engem Bezug zu Delphi.

Von diesen *Weisen* (*sophoi*) nun sind Sammlungen von Aussprüchen erhalten, die zwar inhaltlich nicht einheitlich sind, die aber doch einige gemeinsame Merkmale aufweisen. Sie preisen vorzüglich die Tugend des Maßhaltens, der vernunftgeleiteten Denk- und Handlungsweise; Besonnenheit und Gerechtigkeit werden empfohlen; die individuellen Tugenden und familiäre oder sippenhafte

Verhaltensweisen haben den Vorrang, vom Verhältnis des einzelnen zum Staat ist noch wenig die Rede.

Insgesamt sind diese Sprüche der Sieben Weisen eine Art von Lebensregeln, doch nicht mehr in der Anonymität von Sprichwörtern, die sich ihrer Geisteshaltung nach auf die alte agrarische Lebensweise stützen.

Diese Sprüche wurden und werden nicht eigentlich zur Philosophiegeschichte gerechnet, auch wenn sie angebliche Aussagen des Begründers der jonischen Naturphilosophie enthalten.

Jedoch werden einzelne dieser Spruchweisheiten durchaus von späteren Philosophenschulen aufgegriffen, wobei der angebliche Verfasser dann in die eigene Ahnenreihe einrückt: so etwa Anacharsis, den die Kyniker für sich beanspruchen; auch die Skeptiker führen einzelne Aussprüche der Sieben Weisen als Bestätigung für sich an, und noch die christlichen Apologeten sehen sich bemüßigt, gegen das apollinische Kollegium aufzutreten. Wir können daher in den *Sprüchen* einen Grundbestand an philosophischer Vorgeschichte sehen, der in das Bewußtsein der späteren Denker eingegangen ist.

B) Darstellung nach Systemen

Die systematisch orientierte Darstellungsart finden wir zuerst bei Platon, dann aber auch bei den *Häresographen* und den (christlichen) Apologeten der späten Antike. Ihre Grundform bei Platon nach seinen methodologisch bestimmenden Vorstellungen habe ich oben bereits dargestellt (vgl. 2.1 (2)). Freilich hatte Platons Darstellungsweise nicht ausschließlich philosophisch-systematische, sondern auch künstlerisch-ästhetische Gründe; doch können und brauchen wir diesen Gesichtspunkt hier nicht zu berücksichtigen, da die künstlerische Gestaltung eines philosophischen oder auch eines philosophiehistorischen Textes nicht unmittelbar mit seinem Inhalt in dem Sinne zu tun hat, als etwa dramatische oder auch tragische, satirische und andere Gestaltungsformen ebensowohl in einer systematischen wie in einer chronologischen oder einer entwicklungsmäßigen Darstellung bestimmend sein können.

Als Beispiel für die platonische Darstellung will ich den Dialog *Gorgias* anführen. Der historische Gorgias, ein Mann, der in der Blüte seiner Jahre stand, als Platon geboren wurde (Gorgias kam 427 v., im Geburtsjahr Platons, als Leiter einer Gesandtschaft seiner Heimatstadt Leontinoi auf Sizilien nach Athen), war eine gefeierte Größe unter den gefeierten Lehrern und Anwälten dieser politisch und sozial turbulenten langen Kriegsjahre zu Ende des 5. Jahrhunderts, ein Redner und Kommunikationstheoretiker.

Eine Grundthese bezüglich seiner Kunst, der Rhetorik war wohl, daß diese moralisch neutral sei, keiner Moral als leitender Instanz bedürfe: "der Überredung Meisterin sei die Redekunst", referiert ihn Platon: "und ihr ganzes Geschäft und Wesen laufe hierauf hinaus".²³ Daraus ergibt sich für Gorgias, wenn wir Platon folgen, daß ein Unterschied zwischen Überreden und wirklichem Überzeugen (das Einsicht und einsichtsvolle Zustimmung voraussetzen würde) immer nur vorgeblich bestehen, tatsächlich aber nie und nirgends festgestellt werden könne.

Diese These nun analysiert der platonische Sokrates: er befragt sie auf ihre theoretischen und praktischen Folgerungen und bringt so den Gorgias dazu, sie aufzugeben. Der Dialog könnte, ginge es für Platon nur um die Darstellung und Kritik einer historisch vertretenen These, hier schließen. Daß der Text aber neu einsetzt, zeigt, daß Platon eben keine rein historischen Interessen (auch nicht nur das rekonstruktiv-kritische Interesse am historisch Vorliegenden) verfolgt: Polos, ein Schüler und Anhänger des Gorgias tritt auf, bringt eine modifizierte Form der eben abgelehnten These vor, und wird von Sokrates ebenso der Widersprüchlichkeit oder Unhaltbarkeit überführt wie zuvor sein Lehrer. Damit wäre wohl der Darstellung sowohl des Gorgias, als auch seiner Schule Genüge getan.

Nun kommt aber erst der radikalste, dramatischste und systematisch ergiebigste Teil des Dialogs: das Streitgespräch des Sokrates mit dem angeblichen, historisch nicht faßbaren Gorgias-Schüler Kallikles, der eine vernunftmäßig begründbare Moral überhaupt bestreitet und alle moralischen Normen auf individuelle Eigeninteressen, konkret auf das Interesse der Schwachen und Unterdrückten zurückführt: die vorgeblich vernünftigen Moralnormen seien die letzte Waffe der Ohnmächtigen, für den Wissenden aber eine ganz stumpfe Klinge, die er höchstens einmal aus taktischen Erwägungen übernehme.

Dieser letzte Abschnitt des Textes hat zwar inhaltlich und argumentativ das größte Gewicht, aber Platon verzichtet hier fast ganz auf den historischen Bezug. Nicht einmal die Person eines Kallikles ist historisch greifbar, und von seiner brillant formulierten und vorgetragenen These kann man annehmen, daß Platon sie selbst konstruiert hat – wenn er auch wohl deren Inhalt in Rasonnements und Praktiken seiner Gesellschaftsschicht vorgefunden haben mag. Es *könnte* einen Kallikles in der Philosophiegeschichte geben, das ist Platon hier genug.

²³ Platon, *Gorgias*, Einleitung des Dialogs; vgl. zum *Gorgias* den Kommentar von Dodds.

So zeigt schon die platonische Praxis eine Tendenz, die in der systematischen Orientierung der Philosophiegeschichte auch später oft festzustellen sein wird: die systematische Fragestellung gewinnt das Übergewicht über das historische Interesse und führt – nicht nur bei Platon und nicht immer mit seiner dramatischen Kunst – zur Konstruktion oder Erdichtung idealtypischer Gegner oder auch Verbündeter. Dieses Merkmal trifft man zwar auch bei andern Praktiken der Philosophiegeschichte an, in der Doxographie wie in der Biographie, doch scheint mir, daß es in diesen Richtungen (in der antiken Praxis) weniger von Bedeutung ist, als das kanonische Interesse: das Bedürfnis und Vergnügen, einem Kanon Genüge zu tun, eine Art von Vollständigkeit zu erreichen.

C) Kanonische Darstellung

Zur kanonischen Darstellungsweise zähle ich die biographischen und die doxographischen Schriften antiker Philosophiegeschichte. Dabei mag die Zuordnung der Biographie zunächst überraschen, doch scheint sie mir zutreffender, als etwa eine Zurechnung zur chronologischen Behandlungsweise. Die Biographie der Neuzeit ist weitgehend von chronologischen Fragen bestimmt, nicht die der Antike. Letztere entwickelt sich aus idealtypischen Vorstellungen, wie sie vor allem bei Aristoteles vorliegen, über den menschlichen Charakter und die Typen des menschlichen Lebens, und diese Analysen und Festsetzungen dienen den Biographen als Kanon der Darstellung.²⁴

Die Biographie ist in der griechischen Literatur zunächst nicht als Lebensbeschreibung von politisch bedeutsamen Menschen entwickelt worden, also nicht an Fürsten, Generälen, Königen oder Staatsmännern hat sich das biographische Interesse zuerst entwickelt, sondern an Dichtern und Philosophen.²⁵

Die Dichterbiographie, etwa in der Art von Lebens- und Werkdaten, bildete schon früh einen einleitenden Bestandteil der Schriften des

²⁴ Auch in modernen Debatten von Sozialwissenschaftlern über die Rolle und den Wert biographischer Forschung taucht diese Fragestellung auf. Amann schreibt (1982) im Programmtext eines Seminars über "Theorie und Methode der biographischen Forschung": "Im weitesten Sinn funktionalistisch orientierte Theorie wie Rollentheorie, Bereiche der Sozialisationsforschung, Familien- und Lebenszyklenbetrachtung etc. suchen im Lebensverlauf vor allem nach normierenden und typisierenden Schlüsselstellen und -prozessen, von denen aus Verhaltens- und Einstellungsmuster und deren Veränderungen ... erklärt werden können."

²⁵ Vgl. dazu Gigon in *dtv-Lexikon der Antike*, I, 244f.

jeweiligen Dichters. Philosophenbiographien kommen unter den Peripatetikern auf, sie liefern die Kategorien für die späteren Biographien auch von Feldherren, Kaisern und anderen *viri illustres*; selbst die Hagiographien des christlichen Mittelalters sind noch von diesen Kategorien bestimmt.²⁶

Es ist bei den Philosophen vor allem die Darstellung ihres vorbildhaften (oder in einzelnen Anekdoten und bei solchen Leuten wie Diogenes dem Kyniker: abstoßenden) Lebenswandels, die gelebte Einheit von Theorie und Praxis, was Ausführung und Aufbau der Biographie bestimmt. Das Leben etwa des Sokrates oder des Pythagoras wird als eine sinnvolle, von Beginn an bewußte oder doch wenigstens zielgerichtete Gestaltung aufgefaßt: es handelt sich um das geordnete Leben von Menschen, die in einer verhältnismäßigen Unabhängigkeit von den gesellschaftlichen Verflechtungen ihrer Zeit ihrem eigenen Ideal, ihrer eigenen Bestimmung nach leben.

Die aristotelische Systematisierung der Lebensformen, der Tugenden und Laster, der Beziehungen zwischen Charakter und Handlungsweise²⁷ führt zu den Kanones, die die Lebensbeschreibungen gliedern, wie sie zuerst von Peripatetikern geschrieben wurden: es werden Tugenden, Laster, Verhaltensweisen geschildert, großes Gewicht liegt auch auf der Darstellung auffallender körperlicher Eigenheiten sowie auf der Schilderung von Herkunft und Kindheitsereignissen, in denen sich schon der spätere Philosoph in seiner Eigentümlichkeit, auch in seinen Lehren, ankündigen soll. Alltagsdetails schließlich, wie die Kleidung, Nahrung oder Zeiteinteilung, auch allerhand Pikanterien werden auf das umfassende Ethos des Denkers bezogen.²⁸

²⁶ Christ–Schmid II, 2.Bd., 6.Aufl. (1924, Repr.1964), S.862: "Offenbar entsprach dem Bildungsbedürfnis der Zeit die Darbietung der wichtigsten Daten über Leben und Lehre der Philosophen in knapper Form, und so sind zahlreiche derartige Bücher geschrieben worden, von denen uns nur noch eines vollständig erhalten ist, die *Philosóphon bíon kai dogmáton synagogé* in 10 Bd. von Diogenes Laërtius", dem allerdings "keinerlei besonderes Verdienst, weder schriftstellerisch noch wftl." zukomme.

²⁷ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*

²⁸ Dies betrifft natürlich in besonders auffallender Weise die Darstellung von philosophischen Gegnern – und von Philosophinnen. Die entsprechenden Anekdoten sind über den einzigen vollständig erhaltenen philosophiehistorischen Text der griechischen Antike, die *10 Bücher* des Diogenes Laërtios in das Bildungswissen der neuzeitlichen europäischen Philosophen eingegangen.

Von den griechischen Verfassern von Philosophenbiographien sind vor allem zu nennen: Aristoxenos von Tarent (4.Jh.v.), Antigonos von Karystos (3.Jh.v.), Satyros von Kallatis (3.Jh.v.), Hermippos von Smyrna (ca. 200 v.), Herakleides Lembos (2.Jh.v.), Sotion von Alexandrien (2.Jh.v.); sowie aus der Spätzeit der griechisch-antiken Literatur: Diogenes Laërtios (3.Jh.n.), Philostratos II von Lemnos (3.Jh.n.), Eunapios von Sardes (4.Jh.n.) und Ptolemaios-el-Galib (4.Jh.n.). Auch dem Plutarch (+ 125 n.), dessen Parallelbiographien nicht wenige philosophiehistorisch einschlägige Nachrichten enthalten, und dem Galen (+ 199 n.) werden pseudepigraphische Schriften zugeschrieben, die Biographien von Philosophen enthalten.²⁹

Der Peripatetiker Ariston von Keos (3.Jh.n.) hat uns außerdem eine Sammlung von *Philosophentestamenten* (des Aristoteles, Theophrast, Strabon und Lykon) hinterlassen, die mindestens zum Teil als autobiographisch gelten und die Schmid "zu den geschichtlich wertvollsten Teilen der Philosophenbiographien" gerechnet hat.³⁰ Autobiographien haben wir ferner von Platon³¹ und von lateinischen Philosophen, auf die hier aber nicht näher eingegangen wird.³²

Sehen wir uns einige der genannten Autoren näher an, so bemerken wir bereits bei Aristoxenos, einem Schüler des Aristoteles, die Tendenz, eine philosophische Schulrichtung gegen eine andere auszuspielen. In diesem Fall sind es die Pythagoreer, in denen Aristoxenos Muster an Weisheit und Tugend vorstellt. Demgegenüber kommen Platon und Sokrates schlecht weg. Trotzdem ist Aristoxenos von platonischem Gedankengut stark beeinflusst; seine Darstellung des Pythagoreers – und Platon-Freundes – Archytas von Tarent ist in Form eines Dialogs gehalten, der stark an den platonischen *Gorgias* erinnert. Gegenüber dem beherrschten Archytas sieht Aristoxenos bei Sokrates viele negative Seiten: seine sinnliche Veranlagung, sein Verlust der Selbstbeherrschung im Zorn werden erwähnt. Platon habe gar Pythagoras plagiiert, und sei so eifersüchtig auf Demokrits Ruhm

²⁹ Vgl. Braun (1990), S.27f

³⁰ Schmid-Stählin (1929, Repr.1959), T.I, Bd.1, S.724

³¹ Vgl. Platons *Testament* und den 7

ief

³² Zur antiken Biographie vgl. Misch (1907, 3.Aufl. 1949/50), Leo (1901, Dihle (1956).

gewesen, daß er dessen Schriften vernichten habe wollen. Auch Platons Verhältnis zu Aristoteles wird negativ dargestellt.³³

Unparteilichkeit wäre allerdings von einem Autor, der mitten in den heftigen Auseinandersetzungen zwischen den philosophischen Schulrichtungen eben diese Gegenwartsphilosophie (seiner Zeit) beschreibt, auch kaum zu erwarten gewesen. Die Auseinandersetzungen bewegen sich keineswegs nur im Raum der Theorie, sondern sind eng mit politischen Parteien verknüpft.

Man muß sich daran erinnern, daß einige athenische Dichter gegen die 'ausländischen' Philosophen oder deren 'ausländische' Ideen aufgetreten sind: nicht nur Aristophanes mit seinen *Wolken* gehört hierher, Sophokles stellte den Antrag, alle Philosophenschulen aufzulösen, die im Verdacht standen, mit der makedonischen Partei zu sympathisieren. Dazu hätte später gewiß auch die Schule des makedonischen Hoflehrers Aristoteles gehört. "Schon zu Lebzeiten des Aristoteles und kurz nach seinem Tode existierte eine starke gegen Aristoteles gehässige biographische Tradition."³⁴

Dies erklärt nicht in allem die bestimmten Parteinahmen des Aristoxenos, doch läßt es annehmen, daß die frühe peripatetische Biographie stark defensiven Charakter hatte.

Diese Zielsetzung der Philosophenbiographie drückt sich auch darin aus, daß die Lehren der Philosophen dabei in den Hintergrund treten und zuweilen fast ausschließlich von ihrem Schicksal die Rede ist. Das trifft zu auf die Darstellung des Antigonos von Karystos, aber auch auf die dialogförmige Darstellung des Satyros, der Philosophenleben von den Sieben Weisen bis zum Beginn des 3. vorchristlichen Jahrhunderts erzählt, außerdem auch das Leben von Königen, Dichtern und Rednern beschrieben hat.

I. Düring bezeichnet Hermippos von Smyrna als den "Hauptvertreter der alexandrinischen biographischen Schriftstellerei"³⁵. Hermippos ist ein Peripatetiker, der in Alexandria lebt und starken Einfluß auf Plutarch und Diogenes Laërtios ausgeübt hat. Herakleides Lembos hat einen Auszug aus seinem Werk angefertigt, wohl zum Schulgebrauch.

³³ Aristoxenos ist also keineswegs unparteiisch, doch stellt Wehrli dazu fest: "In gewissem Maße gehört derartiges allerdings zu den Stilmerkmalen der gesamten peripatetischen Biographie, welche ihre Leser durch Pikanterien aller Art zu unterhalten sucht." (in: RE, Suppl. XI, 1968, S. 342)

³⁴ Wehrli, ebd.

³⁵ Düring in: RE Suppl., XI, S.166

Hermippos ist vor allem darauf bedacht, einen sinnvollen Zusammenhang zwischen den Lebensschicksalen und den geistigen Leistungen des Philosophen herzustellen; von seiner Aristotelesvita betont O. Gigon, sie sei "eine auf psychologische und andere eikóta aufgebaute Rekonstruktion des Lebens des Aristoteles in seiner organischen Ganzheit."³⁶

In dieser Hinsicht können wir in Hermippos einen Vorläufer der pragmatisch–erklärenden Philosophenbiographie sehen, wie wir sie in ausgearbeiteter Form im Zeitalter der Aufklärung finden werden.(vgl. 2.5) Er schreibt über das Leben der Sieben Weisen, über Pythagoras und Aristoteles und deren Schüler, über die Sophisten Gorgias und Isokrates und die Schüler des letzteren. Der dramatische Aufbau seiner Darstellung, die Benutzung zweifelhafter Quellen und das Erfinden oder Weitertragen von Legenden lassen ihn heute als "pseudowissenschaftlich" und "kritiklos" erscheinen.

Einige der bekannten Philosophiehistoriker der griechischen Antike sind in unserem Zusammenhang von geringerem Interesse. So wäre Sotion von Alexandrien, dessen Lebensbeschreibungen sehr einflußreich geworden sind, näher im Zusammenhang mit der chronologischen Darstellungsweise, in diesem Fall der Diadochographie zu betrachten. Auch Diogenes Laërtios verdient eine gesonderte Erwähnung: sein Werk ist uns wie durch "ein Wunder"³⁷ vollständig erhalten geblieben, vereint aber in sich alle die verschiedenen Formen der Darstellung, die wir überhaupt bei den Griechen vorfinden und kann daher nicht so eindeutig einer Darstellungsperspektive zugeordnet werden.

Hingegen sind die Viten des Philostratos II von Lemnos – vor allem werden Sophisten geschildert –, und die Darstellung des Eunapios von Sardes noch ziemlich reine Biographien. Eunapios, ein Sophist, Anhänger des Kaisers Julian und auch selbst ein Feind des religiösen Dogmatismus, hat mit seiner Beschreibung des *Lebens von Philosophen und Rednern* auch in der frühen Neuzeit noch Erfolg gehabt. Er liefert eine mit vielen Nutzenwendungen versehene Geistesgeschichte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts: Neuplatoniker wie Plotin, Porphyrius, Jamblichos, und Sophisten wie Chrysanthios, Prohairesios werden neben vielen anderen dargestellt.

³⁶ Gigon (1958, S.187). Hermippos sei es auch, der die "Legende, Aristoteles habe im Lykeion die peripatetische Schule gegründet", in die Welt gesetzt habe.

³⁷ Zur Bewertung des Laërtios vgl. Braun (1990), S.33f.

Eine neuplatonische Biographie des Aristoteles schließlich hat das Bild der Araber vom Stagiriten geformt: Ptolemaios-el-Galib (= P. der Unbekannte) stellt den Aristoteles hauptsächlich als Berater Alexanders vor, und unterdrückt alle nachteiligen Legenden und Geschichten, die über Aristoteles bislang erzählt worden waren. Er berichtet die Ehrungen, mit denen der Lebende, die Verehrung, mit der der Tote bedacht worden sei. Dies ist die Quelle für alle neuplatonischen, arabischen und syrischen Lebensbeschreibungen des Aristoteles. Die unterschiedlichen Textvarianten dieses Ptolemaios liefern uns auch einen Hinweis auf die Praxis des Unterrichts, in dem solche Lebensbeschreibungen Verwendung fanden.

Die antike *doxographische* Tradition hat ihre literarischen Wurzeln in Spruchsammlungen wie denen der Sieben Weisen, daneben aber auch in spezifischen Sammlungen, welche noch lange Zeit fortlebten und in die Florilegien des Mittelalters übergingen. Diese Sprüche wurden unter den Begriffen *Apophthegma*, *Chrie* und *Gnome* zusammengestellt.

Ein *Apophthegma* ist ein "besonders gewandt oder eindrucksvoll formulierter Ausdruck",³⁸ wobei inhaltlich häufig darin eine überraschende, als klug empfundene Antwort auf eine schwierige Frage gegeben wird, formal auch oft als Umkehrung der Frage. Nicht nur von Philosophen werden Apophthegmata gesammelt – hier vor allem von Sokrates und den Sokratikern – sondern von Politikern, Künstlern oder Herrschern. Manche der sprichwörtlich gewordenen lakonischen Antworten gehören hierher. In der lateinischen Antike wurden Apophthegma-Reihen über Cato, Cicero und Augustus überliefert, verwertet wurden sie etwa von Cicero und Diogenes Laërtios. Die *Chrie* ist eine kurze Erzählung über eine typische Situation, die man "auswendiglernen und in schwierigen Situationen als Richtlinie benutzen kann."³⁹ Auch sie entstand im Bereich der Sokratik; die literarische Form der Chrie gehorcht einem feststehenden Aufbau, sie ist nach dem Fragemuster gegliedert, das aus der antiken Rhetorik in spätere Aufsatztechniken eingegangen ist: wer, was, warum, wogegen, wem ähnlich, von wem bezeugt? Beliebt waren solche Sammlungen vor allem in der Stoa. Belege philosophiegeschichtlichen Inhalts finden sich wieder bei Cicero und Laërtios. Die *Gnome* ist ein "knapper Ausspruch eines weisen Mannes, allgemein verbindlichen ethischen Inhalts."⁴⁰ Sie wurde schon von Aristoteles als rhetorische

³⁸ Gigon in: *dtv Lexikon der Antike*, Philosophie, I, S.151

³⁹ Gigon und Hommel ebd., I, S.305

⁴⁰ Gigon und Rupprecht ebd., II, S.171; vgl. Aristoteles *Rhetorik*, 1394a 19 – 1395b 20

Figur unterschieden. Demokrit hat seine Denksprüche als *gnómai* bezeichnet, Beispiele finden sich auch in den *Erinnerungen* Xenophons, und schließlich hat "das umfassende Florilegium des Johannes Stobaios ... zu einem bedeutenden Teil ... solche Sammlungen in sich aufgenommen."⁴¹

Systematisch als Darstellung von philosophischen Lehren der Vergangenheit wurde jedoch die Doxographie erst von Aristoteles und seiner Schule entwickelt, und hat von da an einen sehr nachhaltigen Einfluß auf die Philosophiegeschichte ausgeübt. Die Kennzeichnung der antiken Doxographie durch Gigon läßt dies sofort deutlich werden:

Texte werden gesammelt und unter festen Gesichtspunkten exzerpiert: es soll gezeigt werden, daß die älteren Lehren sich stetig auf die Philosophie der Gegenwart hin entwickelt haben, so daß diese durch jene eine historische Bestätigung erfährt; zugleich lehren die Irrwege der Früheren, wo Probleme stecken und welche Wege zu meiden sind; hervorgehoben wird auch, worin die individuelle Leistung jedes Einzelnen besteht und welche Begriffe er neu eingeführt hat; schließlich wird auch versucht, die Gründe zu rekonstruieren, die zu dieser oder jener These geführt haben.⁴²

Aristoteles gilt als der erste Anreger zu solchen Texten: er hat "durch solche Studien die problemgeschichtlichen Voraussetzungen der eigenen Forschung" abgeklärt, wie Wehrli schreibt.⁴³ Die wichtigsten Repräsentanten für historische Arbeiten in der ersten Schülergeneration nach Aristoteles sind Theophrastos von Eresos und Eudemos von Rhodos, die auch persönlich enge Beziehungen unterhielten. Während Theophrast nach dem Tod des Aristoteles zum Meister der Schule wurde und in Athen blieb, kehrte Eudemos nach Rhodos zurück und schuf dort einen Kreis von Peripatetikern. Von beiden ist eine Reihe von Schriften zu philosophischen Fragen bekannt, sie haben die Physik, Logik, Metaphysik des Aristoteles teilweise weitergebildet und differenziert, teilweise kommentiert. Von beiden kennen wir auch ideengeschichtliche Werke; die von Diogenes Laërtios dem Theophrast zugeschriebenen Geschichtswerke über Astronomie (bzw. Astrologie), über Arithmetik und Geometrie werden von der neueren Forschung dem Eudemos zugeschrieben,⁴⁴ eine öfter genannte Geschichte der Theologie scheint sowohl in ihrem Bestand, als auch in

⁴¹ Gigon und Rupprecht ebd., II, 172

⁴² Gigon in: *dtv-Lexikon der Antike*, I, 2, S.25

⁴³ F. Wehrli in: RE, Suppl. XI, 1968, Artikel *Eudemos*, Sp. 657

⁴⁴ Vgl. Wehrli ebd., Sp.658.

ihrer möglichen Autorschaft umstritten.⁴⁵ So haben wir, außer den Darstellungen der Geschichte der einzelnen Disziplinen durch Eudemos, aus dieser Generation wohl nur die *Meinungen über die Natur* des Theophrast, die jedoch umso einflußreicher gewesen sind.

Das Werk des Theophrast konnte in einem sehr fragmentarischen Zustand nur noch rekonstruiert werden;⁴⁶ doch scheint es, daß Theophrast über einzelne Denker (wie Demokrit) weitergehende monographische Vorarbeiten geleistet hat. Das ganze Werk hat sich sicher noch bis zu Alexander von Aphrodisias erhalten und wurde von ihm benutzt.⁴⁷ Wenn wir aber auch über den genauen Inhalt und Aufbau dieses ersten explizit philosophiehistorischen, doxographischen Werks des griechischen Altertums nicht zufriedenstellend informiert sind, so ist die Grundidee doch sicher: "T. hat sich die alte Philosophie ganz nach dem Muster der Philosophenschulen seiner Zeit vorgestellt."⁴⁸

Eudemos, der sich "im Gegensatz zur Mehrzahl der übrigen Peripatetiker" als Autor "ganz auf Schulschriften beschränkt zu haben"⁴⁹ scheint, hat in seinen historiographischen Arbeiten zur Wissenschaftsgeschichte die einzelnen Gelehrten nicht monographisch behandelt, sondern ihre Namen in die Entwicklungsgeschichte der Disziplin eingefügt. Auf biographische Informationen scheint er ganz verzichtet zu haben. Dabei ist Eudemos in unserem Zusammenhang besonders wichtig mit seiner Auffassung, daß die Frühgeschichte der von ihm behandelten Wissenschaften bei den Babyloniern und Ägyptern doch noch nicht die Stufe der Wissenschaftlichkeit erreicht hätten, zu der die Griechen sie gebracht haben.⁵⁰

⁴⁵ Wehrli ebd., Sp.658, hält sie für "zu wenig belegt". Vgl. dagegen Martini in RE 6, 1909, Sp.899.

⁴⁶ O. Regenbogen schreibt in RE, Suppl.VII, 1940, Sp.1536: "Über Inhalt und Aufbau ist wenig Gesichertes bekannt; die untere Grenze war wohl Plato. Der Aufbau scheint nach Sach- oder Problemkategorien geordnet gewesen zu sein, innerhalb deren sowohl die zeitliche Folge als die angeblichen Schulzusammenhänge bestimmend waren."

⁴⁷ Regenbogen ebd., Sp.1536; eine Benutzung durch Simplicios hält er hingegen für unsicher.

⁴⁸ Regenbogen ebd., Sp.1537

⁴⁹ F. Wehrli in: RE, Suppl.XI, 1968, S.654

⁵⁰ F. Wehrli ebd., S.657 schreibt: "Für E. war dabei die Ansicht bestimmend, daß die Völker des vorderen Orients, vor allem Babylonier und Ägypter, von altersher über gewisse Kenntnisse und Fertigkeiten verfügt hätten, welche aber erst von den Griechen theoretisch vertieft worden seien."

Theodoret, der Bischof von Kyrrhos, stützt sich in seinem Werk über *Der hellenischen Krankheiten Heilung* auf die *Synagogé* des Aëtios; auf denselben Autor gehen auch die Darstellungen von Stobaios und des Pseudo-Plutarch zurück. Noch für Aëtios im 1. Jh.v. ist die Schrift des Theophrast über die Lehren der Naturphilosophen unbestrittenes Vorbild, er hat "die gesamte Naturphilosophie von Thales und Pythagoras an bis in die Zeit des Poseidonios nach Problemen verzettelt."⁵¹ Auch andere Autoren (Nemesios von Emesa, A. Cornelius Celsus, Censorinus=Varro) stützen sich auf Aëtios oder mit ihm auf einen älteren Text, aber die "gemeinsame Grundquelle für die alte Philosophie ist letztlich überall Theophrast."⁵²

In der Spätantike entstehen noch einige doxographische Werke, die teilweise irreführende Autorennamen tragen, vor allem die Texte des Pseudo-Plutarch und des Pseudo-Galen. Den Namen des autoritativen Arztes "trägt in den Handschriften auch ein vielverbreiteter Leitfaden der Geschichte der Philosophie ..., der aber erst gegen Ende des Altertums entstanden und wohl dadurch, daß die Mediziner ihn zur Einführung in die Philosophie gebrauchten, unter Galenos' Werke gekommen ist."⁵³

Die griechische Antike kennt so eine Reihe von literarischen Formen, in denen die Vergangenheit der Philosophie dargestellt wird. Auch die wesentlichen Funktionen lassen sich hier bereits unterscheiden, welche die Disziplin späterhin bestimmen werden. Was, mit Ausnahme der diesbezüglich folgenlosen Position des Aristoteles, fehlt, ist eine entwicklungsgeschichtliche Sicht, insbesondere wenn wir damit auch Institutionengeschichte verstehen, die über eine bloße Schulgeschichte hinausgeht. Eine der folgenreichsten Sichtweisen, die die spätere Philosophiegeschichte von griechisch-antiken Vorbildern übernimmt, ist die

⁵¹ Gigon, ebd., I, S.76

⁵² Regenbogen, ebd., Sp.1538; vgl. Diels, *Doxographi Graeci*, S. 181ff und S.273-444; Regenbogen wertet die Schrift des Aëtios als "wertvolle Exzerpte, die Geschichte der Naturphilosophie und Naturwissenschaft betreffend, aber ohne Urteil von einem Eklektiker des 1. oder 2. Jhdts. n. Chr. angefertigt, die wieder von Ps.-Plutarch in der Epitome und Joh. Stobaios ausführlich, von Theodoretos nur gelegentlich, aber, wie es scheint, zum Teil vollständiger angezogen sind." (in: RE I, 1894, S.703) Zur Datierung des Aëtios vgl. oben Gigon, der urteilt: "Das Werk als solches, dessen Interpretation noch eine Zukunftsaufgabe darstellt, ist für die Philosophiegeschichte von größter Bedeutung." (in: dtv-Lexikon Antike, Philosophie, Bd.I, S.76)

⁵³ Christ-Schmid (1924/1961), S.837

Einteilung in *Schulen* oder *Sekten*; sie wird bis zu den Philosophiehistorikern der Aufklärung allgemein anerkannt bleiben. Die *Schulen* weisen dabei eine eigentümliche Identität auf: ihre Mitglieder sind, wie eine antike Philosophensatire zeigt, auf Anhieb durch die stereotype Verwendung formelhafter Sätze sofort erkennbar und erkennen einander auch auf diese Weise. Sie sind besondere Einheiten innerhalb einer allgemeinen Wissenschaftstradition, doch stellt jede für sich den Anspruch der Allgemeinheit und Umfassendheit. Diese *Schulen* waren die letzten, elementaren Einheiten, mit denen die Philosophiehistoriker zu tun hatten, nicht oder nur schwer aufeinander oder auf eine allgemeine Problemstellung rückführbar. Wenn Schiller in seinem sechsten *Humanitätsbrief* die Gestalt des griechischen Individuums derjenigen des neuzeitlichen Volkes (und nicht dessen einzelnen) entgegenstellt, so läßt sich Ähnliches auch für die antiken *Schulen* sagen: sie stellen Individualitäten dar, die zuweilen auch tatsächlich in einer einzigen Person repräsentiert sind.

Dies ist, wie Platon und Aristoteles zeigen, nicht unbedingt die Realität der griechischen Philosophie; doch ist es das Bild, das die Philosophiehistorie davon vermittelt hat, und bis heute ist die Zugehörigkeit zu *Schulen* eine wesentliche Orientierungshilfe unter Philosophen geblieben, oft zuungunsten der Aufmerksamkeit auf systematisches Fragen und Antworten.

2.2 Das Alte als Teil des Kreislaufs: China

Innerhalb der traditionellen chinesischen Historiographie hat sich schon in antiker Zeit ein Schematismus entwickelt, der vor allem die sogenannten *Standardgeschichten*, in hohem Grad jedoch überhaupt historisches Denken und Geschichtsschreibung in China bestimmte. Während der frühen Ch'ing-Zeit (um ca. 1650), als die Standardgeschichte der vorangegangenen Dynastie, der Ming, von einer Historikerkommission mit kaiserlichem Auftrag ausgearbeitet werden sollte, gewann vorübergehend auch die Kategorie des Philosophischen, bzw. des Ideologischen im Zusammenhang mit den Kategorien zur Beschreibung der abgelaufenen Ära eine gewisse Bedeutung. Huang Tsung-hsi (1610-95), einem der führenden Theoretiker dieser Zeit, der zwar an der *Geschichte der Ming* selbst nicht mitgearbeitet, diese aber methodologisch, vor allem durch seine Schüler, stark beeinflusst hat, wird daher von einigen Gelehrten bescheinigt, er habe zuerst der Geschichtsschreibung über Philosophenschulen innerhalb der offiziellen Historiographie Chinas Geltung verschafft, wenn dies vielleicht auch nur eine vorübergehende Entwicklung gewesen sei. Huang ist der Verfasser einer Geschichte der Denker der Ming-Zeit und hat auch die entscheidenden Vorarbeiten für eine Geschichte des Denkens in den Dynastien der Sung und Yüan geleistet.¹

Ich will hier jedoch nicht mit diesem Datum beginnen, weil es wohl auch für Europa unzutreffend wäre, die Entstehung der Philosophiegeschichte erst mit ihrem Auftreten als einer eigenen Disziplin anzusetzen und die frühen (doxographischen, biographischen etc.) Formen in den antiken Mittelmeerkulturen zu übergehen. Ich will daher auch im Hinblick auf China wenigstens versuchsweise die klassische Zeit der antiken Philosophie in den Blick nehmen.

Japan hat seit dem 6. Jahrhunderts von China nicht nur auf technischem und organisatorischem Gebiet, sondern auch im Bereich der Wissenschaften gelernt. Daraus ist indessen kein sinisierter Inselstaat geworden, vielmehr eine überraschend eigenständige Kultur.²

¹ Vgl. Huang Tsung-hsi (1676/1987) und Demiéville 1971, S. 167. Ching (1987, S.7) schreibt: "The present *Ming Dynastic History* itself is derived mostly from the draft version compiled by his most famous disciple, Wan Ssu-t'ung."

² Dieser Eigenart tut es keinen Abbruch, ist aber zu bedenken, wenn ein Kenner wie Maruyama von der "Traditionslosigkeit" Japans spricht, die
Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie 1990

Da die japanische Staatsauffassung und das entsprechende Geschichtsbild eine Unterteilung der Geschichte in *Dynastien* nicht zugelassen hat, gibt es auch nicht so etwas wie die Institution der *Standardgeschichte* im Falle Japans. Doch natürlich gibt es Geschichtsschreibung, auch Geistesgeschichtsschreibung. Die Philosophiehistorie tritt in Japan, ähnlich wie in Europa, gesondert in Erscheinung, und zwar anscheinend an denselben Stellen der Kulturentwicklung wie hier, nämlich dort, wo die Abgrenzung von einer mächtigen Tradition notwendig erscheint (wobei man sich hier wie dort auf andere, womöglich noch ältere Traditionen beruft).

Im Zusammenhang mit China sind vor allem folgende Fragen zu behandeln:

Wie ist die Grundstruktur der traditionellen chinesischen Standardgeschichten zu kennzeichnen? Welche geschichtsphilosophischen Auffassungen herrschen vor? Diese Fragen sind darum von Interesse, weil bei dem hohen Institutionalierungsgrad der chinesischen Geschichtsschreibung das geschichtliche Denken überhaupt in hohem Grad von der Struktur der Standardgeschichten bestimmt war, und es daher aufschlußreich ist, zu sehen, warum es innerhalb dieser Tradition nicht (bzw. nur spät und vorübergehend, wenn wir die *Geschichte der Ming* in Betracht ziehen) zu einer Diskussion der Disziplin der Philosophiehistorie gekommen ist.

(1) Historiographie und Philosophiegeschichte in China

Die Grundstruktur der chinesischen Standardgeschichten zeigt sich zum ersten Mal in dem in der Folgezeit klassisch gewordenen Werk der Han-Zeit, das von Szuma Ch'ien (ca. 145 v.-90 v.) fertiggestellt worden ist.³ Szuma Ch'ien war als Amtsnachfolger seines Vaters kaiserlicher Historiograph (es gibt keine wirklich vergleichbare Institution in unserer europäischen Geschichte) unter dem vierten Kaiser der Han-Dynastie, Wu-ti (regiert 140 v.-86 v.).

Szuma Ch'iens Bericht über die Geschichte Chinas von den Anfängen bis in seine Gegenwart entwickelt in prägender Weise die Kategorien, Begriffe und Methoden, die auch später noch, und in einzelnen historischen Unternehmungen bis in unsere Zeit, die

diese Offenheit erst ermöglicht habe. Seine Aussagen beziehen sich nicht nur auf die neuere Entwicklung Japans, wenn er etwa schreibt: "Das Neue, ja sogar das eigentlich Heterogene wird ohne genügende Auseinandersetzung mit der Vergangenheit übernommen und gewinnt deshalb so unglaublich rasch die Oberhand." Maruyama 1988, 29

³ Vgl. Szuma Ch'ien 1961, 1965, 1969, 1979; Watson 1958

chinesische Historiographie bestimmt haben.⁴ Der Einheitsgesichtspunkt, der dem Ganzen zugrundeliegt, ist ein universalistischer und integrativer Begriff unter dem Namen einer *Dynastie*. Die Einheit der Dynastie, ihre jeweilige Charakteristik, ihre Vorzüge und ihre Mängel bestimmen sowohl die Auswahl der Ereignisse, Personen, Institutionen, als auch den Aufbau der Darstellung und die Bewertung der einzelnen Faktoren im historischen Werk. Ich will daher zunächst auf diesen Begriff der *Dynastie* und die mit ihm verbundene Geschichtsauffassung kurz eingehen, um dann die eher formalen Strukturelemente zu skizzieren, wie sie vor allem den *Standardgeschichten* zugrundeliegen.

Das Auffallendste an den traditionellen chinesischen Geschichtswerken scheint darin zu liegen, daß sie von der (gelegentlich fiktiven) Idee ausgehen, daß immer wieder eine einzige Dynastie über China herrsche, welche das geistig-kulturelle ebenso wie das wirtschaftlich-politische Leben gänzlich bestimme. Die von Konfuzius (in den sogenannten *Frühlings- und Herbstannalen*) idealisierte Dynastie der Chou (Zhou, ca. 1050 v.-ca. 250 v.) liefert eines der ersten Muster dafür.⁵ Gerade hierbei fällt auf, daß dieser Dynastie eine übermäßig lange *Verfallszeit* attestiert wird, da sie nach ca. 800 v. faktisch keine Macht mehr ausübt (und von den meisten tatsächlichen Machthabern und deren Ideologen wohl auch nicht mehr als die herrschende Dynastie betrachtet wurde, – Konfuzius denkt hier anders, also restaurativ, wo er nur Faktisches in den *Annalen* zu konstatieren vorgibt. Trotz der in Wirklichkeit großen Veränderungen und Machtverschiebungen wird die ganze Epoche bis zu jener kurzen Phase des Ch'in-Reiches, als der *Erste Kaiser von China* (Ch'in Shih huang, regiert 221-206 v. über alle sieben Nachfolgestaaten des ehemaligen Chou-Reiches), als eine Einheit, eben als die Zeit der Chou-Dynastie, betrachtet. Schon bei Szuma Ch'ien findet sich hierfür eine entsprechende kosmologisch-metaphysische Hintergrundtheorie, die eine solche Geschichtsauffassung stützen soll.

⁴ Vgl. Beasley & Pulleyblank 1971; Chang 1982; Gardner 1961; Rachel 1967; Yang 1971

⁵ Watson 1958 schreibt: "It is impossible to say definitely when, in the course of the development of Chinese culture, a true historical consciousness appeared. The *Book of Documents* of the early Chou, we might argue, already displays the respect for the past and interest in past events that is the essential quality of the historical consciousness. Yet in another sense even the *Shih chih* is still too embroiled with ancient ritualistic considerations to meet the test of straightforwardness and true objectivity we demand of historical writing today." (S. 135)

Szuma Ch'ien nimmt an, daß jede der großen Dynastien eine Teilform oder besondere Anwendung des *Tao* als ihr jeweiliges Staatsprinzip durchsetzt. Jedoch muß, eben weil es sich jeweils um bloß verabsolutierte Teile, nie um das Ganze des *Tao* handelt – und handeln kann – jeder dieser Staaten, jede dieser Dynastien wieder zerfallen: das Gegenprinzip des jeweiligen Teilprinzips wird sich durchsetzen. Eine Dynastie stellt also ein zeitweiliges Übergewicht einer bestimmten Ordnungsvorstellung her – und dauerhaft sind jene Dynastien, deren Staatsprinzip die richtige Heilung für die von der vorausgegangenen Dynastie verursachten Mißstände bringt.

Es gibt aber nur eine kleine Zahl von solchen Teil-Taos oder Staatsprinzipien, sodaß der Gesamtprozeß durch sich wiederholende Zyklen gekennzeichnet ist. Dies leuchtet ein, wenn man voraussetzt, daß Staatsprinzipien, deren *Kais* nicht gegeben ist, oder die überhaupt nicht dem *Tao* entsprechen, ohnedies sehr schnell wieder samt ihren Verfechtern (da diese nicht das *Mandat des Himmels haben*) verschwinden – was bei der Interpretation der Geschichte durchaus zur Rechtfertigung des langdauernd Erfolgreichen verwendet wird, bei der Interpretation der Gegenwart aber sowohl revolutionären wie auch reaktionären Ideologen dienen kann.

Diese Zyklen-theorie Szuma Ch'iens scheint im historischen Denken Chinas wichtig, aber durchaus nicht allgemein bestimmend gewesen zu sein. Als Pendant dazu möchte ich daher noch kurz auf den etwa 1900 Jahre späteren Geschichtsphilosophen Chang Hsüeh-cheng hinweisen, der nach dem Urteil seines modernen Kommentators Nivison Denkern wie Ibn Khaldun oder den großen europäischen Geschichtsdenkern nicht nachsteht. Zunächst aber noch einmal zu Szuma Ch'ien.

Szuma Ch'ien führt in seiner Darstellung des Gründers derjenigen Dynastie, unter der er lebt, gewichtige Gründe dafür an, warum in der Revolte, in der diese Dynastie sich schließlich etablieren konnte, das rechte Prinzip getroffen worden und eine dauerhafte Regierung zu erwarten sei. Zu diesem Zweck greift er auf die alten, nur teilweise noch historisch nachweisbaren Dynastien⁶ zurück, soweit sie ebenfalls in der rechten Reihenfolge das jeweils anstehende Teilprinzip des *Tao* mit ihrem Staatswesen verwirklicht hätten. Zuerst wird die legendäre

⁶ Die Kenntnis der frühen Dynastien Chinas hat sich durch die Archäologie der letzten Jahrzehnte stark vermehrt. Zumindest die Shang-Dynastie, wohl aber auch einige Züge der vorangegangenen Hsia (Xia)-Dynastie können heute als gesichert gelten, was für den Autor des *Shih chi* noch keineswegs der Fall war. Insgesamt wurde seine Darstellung dadurch aber eher bestätigt als widerlegt.

Hsia (Xia)-Dynastie genannt: sie war durch *guten Glauben* gekennzeichnet, ihr Verfall lag in dessen Kehrseite, der *Derbheit*. Die anschließende Shang-Dynastie (ca. 1600-1100 v.) heilte diesen Verfallszustand durch ihr Prinzip der *Verehrung*, welches aber im Verlauf der Zeit zu *abergläubischem Götzendienst* entartet sei. Es folgen die Chou, als deren Staatstugend er *Verfeinerung und Ordnung* angibt; die Verfallsform dazu wiederum war *hohle Schaustellung*.⁷ Jetzt wäre es geboten gewesen, zum *guten Glauben* zurückzukehren, aber die Ch'in-Dynastie, die auf die Chou folgte, schlug nicht diesen Weg ein, sondern führte, von den legalistischen Philosophen schlecht beraten,⁸ zur Erhaltung von Recht und Staat "harte Strafen und Gesetze" ein – was in Szuma Ch'iens Augen erklärt, daß diese Dynastie schon bald nach dem Tod ihres Begründers, des legendären Shih Huang-ti (im Jahre 206 v.) scheitern mußte.⁹

⁷ Watson 1958 schreibt: "...each of the dynasties of the past was characterised by a particular dominant virtue, good faith for the Hsia, piety for the Shang, and refinement for the Chou, and that as each dynasty declined this virtue devolved into a fault – good faith into rusticity, piety into superstition, and refinement into hollow show – requiring for its correction the next virtue in the cycle." (S. 142)

⁸ Die sogenannten *Legalisten*, allen voran Han Fei-tse und dessen Studienkollege und späterer Rivale, Li Ssu, der Minister des *Ersten Kaisers*, hatten in der konfuzianisch dominierten Historiographie Chinas bis in die Gegenwart eine äußerst schlechte Presse. Das hat sich in der marxistisch orientierten Historiographie geändert. Die Einschätzung der Legalisten (oder, wie sie manchmal mit einem wenig überzeugenden Ausdruck auch genannt werden, *Legisten*) kann daher bis heute als ein Indikator für die ideologische Orientierung eines Historikers in China gelten.

⁹ "It is obvious that in late Chou and Ch'in times the earlier refinement and order had deteriorated. But the government of Ch'in failed to correct this fault, instead adding its own harsh punishments and laws. Was this not a grave error?"

Thus when the Han rose to power it took over the faults of its predecessors and worked to change and reform them, causing men to be unflagging in their efforts and following the order properly ordained by heaven. It held its court in the tenth month, and its vestments and carriage tops were yellow, with plumes on the left side of the carriages." (Szuma Ch'ien, *Basic Annals of the Emperor Kao-tsu*, nach Watson 1969, S. 145 f)

Shih Huang-ti ist wegen der Errichtung einer zusammenhängenden Maueranlage im Norden des Reiches, wegen der allgemeinen Konfiszierung und Verbrennung nichttechnischer, also auch

Erst die Han-Dynastie, also der Ahn des Kaisers Wu-ti, habe wieder den alten Völkerglauben etabliert, sie wurde damit zu den Hsia von Szuma Ch'iens Gegenwart, sie habe den Zyklus in rechter Weise von neuem begonnen.

In dieser Auffassung scheint die Vorstellung von einem linearen Fortschreiten, einer stets weiterführenden Entwicklung zu fehlen: es herrscht die Vorstellung vom Variieren eines Modells, wobei die Realität, an der die Tauglichkeit der einzelnen Varianten sich messen kann, eine kosmisch-metaphysische Ordnung ist. Es scheint mir, daß diese Geschichtsauffassung, die sich zwanglos mit der Idee einer Epochalisierung in Dynastien verbindet, auch bei der traditionellen Einstellung chinesischer Gelehrter gegenüber der Vergangenheit ihrer Philosophie eine Rolle gespielt und einer Entwicklung der spezifischen Disziplin der Philosophiegeschichte, wie wir sie in Europa vorfinden, in dieser frühen Phase entgegengewirkt hat.¹⁰ Auf die eingangs schon angesprochene Episode anlässlich der Abfassung der Ming-Geschichte sollten wir allerdings anschließend noch einen kurzen Blick werfen.

Betrachten wir nun, um das skizzierte zyklische Geschichtsbild nicht als das einzige Modell stehen zu lassen, kurz den schon erwähnten Chang Hsüeh-ch'eng. Sind die charakteristischen Merkmale, die Szuma Ch'ien für die Staatsprinzipien angibt, eng mit religiösem Denken und religiöser Institution verbunden, so finden wir bei Chang im Vergleich dazu eine säkularisierte Theorie vor. Chang Hsüeh-ch'eng (1738 – 1801) ist ziemlich genau ein Zeitgenosse großer europäischer Geschichtsdenker, doch besagt diese Parallele natürlich ebensowenig für die geistesgeschichtliche Einordnung Changs, als wollte man Szuma Ch'ien als ungefähren Zeitgenossen des Titus Livius kennzeichnen. Es ist von der chinesischen Situation auszugehen; und hier stellt sich Chang gegen einen verbreiteten philologischen Kritizismus in der Historiographie, und allgemein in der literarischen Produktion, der ihm steril erscheint. Doch auch aus dieser Gegnerschaft entsteht das Bild einer zyklisch verlaufenden Geschichte.

mythologischer oder philosophischer Literatur, wegen der weitreichenden Wirtschafts-, Rechts-, Verwaltungs- und Schriftreformen, und nicht zuletzt wegen der riesenhaften tönernen Armee, die sein Grab schützen sollte und derzeit ausgegraben wird, weiten Kreisen bekannt.

¹⁰ Die europäische Literaturgattung der *Geschichte der Philosophie* ist eine neuzeitliche Entwicklung. Ihren stärksten und allgemeinen Impetus empfängt sie aus dem aufklärerischen Motiv, die unaufgeklärte Vergangenheit überwinden zu wollen. Dazu vergleiche unten 2.4.

Auch für Chang Hsüeh-ch'eng ist Geschichte ein Bereich, in dem vorherrschende Kräfte einander ablösen, wobei jede dieser Kräfte von einer Dynastie verkörpert wird. Er spricht von vorherrschenden Tendenzen, einer Art Zeitgeist oder Epochengeist, und auch er konstatiert hier drei – es sind dies jeweils einseitige Verwirklichungen des Tao, die alle zusammen im menschlichen Geist (wie in der Natur im Ganzen) angelegt seien: *Studium (hsüeh)*, *Fantasie (ts'ai)* und *Verstand (shih)*. In traditionell westlicher Ausdrucksweise müßte man hier wohl von den Geisteskräften des Gedächtnisses, der Einbildungskraft und des Verstandes sprechen – und die Geschichtstheorie Vicos in Erinnerung rufen. Im Tao kommen alle drei zusammen, und wo kein Übergewicht von einem davon herrscht, ist das Tao. Die historische Zeit jedoch, die Zeit der Dynastien und Staaten, ist davon gekennzeichnet, daß eben nur jeweils eine dieser Fähigkeiten zum herrschenden Prinzip gemacht wird.

Auch nach Changs Auffassung wiederholen sich die Stadien zyklisch; seine Kritik am – wie er hofft – untergehenden Epochengeist der vergangenheitsorientierten philologischen Kritik ist darum berechtigt, weil dieser Wechsel eben *an der Zeit* ist.

Wir finden also bei zwei zeitlich weit voneinander entfernten und in vielen Dingen höchst unterschiedlichen chinesischen Geschichtsphilosophen das Bild eines variablen, zyklisch wiederkehrenden, in dynastischen Einheiten erfaßbaren Geschichtsganzen, eine Vorstellung, die zwar in der chinesischen Tradition nicht unbestritten ist. Wenn die beiden, zeitlich und ideologisch weit auseinander liegenden Denker eine generelle Tendenz innerhalb des chinesischen Geschichtsdenkens repräsentieren, so sind sie damit wichtig genug, um etwas an der Eigentümlichkeit der chinesischen Geschichtsschreibung zu erklären, auch, was die Philosophiehistorie betrifft.¹¹

Wenden wir uns nun dem anderen Teil der ersten Frage zu: der Struktur der chinesischen *Standardgeschichten*. Auch dies kann uns einigen Aufschluß über die Darstellung des Wissens aus der Vergangenheit der Philosophie verschaffen.

Das Werk Szuma Ch'iens, als Modell noch lange Zeit vorbildlich, soll dazu als Anhaltspunkt dienen. Es ist in 130 Kapitel gegliedert, die die gesamte bisherige Geschichte der Chinesen und der dem Autor bekannten Nicht-Chinesen zum Gegenstand haben und sich wiederum in 5 Sektionen unterteilen lassen:

¹¹ Vgl. auch die Position von K'ang Yu-Wei, dargestellt bei Chan (1969), S.724f.

- a) Annalen: 12 Kapitel über die frühesten Dynastien und das Leben einzelner Kaiser der regierenden (Han-)Dynastie
- b) Chronologische Tafeln: 10 Kapitel in graphischer Form, die wichtigsten Ereignisse mit ihren Daten betreffend.
- c) Abhandlungen: 8 Kapitel über Riten, Musik, Astronomie, Religion und Wirtschaft
- d) Adelsfamilien: 30 Kapitel über die Geschichte der verschiedenen Feudalstaaten vor der Reichseinigung durch die Ch'in-Dynastie
- e) Biographien: 70 Kapitel über einzelne berühmte Chinesen und Nicht-Chinesen.

Innerhalb jeder Sektion ist die Anordnung des Materials chronologisch vorgenommen.¹² Wenn Forke urteilt, die Chinesen hätten bis in die neueste Zeit zusammenhängende Darstellungen der Philosophiegeschichte nicht besessen,¹³ so merkt er doch gleichzeitig an, daß

über die Werke der einzelnen Philosophen manches Bemerkenswerte, besonders Textkritisches geschrieben ... und in die großen Enzyklopädien ... aufgenommen worden¹⁴

sei. Dieses Urteil gilt natürlich nicht mehr in unserem Jahrhundert.¹⁵ Wie ersichtlich, hat schon die Darstellung Szuma Ch'iens einen ausführlichen Teil enthalten, der als Wissenschafts- und Geistesgeschichte klassifiziert werden muß. Dies wurde später beibehalten. Anlässlich der bereits erwähnten Geschichte der Ming, die in der frühen Ch'ing-Dynastie (1644-1911) abgefaßt wurde, werden die unter den Ming einflußreichen *Neokonfuzianer* kritisch vorgestellt und beurteilt. Dabei ging es darum, die ideologische und philosophische Entwicklung dieser Epoche richtig, d.h. im Sinn der absolutistischen Tendenzen der neuen Dynastie zu bewerten und darzustellen. Ein Fixpunkt in diesen Diskussionen war die These, in der Ming-Zeit seien haarspalterische Unterscheidungen ein wesentliches Merkmal des Schulbetriebs gewesen.¹⁶ Huangs Werk nennt sich "Untersuchungen

¹² Nach: Watson 1969, Introduction

¹³ Forke 1964, Bd.1, S. 3

¹⁴ ebd.

¹⁵ Vgl. die Arbeiten von Fung Yu-Lan oder Wing-tsit Chan

¹⁶ Vgl. Lien-sheng Yang 1971, S. 57; Yang erweckt allerdings an dieser Stelle den Eindruck, Huang selbst habe als Autor an der Ming-Geschichte mitgewirkt, was nicht zutrifft.

Ku Yen-wu, ein älterer Zeitgenosse Huangs, hatte festgestellt: "It is a matter of great regret to me for the past hundred-odd years, scholars

über (konfuzianische) Gelehrte während der Ming-Zeit" ("Ming-ju hsüeh-an") und bringt eine Revision gegenüber der Praxis in vorangegangenen Standardgeschichten dar. Die Geschichte der Sung-Dynastie (960-1280) nämlich, zu Beginn der Yüan-Zeit (1280-1368) verfaßt, hatte ein traditionelles Kapitel über "Konfuzianische Gelehrte" ("ju-lin") enthalten, daneben aber wurden dort noch eigens die "orthodoxen Konfuzianer" ("tao-hsüeh") behandelt. Diese Kategorie der *konfuzianischen Orthodoxie* war, wie Lien-Sheng Yang schreibt, unter den Historikern der frühen Ch'ing-Zeit heftig umstritten, wobei eben das negative Urteil Huang Tsung-hsi den Ausschlag gegeben habe, der kurzerhand die Schulstreitigkeiten der verschiedenen neokonfuzianischen Schulen der Ming-Zeit als nicht relevant oder nicht interessant genug erachtete, um sie in einer allgemeinen Geschichte dieser Epoche zu behandeln.¹⁷ Dies war eine Revision, denn die Kategorie der "orthodoxen Konfuzianer", im Unterschied zu den "Konfuzianern" war erst in der Geschichte der Sung eingeführt worden, um die Richtung des Chu Hsi zu kennzeichnen, wobei angenommen wird, daß dies auf eine Selbstbezeichnung aus der Sung-

have devoted so much discussion to mind and human nature, all of it vague and incomprehensible." (Zit. bei Ching 1987, S. 12f) Huang selbst schreibt in seiner Einleitung: "Every nuance, be it fine as the ox's hair and the cocoon's silk, has been carefully discerned and analyzed. ... The Ming scholars were able to bring to light the smallest differences and nuances." (Huang 1987, S.46)

¹⁷ So schreiben auch Franke und Trauzettel 1968, 304: "Man kann sogar soweit gehen zu sagen, daß der Neokonfuzianismus eigentlich eine Erfindung der Mandschuzeit ist. Damals wurde er vollends zur Stütze des kaiserlichen Absolutismus und der etablierten Gewalten gemacht. Die kanonischen Schriften wurden zu Gegenständen von scholastischen Denkspielen ohne inhaltliche Werte degradiert. Das Begriffsinventar lieferten die ebenso inhaltsleer gewordenen metaphysischen Termini der Sung-Scholastik. ... Gegen diese verknöcherte Scholastik hatten sich bereits die besten Köpfe der späten Ming-Zeit wie Wang Fu-chih und Huang Tsung-hsi gewandt. " Im Zusammenhang mit der Einschätzung des neokonfuzianischen Denkens müßte die europäische Lektüre wohl aber auch immer vor Augen haben, daß die von den Jesuiten im 17. Jahrhundert vermittelten Kenntnisse über das philosophische Denken Chinas diese neuen Entwicklungen ausdrücklich ausklammerten und daher stets nur die sogenannte *klassische* Phase der Philosophie im China der *Streitenden Reiche*, also der späten Chou-Zeit vermittelten. Diese Ausgrenzung neuerer Entwicklungen dürfte weit über die jesuitisch dominierte Rezeptionsphase herauf Einfluß gewonnen haben.

Zeit zurückgeht.¹⁸ Auffallend für den europäischen Leser ist sicherlich die Ähnlichkeit der Argumentation, mit der hier ein *Mittelalter* bezeichnet wird. Inhaltliche Irrelevanz, Haarspalterei, Schulgezänk, das waren schließlich auch die Ausdrücke, auf die Philosophiehistoriker in der europäischen Neuzeit immer wieder verfielen, um sich von der Scholastik abzusetzen. Und wenn Huang in der Einleitung zu *Ming-ju hsüeh-an* schreibt, es sei eben nicht möglich, alle Denker der Vergangenheit über einen Leisten zu scheren, auch wenn bei ihnen allen die gemeinsame Wurzel zu suchen sei,¹⁹ so läßt auch diese Überlegung an ähnliche Motivationen europäischer Philosophiehistoriker

¹⁸ Vgl. Lien sheng-Yang, ebd.

Solche Auseinandersetzungen mit der Tradition sind (nicht nur) in China stets Indizien für eine politisch-ideologische Diskussion in der gegenwärtigen Gesellschaft. In diesem Fall handelt es sich wohl um eine Auseinandersetzung mit dem "liberalen" Erbe des Neokonfuzianismus, von dem de Bary heute spricht. Vgl. de Bary 1983 und Lee 1988.

de Bary kennzeichnet zwei Intentionen, die Huang in seiner historischen Arbeit verfolgt habe: " One is his continuing interest in recent history and contemporary affairs, as compared to the increasing preoccupation of Ch'ing scholars with classical studies. This reflects Huang's view that the Way must always be found in the actual conduct of life, as responsive to daily human needs.

The other, perhaps more crucial difference is his attention to the philosophy of mind after this had ceased to be a central concern of Ch'ing scholarship. It is this which impels him to record the intellectual history of the Ming, and later of the Sung and Yüan, at a time when the issues discussed by Sung and Ming philosophers had for many come to seem empty and irrelevant. " (de Bary 1983, 88)

¹⁹ "(But) the recorded dialogs of the former scholars show that each of them was different, although they all reflected the mind-in-itself (*hsin – t'i*), which is always changing and quite without rest. One's insistence upon fixing the situation will turn to be quite futile and useless." (Huang 1987, S.41)

Huang will sich dabei nicht auf standardisierte Auswahl und Darstellungsmuster verlassen, sondern aus den Quellen selbst die Denkweisen der Philosophen der Vergangenheit wieder erkennen lassen: "Frequently I find that compilers of the former scholars' recorded dialogs tend to select at random some sayings without knowing why they have made such selections. And yet, if the spirit of a man's entire life has not been revealed, how can his learning be made visible? My own work is compiled from the scholars' collected writings and not copied from the earlier anthologies." (ebd., S.46)

der frühen Neuzeit denken, bei denen der Rückgang zu den Quellen zugleich eine Erforschung des eigenen Geistes bedingen sollte.

Diese wenigen Hinweise lassen gewiß keine weitreichenden Schlußfolgerungen zu; sie weiter zu verfolgen, wäre auch nur mit Hilfe philologisch kompetenter Methoden möglich. Es scheint mir jedoch, daß ein solcher Aufwand gegenüber der chinesischen Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte durchaus angebracht wäre und vielleicht zu überraschenden Ergebnissen führen könnte.

Nun ist aber ganz abgesehen von solch explizit historiographischen Ansätzen zumindest auf einige Kennzeichen der traditionellen philosophischen Literatur Chinas hinzuweisen, in denen eine implizit philosophiehistorische Methode angewandt wird – und zwar zu genau denselben Zwecken, wie wir sie in der antiken Philosophiegeschichte der Griechen gesehen haben, nämlich zur Herstellung und Stärkung von Schultraditionen, zur Verteidigung von Stifterfiguren und zur Tradierung von Diskursformen.

(2) Doxographie und Biographie in konfuzianischer Klassik

Ein Beispiel für doxographische und biographische Darstellung der Philosophie scheint mir in der Redaktion der sogenannten *Gespräche* des Konfuzius vorzuliegen.²⁰ Der Text ist in 20 Bücher gegliedert.

Das erste Buch ist eine Doxographie: nach einer groben Vorstellung des Begriffes eines *edlen* Menschen (mit Hilfe von referierten Aussprüchen des Konfuzius) folgen mehrere Auslegungen dieser Idealvorstellung, die voneinander zum Teil beträchtlich abweichen, durch Konfuzius und andere Philosophen, Schüler des Meisters. Hier findet sich also das Grundmuster des Kanons, das für die Doxographie typisch ist. Die ersten Abschnitte (Kap. 2-8) des Buches 1 sind solche Beschreibungen des *Edlen*.

Darauf folgen Abschnitte, in denen die grundlegenden "Pflichten gegen andere" und "Pflichten gegen sich selbst" behandelt werden. Den Abschluß des ersten Buches (Kap.16) bildet ein Ausspruch des Konfuzius, der die Autonomie des einsichtsfähigen Subjekts betonen soll: er kümmere sich nicht darum, ob die Menschen ihn kennen; er kümmere sich darum, ob er die Menschen kennt.

²⁰ Als Ausgaben der *Gespräche* liegen u.a. vor:

Kung-futse, *Gespräche (Lun-yü)*, dt. von R. Wilhelm, Tsingtau 1914;
Confucian Analects, engl. von J. Legge, in: *The Four Books*,
Hongkong: Culture Book Co., o.J., S.123-428;
Konfuzius: *Gespräche (Lun-Yu)*, übers. von R. Moritz, Leipzig: Reclam
1984

Mehr oder weniger in dieser Art sind auch die Bücher 2 bis 9 der *Analekten* redigiert: Aussprüche des Meisters oder seiner großen Schüler über die kanonischen Themen, also über Regierungskunst, Familienpflichten, Erziehung der Jugend u.ä. Ein durch und durch doxographisches Werk.

Das zehnte Buch weicht von diesem Schema ab.²¹ Es ist nicht so sehr doxographisch, als vielmehr biographisch: es enthält Beschreibungen von Handlungen und Verhaltensweisen des Konfuzius selbst. Allerdings ist dies offenbar weniger ein Bericht über dessen individuelle Taten und Erlebnisse, als vielmehr über Verhaltensformen, die den Konfuzius als einen *Edlen* ausweisen.

Damit ist die erzieherische Absicht des Textes ganz klar. Das erste Kapitel etwa lautet:

In seinem Heimatort verhielt sich Konfuzius besonders höflich und so zurückhaltend, als könne er nicht sprechen. Im fürstlichen Ahnentempel und bei Hofe redete er unbefangen, aber er wählte seine Worte mit Bedacht.²²

Es folgen ähnliche, gewiß normativ zu lesende und zu verstehende *Beschreibungen* über des Meisters Verhalten gegenüber Beamten, Freunden, über seine Kleidungs-, Essens-, Schlafgewohnheiten etc. Die Biographie steht hier unter dem kanonischen Schematismus, sie dient zur Gänze der Exemplifizierung der ethischen Lehre.²³

²¹ Legge stellt in seinem Kommentar dazu fest: "This Book is different in its character from all the others in the work" und gibt der Vermutung Ausdruck, der Verfasser könnte einer anderen Gruppe angehört haben, als die Kompilatoren der anderen Teile des Werks. Vgl. Legge, ed.cit., S.244.

²² *Gespräche*, X,1; Übersetzung nach Moritz. In Legges Übersetzung heißt die Stelle: "Confucius, in his village, looked simple and sincere, and as if he were not able to speak. When he was in the prince's ancestral temple, or in the court, he spoke minutely on every point, but cautiously."

²³ Das kann gelegentlich bis zur unpersönlichen Ausdrucksweise in der Biographie gehen, oder doch bis zu einer Ausdrucksweise, die eine unpersönliche Übersetzung zulässt. So übersetzt Moritz X,6,9: "Für gewöhnliche Gewänder nahm man weniger Stoff als für Festkleidung, welche weit getragen wurde." (ed. cit., S.84) Hingegen hat Legge hier die persönliche Form gewählt: "His undergarment ... was made of silk cut narrow above and wide below" – was natürlich auch einen anderen Sinn ergab. Es kommt mir hier nicht auf diese auffallende Sinnverschiedenheit der beiden Übersetzungen an, sondern nur auf den Unterschied der personalen und der unpersönlichen Darstellung.

Die farbigeren, individuelleren Episoden aus dem Leben des Konfuzius finden sich in späteren Büchern (Analekten 16 und 17), obgleich insgesamt die Bücher 11 bis 20 wieder als doxographisch zu bezeichnen sind.

Wieweit es in der Entstehungszeit der ersten konfuzianischen Schriften eine Reflexion auf die Formen der Historiographie der Philosophie, vergleichbar etwa der platonischen oder der aristotelischen Reflexion, gegeben hat, kann ich nicht beurteilen. Daß aber, zumindest in diesen Schriften (und wohl auch in denjenigen späterer Konfuzianer, aber auch der Mohisten und der Legalisten) philosophiehistorische Praktiken entwickelt sind, scheint mir nicht fraglich zu sein. Daraus aber zu folgern, daß philosophiehistorische Formen der chinesischen Tradition überhaupt nicht eigentümlich seien, hieße wohl, sich allzu stark an der neuzeitlichen Literaturgattung der allgemeinen *Philosophiegeschichten* zu orientieren. Es ist daher zwar ein zutreffendes, aber kein hinreichend differenziertes Urteil, wenn Forke sagt, Philosophiehistorie habe es in China bis in die neueste Zeit nicht gegeben.²⁴

Das Konfuzius-Kapitel bei Szuma Ch'ien ist, bei aller deutlich merkbaren didaktischen Absicht, frisch und ansprechend geschrieben.²⁵ Das plastische Bild des Konfuzius, das hier entworfen wird, hat jedoch seine Angelpunkte in ganz ähnlichen Stereotypen, wie wir ihnen bei den griechischen Philosophenviten schon begegnet sind, und wie sie uns bis heute unterkommen, wo Lebensläufe von Philosophen beschrieben werden: Umstände der Geburt und Kindheit, Lehrzeit, Auseinandersetzung mit Gegnern und unverständigen Schülern, Versuchungen durch Macht und Reichtum, schließlich die Umstände des Todes (es sind ähnliche Stereotype übrigens auch in den Viten der großen Religionsstifter gegenwärtig, man denke an Buddha, Jesus oder Mohammed).

Daraus ist zu ersehen, worin die Leser oder Hörer solcher Philosophenleben Vorbilder suchten oder erkannten; darum sind die Anekdoten aus den Philosophenleben auch stets als aufschlußreich für das Selbst- und Lebensverständnis der Zeit anzusehen, in der diese Beschreibungen entstanden sind.

Das Chinesische scheint hier beides zuzulassen, sodaß 'Konfuzius' sowohl als Person, als auch als Typus aufgefaßt werden kann.

²⁴ "Bis in die neueste Zeit haben die Chinesen ebenso wenig eine zusammenhängende Geschichte der Philosophie wie ihrer Literatur besessen." (Forke 1964, Bd.1, S.3)

²⁵ in: Szuma Ch'ien (1979), S.1-27

Den wesentlichen Unterschied zwischen den biographischen Daten in den *Gesprächen X* und der Darstellung bei Szuma Ch'ien sehe ich in Folgendem: der erstere Text ist stärker kanonisch aufgebaut, die angesprochenen Themen gliedern sich nicht nach chronologischer Ordnung, sondern entsprechend ihrer inhaltlichen Gewichtung. So ist die Kennzeichnung des Verhaltens des Konfuzius in seinem Dorf und bei Hof gefolgt von zwei weiteren Abschnitten, die das Verhalten bei Audienzen (X,2) und gegenüber Staatsgästen (X,3) betreffen, also insgesamt drei Relationen öffentlicher Existenz. Die einzelnen Verhaltenszuschreibungen wirken in den *Gesprächen* also auch dort standardisiert und formelhaft, wo sie persönlich formuliert sind.²⁶ Szuma Ch'iens Konfuzius-Kapitel ist ebenfalls standardisiert, aber weniger nach einem thematischen Raster, als vielmehr nach einer Vorstellung von Lebenseinheit, die der Historiker auch sonst anwandte.²⁷ Worauf es ihm bei dieser Vita ankommt, drückt Szuma Ch'ien in dem sehr persönlich gehaltenen Schlußwort zur Darstellung des Konfuzius aus: Ich suche den Menschen Konfuzius selbst.²⁸

Wir sehen also, daß sowohl von den geschichtsphilosophischen Ansätzen, wie von methodologischen Debatten her eine im chinesischen Denken entstandene Theorie der Philosophiegeschichte anzunehmen ist. Daß sehr frühe historiographische Praktiken im Konfuzianismus bestanden haben, die der griechischen Doxographie und Biographie vergleichbar sind, sollten die Hinweise auf die *Analekten* belegen. Ich möchte nun nur noch auf den Umstand hinweisen, und ihn mit dem Beispiel eines verbreiteten japanischen Wörterbuchs der Philosophie belegen, daß solche Traditionen bis heute kaum allgemein bekannt oder auch nur mit dem Begriff der 'Philosophiegeschichte' identifiziert sind.

²⁶ Das dürfte wohl auch der Grund für so abweichende Übersetzungen sein, wie sie Legge und Moritz von X,7 geben. Legge schreibt: "When fasting, he thought it necessary ... to change the place where he commonly sat in the apartment." (ed.cit., S.251); Moritz hingegen übersetzt: "Auch schlief er in dieser Zeit nicht bei seiner Frau." (ed.cit., S.84)

²⁷ Vgl. seine Vita des Mencius (1979, S.70-75)

²⁸ Der Zusammenhang lautet: "Although I cannot reach him, my heart goes out to him. When I read the works of Confucius, I try to see the man himself. In Lu I visited his temple and saw his carriage, clothes and sacrificial vessels. Scholars go regularly to study ceremony there, and I found it hard to tear myself away."

(3) EXKURS: Philosophiehistorie in Japan

Für die japanische Literatur dürfte in dem Punkt dasselbe gelten wie für die chinesische: eine eigenständige Entwicklung einer "Allgemeinen Geschichte der Philosophie" ist nicht anzunehmen. Dies ist jedenfalls den Äußerungen japanischer Autoren zu diesem Thema zu entnehmen, wofür ein kleines Beispiel angeführt werden soll. Die Auseinandersetzung mit dem Denken der Vergangenheit oder mit dem von außen eindringenden Denken hat in Japan, wie es scheint, eine alte und eigenartige Tradition. Maruyama spricht sogar davon, daß diese Auseinandersetzung in einer stets und seit langer Zeit "ideologieentlarvenden" Art und Weise betrieben worden sei.²⁹

Eines der gegenwärtig verwendeten japanischen Philosophie-Lexika³⁰ stellt unter dem Stichwort "Philosophiegeschichte"³¹ fest, darunter werde normalerweise die Geschichte philosophischer Aktivitäten von ihrem Beginn im antiken Griechenland bis in die Gegenwart verstanden. Jedoch sei der Bericht darüber solange keine wissenschaftliche Disziplin gewesen, bis Hegel gelehrt habe, die Geschichte der Philosophie als einen harmonischen Erkenntnisprozeß zu erfassen und deren Historie daher als Wissenschaft zu betreiben. Es wird an den Versuch des Aristoteles erinnert, eine Vorgeschichteseiner Wissenschaft zu schreiben, an Diogenes Laërtios. Von da an, bis ins 17. Jahrhundert, habe es nichts außer einigen fragmentarischen Tatsachenberichten gegeben; im 17. Jahrhundert seien verhältnismäßig umfassende Bücher unter dem Titel von *Geschichte der Philosophie* vorgelegt worden, Stanleys Werk wird als Beispiel genannt. Für das 18. Jahrhundert wird Bruckers *Historia Critica* angeführt. Nach Hegels *Vorlesungen* habe es eine ganze Reihe sowohl allgemeiner, als auch spezieller Untersuchungen auf diesem

²⁹ "Es ist zu beachten, daß die feindliche Reaktion der 'traditionellen' Haltung auf jegliches prinzipielles Denken oder auf Ideologien, die eine rationale Einordnung von Erfahrungen verlangen, leicht die Form einer Art *Ideologieentlarvung* annehmen kann. Eine gewisse Art von Ideologiekritik an anderen weltanschaulichen Positionen wird in Japan schon sehr früh zur festen 'Tradition' der Kritik. ... In Japan ... tritt Kritik an der ideologischen Funktion von Ideen bereits in der fremdenfeindlichen Kritik am europäischen Denken, voran am Christentum, gegen Ende der Edo-Zeit in erstaunlicher Schärfe auf – vor der immanenten Ideenkritik." (Maruyama 1988, 34)

³⁰ *Tetsugaku Jiten*, Tokyo 1979; ich verdanke die Übersetzung der referierten Stichwörter Yosuhiko Shakutsui.

³¹ Ebd., S.976-978

Gebiet gegeben. Jetzt erst habe man realisiert, daß es auch anderswo als in Europa philosophische Entwicklungen gegeben habe, und seither werde die Geschichte der Philosophie des Ostens bearbeitet. Es wird angemerkt, daß die arabische Philosophie schon früher bekannt gewesen sei, im 19. Jahrhundert habe man aber seine Aufmerksamkeit (unter anderem) auch der Philosophie in Indien, China und Japan zugewandt.³² Nun sei auch das Konzept einer "Geschichte der internationalen Philosophie" in zahlreichen Arbeiten entwickelt worden. Im Gegensatz zu der bis dahin meist vom idealistischen Standpunkt betriebenen Philosophiegeschichte habe sich in der Sowjetunion und einigen anderen Ländern vom Standpunkt des Historischen Materialismus der Begriff einer "internationalen proletarischen Geschichte der Philosophie" herausgebildet.

Irgend ein chinesischer, japanischer, indischer oder sonstwie nichteuropäischer Beitrag zur Entwicklung der Philosophiegeschichte wird hier bis in die Gegenwart nicht angenommen. Lediglich der letzte Absatz des zitierten Stichworts bringt den Hinweis, daß jeder neue Versuch zu einer internationalen Philosophiegeschichte die "Begrenzung der westorientierten Selbstabschließung (z.B. Hegel, Marx)" überwinden und zu einem echten Kontakt mit der Philosophie des Ostens gelangen müsse, woraus sich ein allgemeinerer Erkenntnisprozeß ergeben würde.

Ein etwas anderes Bild vermittelt das Lexikon dem Leser, der unter dem Stichwort "Geschichte der komparativen Philosophie" nachschlägt.³³ Hier wird zunächst festgestellt, daß die westliche Philosophie aus der griechischen und der jüdischen Kultur entstanden sei, daß aus diesem Grund die arabische Philosophie der westlichen in gewissem Grade ähnlich sei. Im Fernen Osten hingegen hätten sich die indische und die chinesische Philosophie unabhängig voneinander entwickelt. Japan habe bereits zu der Zeit, als es sich gegenüber der Außenwelt abgeschlossen hatte, Interesse am Vergleich der verschiedenen Einflüsse bewiesen, welche sein Denken geformt

³² Die China-Rezeption des 17. und 18. Jahrhunderts scheint den Verfassern des Lexikons entweder entgangen oder nicht wichtig zu sein.

³³ Ebd., S.1139-40; es ist übrigens überraschend leicht für jemanden, der der japanischen Sprache und Schrift nicht mächtig ist, sich einen generellen Überblick über die Themen dieses Lexikons zu verschaffen, weil die Indices der Namen und Sachen auch in den hauptsächlichen europäischen Sprachen enthalten sind.

hatten.³⁴ Im Westen wird als erster Autor, der sich dem Vergleich östlicher und westlicher Philosophie gewidmet habe, Deussen mit seiner *Allgemeinen Geschichte der Philosophie* genannt. Von den Autoren des modernen Japan, die in diesem Diskurs wichtig geworden sind, werden Daisetz Suzuki, Tetsuro Watsuji und Kumataro Kawata genannt. Es ist immerhin auffallend, daß nur hier, nicht bei den Bearbeitern der "Geschichte der Philosophie" japanische Beiträge überhaupt genannt werden.

³⁴ Als Beispiel wird Chuki Tominaga genannt, der in seinem *Shutteigogo* und *Ouno bun* sich mit dem Vergleich von Ähnlichkeiten im Entwicklungsprozeß unterschiedlicher Philosophien befaßt habe. Ferner habe Kansan Matsumiya in seinem Werk *Sankyo Yoron* die Gemeinsamkeiten zwischen Shintoismus und Buddhismus, indischer und chinesischer Philosophie herausgearbeitet. Ihre Perspektive war aber, so wird festgestellt, entsprechend den Zeitumständen begrenzt.

2.3 Offenbarung und Denkgeschichte: Mittelalter

Während der langen Periode des Offenbarungsglaubens, die wir als die Zeit des Mittelalters zu bezeichnen gewohnt sind, fand Philosophiegeschichte im allgemeinen kein zentrales Interesse. Dies trifft sowohl für christliche wie für muslimische Traditionen zu, für beide Stränge also, die das Erbe der griechischen und römischen Antike weiterführen, in mehreren Ansätzen neu aufgreifen und der Neuzeit überliefern.

Gemeinsam ist muslimischen und christlichen Philosophen des Mittelalters, daß sie sich bezüglich der Naturgelehrsamkeit bzw. im allgemeinen hinsichtlich der nicht aus der Offenbarung stammenden Weisheit den Griechen unterlegen fühlen. Dies drückt sich nur selten so offen aus wie in dem Wort von den Zwergen auf den Schultern der Riesen.¹ Es drückt sich aber überall dort stillschweigend aus, wo Gelehrte ihr Leben damit verbringen, Kommentare zu Kommentaren zu Platon zu schreiben oder Traktate nach Problemmustern zu verfassen, die in der Antike entwickelt worden waren.

Eine zweite Gemeinsamkeit besteht darin, daß die Philosophie (also die Wissenschaft im allgemeinen) als im Dienste der Theologie stehend aufgefaßt wird, und dies erscheint unter den anerkannten Voraussetzungen ganz natürlich. Wenn nämlich die authentische Mitteilung über die wirkliche Struktur der Welt bereits von demjenigen gegeben worden ist, der es doch am besten wissen muß, weil er diese Welt selbst gemacht hat und erhält, so kann es diesbezüglich Probleme nur dort noch geben, wo man diese Mitteilung nicht hinlänglich deutlich versteht, oder wo sie aus irgendwelchen Gründen lückenhaft ist.² Doch

¹ Vgl. Merton (1980), passim

² Noch um 1680 findet sich dieser Gedanke als das letztlich entscheidende Argument zur Entscheidung der Frage, welches der drei konkurrierenden Weltmodelle, das ptolemäische, das kopernikanische oder das brahesche, mehr Wahrscheinlichkeit für sich habe. Vgl. Andreas Semery Remus SJ: *Triennium Philosophicum* 3. Aufl., Bononiae, Bd.2, 1686, S.694: "...nisi ex apparentijs nihil concludi & quid igitur dicendum sit unde scies, nisi ab eo, qui fecit?" Man erinnert sich bei dieser Gelegenheit an die Herkunft des Wortes "Apparat", das also etwas mit *scheinbar* zu tun hatte. Einen diesbezüglichen Hinweis enthalten auch die (vorgeblichen) Sokrateszitate, die im Anhang zu 2.4 angeführt sind.

ist diese allgemeine Voraussetzung weniger weitreichend, als man annehmen könnte; sowohl bei der Behandlung wissenschaftlicher Einzelfragen, als auch hinsichtlich allgemeinsten Begriffe gibt es im islamischen wie im christlichen Mittelalter immer wieder das Bestreben, die natürliche Vernunft und die Suche nach natürlichen Ursachen als autonome Wissensquelle auszubauen. Ibn Sina, Ibn Rushd, Ibn Tufail und Ibn Khaldun können ebenso hierfür stehen, wie Abälard, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham oder Roger Bacon.³

Doch sie alle stehen auch dafür, daß aus der Geschichte des Denkens nicht eigentlich etwas zu lernen sei.

Unterschiede zwischen der muslimischen und der christlichen Tradition, die für unser Thema von Interesse sind, liegen vor allem darin, welche Art der Tradierung das antike Gedankengut erfährt.

Man muß zunächst feststellen, daß das frühe Christentum in einer Reihe seiner gelehrten Vertreter einen recht umfassenden Zugang zum Bildungsgut der Spätantike hatte, und daß von diesen Autoren, den sogenannten Kirchenvätern und -lehrern, eine Menge an Kenntnissen über antikes Denken, eben auch über die antike Philosophie im Christentum des lateinischen, wie des griechischen und des syrischen Raums erhalten geblieben ist. Zudem fahren die Theologen des Westens fort, sich in der Sprache der Römer auszudrücken, einige ihrer heiligen Bücher sind in griechischer Sprache bereits ursprünglich verfaßt und verwenden, wie das vierte Evangelium, ausdrücklich Termini der griechischen Philosophie.⁴

Remus führt übrigens in diesem Zusammenhang für das von ihm vertretene ptolemäische Weltbild auch das Einfachheitsargument an: "In hoc enim apparet maxima simplicitas; cum omnes omnium Planetarum orbes sint concentrici." (ebd., 696)

³ Ibn Khaldun etwa geht sehr kritisch mit den Metaphysikern seiner Zeit ins Gericht, eben weil sie besondere Erkenntniswege annahmen und damit Erlösungswege verknüpften. Er führt in diesem Sinn auch Ibn Sina an, der sich dieses Fehlers bewußt geblieben sei und stellt abschließend fest: "the science (of logic) is not adequate to achieve the avowed intentions (of the philosophers). ... (Aber die logischen Disziplinen) constitute the soundest norm of (philosophical) speculation that we know from." (übers. Rosenthal 1969, S. 104) – eine rein negative Funktion der Vernunft also.

⁴ In philosophiehistorischen Arbeiten der frühen Neuzeit werden wir darum gelegentlich der "secta philosophica" von Jesus und seinen ersten Schülern begegnen. Vgl. dazu Tolomio (1979), S.75

Dies bedeutet aber doch wieder nicht, daß das christliche Mittelalter eine umfassende Kenntnis der griechischen oder der lateinischen antiken Literatur gehabt hätte oder hätte haben können, die etwa mit den Kenntnissen des 19. Jahrhunderts oder der Gegenwart vergleichbar gewesen wäre. Immerhin blieben aber doch einige Autoren, wie Cicero oder Seneca, zumindest mit einzelnen ihrer Schriften, stets gegenwärtig.⁵ Die Kenntnis des Griechischen, das in der römischen Kaiserzeit die allgemeine Sprache der Gebildeten geworden war, verlor sich in der westlichen Reichshälfte mit dem Niedergang der politischen Organisation des Reiches.⁶ Und damit verlor sich auch die Kenntnis der philosophischen Klassiker Griechenlands, denn eine lateinische Übersetzung etwa des Aristoteles wäre in der Antike wohl überflüssig gewesen.⁷

Erst verhältnismäßig spät und in mehreren Wellen zwischen dem 10. und dem 13. Jahrhundert lernt das lateinische Christentum die griechischen Schriftsteller im Original oder in vollständigen Übersetzungen kennen. Das Platonbild der Platoniker von Chartres etwa mutet heute recht fragmentarisch an.⁸ Im christlichen Mittelalter ist der Weg zur Kenntnis der griechischen Philosophie in mancher Hinsicht ein Umweg: noch im 12. Jahrhundert wurden Schriften des Aristoteles aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt. Bei den arabischen Aristotelikern aber war eine sprachliche Kontinuität mit der Antike von

⁵ Vgl. das im Anhang zu 2.3 vorgestellte Florilegium.

⁶ Bibliotheken wie die von Cassiodor in Vivarium (Kalabrien) gegründete oder die von den Langobardenherrschern in Bobbio gestiftete, sind die Ausnahme; und selbst hier scheinen Übersetzungen griechischer Philosophen nur in geringer Zahl vorhanden gewesen zu sein. Vgl. Flasch (1986), S.148ff.

⁷ Kaiser Julian, den Voltaire stets den *Philosophen* nannte, der indessen unter dem Namen besser bekannt ist, den er von den Christen, seinen Gegnern erhielt, *Apostata* (=der Abtrünnige), hat seine Korrespondenz Mitte des 4. Jahrhunderts durchwegs in griechischer Sprache geführt. Vgl. *Julian-Briefe*, hg. B.K.Weis (1973)

⁸ Lucien Braun hat gelegentlich eines Gesprächs auf einen Kodex des 13. Jahrhunderts hingewiesen, auf dem Sokrates als der Schüler Platons dargestellt wird, wobei seine große Kunst darin bestanden habe, das Geschlecht ungeborener Kinder vorherzusagen. Auch das Bildprogramm des Domfußbodens von Siena (nach der Großen Pest des 14. Jahrhunderts) stellt eine für uns heute eigentümliche Schulnachfolge des Sokrates nach Hermes Trismegistos und Platon vor. Vgl. auch die 'Zitate' nach Sokrates in den *Dyctes and Sayenges etc.* (1477) im Anhang zu 2.4

vornherein gar nicht gegeben, Ibn Rushd konnte überhaupt kein Griechisch.⁹

Woher hatten nun die Araber, die Muslime im allgemeinen, ihre Kenntnis der griechischen Philosophie, und was kannten sie davon? Die Geschichte dieser Übertragung ist weitgehend rekonstruiert und so läßt sich sagen, daß auch die Muslime, verglichen mit der europäischen Neuzeit, eine sehr einseitige Kenntnis der griechischen Kultur und Wissenschaft hatten.

Sie wußten beispielsweise wenig von der Lyrik und Dramatik, oder auch von der Geschichtsschreibung der Griechen. Dafür aber wurden mathematische, medizinische, geographische und eben auch philosophische Texte schon ab dem 4. nachchristlichen Jahrhundert ins Syrische und dann in großer Zahl im 8. und 9. Jahrhundert entweder aus dem Syrischen oder aus dem Griechischen ins Arabische übertragen.¹⁰

Von den philosophischen Schriften wiederum wurde anscheinend nicht alles für wichtig gehalten, was spätere Zeiten schätzten, auch mancherlei irrige und phantastische Zuschreibungen kamen vor. Aristoteles war zwar ein bevorzugter Autor, aber er galt weithin als ein Platoniker, der lediglich auf dem Gebiet der Logik etwas Eigenständiges und Bedeutendes geleistet hatte. Man hielt ihn z.B. für den Verfasser einer *Theologie des Meisters*, die eindeutig neuplatonischen Ursprungs ist.¹¹

⁹ Zwar wurden schon im 12. Jahrhundert im rückeroberten Toledo und etwas später in Palermo zahlreiche Übersetzungen durchgeführt, meist jedoch aus dem Arabischen und zugleich mit den vorhandenen arabischen Kommentaren. Gegen 1240 lag, wie Flasch (1986, 266) schreibt, "der gesamte Aristoteles (also nicht nur die von Boethius übersetzten logischen Schriften) in lateinischer Fassung" vor.

¹⁰ Walzer (1962, S. 236) stellt fest: "The number of Greek works known in Arabic translations before the year A.D. 1000 is immense and surpasses in a very impressive way the amount of Greek books known at that time in Latin."

Vgl. die detaillierte Darstellung von Preißler in Moritz (1988, S.167-193).

¹¹ Flasch (1986, S.264) stellt fest: "Der platonisch-neuplatonische Einfluß wurde verstärkt durch die arabische Übersetzung von Paraphrasierungen Plotins und wichtiger Abschnitte des Proklos. Hinzu kam eine reiche apokryphe Aristoteles-Literatur, die hellenistische, oft magische und mystische Motive mit dem großen Namen des griechischen Philosophen verband und die später auch das Aristoteles-

Es fand also insgesamt in der muslimischen Rezeption keine philologisch-kritische Kritik statt; dafür aber sehr wohl eine glossierende Aufarbeitung des griechischen Gedankenguts in einem derartigen Ausmaß, daß Thomas von Aquin, der 1252 bis 59 und wieder 1268 bis 72 an der Pariser Hochschule lehrte, immer den Aristoteles meint, wenn er "der Philosoph" sagt, und immer Ibn Rushd (lat.: Averroës), wenn er von "dem Kommentator" spricht.¹²

Was die Vergangenheit der Philosophie anbelangt, so scheinen weder muslimische noch christliche Offenbarungsgläubige daran übermäßig interessiert gewesen zu sein, sie als *Entwicklung* des menschlichen Geistes oder wenigstens zur Befriedigung gelehrter Neugierde darzustellen.

Etliche Ausnahmen, insbesondere aus muslimischer Tradition, sind hiezu immerhin anzumerken. So gibt es aus dem 9. Jahrhundert die arabische Übersetzung der *Merksätze der Philosophen* eines Pseudo-Plutarch, also eines doxographischen Werks.

Eine Darstellung der philosophischen *Sekten*, dem griechischen Arzt Galen zugeschrieben, war als Übersetzung um 1016 im Eigentum von Ibn Sina (lat.: Avicenna).

Im Jahre 987 verfaßte Muhammed b. Is'hak (gen. Nadim) einen umfassenden *Katalog (Fihrist)*, der die griechischen Verfasser, Übersetzungen und Erläuterungen dazu verzeichnet, und der über die bloß bibliographische Anlage hinaus auch historische Notizen über die Verfasser, über die Entwicklung von Disziplinen u.dgl. enthält.¹³

Sind diese Werke weitgehend erhalten, so ist das Biographiewerk des Wesirs al-Kifti (*Chronik der Gelehrten*) nur noch in einem Auszug auf uns gekommen; er hatte (ca. 1240) Lebensbeschreibungen von

Bild des lateinischen Westens beeinflusste. Aristoteles wurde dann oft mit neuplatonischen Augen gelesen."

¹² Vgl. Thomas von Aquin, *De Ente et Essentia* (1965), S.15f; hingegen werden "Avicenna" und "Boethius" namentlich genannt (S.17).

¹³ Steinschneider (1960) schreibt: "Ueber die griechischen Verfasser, die Uebersetzungen und Erläuterungen derselben besitzen wir nur ein altes Buch, das ist der 'Katalog' (Fihrist) des Muhammed b. Is'hak, genannt al-Nadim ('der Gefährte'), welcher im Jahre 987 verfasst wurde, zur Zeit, wo die letzten Redaktionen der übersetzten Werke studiert, commentiert und in Auszüge gebracht wurden." (S.8) "...weit entfernt, ein blosser Katalog zu sein, enthält es historische Notizen (oder Legenden, die man für historisch hielt) über die Verfasser, die Entwicklung der Disziplinen u.s.w. unter steter, sehr genauer Angabe der Quellen." (S.9)

Wissenschaftlern aller Gebiete geliefert, wobei die Auswahl durchaus international und interkonfessionell war. Noch 1520 wurde eine lateinische Übersetzung davon als *historia Arabica de vitis philosophorum et medicorum Arabum et Graecorum* genannt.¹⁴

Überdies gab es Versuche zur Harmonisierung mehrerer Philosophen und zur Darstellung der Lehren eines Philosophen innerhalb systematischer, philosophischer, theologischer oder juristischer Traktate immer wieder, so etwa Al-Farabis Werk über die Philosophie Platons.¹⁵

Doxographische Werke finden wir auch im christlichen Westen in Gestalt der sogenannten *Florilegien* (etwa: *Blütenlese*), die zu bestimmten Zwecken (als Zitatsammlungen für Predigten, Reden und Vorlesungen, als Meinungssammlungen zur Behandlung von Problemen) angefertigt wurden und sehr zahlreich waren.¹⁶ Ein Interesse an einer geschichtlichen Entwicklung des Denkens, wie es angesichts der Philosophiegeschichte in der Neuzeit immer wieder auftritt, läßt sich in dieser Literaturgattung allerdings nicht feststellen.

Die von Walter Burleigh (Gualterus Burlaeus), einem Schüler des Duns Scotus, im 14. Jahrhundert verfaßte Kompilation über 119 Philosophen des Altertums blieb denn schließlich ganz den antiken Vorbildern verhaftet und galt späteren Historikern der Philosophie als unkritisch in philologischer wie in historischer Hinsicht.¹⁷

¹⁴ Vgl. Steinschneider (1960), S.10; dieser betont, al-Kifti habe "das Leben der berühmten Männer in ihren profanwissenschaftlichen Werken ohne Unterschied der Nationalität und des Glaubens" dargestellt.

¹⁵ Vgl. Flasch (1986), S.268: "Die arabischen Denker hatten ebenso in einer religiös geprägten Welt gelebt wie die des Westens und standen früher als diese vor dem Problem, wie die Offenbarungsreligion mit dem griechisch geprägten Naturwissen und der Philosophie zu versöhnen sei. Da sie eine günstigere Überlieferungssituation hatten als alle Autoren des Westens vor dem Beginn der Renaissance, stießen sie früh auf das Problem der logischen Kohärenz der Überlieferungsmasse, vor allem auf das Verhältnis von Platonismus und Aristotelismus, das sie durchweg im Sinne der Harmonisierung behandelten."

¹⁶ Braun (1990) schätzt die Zahl der bekannten Florilegien zur Philosophie schon für die Antike auf über tausend; die Gattung hat sich durchgehend erhalten und war im Mittelalter sehr verbreitet.

¹⁷ Jakob Brucker, der bedeutende Philosophiehistoriker des 18. Jahrhunderts, stellt diesem seinem Vorgänger ein recht bescheidenes Zeugnis aus: der Mitschüler des Wilhelm von Ockham bei Duns Scotus

Neuzeitliche Autoren bemängeln an den (philosophie)-historischen Arbeiten des Mittelalters vor allem zweierlei: einmal deren unkritischen Umgang mit Texten und anderen Quellen, die Autorität der überlieferten Manuskripte; und zweitens das Fehlen eines autonomen Geschichtsbildes, das Vorherrschen theologisch bestimmter Konzepte. Beides ist im Ganzen gesehen zutreffend, wenn wir etwa an solche Geschichtstheorien wie diejenige Otto von Freisings oder auch Joachim von Floris' denken. Die Offenbarung (wenn auch in wechselnder Gestalt) bildet den letzten Bezugsrahmen zur Beschreibung und Erklärung vergangener, wie gegenwärtiger und zukünftiger Geschichte. Es sind aber doch auch Beispiele zu erwähnen, die in dieser Hinsicht und auch hinsichtlich des methodischen und kritischen Umgangs mit Quellen zukunftsweisend sind. Al Biruni und Ibn Khaldun könnten hier als Fälle dienen.¹⁸ Beide Autoren haben jedoch erst sehr spät einen gewissen Einfluß auf europäisches Denken gewonnen und sind auch in der muslimischen Tradition metaphysisch-unhistorischen Denkern unterlegen geblieben.

sei wegen seines "dünnen und von Irrtümern vollen" Büchleins zu erwähnen – "at primum tamen, quo neglecta haec eruditionis pars excoli coepit." (1756, S.518)

¹⁸ Vgl. Al Biruni (1988) und zu Ibn Khaldun: Wimmer (1977)

2.4 Die erste Entdeckungszeit: das neue Alte

Die *Wiedergeburt der Wissenschaften und Künste*, also die *Renaissance* und der *Humanismus*, fußt auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte wesentlich auf der Übersetzung großer Originaltexte des Griechentums, wie sie uns etwa bei Wilhelm von Moerbeke begegnet, der im 13. Jahrhundert Texte des Aristoteles für Thomas von Aquin aus dem Griechischen übersetzt.¹ Aber es blieben immer noch viele Texte unzugänglich, als die letzte Phase des oströmischen Kaisertums und schließlich die Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) zu einer Befruchtung der westlichen Wissenschaft durch griechische Emigranten führte.

Das 15. Jahrhundert in Italien (1468 gründet Bessarion die platonische Akademie in Florenz neu) ist vor allem durch ein Aufblühen des Platonismus gekennzeichnet, aber auch dadurch, daß nun die zahlreichen weniger berühmten Schriftsteller und Bücher der Antike bekannt werden. Die ersten Druckwerke erscheinen (bereits 1475 das Werk des Diogenes Laërtios) und sorgen für eine größere Verbreitung dieser Texte, als dies bis dato möglich gewesen wäre. Die philologisch-kritische Sichtung und Aufarbeitung der überlieferten Texte setzt ein. Eine Vorliebe, geradezu ein Vorurteil für die Antike ist dabei bestimmend. Justus Lipsius gibt 1604 seine *Hinführung zur stoischen Philosophie* heraus, und bezeichnet damit das Wiederaufleben stoischen Denkens. Aber Lipsius ist kein Stoiker; er ist Eklektiker. Nur in der Morallehre scheint ihm, nach geduldigem Vergleichen, die Stoa das Beste zu bieten.² Von den Philologen dieser Zeit, die in ihrer Mehrheit eklektisch dachten, und deren Forschungen die alten Schulen der Griechen und der Römer neu bekanntmachten, seien hier nur ein paar Namen angeführt: Isaak Casaubonus, Josef Justus Scaliger und Henricus Stephanus (= Henri Estienne), welche letzterem wir noch heute in den Seitenangaben unserer Platon- und Aristoteleszitate nachfolgen.³

¹ Vgl. dazu Flasch (1986)

² Schon vor Lipsius sind ähnliche Werke im Umlauf. Vgl. Anhang zu 2.4

³ Die philologische Orientierung der zeitgenössischen Philosophiegeschichte betont vor allem Braun (1990). Der Eklektizismus, den wir darin sehen können, ist allerdings unter den Theologen und Philosophen, die sich unter den Voraussetzungen eines reformierten Christentums mit der Geschichte der Philosophie auseinandersetzten, stark kritisiert und als Synkretismus angegriffen worden. Vgl. dazu Longo (1979)

Sämtliche alten Gattungen der Philosophiegeschichte, von denen in 2.1 bereits die Rede war, finden unter dem Einfluß der philologisch-kritischen Wiederherstellung antiker Traditionen im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert neue Vertreter, aber sie sind keineswegs mehr im selben Geist wie in der Antike verfaßt. Ein englischer Edelmann liest Philosophenviten bei einer Pilgerfahrt nach Santiago und übersetzt sie dann zu Nutz und Frommen der Christenheit (erscheint 1477, s. Anhang zu 2.4: *Dyctes and Sayenges*). Die Engländer beginnen (wie die Italiener) lange vor den Deutschen und auch vor den Franzosen, in der Volkssprache auch über solche Dinge wie die Geschichte der Philosophie zu schreiben.⁴ Damit wird das Thema also auch demjenigen zugänglich, der kein Latein kann. Die Frage nach der Ausgrenzung des Fremden muß insbesondere im Zusammenhang mit solcher sich als volksbildend und -erziehend verstehenden Literatur gestellt werden, weswegen ich in diesem Abschnitt insgesamt die englische Literatur am stärksten betone.

Schon bald nach dem Auftreten Luthers in Deutschland finden wir in einem englischen Traktat⁵ die Frage nach dem Ursprung der Philosophie in einer Weise behandelt, die für einen griechisch-antiken Autor wohl undenkbar gewesen wäre. Da werden die verschiedensten "nations" mit ihren jeweiligen Kulturheroen nebeneinandergereiht: die Thraker erklären Orpheus zum ersten Philosophen, die Griechen den Linus, die Lybier Atlas, die Phöniker den Ochus, die Perser ihre Magier, die Assyrer ihre Chaldäer, die Inder die Gymnosophisten (deren Haupt "Buddas" gewesen sei), die Italiener Pythagoras und die Franzosen ihre Druiden. Daß die Griechen insgesamt doch zumeist als die eigentlichen Begründer der Philosophie gelten, wird gelegentlich der Tatsache zugeschrieben, sie "have ben alwayes desirous of glory".⁶ Alle diese Völker aber, ob sie nun mit guten oder weniger guten Quellen ihren Prioritätsanspruch in der Weisheitsgeschichte belegen wollen, stoßen auf einen übermächtigen Konkurrenten: die göttliche Weisheit, die den Hebräern mitgeteilt worden sei, weswegen keinem aus den *heidnischen* Völkern – auch nicht dem griechischen – die Ehre zuteilwird, die Philosophie begründet zu haben, sondern dem Abraham. Die *Heilige Schrift* ist hier also auch zum Standardwerk für die alte

⁴ Findet die erste vollständige deutsche Übersetzung des Diogenes Laërtios erst Ende des 18. Jahrhunderts statt, so haben wir englische Übersetzungen bereits viel früher.

⁵ Baldwin, W.: *A treatise of Morall Philosophie, Contyning the sayinges of the Wyse*, London 1547

⁶ Vgl. Baldwin, (1547) in: Anhang zu 2.4

Geschichte der Philosophie geworden, wie sie im Bereich der allgemeinen Geschichte des Altertums ja bereits Standardwerk war.

Das Hereinnehmen der nichtgriechischen, der *barbarischen* Völker in die Geschichte der Philosophie führt hier keineswegs zu einem Relativismus, sondern zum Bezugnehmen an einer einzigen, der endgültigen und autoritativen Tradition, die ihre Autorität indessen nicht von Menschen und deren Leistungen hat: Abraham gilt als der erste Philosoph, nicht von eigenen, sondern von göttlichen Gnaden.

Wo aber nicht Abraham genannt wird, sondern Moses, Noah oder Adam, da ändert das an der Sache nichts: der Zeitraum zwischen 1520 und 1700 ist in der europäischen Philosophiegeschichte davon bestimmt, daß man nach der *einen* Geschichte des Denkens sucht und daß diese eine Geschichte als Heilsgeschichte verstanden wird.

Das hat zur Folge, daß die Monopolstellung griechischer Denker, die wir auch bei den durch das Mittelalter hindurch überlieferten Philosophiehistorien vorfinden, gebrochen ist. Die "philosophia barbarica" wird zum festen und gelegentlich recht umfangreichen Bestandteil der Darstellungen.

Die damit verbundene *Adam-Hypothese* (daß nämlich der erste Mensch von Gott die höchste Weisheit erhalten und, obwohl das meiste davon durch den Sündenfall verloren war, an die Späteren weitergegeben habe) ist keine nebensächliche oder etwa nur kuriose Annahme in dieser Zeit. Ebenso wenig sind die andern Versuche nebensächlich, eine hebräische Struktur in die Geschichte der Philosophie vor Christus zu bringen (also etwa die Hypothese, daß Noah der Begründer der chinesischen Kultur sei, daß Abraham die Chaldäer und Babylonier gelehrt habe etc.). All dies sind lediglich verschiedene Varianten eines breit angelegten Versuches, die Vielfalt des Menschlichen auf die Einheit der Offenbarung zu reduzieren.

.Vor dem genannten Zeitraum, also etwa bis 1520, gilt, was Braun über die Renaissance sagt: es ist die Phase eines Weiterlebens und einer Neuaufnahme antiker Literatur, in der die "Barbaren" noch nichts in der Denkgeschichte verloren haben.⁷Nach 1700 hat die Idee einer Normalvernunft gesiegt, die auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte ihre Haupt-Gegner (die Vorurteile, die Ketzer und die Sekten) sowie ihren Haupt-Gewinn (in Logik, Metaphysik, Ethik) formuliert hat. Nach dieser

⁷ Der angebliche äthiopische Philosoph Legmon, der 1477 genannt wird, hat seine Weisheit "im Land Asteyn" in der Zeit von König David gelernt. Wieweit er eine historische Figur und ein Beleg für die Annahme einer äthiopischen Philosophie der Frühzeit ist, bleibt noch zu klären. Vgl. dazu Anhang zu 2.4.

Zeit geht also die "philosophia barbarica" wieder beinahe auf mittelalterliche Ignoranz unter den Philosophen vom Fach zurück.⁸

Eine zweite Ausgrenzung muß hier erwähnt werden, die ich ebenfalls mit der Unterscheidung von Allgemeinem und Speziellen kennzeichnen will: die Ausgrenzung der denkenden Frau. Die Aussagen, die den antiken Philosophen in den Mund gelegt werden, soweit sie Frauen betreffen, sind ganz eindeutig: sie sind schlechthin das *Andere der Vernunft*. So wird etwa in dem ersten Buch, das in englischer Sprache gedruckt worden ist, von Sokrates unter anderem berichtet, er habe sich gegen den Schreibunterricht an Frauen ausgesprochen.⁹

Dem können eine Reihe von Aussagen hinzugefügt werden, die im allgemeinen bei Philosophen der Epoche über Frauen zu lesen sind. Es genügt hier, insbesondere auf das Verschweigen antiker Philosophinnen in dieser Periode zu verweisen. Wenn überhaupt in der Literatur der Zeit fähige Frauen auftauchen, so werden sie als *positive Monstren der Natur* dargestellt.¹⁰

⁸ Die Beschäftigung mit ihr wird nicht ganz vergessen, aber sie wird ausgegliedert: es entstehen spezielle Disziplinen (wie die Sinologie, die Indologie etc.), aber aus der eigentlichen Philosophie wird sie hinauskomplimentiert.

⁹ "And he sawe a yonge mayde that lerned to wrytte of whom he sayde that men multypleith evyll upon evyll." (*The dyctes and the sayenges of the Philosophers other wyse called Dicta Philosophorum*, London 1477; vgl. Anhang 2)

"Women", so heißt es in dem genannten Werk von Baldwin 80 Jahre später, "by Nature, are borne malicious." Und: "It is not possible for hym to obtayn wysedom and knowledge, that is in bondage to a woman."

¹⁰ Vgl. die Ausführungen von Tielsch (1983) und Gößmann (1984). Das Buch des Menagius (vgl. Piaia 1981), in der französischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts entstanden, stellt hier nur scheinbar eine Ausnahme dar. Insgesamt bleibt das Bild auch hier erhalten, daß es sich bei schöpferischen und denkfähigen Frauen um Launen der Natur handle.

(1) Methode des ersten Entdeckungszeitalters

Erst von Francis Bacon werden neue methodologische Forderungen auch für diesen Bereich, für die Philosophiegeschichte, formuliert;¹¹ es handelt sich um folgende Postulate:

Erstens sollen einmal alle bekannten Meinungen zu den unterschiedlichen Fragen und über die unterschiedlichen Gegenstände der Wissenschaft in solcher Weise zusammengestellt werden, daß daraus ersichtlich wird, wie und ob sie sich gegenseitig erläutern, erklären oder kritisieren (bisher finde man diese Meinungen nur isoliert vor, ohne Zusammenhang);¹²

Zweitens dürfe sich dies nicht nur auf die Antike beschränken – Paracelsus, Telesius und andere Vertreter der Gegenwartsphilosophie und -wissenschaft müssen in diese Materialsammlung eingeschlossen sein;¹³

Drittens solle man, wenn all dieses Material einmal systematisch geordnet vorliegt, untersuchen, welche Landstriche und Völker, welche Charaktere und Lebensumstände, welche Institutionen besonders günstig bzw. besonders ungünstig waren für die Entwicklung der Philosophie und der Wissenschaften im allgemeinen:

Ante omnia etiam id agi volumus ..., ut cum eventis causae copulentur; videlicet ut memorentur naturae regionum ac populorum; indolesque apta et habilis, aut inepta et inhabilis ad disciplinas diversas; accidentia temporum, quae scientiis adversa fuerint aut propitia; zeli et mixturae religionum; malitiae et favores legum; virtutes denique insignes, et efficacia quorundam virorum erga literas promovendas, et similia.¹⁴

¹¹ Vor allem in *De dignitate et augmentis scientiarum*; vgl. Bacon (1963), Bd.I, S.415-828; zur Darstellung vgl. Braun (1990), S.58f und Malusa (1981b), S.167-176.

¹² Vgl. Malusa (1981b), S.169: "La storia della filosofia é per il filosofo inglese qualcosa di ben diverso dalla successione delle sette, dall'elencazione delle dottrine o delle affermazioni salienti o dalle stesse vite dei filosofi antichi, che pure costituiscono di essa il materiale indispensabile: è indagine globale sull'insieme delle vicende del pensiero accertate scientificamente e poi classificate ed ordinate.

La espressione 'storia della filosofia' non è usata da Bacone, il quale preferisce vedere l'indagine nell'ambito della 'storia delle lettere e delle arti'."

¹³ Vgl. Braun (1990), S.58

¹⁴ Bacon (1963, Bd.I, S.503).

Zweierlei wäre aus einem solchen Herangehen zu gewinnen: einerseits Erklärungen für den faktischen Verlauf der Geschichte der Philosophie, also echtes Wissen in diesem Bereich, und andererseits Anhaltspunkte für eine bewußte, wissenschaftspolitisch orientierende Planung künftiger Entwicklung. Mit diesem Programm, das allerdings noch für lange Zeit ein bloßes Programm bleiben sollte, steht Bacon am Beginn der Institutionengeschichte der Philosophie. Diese praktisch-politische Dimension der Philosophiegeschichte, die bei Bacon angesprochen ist, wurde von den Theoretikern der Aufklärung deutlich erkannt und weiter entwickelt. Brucker schreibt:

historiam philosophiae non ad curiositatem et explendam noscendi cupiditatem, sed ad perficiendum intellectum humanum et societatis utilitatem eum retulisse (Verulamius) observat. Meliora certa et sana magis dicere vix poterat.¹⁵

Dieses Postulat kann als der Beginn der Institutionsgeschichte im Bereich der Philosophiegeschichte angesehen werden. "Bacone non intende cioè isolare le dottrine dei filosofi da tutte le altre espressioni dell'ingegno humano." (Malusa 1981b, 169)

In einer solchen Institutionengeschichte sind jeweils mehrere Gesichtspunkte zu berücksichtigen, die schon bei Bacon anklingen: einerseits die Umweltbedingungen für Philosophie und Wissenschaft im allgemeinen (also die Ressourcen der Landschaft und der Gesellschaft) – dies führt u.a. zur Berücksichtigung des *Klimas* in einem weiten Sinn (einschließlich der Frage nach nationalen Eigenheiten); dann die spezifischen Organisationsweisen des Wissenserwerbs und der Weitergabe von Wissen (also etwa die Frage der Autonomie der Forschung relativ zu staatlichen und kirchlichen Autoritäten) usw. Diese Thesen wurden in der Aufklärung (s.u. Heumann), im Marxismus und generell in Forschungsrichtungen, die sich in interkultureller Weise mit der Philosophiegeschichte befassen, weiterentwickelt.

¹⁵ Brucker, *Historia Critica*, 2. Aufl., Bd.6, 823; So schreibt auch Malusa: "La storiografia filosofica veniva ad assumere importanza sul terreno dell'apprendimento delle scienze e dell'educazione della mente. Essa costituiva il supporto al vero ed unico metodo per lo studio delle scienze: il metodo investigante." (Malusa 1981b, S.173).

Bacon selbst spricht von der "initiativen" im Gegensatz zur "magistralen" Methode (1963, Bd.I, S.663); erstere vermittele die Anfangsgründe einer Wissenschaft, letztere deren gesamten Umfang: "Magistralis siquidem docet; Initiativa intimat".

Die Wirkungsgeschichte Bacons auf dem Gebiet der Wissenschafts- und insbesondere der Philosophiegeschichtsschreibung¹⁶ ist erst mit Verzögerung und nicht durchgehend wahrnehmbar. Deutlich ist die Stellungnahme Bruckers dazu, der sich und seine Vorläufer ausdrücklich in der Tradition Bacons sieht:

Quod non nos solos fecisse, sed in condenda historia literaria Verulamii consilia, quamvis arctioribus limitibus secutos quoque esse viros doctissimos, exempla MORHOFII, REIMMANNI, LILIENTHALII aliorumque probant, de quibus, qui ipse exemplum est, consulendus HEUMANNUS: hunc enim campum, unam tantum Verulamianae ideae particulam comprehendentem, hoc loco non ingredimur, lustrandum tamen esse in historia philosophica, ipso Verulamio auctore putamus, et innumeris exemplis ostendimus.¹⁷

(2) Zwerge auf den Schultern von Riesen

Das letzte große Werk der philologisch-humanistischen Philosophiegeschichte und zugleich die "erste große Geschichte der Philosophie der Neuzeit"¹⁸ erscheint in England: Thomas Stanleys *The history of Philosophy* (1655-62)¹⁹ Hier artikuliert sich noch einmal die

¹⁶ Stanley beruft sich (Einleitung zu Band 3 der ersten Auflage der *History*) auf Bacons Programm, doch stellt Malusa angesichts der philologischen Orientierung Stanleys dazu fest: "Questo modo di intendere la ricerca storica in filosofia non venne assimilato interamente dallo Stanley nella prima grande storia della filosofia dell'età moderna: troppo vivi erano ancora nell'ambiente dei filologi il 'pregiudizio' che l'antichità avesse espresso il meglio sul piano del pensiero e la convinzione che la storia del pensiero e la concinzione che la storia per 'vite' fosse il modo migliore per cogliere l'individualità del filosofare." (Malusa 1981b, S.173)

Wir haben es hier also wohl schon mit einer Diskussion zu tun, die an die Auseinandersetzung um 'idiographische' versus 'nomothetische' Wissenschaften zu Ende des 19. Jahrhunderts anklängt.

¹⁷ Brucker *Historia Critica*, 2.Aufl., Bd.6, 823

¹⁸ Malusa (1981b), S.173; vgl. zu Stanley auch Braun (1990), S.68-72

¹⁹ Das Werk umfaßt in der ersten Auflage 4 Bände, wobei der vierte Band eine Geschichte des orientalischen ("chaldäischen") Denkens beinhaltet. Der Titel der ersten Auflage unterscheidet sich von dem der folgenden Auflagen: das Werk von 1655 trägt den Titel: *The History of Philosophy. Containing those on whom the Attribute of WISE was conferred*, während die weiteren englischen Auflagen den Titel tragen: *The History of Philosophy: Containing the Lives, Opinions, Actions and Discourses of the Philosophers of every Sect. Illustrated with the Effigies of divers of Them*. 1687 ist das Werk in einer einbändigen Folio-

Verehrung der Antike – eigentlich hätten die Alten schon alles gewußt, man müsse daher nur ihre Meinungen aus den Textruinen wieder rekonstruieren, aber man solle sich jedenfalls davor hüten, sie zu kritisieren. Bereits in dem Zeitraum jedoch, den wir gewöhnlich der *Antike* zurechnen, bricht Stanley zufolge die Entwicklung der Philosophie verhältnismäßig früh ab. Die neuplatonischen Philosophen der ersten christlichen Jahrhundert (wie Proklos, Jamblichos usw.) werden von ihm, ebenso wie von den christlichen Kirchenvätern, lediglich als *Quellen* zur eigentlichen Philosophie (Platons, Aristoteles' etc.) herangezogen; Jamblichos ist für ihn lediglich ein "Historiker", der über Pythagoras schreibt.

Das Ziel von Stanleys Darstellung ist es, Beispiele eines vorbildlichen Lebenswandels zu zeichnen und dabei so genau und so philologisch-kritisch wie möglich sich an die Quellen zu halten. Damit ist die Tradition der bisherigen Philosophiehistorie erbaulicher Art (vgl. Anhang zu 2.4) weitergeführt, gleichzeitig sind aber auch die methodischen Kriterien spürbar, wie sie etwa in Bacons Kritik der bloßen historischen Kompilate formuliert worden waren. Im Gegensatz aber zu Bacon will Stanley sich ganz an die Texte halten, in denen philosophische Gedanken überliefert sind. Der gesellschaftliche, kulturelle, politische oder auch klimatische Hintergrund des Phänomens 'Philosophie' interessiert ihn nicht.²⁰

Immerhin ist Stanley, außer durch die Umfassendheit seiner Darstellung, durch zwei Ideen bemerkenswert: erstens schlägt er eine neue, spezifisch philosophiehistorische Zeitrechnung vor, und zweitens

Ausgabe noch einmal in Englisch erschienen, worauf die erste Teilübersetzung (1690) in Amsterdam erschien: Jean le Clercs Übertragung der "chaldäischen" Philosophie. 1701 erfolgte eine weitere englische Auflage, in der auch eine Lebensbeschreibung Stanleys (von einem unbekanntem Autor) enthalten ist; internationale große Verbreitung erlangte erst die lateinische Übersetzung von Gottfried Olearius, die mit wesentlichen Erweiterungen und Überarbeitungen 1711 in Leipzig erschien. Auf mehr als 1200 Seiten im Großformat wird hier die antike griechische und vorgriechische Weisheit dargestellt. Die Londoner Auflage von 1743 ist nach dieser lateinischen Ausgabe überarbeitet. Die *History* liegt in einem Reprint (Hildesheim 1975) der 3. Auflage (1701) vor.

²⁰ "Lo Stanley non dice espressamente nulla circa il corso storico della filosofia, né circa i rapporti di questa con la vita scientifica, politica e culturale: è per lui pacifico che il filosofo, che tratta dei supremi principi e delle cause, occupa un posto di rilievo nella storia" (Malusa 1981b, S.180)

gibt er eine neue und originelle Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Philosophie.

Die "aera philosophica" läßt Stanley mit dem Zeitpunkt beginnen, als im 3. Jahr der 49. Olympiade (= 582 v.Chr.) Thales von Milet und andere zum ersten Mal mit dem Titel *sóphos* benannt worden seien. Ein bemerkenswerter Einfall: hier beginnt eine Ära genau in dem Moment, in dem etwas Besonderes erkannt und von der Sprachgemeinschaft benannt wird. Der Ausgangspunkt liegt also nicht in einem Lebensdatum eines Denkers – der Geburt oder den *Blütejahren* eines Denkers wie Thales, Pythagoras oder Sokrates – sondern dort, wo die Rezeption bereits stattgefunden und erstmalig zu einem bewußten Benennen geführt hat. Nach Stanleys Chronologie ist Sokrates im Jahre 113 der *aera philosophica* geboren. Allerdings hat Stanley seine Idee einer fachspezifischen Zeitrechnung selbst nicht ausgeführt. Zwischen dem Jahr 261 dieser Ära (=Tod des Aristoteles) und dem Jahr 454 (=129 v.Chr., Tod des Karneades, letztes Datum in Stanleys Zeitrechnung) gibt es kein philosophisch relevantes Ereignis, das er angeführt hätte.²¹

Dieser eigenwillige Versuch Stanleys, eine disziplinspezifische Zeitrechnung einzuführen, ist in der Praxis der Philosophiehistorie zwar nicht aufgegriffen worden. Aber in diesem Zusammenhang ist doch immerhin einiges anzumerken, was nicht die Geschichte, sondern die Methodologie dieser Disziplin betrifft.

Hinsichtlich der Benennungen und Abgrenzungen von Perioden herrscht in der Philosophiehistorie keineswegs Einheitlichkeit vor; vielmehr ist zu sehen, daß sich jede Richtung hier an eine jeweils dominierende Tradition der allgemeinen Geschichtsschreibung anschließt, was nicht immer zu überzeugenden Periodentrennungen führt. Auch fällt auf, daß überall, wo neue Tendenzen in der Philosophiehistorie daran sind, die ganze Disziplin zu verändern, die Frage nach den passenden Periodisierungen regelmäßig auftritt.²²

²¹ Malusa sagt daher: "essa non assolve alcuna funzione, nemmeno didattica..." (1981b, S.188)

Dies ist wohl auch der Grund, warum die zweite Auflage, die nicht mehr von Stanley (+1678) besorgt wurde, den ursprünglichen Untertitel durch einen anderen ersetzt. Der Titel der ersten Auflage, den übrigens Braun und Malusa nicht angeben, spricht noch direkt das Programm an, die "aera philosophica" darzustellen, das lediglich in den ersten Abschnitten durchgeführt ist.

²² Vgl. oben Kapitel 1. Diese Diskussion um die angemessene Periodisierung begegnet uns später immer wieder, etwa in der

Den Ursprung der Philosophie setzt Stanley nicht bei den von ihm so sehr verehrten Griechen an, sondern läßt sie in einer Vorgeschichte der *aera philosophica* im Orient bei den Chaldäern, Persern und Arabern beginnen. Hierin zeigt sich ein Dilemma seiner (philologischen) Tradition. Ist er einerseits ganz auf die Verfügbarkeit über schriftliche Quellen angewiesen, so sieht er andererseits, daß diese für sich allein nicht imstande sind, den Anfang zu markieren. Eine methodologisch-systematische Abgrenzung, wie sie etwa der Cartesianer Coste (s. unten, 2.4.3) gibt, will er nicht zulassen, und so ist es nicht auffallend, daß ihm jegliches Kriterium dafür abgeht, warum er etwa die Ägypter und die Hebräer von dieser Ahnenreihe der Philosophie ausschließt.²³ Der Grund, den Stanley selbst angibt, liegt darin, daß einerseits von den Griechen nicht geleugnet werde, daß sie auf der Wissenschaft der Chaldäer aufbauten, und andererseits, daß die Ägypter, entgegen ihrer eigenen Einschätzung, nicht nur als eine jüngere Kultur im Vergleich zur chaldäischen, sondern auch nur als deren Ableger zu betrachten seien.²⁴

Im Zweifelsfall hält Stanley sich, und dies erweist ihn als Philologen, an die besser bezeugten Überlieferungen. Stanley steht also im

marxistischen Diskussion um die Philosophiehistorie oder in kulturvergleichenden Ansätzen.

²³ Malusa vermutet sogar, daß der Text über die 'Chaldäer' erst nach Fertigstellung des Hauptteiles der *History* konzipiert worden und "come un'appendice di chiarimento riguardo a questo e come una integrazione alla comprensione delle dottrine di Pitagora e di Platone soprattutto" (ebd., S.187) angefügt worden sei. Tatsächlich ist der dritte Band mit dem Vermerk "The third and last volume" 1660 erschienen. Stanley hätte die 'orientalische Philosophie' dann lediglich in dem Sinne für beschreibenswert erachtet, wie später bei Darstellungen der scholastisch-mittelalterlichen Philosophie auch das Referat über einige Entwicklungen des arabischen oder muslimischen Denkens für notwendig galten.

²⁴ In der Clericus-Übersetzung des Chaldäer-Teils (1690) liest sich das so: "Apud omnes, ne Graecorum quidem eruditissimis exceptis, Philosophiam ab Oriente origine ducere, in confesso est. Nulla autem Orientalium Gentium antiquitate, cum Chaldaeis & Aegyptiis, certare poterat. Aegyptii quidem Chaldaeos coloniam esse Aegyptiacam, quae sibi eruditionem omnem deberet, dictitabant. Sed qui minus studio & praepudiciis laborabant Magos, (a) quorum disciplinae a Chaldaeis profluxerant, antiquiores Aegyptiis affirmabant; (b) Astronomiam que a Chaldaeis profectam ad Aegyptios transisse, unde a Graecos pervenit; & Chaldaeos esse (c) antiquissimum doctorum genus non diffitebantur." (Prooemium)

Übergangsfeld vom bloß philologischen Interesse an der Geschichte der Philosophie zu dem Stadium, in dem diese zur systematischen Disziplin und zu einem Bestandteil der Philosophie selbst, wenn nicht gar zu deren Zentrum werden sollte. Der unbekannte Autor von Stanleys Lebensbeschreibung in der dritten Auflage von 1701 weist vor allem auf den erzieherischen Wert der Philosophiehistorie hin, den der Verfasser verfolgt habe und der insbesondere mit der Betonung der Biographie gegeben sei.²⁵

Die Positionen Bacons und Stanleys scheinen uns, wenn wir nur die methodologischen Thesen betrachten, sehr verschieden, und es verwundert, daß Stanley sich auf Bacon bezogen hat. Doch ist immerhin eines für beide gleich: sie befassen sich mit dem Vermächtnis der Geschichte, sehen in der Vergangenheit des Denkens etwas durchaus Bildendes und Wissenswertes. Das tun sie in unterschiedlicher Weise, denn Bacon betont zu wiederholten Malen, daß die "Alten" zu Unrecht so genannt würden, da sie doch in der "Jugendzeit der Welt" gelebt und daher weniger Erfahrungen als er und seine Zeitgenossen gehabt hätten; wogegen für Stanley die Weisheit der Antike unübertreffbar ist.²⁶

Es ist der Streit der *antiqui* mit den *moderni*, in dem Bacon und Stanley auf verschiedenen Seiten stehen. Es eint sie die Tatsache, daß sie ihn für der Mühe wert erachten. Die Verehrer wie die Kritiker der Antike lesen, zitieren, diskutieren antike Schriftsteller. Das hat sich jedoch schon während Stanleys Lebenszeit im allgemeinen intellektuellen Klima Europas radikal geändert, wenn man die Stellung ansieht, die etwa Descartes zur Vergangenheit der Philosophie und der Wissenschaften einnimmt.

²⁵ Stanley, *The History* (1701), Einleitung: "There are two ways of Instruction; the one by Precept, the other by Example; the former is dry and barren, and makes at most a languid Effort; the latter is lively and brisk, and leaves a strong Impression, creating in the Mind Desires and Inclinations to imitate what is Good and Excellent, and to Horrour for what is Base and Ill. Mr. Stanley only considers Philosophers, and the Amusements and Speculation of Men retired from the Hurry and Noise of the World."

²⁶ Vgl. zu Bacons Metapher Merton (1980) passim; der anonyme Biograph Stanleys von 1701 findet allerdings auch hier eine Brücke, wenn er über Stanleys Darstellung schreibt: "By this we see the Steps by which the Arts and Sciences, and all Parts of Human Knowledge have been promoted, and the several Advances it has made from its Infancy, till it arrived at the Pitch it is at present at."

(3) Riesen und Sammler auf den Schultern von Zwerge

Das europäische Philosophieren des 17. Jahrhunderts zentriert sich auf eine Frage, für die es aus der Kenntnis der philosophischen Meinungen der Vergangenheit scheinbar nichts zu gewinnen gibt: auf die Frage nämlich, ob unsere sicheren Erkenntnisse aus der Sinneswahrnehmung stammen oder aus der Vernunft. Daß diese sicheren Erkenntnisse, wenn und insoweit wir sie überhaupt erlangen, jedenfalls nicht aus einer Untersuchung fremder Meinungen oder sonst woher außerhalb von Vernunft und Sinneswahrnehmung stammen, darin sind sich Rationalisten und Empiristen gleichermaßen gewiß, und sie sind daher auch einig in ihrer Geringschätzung historischer Studien auf dem Gebiet der Philosophie.

Descartes verwirft das gesamte, seit Generationen und mit Akribie zusammengetragene philologisch-historische Wissen mit einem Federstrich.²⁷ In der Nachfolge von Descartes findet sich gleichwohl eine Art von Philosophiegeschichte, wenngleich eine, die in vielen Zügen an die problemgeschichtlichen Rekonstruktionen der gegenwärtigen analytischen Philosophie denken läßt, und die in ähnlicher Weise wie diese die Geschichte verkürzt.

Der Cartesianer Pierre-Sylvain Régis veröffentlicht einen *Cours entier de la philosophie, ou système général selon les principes de Descartes*, (1680) dem eine Darstellung der Philosophiegeschichte vorangeht. Verfasser dieses philosophiehistorischen Textes im Kontext des Cartesianismus ist Pierre Coste.²⁸ An Costes Text fällt folgendes auf:

- erstens kritisiert Coste das Vorurteil zugunsten der Antike, das er bei den Philologen vorfindet, gleich zu Beginn: es sei ganz im Gegenteil so, daß die modernen den antiken Denkern in allem überlegen seien;

²⁷ Descartes (1966), S.10: "bei den von uns vorgenommenen Gegenständen dürfen wir nicht das, was andere darüber gemeint haben, noch was wir selbst mutmaßen, untersuchen, sondern allein das, was wir durch klare und evidente Intuition oder durch sichere Deduktion darüber feststellen können; denn auf keinem anderen Wege kann die Wissenschaft erworben werden."

²⁸ Braun (1990), S.62f hat diesen Text Régis selbst zugeschrieben, was von Piaia (1979) S.88f als irrig nachgewiesen werden konnte. Durch diese Zuschreibung ist Braun zu der Einschätzung gelangt, daß hier der erste Fall eines Autors gegeben sei, der als systematischer Philosoph (und nicht als Philologe) eine Geschichte der Philosophie verfaßt habe. Tatsächlich dürfte dieser Sachverhalt doch erst auf Jakob Thomasius zutreffen.

- zweitens ist für Coste die Philosophie eine exakte Wissenschaft, welche nahtlos in die anderen modernen exakten Wissenschaften übergehe: Gassendi, Galilei, Kopernikus, Descartes seien ihre bedeutendsten Vertreter, und deren Denken stelle eindeutig einen Fortschritt gegenüber der alten Philosophie und Wissenschaft dar;
- drittens wird die sogenannte orientalische Philosophie von Coste strikt abgelehnt, also das chaldäische, hebräische etc. Denken: dies alles sei überhaupt keine Philosophie, auch keine schwache, sondern eine "mit Aberglauben durchsetzte Theologie".
- Aber auch die Griechen, mit denen Coste die Philosophie eigentlich erst beginnen läßt, hatten nach seiner Auffassung teilweise noch recht lächerliche Meinungen (so habe Thales geglaubt, die Welt sei voller Geister), oder sie betrieben eine Geheimwissenschaft unter dem Namen der Philosophie, was deren Natur gänzlich zuwider sei (wie die Pythagoreer) – so etwas habe Autoritätsgläubigkeit zur Voraussetzung, eine dem Philosophieren ganz abträgliche Haltung.
- Hingegen lobt Coste den Sokrates und Aristoteles. Sie hätten vor allem versucht, eine Methode des Denkens zu begründen, und sie hätten auch nichts von Autoritäten gehalten.²⁹

Der Überblick, den Coste nun aufgrund seiner Festsetzungen von der Geschichte der Philosophie gibt, ist neuartig: die Beurteilungen werden von einer systematisch entwickelten, gegenwärtigen Philosophie, dem Cartesianismus aus gegeben, und sie werden auch entsprechend den methodologischen Regeln dieser Philosophie begründet. Die Vorliebe der Philologen für die Antike wird hier erstmals systematisch und grundlegend kritisiert. Auch ist es neu, daß ein Philosoph als Philosoph die vergangenen Gestalten der Philosophie darstellt und diese durchgehend im Vergleich mit der eigenen, als endgültig betrachteten Denkform schildert und beurteilt.

Die rationalistische Kritik an den historischen Wissenschaften hat jedoch noch andere Folgen gezeitigt, als daß sie innerhalb des Rationalismus selbst zur Auseinandersetzung mit der Geschichte führt: in der Philologie selbst entwickeln sich neue Maßstäbe, die dem Ideal der Exaktheit und der Umfassendheit entsprechen. Sie prägen beispielsweise das Werk von Georg Horn(ius) *Historiae philosophicae libri VII, etc.*. Hornius versucht aber bereits auch, einen kontinuierlichen Fortschritt in der Geschichte des philosophischen Denkens aufzudecken; dies bringt ihn ganz natürlich zu der Frage nach dem Anfang, und hier setzt Hornius ganz zu Beginn der

²⁹ Zur Darstellung Costes (dort: Régis') siehe Braun (1990), S.63

Menschheitsgeschichte an, wie er sie versteht, spricht also folgerichtig von einer Philosophie vor der Sintflut (der Philosophie der Kainiten und Sethiten), von der Philosophie der Barbaren usw. Die neuartige Gliederungsweise, die Hornius damit eingeführt hat, bestimmt noch die Philosophiehistorien des 18. Jahrhunderts (vgl. zu Heumann und Brucker unten).³⁰

Bevor wir zu den Theoriediskussionen und den großen Philosophiehistorikern des 18. Jahrhunderts übergehen, sind zumindest die Polyhistoren noch zu erwähnen, deren umfassende, vor allem bibliographische Aufarbeitung des vorhandenen Materials jene Werke erst möglich machen sollte. In der Polyhistorie ist vor allem das Ideal der Umfassendheit wirksam geworden: alles Geschriebene findet ihr Interesse, ihr Gegenstand ist die *res literaria* als solche. Das Werk des Polyhistor ist eine möglichst umfassende, kommentierte Bibliographie, wobei die einzelnen Abschnitte jeweils einer Wissenschaftsdisziplin entsprechen.

Der bedeutendste Polyhistor des 17. Jahrhunderts, Daniel Georg Morhof, legt in seinem *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus* die bibliographischen Grundlagen für jene Gesamtdarstellungen der Philosophie, die im 18. Jahrhundert entstehen.³¹ Morhof beschränkt sich in seinem Verzeichnis von Autoren und Werken nicht mehr auf die Antike, er verläßt die narrative Form der bisherigen Darstellungen, arbeitet die gesamte Sekundärliteratur auf, und er bietet Ordnungsschemata für die Behandlung der verschiedenen Disziplinen. Sein Gegenstand selbst erscheint ihm bereits als grenzenlos: "Auf einen Ozean bin ich vorgedrungen, auf dem es schwierig ist, einen Hafen zu finden." Was er braucht, ist eine klassifizierende, ordnende Idee.

Die Ordnungsidee nun, die es dem Polyhistor ermöglichen soll, sich in seinem unendlichen Stoff zu orientieren, ist die Zuschreibung jeweils eines bestimmten Erkenntnisgegenstandes zu jeder einzelnen Disziplin. Zwar gibt es für Morhof im Grunde nur eine einzige Wissenschaft, aber diese kann man doch nur auf die Weise erwerben, daß man allen einzelnen Erkenntniswegen nachgeht, und zwar in ihren früheren und in ihren gegenwärtigen Ausprägungen.

Hierbei wird nun für den Polyhistor jeder Umstand wichtig, der zum Prozeß der Produktion von Literatur gehört: man muß sowohl die

³⁰ Vgl. Hornius (1655)

³¹ Zu Morhof vergleiche Braun (1990), S.79-82; Tolomio (1981), S.80-82

literarischen Produkte einer Disziplin kennen, als auch ihre Zeitschriften, ihre gelehrten Gesellschaften u.dgl.

Eine derartige Geschichte der Wissenschaften, sagt Morhof, gibt es bisher nicht: bislang haben sich die Philosophiehistoriker nur auf die Interpretation von – philosophischen – Texten beschränkt, noch dazu meist eingeschränkt auf Texte aus der Antike. Der Polyhistor dagegen muß seinem Gegenstand mit großer Offenheit gegenüberreten; wo immer er ein Zeichen wissenschaftlicher (literarischer) Produktion wahrnimmt, ordnet er es ein und stellt es in seinem Zusammenhang dar.

Allerdings gibt es für diese Offenheit eine bedeutsame Einschränkung: was der Polyhistor in seine Geschichtsdarstellung aufnimmt, muß zumindest geschrieben sein. Polyhistorie in diesem Zusammenhang der Philosophiehistorie ist also Geschichtsschreibung als Sammeln möglichst aller schriftlichen Spuren der geistigen Produktion der Vergangenheit.

Im Zusammenhang polyhistorischer Diskurse nimmt die Frage nach dem Ursprung der Philosophie eine eigenartige Form an: es schien kein Zweifel daran zu bestehen, daß das Entstehen der Philosophie das Vorhandensein von Schrift voraussetzte. Diese Voraussetzung erscheint auch bei der grundsätzlich bibliographischen Orientierung der Polyhistorie sehr naheliegend.³² Die Frage nach dem ersten Philosophen mußte für den Polyhistor also lauten: ist Moses – von ihm stammen nach Ansicht der Zeit die ersten Bücher der Menschheit – der Entdecker der Schrift, und damit auch vielleicht der erste Philosoph gewesen? Oder soll nicht doch besser Adam dafür angesehen werden, der nach Meinung der Zeit die Sprache mit ihren Universalbegriffen erfunden hat (und daher in der Lage war, den Tieren ihre Namen zu geben, wie das erste Buch Moses' berichtet)? Immerhin schien es doch dem Philologen als recht wahrscheinlich, daß der "primus auctor sermonis" zugleich auch der "primus inventor literarum" gewesen sei, wie Hornius geschrieben hatte.³³ Diese Debatte braucht uns hier nur insoweit zu interessieren, als sie zeigt, wie ein Vorbegriff von Geschichtswissenschaft (in diesem Fall: *wesentlich ist das Sammeln*

³² Noch in der gegenwärtigen Diskussion um die Philosophie in Afrika spielt diese Überlegung eine Rolle. Hountondji (1976) hat dies, neben anderen, ausdrücklich festgestellt.

³³ Hornius (1655); dazu vgl. Braun 1973, S.81. Man sieht, wie hier in einem grundsätzlich theologisch bestimmten Geschichtsbild doch das philologische Argument durchgehend erhalten bleibt.

aller schriftlichen Spuren der Vergangenheit) auf den Begriff des Gegenstandes dieser historischen Disziplin zurückwirkt.³⁴

Zwei Gesichtspunkte, außer der Trennung nach Disziplinen, formuliert Morhof, die ihm eine Orientierung im Meer des Geschriebenen erlauben sollen, und die für seine Zeit neu sind: die Interpretation eines Textes aus seinem Kontext, und die Arbeitsteilung unter den Gelehrten.

Rein wörtliche, philologisch-kritische Wiedergabe werde den alten Texten nicht gerecht, betont Morhof; dazu brauche es vielmehr die Angabe, in welchem Zusammenhang ein Autor welche Aussage gemacht hat. Morhof fordert daher, nicht einfach nur alles zusammenzustellen, was dem Anschein nach zusammenpaßt, nicht einen Autor nach isoliert herausgegriffenen Sätzen zu beurteilen, sondern eher die Sätze nach dem Werk des Autors – also, wie ein moderner Hermeneutiker dies ausgedrückt hat, die Verhältnisse von Textteilen und Textganzem, vom Autor als einer Gesamtheit von Sinngehalten und einem Text als einem dieser Sinnhalte zu berücksichtigen.³⁵

³⁴ Wir können allerdings in der ersten umfassenden philosophiehistorischen Arbeit, die in Österreich ca. 100 Jahre nach Morhofs Buch entsteht, bemerken, daß diese in der Zwischenzeit meistens obsolet gewordene Fragestellung, zusammen mit der Orientierung am zuverlässigen Material schriftlicher Zeugnisse, noch lange Zeit relevant erscheint; vgl. Gmeiner (1788/89).

³⁵ In welchem hohem Grad unsere Kultur eine Buchkultur ist, läßt sich kaum abschätzen. Jedenfalls spielt die Fixierung auf die Philologie noch in Diskussionen der gegenwärtigen Hermeneutik eine nicht zu unterschätzende Rolle. So etwa ist die Reihenfolge, in der Seebohm die Relationen aufzählt, auf die es bei der Überprüfung von Interpretationen ankomme, deutlich am Ideal der Philologie orientiert. In einer interkulturell orientierten Geschichtsschreibung wäre genau die umgekehrte Reihenfolge angebracht. Es handelt sich um folgende Relationen, mit denen Seebohm den hermeneutischen Prozeß charakterisiert: zunächst sei das Verhältnis eines Textteiles zum ganzen Text, dann dasjenige dieses Textes zu anderen Texten desselben Autors zu untersuchen. Erst dann kommt die Frage nach dem Verhältnis dieser Texte eines Autors zu anderen Texten seiner Epoche, und schließlich das Verhältnis zur Sprache, in der ein Autor schreibt.

Vgl. Seebohm (1972), S.12f.

Auch das Argument, die Verbreitung der Literatur für sich genommen, sei schon imstande, barbarische Zustände nicht wirklich ausbrechen zu lassen, findet sich in der europäischen Geschichtstheorie immer

Morhofs Methode besteht also darin, bei einem Zitat jeweils auch die anderen Stellen anzuführen, an denen der Autor vom selben Gegenstand spricht; es wird so ein Text durch andere Texte, aus dem *Kontext*, und nicht mehr aus einem buchstäblichen Sinn erklärt.

Auch der Gedanke der *Arbeitsteilung* ist neu: jeder einzelne Gelehrte kann sich auf die Arbeiten der anderen stützen, und gemeinsam können sie das Meer von Gegenständen überblickbar machen. Dies setzt voraus, daß alle Gegenstände nach ein und demselben Fragemuster behandelt werden, sodaß ein gegenseitiger Verweis und Vergleich möglich wird. Das Darstellungsschema bei Morhof wird daher für alle Wissenschaftsgruppen einheitlich.

Lautet eine Kapitelüberschrift etwa: "Geschichte der Philosophie, d.h. über den Ursprung, das Anwachsen und die Einteilung der Philosophie – über Lebensumstände, Schriften, Entdeckungen" – so kann unter genau denselben Fragestellungen auch über die Geschichte der Medizin oder der Mathematik gehandelt werden. Das einheitliche Bild *der Wissenschaft* ergibt sich hier daraus, daß nach dieser identischen Methode alle Wissensgebiete untersucht und dargestellt werden; die einzelnen Bereichsgeschichten überschneiden sich: erst das Kompendium der Literatur aller Wissenschaften gibt den nötigen Einblick auch in die Geschichte irgendeiner einzelnen Disziplin. Es ist ein gewissermaßen bibliothekarischer Begriff von Einheitswissenschaft, der hier vor Augen geführt wird.

Dabei sind die Ordnungs- und Darstellungsmuster im Detail vielfältig: sie entsprechen der Chronologie, dem Alphabet, systematischen Fragestellungen oder geokulturellen Gesichtspunkten.

Die Vergangenheit der Philosophie ordnet sich unter dem Blickwinkel des Polyhistor ein in die Gesamtvergangenheit des menschlichen Denkens, und diese steht, so hat man den Eindruck, als Ganzes erst dort vor Augen, wo die Bibliothek zur Verfügung steht, zu der das Buch des Polyhistor den kommentierten Katalog liefert.³⁶ Was wir hier vor

wieder (etwa bei Vico und Schiller). Ich zitiere als Beispiel den Philosophiehistoriker Bachmann (1811): "Eine wirkliche Barbarey ist unmöglich, so lange die Buchdruckerey noch besteht; denn die alten und wohl auch ein großer Theil der neuern Klassiker werden in den Händen der Jugend bleiben, und manches kräftige Gemüth anregen." (S. 6, Anm.)

³⁶ In der Lübecker Ausgabe von 1732 des morhof'schen *Polyhistor* findet sich in den *Prolegomena* folgender Gesamtplan abgedruckt, der einen Eindruck von dieser barocken Wissenschaftsgeschichte zu geben vermag (S.71 f.):

POLYHISTOR

seu

De Notitia Scriptorum & Rerum Libri XII.,
quorum

I. Bibliothecarius, de Re Bibliothecaria in universum, de Subsidiis ad Notitiam Autorum & Historiae Literariae parandam, Epistolarum, Vitarum, Locorum Communium, Scriptoribus.

II. Methodicus, de Paedagogia Regia & Vulgari, variis parandarum Scientiarum Methodis, tum legitimis, tum illegitimis, variis item Compendiis & Subsidiis Mnemonicis, Excerptis instituendis, &c.

III. Grammaticus, de Linguis variis, & illarum Scriptoribus Grammaticis.

IV. Criticus, de Critice in genere, Linguarum Graecae ac Latinae Autoribus, & Scriptoribus Criticis.

V. Rhetoricus, de Rhetoricis Scriptoribus, Oratoribus Antiquis ac Novis, Rhetorica Sacra & Civili, Pura & AArguta Dictione, Periodo, Epistolis, varioque ad omnem Eloquentiam Apparatu.

VI. Poeticus, de Poetis Graecis ac Latinis, in quo etiam varia ad Poesin Adminicula, & Latinitatis Poeticae Inventionumque Poeticarum Lexica, ac plurima alia, nova quadam ratione, proponuntur.

VII. Philosophicus, de Scriptoribus Philosophicis, Antiquis & Recentioribus, Scholasticis imprimis, pro Sectarum varietate, Metaphysicis, Logicis.

VIII. Physicus, de Sectis Physicorum, Antiquis & Recentioribus, Specialium item Argumentorum Scriptoribus, & nostrorum Temporum Inventis.

IX. Mataiotechnos, (in griech. Alph., F.W.) de Artibus Vanis, Superstitionis & Daemonicis, earumque Propagatoribus & Scriptoribus.

X. Mathematicus, de Matheseos Disciplinae Scriptoribus, praecipue iis, qui post Vossii & Riccioli tempora innotuerunt, variisque nostrorum temporum Inventis.

XI. Practicus, de Philosophia Moralis, Civilis, Oeconomicae, Scriptoribus, variisque ad Societatem Civilem feliciter tuendam Adminiculis.

XII. Historicus, de Scriptoribus Historicis, illisque cum fructu tractandis, Opus e XX. Annorum Laboribus Academicis collectum, & ad omnes Artes ad Disciplinas accuratius noscendas ac tractandas utilissimum.

Appendicis loco addetur Dissertatio de Germanorum in Rem Literarum Meritis.

uns haben, ist also zwar noch keine Enzyklopädie, aber es handelt sich doch um ein ganz umfassendes Unternehmen, in dem die Philosophie und auch die Philosophiegeschichte nicht apart vorkommen, sondern in einen Gesamtkontext eingegliedert sind, den man wohl durchaus als barock kennzeichnen darf, trotz seiner nordeuropäischen Herkunft. Christian Thomasius war davon begeistert und sah in Morhof einen erfolgreichen Rivalen der anerkannten französischen Autoritäten der Zeit.³⁷

Die Philosophiegeschichte im speziellen wird von Morhof in alter Tradition nach *Sekten* dargestellt.³⁸

Überblicken wir die europäisch-neuzeitliche Literatur zur Philosophiegeschichte bis zu diesem Punkt, also vor der Periode der Aufklärung, so fällt in unserem Zusammenhang die vergleichsweise starke Präsenz der "barbarischen Philosophie" ins Auge, also jener

³⁷ Chr. Thomasius, zitiert bei Morhof, 3.Auflage (1732): " Ich muß bekennen, daß mich des Herrn Morhofs sein Polyhistor unvergleichlich afficiret hat, daß ich, bey dessen Lesung öfters geseufftzt und beklaget habe, daß nicht jede von unsern Teutschen Academien zum wenigsten einen Morhof hat. ... Wann sein Polyhistor fertig ist, so dürfften wir den Frantzosen mit ihrem Baillet die Spitze bieten... "

³⁸ Ich will nur die Überschriften der entsprechenden Kapitel (Bd.II,Buch 1) hier anführen:

Cap.I. De Historia Philosophiae in Genere, ac in Specie Barbaricae Populorum Orientalium et Septentrionalium, ejusque Scriptoribus.

Cap.II. De Philosophiae Pythagoricae Historia, ejusque Scriptoribus.

Cap.III. De Philosophiae Socraticae Scriptoribus.

Cap.IV. De Philosophiae Stoicae Scriptoribus.

Cap.V. De Philosophiae Epicureae Scriptoribus.

Cap.VI. De Scriptoribus Scepticis.

Cap.VII. De Philosophiae Platonicae Scriptoribus.

Cap.VIII. De Aristotele, Scriptoribusque de Secta ac Philosophia Peripatetica Isagogicis ac Historicis.

Cap.IX. De Interpretibus Aristotelis Graecis.

Cap.X. De Interpretibus Aristotelis Arabicis.

Cap.XI. De Interpretibus Aristotelis Latinis.

Cap.XII. De Aristotelis Impugnatoribus.

Cap.XIII. De Doctoribus Scholasticis in Genere, et Nominalibus in Specie.

Cap.XIV. De Scholasticis Realibus.

Cap.XV. De Novatoribus in Philosophia.

Denktraditionen, die den nichtgriechischen Völkern der vorchristlichen Zeit bei allem bestehenden Mangel an schriftlichen oder entzifferten Nachrichten doch regelmäßig zugeschrieben werden. Dies ist insbesondere im Vergleich zu späteren Darstellungen sicherlich auffallend. Welchen Zweck verfolgen die Autoren der frühen Neuzeit mit diesen Darstellungen? Es handelt sich ja durchaus um etwas Neues: weder bei Diogenes Laërtios noch in den Florilegien oder bei den arabischen Historikern war dieser Topos entwickelt.³⁹ Diese "barbarischen Völker" sind, so phantastisch uns ihre Beschreibung heute auch zuweilen anmutet, ein notwendiger Bestandteil des Bildes von der vorchristlichen Geschichte, erst mit ihrer Hilfe ist es für die reformierten (hugenottischen, lutherischen, kalvinistischen) Christen der Neuzeit möglich geworden, eine Kontinuität der Heilsgeschichte auch im Bereich der Wissenschaft und Philosophie herzustellen. Augustinus hatte die Theorie von den beiden "Reichen" entwickelt, die in der ganzen Geschichte miteinander im Streit liegen, und einige Stationen dieser Geschichte waren jedem Christen vertraut: Kain und Abel; Sodoma-Gomorrha und Lot; Noah und seine Zeitgenossen; Jesus und seine Gegner, vor allem "die Juden"; Häretiker und Rechtgläubige; schließlich (vom Standpunkt der Protestanten aus) der antichristliche Papismus und das wahre Christentum (Hus, Luther, Calvin).

Dasselbe Schema aber ließ sich nun mit Hilfe der nachsintflutlichen, vorchristlichen "Barbaren" auch in der Denkgeschichte zeigen, was diese Disziplin zu einem höchst erbaulichen und wohlgefälligen Unternehmen machte. Daß Adam (im Stand vor der Ursünde, dem bei ihm ja bekanntlich ein sehr langer Lebensabschnitt im Stand der Ungnade und auch der Unwissenheit folgte) als Begründer der Weisheit überhaupt betrachtet wurde, ist uns verschiedentlich begegnet. Nirgends aber scheint diese Geschichte so konsequent und so eindeutig ausgeführt zu sein wie in der Zueignung, die der pommersche Pfarrer Paulus Bolduan (Bolduanus) seinem bibliographisch-polyhistorischen Werk von 1612 vorangehen ließ.⁴⁰ In der *epistula dedicatoria* führt Bolduan aus, Adam und Eva hätten vor dem Sündenfall ein "coetum scholasticum" gebildet, wobei sie sich nicht nur dem Lob Gottes, sondern auch theoretischen Untersuchungen über den

³⁹ "Chaldäer" kommen höchstens gelegentlich wie Menschen aus einer anderen Welt vor; so etwa im Zusammenhang mit der weisen *Sosipatra* bei Eunapius (1579, s.Anhang zu 2.4, S.12-15)

⁴⁰ Bolduanus (1616), vgl. dazu Tolomio (1979), S.73-75. Eine differenzierte und auffallend positiv bewertende Darstellung findet Bolduans *Bibliotheca* auch bei Taylor (1966), S.71-77

Weltschöpfer gewidmet hätten. Adam habe also das "specimen philosophicum" begründet, er sei der erste Schüler des ersten Meisters, nämlich Gottes. Eva war Adams Schülerin. Diese erste Weisheit wurde durch den Sündenfall verdunkelt, sie ging aber weder dem ersten Menschenpaar noch dessen Nachkommen ganz verloren. So sei sie von Generation zu Generation in den verschiedenen Schulen weitergegeben worden. Noah habe in der Arche seine überkommene Weisheit tradiert (was sowohl die Religion, als auch die Sternenbewegung, die Naturerscheinungen und insbesondere den Regenbogen betroffen habe); es folgten die Schulen des Abraham und des Moses, welche letzterer einen "coetus doctum et discipulorum" begründete (die "Levititen"), eine Art Akademie also, die bis zur Ankunft Christi bestanden habe. Auch die Propheten seien als Philosophen zu betrachten. Während des babylonischen Exils habe sich die hebräische Weisheit unter den Orientalen verbreitet⁴¹ und sei so nach Persien gelangt, von wo noch zur Zeit Christi die "Magi" gekommen seien. Jesus selbst sei dann der wahre Meister gewesen, er habe sich auch als solcher deklariert (in Matth. 23,8), der mit den 12 Aposteln und den 70 Schülern die endgültige Schule der Weisheit begründet habe.

Somit ist die *Geschichte der Philosophie vor Christus* (eine Periodisierung, die sich noch bei dem österreichischen Josephiner Gmeiner 1788/89 finden wird) also ein Teil der Heilsgeschichte und auch als solcher zu beschreiben. Im Vergleich zur griechischen Philosophie findet sich sogar die ursprünglichere und zuverlässigere Weisheit der Epoche zwischen Noah und Christus bei den "Barbaren". Es scheint also ganz folgerichtig, wenn Johannes Clericus, hugenottischer Prediger und Theologe, der die Chaldäer-Darstellung Stanleys übersetzt hat und Professor für orientalische Sprachen und Geschichte in Amsterdam war, in seiner Darstellung der Weltgeschichte Periodisierungen wählt, die diesen Kampf zwischen den zwei "Reichen" gleichsam sinnfällig machen.⁴²

⁴¹ Noch 1707 schreibt J. Chr. Wolf in seinem einflussreichen Buch über den *Manichaeismus*: "Ab EBRAEIS itaque merito facimus initium, quos prima sapientiae semina ad aliarum gentium Philosophos transmisisse constat." (Wolf 1707, S.33)

⁴² Vgl. le Clerc (1730). Er handelt von insgesamt 11 Perioden zwischen der Erschaffung der Welt (die er im Oktober des Jahres 3984 v. Chr. ansetzt) bis zu Karl dem Großen herauf (2: "C'est ici du moins que l'Histoire Ancienne peut se terminer; puisque l'Empire Romain fut entierement détruit environ ce tems-là, & qu'il s'établit alors de nouveaux Royaumes en Asie & en Europe."). Die Perioden gehen (zumindest meistens, wie mir scheint, es gibt im Text keinen Hinweis

auf diese Regularität) von einem Sieg der einen über die andere der beiden weltgeschichtlich streitenden Parteien. Folgende Perioden unterteilen also le Clercs *Weltgeschichte*:

- 1) Von der Erschaffung der Welt bis zur Sintflut
- 2) Von der Sintflut bis zur Berufung Abrahams
- 3) Von der Berufung Abrahams bis zum Gesetz Mosis
- 4) Von Moses bis zur Zerstörung Trojas
- 5) Von der Zerstörung Trojas bis zur Erbauung des Tempels in Jerusalem
- 6) Vom Tempel in Jerusalem bis zur 1. Olympiade
- 7) Von der 1. Olympiade bis zur Rückkehr der Juden aus Babylon
- 8) Von der Rückkehr der Juden bis zur Eroberung Karthagos
- 9) Von der Eroberung Karthagos bis Jesus Christus
- 10) Von Jesus Christus bis zur Bekehrung Constantins
- 11) Von der Bekehrung Constantins bis zu Karl dem Großen

2.5 Die zweite Entdeckungszeit: Vernunft und Abervernunft

Die Herausbildung einer wissenschaftlichen Disziplin der Philosophiegeschichte, welche für die Philosophie selbst systematische Bedeutung erlangen sollte, geschieht im 17. und 18. Jahrhundert, indem sowohl neue Betrachtungsweisen der Geschichte, als auch neue Erkenntnisformen der Philosophie in den Blick kommen.¹ Hinsichtlich der Historie handelt es sich dabei vor allem um die Idee der *Kontinuität* und des kontinuierlichen *Fortschritts* in Richtung auf eine umfassende Kenntnis der gesamten Wirklichkeit. Hinsichtlich der Erkenntnisformen ist es vor allem die Vorstellung einer *kollektiven Erkenntnis*, einer *Interaktion* zwischen Erkennenden der Vergangenheit und der Gegenwart, welche gegen die einsame, nach Regeln ausgerichtete Erkenntnisweise des frühen Rationalismus verteidigt und entwickelt wird. Die Idee des kontinuierlichen Fortschreitens erlaubt es, die Inhalte der alten, überlieferten Philosophien als Stufen auf dem Weg zu der einen Wahrheit zu sehen. Diese Stufen stellen sich entsprechend der zweiten Idee weniger als Abfolge individueller Denker, als vielmehr als Stadien einer kollektiven geistigen Entwicklung dar. Die Idee der Einheitlichkeit des Fortschritts wiederum erlaubt es, einen Idealbegriff von Philosophie durch die Geschichte hindurch zu verfolgen und die "philosophia barbarica" entweder auszuschneiden oder zu exotisieren. In beiden Fällen wird sie als ernsthafte Kandidatin für philosophisches Denken unwichtig.

Wir sind mit diesem Zeitraum an einer Grenze angelangt. Bisher war im Verständnis der allermeisten Europäer, auch wenn sie untereinander bis zur gegenseitigen Vernichtung divergierten, die Geschichte der Menschheit eine *heilige Geschichte*. Dies sollte sich ändern. Die Veränderung ging nicht schlagartig vor sich, sie kündigt sich in vielen Bereichen zu unterschiedlichen Zeiten an, und sie wird in manchen Bereichen noch bis ins 19. und 20. Jahrhundert geleugnet. Aber sie ist nicht rückgängig zu machen. Das deutlichste Zeichen im Zusammenhang mit unserer Fragestellung für den Übergang von einer *Geschichte der Werke Gottes mit den Menschen* zu einer *Geschichte der Menschen* und dann auch zu einer *Geschichte der Werke der Menschen mit Gott* ist es, daß die Bibel aufhört, das schlechthinige Standardwerk für die frühe Geschichte der Menschheit zu sein. Wir

¹ Vgl. die umfassenden Darstellungen bei Braun (1990) und Santinello (Hg. 1979, 1981, 1988)

werden im engen Bereich der Philosophiegeschichte diesen Umschwung sehen, wie er ebenso in anderen Bereichen der Geschichtsschreibung vor sich gegangen ist.

Der Abschnitt beschränkt sich auf die *deutsche* Aufklärung und deren Beitrag zur Philosophiegeschichte. Das soll natürlich nicht besagen, daß dieser Beitrag denjenigen anderer europäischer Literaturen in der Aufklärungszeit an Bedeutung übertroffen hätte.² Insbesondere sind die französischen, aber auch die englischen und italienischen Philosophiehistoriker der Epoche sehr einflußreich geworden. An Naigeon und Boureau-Deslandes ist hier zu erinnern, ebenso an Buonafede. Doch schien es mir von der Fragestellung her zu rechtfertigen, diese Beschränkung durchzuführen. Eine diesbezüglich breiter angelegte Darstellung hätte für unsere Frage wohl nicht viel gebracht; weder wären entscheidend andere Gesichtspunkte zu referieren, noch wären die dargestellten Tendenzen dadurch zu korrigieren gewesen. In diesem Zusammenhang sollte auch berücksichtigt werden, daß im fraglichen Zeitraum durchaus noch Latein als eine gesamteuropäische Bildungssprache funktioniert hat (weswegen etwa Brucker nach seiner ersten, deutschen Ausarbeitung einer Philosophiegeschichte deren lateinische Bearbeitung vorgelegt und damit internationale Verbreitung gefunden hat).

Eine andere Beschränkung, die diesen Abschnitt betrifft, will ich nicht unerwähnt lassen, sie scheint mir schwerer zu wiegen. Ich meine den Ausschluß von Theoretikern, die sich mit den allgemeinen Problemen der Kultur- und Geschichtswissenschaft in dieser Zeit auseinandergesetzt haben, und denke da vor allem an Montesquieu, Vico und Voltaire. Ich weiß für diese Begrenzung keinen anderen Grund anzugeben, als daß diese Autoren nicht so etwas wie allgemeine Philosophiegeschichte untersucht haben. Ihre Reflexionen jedoch, die Suche nach den Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte, die methodologischen Kriterien, die sie dafür entwickelt haben, sind ganz ebenso in der Philosophiegeschichte von Bedeutung, wie in der Staaten- oder

² Allerdings stellt Braun (1990) die Sache so dar, als wären hauptsächlich Neuentwicklungen in der europäischen Philosophiegeschichte der Neuzeit stets von deutschen Autoren ausgegangen. Wenn es sich so verhält, so kann ich darin lediglich die Folge einer spezifischen Problementwicklung an den deutschen (protestantischen) Hochschulen sehen, die einer Orientierung auf philosophiehistorische Themen eher förderlich gewesen sein mag, als der systematischen Philosophie – und wo sie dies war, in einer Wiederbelebung scholastischer Traditionen bestand, wie in der Schule von Christian Wolf.

Kulturgeschichte. Als Entschuldigung mag vielleicht gelten, daß sie erst gegen Ende des von mir vorgestellten Zeitraums ihre Arbeiten vorlegen, und im Fall von Vico, daß er ohnedies erst viel später wirksam wurde.

Hat uns der vorige Abschnitt von der methodologischen Neuorientierung der Philosophiegeschichte bei Bacon über das immer noch philologische Werk Stanleys und das ganz konträre, scheinbar rein systematisch argumentierende des Cartesianers Coste zur Polyhistorie geführt, in der die Umfassendheit der Darstellung zusammen mit einem subjektiv neutralen Klassifikations- und Beschreibungssystem einen Blick auf die Geschichte des Denkens *sine ira et studio* zu ermöglichen schien, so waren doch keineswegs die Fronten so eindeutig und die Lösungen so einfach. Die Jahre um 1700 werden von Hazard als eine Zeit der "Krise des europäischen Geistes" diagnostiziert, und wir werden den Anzeichen und auch den Lösungen aus dieser Krise nachzugehen haben.

Wir müssen uns, bevor wir nach den neuen Paradigmen der philosophiehistorischen Arbeit fragen, jedoch rückblickend verdeutlichen, was der Angriff des Descartes gegen jede historische Erkenntnis besagt hatte.³ Einmal hatte Descartes den historischen Nachrichten jeden eigentlichen Erkenntniswert abgesprochen in dem Sinn, daß es sich dabei ja immer nur um Meinungen verschiedener Denker handle, die auf wer weiß welche Art zu ihren Meinungen gekommen seien. Eine Erkenntnis, die diesen Namen verdienen würde, konnte nach Descartes' Auffassung jedoch nur dort zustandekommen, wo der Erkennende bestimmte Regeln beachtete, von denen er, Descartes, annahm, er habe sie nunmehr endgültig und vollständig zusammengestellt. Es war unter dieser Annahme zwar keineswegs auszuschließen, daß auch frühere Denker die eine oder andere dieser Regeln in ihrem Denken beachtet hatten, aber soweit dies der Fall war, taten sie das nie bewußt; sie hatten die Regeln nicht formuliert und konnten daher auch nicht sicher sein, alles Wesentliche bedacht und alles Irreführende ausgeschlossen zu haben.

Trotz der heute aufgeschlüsselten, mannigfachen Beziehungen cartesianischen Denkens zu den scholastischen Denkern des Mittelalters dürfen wir hier einen wesentlichen und berechtigten Punkt der Kritik des Cartesianismus an der Scholastik sehen: diese gab nicht in systematischer und methodologisch bewußter Weise an, nach welchen Regeln und Gesichtspunkten sie ihre Lehrsätze gefunden habe. Der neuzeitliche Leser etwa des Thomas von Aquin oder des

³ Deutlich etwa aus Stellen wie der in der 3. *Regel*: Wissen erreiche man nicht, indem man sich erkundigt, was andere Menschen denken.

Duns Scotus wird diesen Mangel empfinden: einzelne Fragestellungen, Meinungen, Gegenmeinungen, Unterscheidungen werden referiert, nach Stringenz und Konsistenz diskutiert, nach ihrem Zusammenhang mit der Bibel oder den Schriften des Aristoteles untersucht, aber der Leser erfährt nicht, warum nun mit genau diesen Unterscheidungen nach Meinung des Autors alles gesagt, alle Einwände und Unklarheiten beseitigt sein sollten. Die vorgebliche Plausibilität der Umfassendheit rechtfertigt sich nicht nach offengelegten Regeln der Argumentation, sondern nach einem zwar in der Zeit selbstverständlichen, aber eben doch nur für Zeit- und Anschauungsgenossen selbstverständlichen Fragespiel.⁴

Diesem ungenügenden Zustand des philosophischen Denkens wollte Descartes eine *Methode* gegenüberstellen, ausdrückliche Regeln, welche zur Erkenntnis von allem überhaupt Erkennbaren notwendig, aber auch hinreichend sein sollten. Diese Regeln sollte jeder Mensch für sich in seinem Gedanken-Gang anwenden, ohne daß er sich dabei um die Meinungen anderer zu kümmern bräuchte, ja, er sollte das auch gar nicht. Wenn ein Satz einmal regelgemäß gewonnen war, so war er als gewiß und zugleich als wahr anzunehmen. Es gab keinen Unterschied zwischen wahren und gewissen Sätzen, und es gab keinen Unterschied zwischen gewissen und methodisch gewonnenen Sätzen. Es gab aber auch nicht Sätze, die mehr oder weniger gewiß, mehr oder weniger regelgerecht wären: Descartes beansprucht, in seiner Erkenntnismethode alles zu erlangen, was erkennbar ist, und nichts zu behaupten, was nicht erkennbar ist. Die Idee des subjektiv Wahrscheinlichen im Sinn einer graduellen Annäherung an das Wahre ist diesem Denken fremd. Dementsprechend konnten auch die Sätze früherer Philosophen nicht an sich für den wissenswert sein, der die Philosophie betreiben und die Wahrheit erkennen wollte.⁵

⁴ Die abwertenden und auch klagenden Kennzeichnungen scholastischen Philosophierens bei den bürgerlichen Autoren des 18. Jahrhunderts sind zahlreich. Der zentrale Topos dabei ist stets, es habe sich um ein fruchtloses, perspektivloses Begriffsspiel gehandelt. Batteux wurde schon angeführt, wir finden dasselbe Argument aber auch bei Gmeiner (1788/89) und Wenzel (1805).

⁵ Es war ganz folgerichtig, wenn Descartes sich weigerte, in der Frage, ob denn nun Gassendi oder Aristoteles die richtigere Meinung in irgendeinem Punkt hätten, Stellung zu beziehen. Gegenwartsdenken und alte Philosophie waren vor dem Forum wirklicher Philosophie gleichviel. Darin ist Descartes dem Platon ähnlich, vor dessen Reich der Ideen oder Strukturen auch alles menschliche Denken gleichzeitig in seiner Zeit-Genossenschaft war.

Tatsächlich spielte die Geschichte der Philosophie, die eine Geschichte der Philosophen, ihrer Aussprüche, ihres Lebens, ihrer Bücher, ihrer Schulen usf. war, keine systematische Rolle in der Philosophie des Rationalismus. Sie hatte hier, mit Nietzsche zu sprechen, lediglich *antiquarisches* – oder, in einzelnen Fällen, wo sie gewissermaßen *ad hominem* nötig schien, apologetisch-propagandistisches – Interesse.

Das trifft jedoch nicht mehr für das Jahrhundert der Aufklärung zu. Voltaire hat nicht nur den Namen einer *philosophie de l'histoire* erfunden, es ist auch sonst immer wieder von einer *philosophischen Geschichte* die Rede, und was sich da in der Etablierung der neuen Geschichtswissenschaft durchsetzt, ist die These von einem gesetzmäßigen Verlauf der Geschichte, auch der Denkgeschichte. Zu ihrer vollen Entfaltung kommt diese allerdings nicht mehr in dem Zeitraum, den ich hier zu schildern habe, doch werden wesentliche Theoreme dafür formuliert: die natürlichen Faktoren der Philosophiegeschichte, von denen Heumann spricht, die pragmatischen Erklärungen Bruckers tendieren zu einer uniformen Sicht der Philosophie unter Einbeziehung von deren Geschichte – und nicht unter deren rationalistischer oder empiristischer Ausklammerung. Das Zeitalter der klassischen Philologie im Bereich der Philosophiehistorie ist damit überwunden, auch wenn die philologische Kritik fortbesteht und bis heute fruchtbar bleibt. Philosophiehistoriker müssen nun selbst Philosophen sein, sie haben die eine Normalgestalt des Denkens vor Augen, die sie in vergangenen Formen aufspüren.

Damit ist die geistige Nähe der Disziplin zum modernen Kolonialismus unverkennbar geworden: die Eroberung der historischen (wie der geographischen) Welt als einer Welt des Menschen geht von Europa aus und was da entdeckt wird, bekommt europäische Namen, eine europäische Gestalt. Das bleibt, für lange Zeit, ein Einwegvorgang. Das Zauberwort, mit dem die Richtung dieses Weges angegeben wird, heißt Vernunft. Daher wird das Konzept der Vernunft und Vernünftigkeit den wesentlichen Schlüssel abgeben, die Wirksamkeit der europäischen Aufklärung zu erschließen, ihre Wendung gegen die dunklen Kräfte der Tradition ebenso, wie ihren Erfolg in der Schaffung eines guten Gewissens für den expandierenden Kolonialismus.

(1) Unterwegs zur natürlichen Vernunft

Jakob Thomasius führte erstmals, formaler Dispute über scholastische Fragen überdrüssig, historische Fragestellungen in das Studium der

Philosophie selbst ein.⁶ Die Beschäftigung mit der These des Thales, das Wasser sei der Urgrund der Wirklichkeit, und mit ähnlichen Philosophemen des Altertums, war nun nicht mehr nur eine philologische Angelegenheit, sondern galt als systematische Untersuchung einer philosophischen Frage. Diese neue Funktion der historischen Untersuchung erforderte aber auch eine neue Form: nicht mehr die Geschichte der Philosophen – ihrer Werke, Schulen, Lebensumstände – interessiert in erster Linie, sondern die Geschichte philosophischer Lehrsätze. So schreibt Leibniz seinem Lehrer zu, er endlich sei imstande, "non Philosophorum, sed philosophiae historiam" zu schreiben.⁷ Jakob Thomasius wollte also weder die unhistorische Tradition der Philosophie fortsetzen, noch wollte er die Philosophiegeschichte lediglich als Literaturgeschichte verstanden wissen. Der methodische Ansatz der *Polyhistorie* scheint damit überwunden. Dennoch hat Thomasius noch nicht jene entscheidenden Thesen formuliert, aufgrund derer das vielfältige und bunte Erbe der Vergangenheit erst zu einem systematisch fruchtbaren Ganzen hätte werden können.

Dies aber tut Leibniz. Er hat für die Funktion und die Methode der Behandlung der Philosophiegeschichte entscheidende Thesen formuliert.

Zunächst einmal ist von Bedeutung, daß Leibniz sich von Descartes' Weg der Wissensfindung trennt: nicht der einsame Denker, der seine *Regeln zur Leitung des Geistes* anwendet, findet bei der Betrachtung der Welt alles Wissensmögliche vor, dazu braucht es vielmehr auch das Kennenlernen der Gedanken anderer. Erst auf diesem Hintergrund ist Wahrheitsfindung möglich. Das heißt aber, daß auch Irrtümer, Halbwahrheiten, Vermutungen ihren Erkenntniswert haben. Und dies wiederum kann nur zutreffen, wenn die Gleichsetzung von Gewißheit und Wahrheit oder doch zumindest der Anspruch aufgegeben wird, in der Gewißheit des erkennenden Subjekts sei die ganze Wahrheit zu finden, dergegenüber jede Abweichung Nicht-Wahrheit sei. Für Leibniz liegt ein wesentlicher Bereich zwischen der Wahrheit und der Nicht-Wahrheit: der Bereich des Wahrscheinlichen.⁸ Nicht *alles oder nichts* ist

⁶ Jakob Thomasius, Vater des Christian Thomasius und Leibniz' Lehrer in Leipzig, wird von Braun den Polyhistoren zugezählt. Er geht jedoch in seiner eher problemgeschichtlichen und systematischen Behandlung der Philosophiegeschichte über diesen Ansatz hinaus.

⁷ Leibniz, G.W.: Brief an J. Thomasius vom 20.4.1669. in: J. Gerhardt (Hg.): Leibniz: Die philos. Schriften, Berlin 1875, Bd. 4, S. 162

⁸ Vgl. Braun 1973, 93

die Devise, sondern Erkenntnis der graduell wahrscheinlicheren, wahrheitsnäheren Sätze. Dergestalt wahrscheinliche Sätze lassen sich aber gerade auch in der berichteten Geschichte des Denkens finden.

Um in dieser Weise für die Philosophie selbst fruchtbar zu werden, muß die Philosophiehistorie jedoch systematisch betrieben werden. Sie muß ausgehen von einer rigorosen *Textkritik*, deren Methoden die Philologen, die ersten exakten Wissenschaftler der europäischen Neuzeit, seit geraumer Zeit entwickelt hatten. Sie muß, worauf Bayle so unermüdlich hinweist, den Wahrheitsgehalt der textkritisch rekonstruierten Aussagen von der Idee des naturwissenschaftlich Möglichen her untersuchen.⁹ Und sie wird erst dann fruchtbar werden, wenn die Kohärenz der einzelnen Philosopheme und Systeme in einer historischen Kontinuität gezeigt wird. Zwar kann diese Kontinuität letztendlich nur vom übergeschichtlichen Gesichtspunkt eines absoluten Geistes aus erkannt werden, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Denkens zugleich sieht, aber auch das vereinte Bemühen aller Zeit-Genossen, d.h. das Gespräch der Gegenwart mit der Vergangenheit, führt in diese Richtung.¹⁰

Leibniz denkt hier nicht eklektisch. Nicht im Zusammenstellen aller Meinungen und im Auswählen der momentan plausibelsten liegt die erkenntnisfördernde Stärke der Philosophiehistorie, sondern darin, daß sie den wesentlichen Aussagen nachspürt, in denen sich unter der Vielfalt der jeweils zeitgebundenen Gedanken die eine Wahrheit mitgegeben findet. Die "ewige Philosophie" manifestiert sich zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlicher Gestalt. Die vorgefundenen Thesen sind alle nur einseitige, unter einem bestimmten Gesichtspunkt getroffene – Hegel wird später sagen: *abstrakte* – Ausprägungen der einen Philosophie. Aber man kann diese eine, die verborgene Philosophie nicht kennen, wenn man nicht ihren manifesten Formen im historischen Datum nachgeht.¹¹

Eine Verwirklichung dieses gedanklichen Ansatzes im Sinne einer historischen Darstellung der Philosophie findet sich bei Leibniz nicht.

⁹ Vgl. ebd., 104 ff

¹⁰ Vgl. ebd., 93 ff

¹¹ Vgl. Leibniz, Ed. Gerhardt, Bd.VII, S. 152-3;

Noch in Schelers Entwurf der Wissenssoziologie findet sich diese doppelte, auf platonischen Voraussetzungen beruhende Auffassung: zwar ist alles Erscheinende vom Blickpunkt des Betrachters abhängig, aber doch wird hinter diesen vielen "Aspekten" eine (unsichtbare, nichtsdestoweniger wirkliche) Struktur angenommen. Vgl. dazu Stark (1960)

Seine Entwürfe zu philosophiehistorischen Arbeiten, soweit es sie gibt, bleiben merkwürdig traditionell. So spricht er etwa von einer Anthologie der besten Gedanken der Alten, die zur Erziehung der Jugend brauchbar sein könnte, und die daher von einem humanistisch-philologisch gebildeten Pädagogen zusammengestellt werden sollte. Das wäre jedoch nichts weiter als ein textkritisch verbessertes *Florilegium*, wovon wir, der Gattung nach, durch das ganze Mittelalter hindurch und bis in unsere Zeit, eine Fülle von Beispielen haben.

Neben dem bedeutenden Beitrag, der für die Grundlegung einer wissenschaftlichen Philosophiehistorie durch Leibniz' Bestimmung des Wahrscheinlichen geleistet wurde, müssen noch andere Faktoren genannt werden, wenn die Entstehung dieser Disziplin als Wissenschaft um 1700 geklärt werden soll.

Vor allem mag auffallen, daß neben den Scholastikern und Cartesianern auch die englischen und französischen Empiristen des 17. Jahrhunderts sich kaum mit der Geschichte der Philosophie befassen, dieses Gebiet vielmehr den Philologen und Literarhistorikern überlassen. Sie sind darin dem methodischen Ansatz Bacons nicht gefolgt. Dies ist wohl deshalb nicht geschehen, weil den Empiristen ebenso wie ihren rationalistischen Gegnern noch jeder Begriff einer Entwicklung des Denkens abging. Diese wie jene vertrauten darauf, an einem Nullpunkt ansetzen und dann methodisch im Erkennen fortschreiten zu können. Die anzuwendenden Erkenntnismittel waren zwar verschieden, in der Haltung zur Geschichte sind die beiden Richtungen gleich.

Bacons Anregung zu einem Vergleich aller Wissenschaften sowie aller Lehrsätze der vergangenen Philosophie wird nun allerdings im 18. Jahrhundert von einem der wohl einflußreichsten und fruchtbarsten Historiker der Philosophie aufgegriffen, von Jakob Brucker, der sich ausdrücklich auf Bacon beruft und als dessen Nachfolger auf diesem speziellen Gebiet gelten will. Brucker ist Erzieher, Schulleiter und protestantischer Pastor. Sie alle sind Theologen, die Philosophiehistoriker des beginnenden 18. Jahrhunderts – deutsche, pietistische, lutherische Theologen und Pastoren: Schmidt, Lange, Mosheim, Budde, Syrbius, Walch, Heumann, Brucker.¹²

Sie alle stehen in einer Tradition des Protests gegen die aristotelische Scholastik, oft auch in einer Distanz zu deren protestantischer Neubelebung im Wolffianismus, für sie alle ist die Wahrheit erlebnismäßig zugänglich, eine Erfahrung persönlicher Art, und nicht ein Ergebnis von Abstraktion. Für sie sind daher auch die Ausdrucksweisen fremder, vergangener Erfahrung nicht einfach

¹² Vgl. Braun 1973, 94 ff

Gegenstand einer letztlich unverbindlichen Neugierde – wie das wohl bei den Polyhistoren der Fall war -, ebensowenig sehen sie aber auch schon in historischen Philosophemen verbindliche Lehrsätze. Als Protestanten sind sie antidogmatisch, als Pietisten sind sie hermeneutisch orientiert. All das aus der Vergangenheit des Denkens Bekannte wollen sie in einem neuen Verständnis aufnehmen, sichten, bewerten. Sie sind dabei durchaus eklektisch: nicht die Borniertheiten und Abgrenzungen der jeweiligen Schulen darf man ernst nehmen, wenn man die Wahrheit kennenlernen will, denn diese übersehen ihr eigenes Gewordensein. So fordert etwa Christian Thomasius in seiner *Hoff-Philosophie*, es sei nicht zulässig, sich auf das Wort eines einzigen Denkers zu verlassen, und wenn er ein noch so blendender Lehrer wäre; man müsse der Wahrheit nachgehen, indem man sie durch ihre geschichtlichen Ausdrucksweisen hindurch untersucht. Überall müsse man den Quellen nachspüren, um zu erkennen, woraus das gegenwärtige Denken geformt wurde. Man muß, so drückt Budde es aus, die ursprünglichen Erlebnisse hinter den Wörtern suchen.¹³

Budde, der Unterrichtsbücher über die Geschichte der Philosophie verfaßt und in Jena einen Kreis junger Wissenschaftler um sich gesammelt hat, stellt sich mit seiner Arbeit gegen die seiner Auffassung nach gänzlich unhistorischen, aber sehr einflußreichen Anhänger Wolffs. Buddes Intention liegt in einer Ablehnung jedes *Systems*: alle neueren Philosophen – Paracelsus, Ramus, Galilei, Descartes, Hobbes, Grotius – seien Systematiker gewesen, sie alle hätten versucht, ein axiomatisches System von philosophischen Sätzen aufzubauen oder abzuleiten. Dies, sagt Budde, wäre *Dogmatismus*. Man dürfe nicht nach einem System von Sätzen suchen, man müsse die Sachen selbst betrachten: "ex rerum ipsarum contemplatione" lasse sich das Urteil darüber gewinnen, welche einzelnen Sätze, seien diese nun alt oder neu, *besser* seien. Dazu freilich brauche es zweierlei: einmal den richtigen Verstand, man müsse die "recta ratio" haben, um die Natur einer Sache klar zu erkennen, und man müsse zweitens eine umfassende Kenntnis der Geschichte haben, um zur Auswahl der besten, treffendsten Sätze imstande zu sein.

Das *Compendium historiae philosophicae* (1712) bringt eine bedeutsame Neuerung in der philosophiehistorischen Literatur: es setzt gewissermaßen den Begriff einer *natürlichen Philosophie* voraus, dergegenüber alle historischen Systeme der Philosophen gewisse Abweichungen aufweisen. Die spezifische Struktur jedes einzelnen Systems kann daher hier erstmals von außen, mit Hilfe von zwar

¹³ Vgl. Braun, 1973, 96

philosophischen, aber doch nicht bloß der Tradition entnommenen Kategorien und Begriffen erfaßt werden.

Damit paßt auch zusammen, in welcher Weise Budde die chinesischen Philosophen einführt. Er behandelt sie unter den "Neueren" (*recentiores*), weil ihr Denken erst in jüngerer Vergangenheit (durch die Übersetzungen der Jesuiten) bekanntgeworden und in der Philosophie durch Leibniz und Wolff einflußreich geworden sei. Der Konfuzianismus wird dabei als eine spinozistische Richtung gekennzeichnet, was wiederum ein ganz aktueller Kampfbegriff des Pietismus gegen Autoren wie Wolff war.¹⁴ Wenn damit die als ungesichert geltende *philosophia barbarica* aus dem Gesichtskreis des Philosophiehistorikers ausgeschieden ist, so tritt an deren Stelle nicht etwa ein möglicher Dialog mit einer fremden, kontinuierlichen Tradition des Denkens, sondern deren Eingliederung als Teil der eigenen Geschichte. Zum Vergleich stelle man sich nur vor, ein chinesischer Philosoph des 19. Jahrhunderts hätte Platon und Aristoteles unter dem Titel der *Gegenwartsphilosophie* abgehandelt, mit der Begründung, daß ihr Denken erst seit kurzer Zeit bekannt geworden sei. Die Absurdität dieser Vorstellung zeigt, daß in solchen Zuordnungen stets auf einen Normalbegriff von historischen Perioden, von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit Bezug genommen und daß dieser *eine* Normalbegriff aus der Tradition Europas genommen wird.

(2) Auf der Suche nach den Gesetzen der Denkgeschichte

Die theoretischen Grundzüge der neuen philosophischen Disziplin der Philosophiehistorie begegnen uns in Christoph August Heumanns Einleitung zur *historia philosophica* (1715).¹⁵ Bevor wir diesen Entwurf

¹⁴ Vgl. zu Budde Longo (1979), S.386; zur Auseinandersetzung der Pietisten mit Wolff vgl. die Einleitung zu Wolff (1985)

¹⁵ Heumann, Chr. A. (Hg.): *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der historia philosophica nebst beygefüigten Urteilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern*, Halle 1715-26, (18 Lieferungen). Die programmatische Abhandlung findet sich in der ersten Lieferung 1715 und trägt den Titel einer *Einleitung zur Historia philosophica*. Große Teile auch der späteren Lieferungen hat Heumann selbst verfaßt. Heumann plante auch ein umfassendes Werk über die Geschichte der Philosophie selbst zu schreiben, wozu es nicht gekommen ist. Der projektierte Titel (den er im *Vorbericht* in *Acta* I, 1715 nennt) gibt dessen Programm zu erkennen und hat außerdem eine Terminologie, die viel später auch Kant verwenden sollte: *Historia philosophiae philosophica, das ist, historische und kritisirende Beschreibung der Philosophie, was solche vom Anfange der Welt biss auff gegenwärtige Zeit vor fata gehabt: wobei zugleich der*

vorstellen, den Braun als den Beginn der wissenschaftlichen Behandlung der Philosophiegeschichte in Europa bezeichnet, ist noch einmal an Pierre Bayle zu erinnern, dessen Entwicklung der Methode einer historischen Kritik eine wichtige Voraussetzung dafür darstellt. Bayles *Dictionnaire historique et critique* (1695-97)¹⁶ ist für die Historiker der jüngeren Generation¹⁷ und die Philosophiehistoriker von größtem Einfluß. Darin hat Bayle die Grenzen der rein philologischen Kritik überschritten: er lehnt es strikte ab, absurde Meinungen weiterzugeben, auch wenn diese noch so exakt und zuverlässig aus dem Textbestand rekonstruierbar sind. Sein Kriterium ist hier das vernunftgemäß Mögliche bzw. Unmögliches. Unsinnige Behauptungen,

vornehmsten Philosophorum Leben beschrieben, dero Meynungen gründlich untersucht und darüber raisoniret wird.

¹⁶ Bayle ist nicht nur im protestantischen Deutschland ein vielgelesener Autor, der mit seinen Analysen des Aberglaubens (zum Beispiel über die Wirkungen, die man Kometen zuschrieb), des Wunder- und Legendenglaubens Einfluß erlangte. Zwar war Bayles Werk, wie Lavandier (1983) belegt, in den habsburgischen Ländern noch Mitte des 18. Jahrhunderts indiziert, das bedeutet aber nicht, daß es hier nicht greifbar gewesen wäre. Das *Dictionnaire* ist sowohl im Original, als auch in der deutschen Übersetzung, in mehreren Exemplaren in allen Wiener Bibliotheken der Zeit vorhanden; die Exemplare der *Bibliotheca Theresiana* wie der Klosterneuburger Stiftsbibliothek weisen darauf hin, daß das Werk auch in geistlichen Ausbildungsstätten gelesen wurde, zumal große Teile der *Theresiana* aus den Beständen von unter Joseph II aufgelassenen Klöstern stammen. Indessen ist jedoch auch auf die Zugangsbeschränkungen zu dieser Literatur hinzuweisen, wie sie J. Szép-Kroath für die Bibliothek der Grazer Jesuiten feststellt: "Der Studienbetrieb und die Erfordernisse des Gottesdienstes waren die Leitlinien für die Buchauswahl der Jesuiten. Das *Wissen ist Macht*-Prinzip hingegen scheint verantwortlich für den großen Bestand an protestantischer Literatur in der Jesuitenbücherei, den die Studenten wohl nie zu Gesicht bekamen. Entgegen ihren sonstigen Gepflogenheiten versahen die Bibliothekare der Jesuiten diese Bücher im Giftschränk nicht mit Bibliotheksvermerken" (Szép-Kroath, *Durch Jesuiten und Klöster groß geworden* (über die UB Graz), in: Börsenblatt, 21/14.3.1986, S. 793

¹⁷ Sie sind vor allem, wie Heumann selbst, an der neu gegründeten Universität Göttingen tätig, und eine Reihe von ihnen befaßt sich eindringlich auch mit der Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie; so etwa Meiners und Hissmann.

die z.B. Diogenes Laërtios¹⁸ gewissen Philosophen in den Mund legt, weigert sich Bayle weiterzugeben. Auch den alten Sinn- und Merksprüchen gegenüber ist er skeptisch: man habe sich oft mit der Autorität großer Namen versehen, eine ganze Menge von ungewissen Zuschreibungen geschaffen. In Wirklichkeit, sagt Bayle, seien das wohl meist Erfindungen der Studierstube, die man der Reputation wegen markanten Personen und bemerkenswerten Umständen zugeschrieben habe. Im übrigen läßt es Bayle bei einer differenzierten Detailkritik bewenden; er versucht nicht, ein gleichsam natürliches System der Philosophie zu finden und von diesem aus die überlieferten Nachrichten zu beurteilen.

Heumann übernimmt nun die von Bayle entwickelte Methode der Detailkritik und begründet damit auch den wissenschaftlichen Charakter der Disziplin. Indem er aber der Kritik den Plan folgen läßt, wie ein berechtigt-philosophisches Interesse aus der Geschichte Nutzen ziehen könnte, geht er über Bayles Position hinaus. Die Kritik Bayles an historischen Nachrichten war zwar auch nicht mehr philologischer Natur, sofern er sich auf das Kriterium des (wissenschaftlich) Möglichen stützte, wenn es sich darum handelte, einer Nachricht Wahrheitsgehalt an- oder abzusprechen. Doch blieb Bayle stets beim einzelnen Thema, versuchte also nicht, etwa einen Gesamtüberblick über eine Disziplin zu geben, was Heumann doch als unerläßlich ansieht. So ist Bayle für Heumann der Lehrer in der Methode, mit der er von den Beschreibungen der bisherigen Bearbeiter wegkommen könnte, die "mehr *Philologi* als *Philosophi* gewesen sind, z.E. *Vossius*, *Hornius*, *Stanleius* etc. und haben wir allerdings gute Ursach einen Unterschied zu machen *inter Historiam philosophiae* und *inter Historiam philosophicam*. Denn eine rechte *Historia philosophiae* muss auch *Philosophice* seyn, das ist, man muss alles gründlich untersuchen, so wohl die *veritatem factorum* als *dogmatum*.¹⁹ "Eine "Historia philosophica", schreibt er an späterer Stelle, sei eine "Historie, die recht philosophisch gemacht ist, das ist, in welcher nicht nur die Wahrheit der Erzählungen gründlich untersucht, und die Fabeln ausgemertzet werden, sondern darinnen man auch der Leute Thun und

¹⁸ Verhältnismäßig spät scheint Diogenes ins Deutsche übersetzt worden zu sein. Die Leipziger Ausgabe von 1806, *Philosophische Geschichte oder Von dem Leben, den Meinungen und merkwürdigen Reden der berühmtesten Philosophen Griechenlands* trägt den Vermerk: *aus dem Griechischen das erstemal ins Deutsche übersetzt*. (Leipzig: Schwickert, der Herausgeber ist unbekannt)

¹⁹ Heumann (1715), S.34f

Meynungen *philosophice* untersucht, so dass man bey jenem die eigentlichen Absichten nebst denen angewandten Mitteln genau entdeckt, bey diesen aber die *origines errorum*, wie auch die consequentien, einer jeden Meynung, deduciret: und was sonst noch ein *Philosophus*, wenn er die Historie tractiret, in acht nimmet."²⁰

Vor allem glaubt Heumann ein Wachstum der Philosophie feststellen zu können, das er mit der Entwicklung menschlicher Individuen zur Selbständigkeit vergleicht: "gleichwie wir erst Kinder seyn müssen, ehe wir Männer werden, und dies der natürliche Lauf aller Dinge ist, daß sie von der Unvollkommenheit zu einem vollkommenen Wesen Stufenweise in die Höhe steigen; ebenermassen verhält es sich mit der Philosophie. Es mußte dieselbe so zu reden erst in der Wiege liegen, hernach bekam sie einige Kräfte, sich selbst zu bewegen, biß sie endlich festen Fuß setzen und eine männliche gravität annehmen kunte."²¹ Dieser Lebenslauf der Philosophie wird nun nachgezeichnet. Begonnen habe er zwar nicht mit Adam, wohl aber lange vor den Griechen, mit der "einfältigen Weißheit" der alten Hebräer. Chaldäer und Ägypter wiederum hätten die Wissenschaft, wenn auch nicht die Philosophie begründet. Heumann findet auch den Grund dafür, warum die orientalischen Gesellschaften nicht die Philosophie hervorgebracht hätten: er liegt in der autoritären Regierungsform, gestützt von (heidnischer) Priesterherrschaft.²² Die Philosophie im eigentlichen Sinn beginne bei den *Griechen*.²³ Aber auch hier, in ihrer wahren Gestalt,

²⁰ Ebd., S.343f; beide Zitate nach Longo (1979), S.448f

²¹ Heumann, *Acta*, Bd.I (1715), S. 249; vgl. dieselbe Metapher in der Lebensbeschreibung Stanleys von 1701 (oben 2.4.2)

²² (Es) "war das Monarchische Regiment in denen Barbarischen Ländern der Philosophie gar sehr praejudicirlich. Denn da war es denen Heidnischen Pfaffen ein leichtes, einen einzigen Menschen (nemlich den König) durch ihre Scheinheiligkeit und in dem Nahmen der Götter vorgenommene Betrügereyen dermassen zu fesseln, dass, im Fall sich die Philosophie ihnen widersetzen und ihren Handel in Gefahr bringen wolte, solchen *Demetriis* das *brachium saeculare* nicht entstehen kunte. Da war es leichte, einen solchen den Atheisten-Nahmen an den Halss zu werffen und mit diesem Steine ihn ins Meer zu werffen, da es am tieffsten ist." (Heumann (1715), I, S.212)

²³ "Aber in den freyen Republicken Griechenlandes wolte es auf diese Weise nicht angehen. Es waren der Köpffe zuviel und kunte auch nicht einmahl die Priesterschaft sie allezeit unter einen Hut bringen. Kunte man einen *Philosophum* bey einem und andern von denen *Proceribus* in Verdacht und Hass bringen, so hatte jener einen oder mehr andere

war die Philosophie zuerst nur "particulariter", dann auch "systematice, und endlich gar universaliter und systematice zugleich, oder, mit einem Worte, pansophice".²⁴ Die Christen als die Erben der Griechen haben diese übertroffen – aufgrund des Besitzes der göttlichen Weisheit. Sie sind allerdings nicht wenig vom rechten Weg abgewichen, haben sich, wie die Heiden, dem Aber- und Autoritätsglauben ergeben und so die Scholastik hervorgebracht, die Heumann ebensowenig als eine Philosophie zu bezeichnen geneigt ist, wie man nicht von einer *virgo deflorata* sprechen könne.²⁵ Dieser zugleich vernunftlose und abgöttische Zustand sei erst durch die Bildung der Laien überwunden worden, als "wie in dem Heydenthum, also auch im Pabstthum, diejenigen die Philosophie wieder aus dem Staube hervor zogen, die keine Pfaffen waren", die also auch kein Interesse daran hatten, andere im erkannten Irrtum zu belassen.²⁶ Heumann läßt keinen Zweifel daran, daß die Blüte der Philosophie nur möglich ist in einer Gesellschaft von frei Konkurrierenden, von Menschen, die als letzte Instanz auch ihres religiösen Glaubens die eigene Vernunft oder das eigene Gewissen haben: "man sehe sich nur um, wo *Philosophi* anzutreffen sind: so wird man in denen Ländern, die den Baal zu Rom noch anbeten, wenig Philosophie erblicken, sondern, was rechtschaffen philosophiret, das ist unter denen Protestanten."²⁷

Wie soll nun die Rekonstruktion dieser Geschichte aussehen?

Heumann skizziert in seiner *Einleitung* sieben Problembereiche der Philosophiegeschichte:

1) Die Frage nach dem Nutzen der Philosophiegeschichte;

von ihnen zu Patronen, die ihn nach Möglichkeit schützeten und ihm die Freyheit zu philosophiren erhielten." (ebd., S.213)

²⁴ ebd., S.290f

²⁵ "Nachdem nun einmahl die *Superstition* sich wieder feste gesetzt, und folglich die wahre Christliche Religion im Grunde verderbet hatte, so war es wieder aus mit der Philosophie. Denn die Closter-Philosophie führet diesen Nahmen nur *abusive*, und heisset eben so viel, als *Virgo deflorata*. Denn gleichwie die *Philosophi barbarici* ihren Verstand nur brauchten, die Abgötterey im Flor zu erhalten; also war auch die Philosophie der Mönche zu nichts anders abgesehen, als das greuliche Pabstthum bey Ehren zu erhalten, und demselben eine Stütze nach der andern unterzusetzen."

²⁶ "Wie denn die Meynung gantz richtig ist, wenn man die *instaurationem litterarum*, so man dem *Erasmio* und andern *non-monachis* zu dancken hat, vor einen Vorläuffer der *Reformation Lutheri* hält." (ebd., S.221)

²⁷ ebd., S.221

- 2) die Untersuchung der Begriffe *sophus* und *philosophus*;
- 3) Kriterien für wahre und falsche Philosophie;
- 4) die Frage nach dem Ursprung und Wachsen der Philosophie;
- 5) die Frage nach der Eigenart philosophischer Begabung;
- 6) die Frage nach dem *philosophischen Glauben*;
- 7) die Periodisierung der Philosophiegeschichte.

Zunächst einmal will Heumann klären, welche *Funktion* die Philosophiegeschichte habe, damit sie entsprechend ihrer Aufgabe betrieben und beurteilt werden könne. Philosophiegeschichte sei nützlich:

- Erstens, weil Kenntnis der Geschichte im allgemeinen nützlich sei. Auf dem besonderen Gebiet diene Geschichtskennntnis dazu, die Spreu vom Weizen zu scheiden, Märchen und Irrtümer zu lokalisieren. Die Philosophiegeschichte befreie also erstens vom Autoritätsglauben, ver helfe dazu, die Sache selber zu sehen und nicht an den Worten einer Schule zu hängen.
- Zweitens lerne man selbst philosophieren, indem man andere dabei beobachtet.
- Drittens ermögliche uns die Kenntnis der Philosophiegeschichte, die wirklich wichtigen Texte schneller zu erkennen, was bei der Kürze des Menschenlebens notwendig sei.
- Dann könne die lebendige Vertrautheit mit der Geschichte der Philosophie uns wahrheitsliebend und weise machen: "longum iter per praecepta, breve et efficax per exempla".
- Das Verständnis von Texten werde durch das Studium der Philosophiegeschichte erleichtert, denn ein solches sei unmöglich, wenn jemand nicht die Geschichte und Herkunft der Begriffe und Thesen kennt.
- Dieses Studium ermögliche auch ein Verständnis für die alten und stets wiederkehrenden *Irrlehren*. Oft hätten die Häresien ihre Brutstätte in einem philosophischen System, etwa im Platonismus, gehabt.
- Schließlich soll die Kenntnis der Philosophiegeschichte die Wege der Vorsehung erkennen lassen, da doch die natürliche Vernunft der Alten das Christentum vorbereitet habe.

Geschichtsschreibung der Philosophie, wenn sie von Nutzen sein soll, müsse auch zuverlässig sein. Welche Merkmale und Bedingungen gibt Heumann dafür an?

Hinsichtlich der Forderungen an die historische Seite des Unternehmens schließt Heumann sich an die Polyhistorie und an Bayle mit deren Postulaten der strengen, umfassenden, exakten Rekonstruktion dessen an, was hinter den uns überlieferten, vielfältig

verwischten Texten an historischer Wirklichkeit erkennbar sei. Wichtiger aber ist, was Heumann die "principia philosophica" der neuen Disziplin nennt.

- Da ist erstens die Forderung, sich auf unbezweifelbare Tatsachen zu stützen. Der Philosophiehistoriker müsse zuerst ein Systematiker der Philosophie sein, der unbezweifelbare Tatsachenbehauptungen sucht und dann vergleicht, in welcher Weise sich die überlieferten Aussagen dazu verhalten.
- Zweitens müsse der Philosophiehistoriker die berichteten Sätze auch einer inhaltlichen Kritik unterwerfen – eine Vorstellung, die der humanistisch-philologischen Historie ganz fremd gewesen wäre. Das exaktest überlieferte Dokument könne doch puren Unsinn enthalten. Um aber diese Form der Kritik durchzuführen, braucht der Historiker Kriterien für die Unterscheidung von Möglichem und Unmöglichem. Möglich ist für Heumann in diesem Zusammenhang nicht alles, was naturgesetzlich – nach der Kenntnis seiner Zeit – möglich ist.

Zwar wird auch der Begriff des naturgesetzlich-Unmöglichen verwendet, um bestimmte Nachrichten in ihrem behaupteten Wahrheitsgehalt zu kritisieren – z.B. Berichte, vor allem aus neuplatonischer Tradition, über *Bilokation* oder *Elevation*.²⁸ Aber Heumann geht hier weiter, verwendet auch psychologische oder soziologische Plausibilitätsargumente. So stellt er es beispielsweise als unmöglich dar, was Diogenes, Cicero und andere als unzweifelhaft berichten: Theophrast habe eigentlich 'Tyrtamos' geheißen, sei aber von Aristoteles zunächst in 'Euphrast' ('der Wohlredende'), dann gar in 'Theophrast' ('göttlicher Redner') umbenannt worden. Dies sei aus zwei Gründen sicher falsch:

erstens entspreche eine solche Wortbildung nicht der griechischen Grammatik und 'Theophrast' würde eigentlich 'der von Gott Gesprochene' bedeuten;²⁹ und

zweitens sei dem Aristoteles eine derart eitle Wortspielerei nicht zuzutrauen.

²⁸ Der neuplatonische Philosoph Jamblichos verschwindet, weil ihm beide medialen Fähigkeiten zugeschrieben worden sind, nun aus den Klassikerlisten der Philosophiehistorie.

²⁹ Es fällt zumindest heute auf, daß der *Grammatiker* Heumann hier dem *native speaker* keine große *Sprachkompetenz* zugesteht. Wie weit das Selbstbewußtsein der Philologie (und später auch der Ethnologie) die hermeneutische und kulturwissenschaftliche Theoriebildung beeinflußt hat, wäre eine Frage wert.

Das *Normale* – im Sinn einer kohärenten Vorstellung, einer Vereinbarkeit auch mit den eigenen Normen des Historikers – wird hier zur Norm, dem das historisch-Faktische entsprechen muß. Eine völlig andere, in vielem modernere Haltung hat in dieser Frage etwas später der im 18. Jahrhundert noch ganz einflußlose G. Vico eingenommen.

Außer dem Gesichtspunkt des Möglichen verhilft noch ein zweiter Gesichtspunkt zur Orientierung im endlosen Ozean der Fakten.³⁰ Dies ist der richtige Begriff von dem, was zu Recht *philosophisch* heißen dürfe. Bisher, so Heumann, sei die Sache ja recht willkürlich und weitgehend eine Frage der Selbstbenennung gewesen. Nun werde sich aber doch niemand, der auf offener See unterwegs sei, bloß auf die Flagge verlassen, die er auf einem nahenden Schiff sieht – er würde sonst allzu leicht das Opfer von Piraten unter fremder Flagge. Daher sei eine Klärung des Begriffs auch hier unumgänglich.

Von größter Wichtigkeit ist für Heumann die Unterscheidung von "Weisheit" und "Philosophie", ohne welche man sich begrifflich "in einem Labyrinth" befinde, ohne zu wissen, wo links und rechts ist (*Acta*, I, S.64). In der Antike hätten die Sieben Weisen, Redner und Dichter als Philosophen gegolten; das frühe Christentum habe die Kirchenväter und Heiligen daruntergezählt; in der Neuzeit würden die Angehörigen ganzer Fakultäten so benannt, wenn sie auch in Wirklichkeit Mathematiker oder Historiker seien. All diese Benennungen könnten daher keinen wirklichen Maßstab zur Abgrenzung liefern.

Ebensowenig aber, wie ein Mathematiker oder Astronom als Philosoph bezeichnet wird, sind andererseits all jene hier einzubeziehen, die sich mit astrologischen, alchemistischen, chiromantischen Künsten und anderen "Missgeburthen des Heydenthums" (*Acta* I, S.185) befaßten.

Eine zweite Ursache für die "falsche Philosophie" liegt nach Heumann in der Autoritätsgläubigkeit. Wer auf die Worte seines Lehrers schwört, kann gar kein Philosoph sein, er ist lediglich ein Interpret. Der "Philosoph" kennt keinen "Patrem Ecclesiae philosophicae", er betrachtet die anderen Philosophen als seinesgleichen, er ist ein "vir magni iudicii". Im Gegensatz zu ihm wird der "Interpret" in eine Schule geboren, in der er dann auch bleibe, er sei ein "homo beatae memoriae", für den, ob er nun Aristoteliker, Cartesianer oder was auch immer sei, gelte: "malo

³⁰ Morhof hatte erkannt: "oceanum enim ingressus sum", wobei ihm allerdings die Unterteilung der gesamten Literatur in einzelne Wissensbereiche und ein standardisierter Fragekatalog noch zur Orientierung ausreichend erschien.

cum Aristotele errare, quam cum aliis recte sentire."³¹ Den Fortschritt im zeitgenössischen Philosophieren sieht Heumann daher in den eklektischen Strömungen um Christian Thomasius gegeben, die sich sowohl den antiken Sekten als auch dem Cartesianismus gegenüber kritisch abwägend verhielten.

Heumann führt noch ein drittes Merkmal der falschen Philosophie an: den Aberglauben. Zwischen der wahren Religion und der Wissenschaft besteht nach seiner Auffassung ein Verhältnis wie zwischen Rahel und Lea, den beiden Schwestern und gleichzeitig Frauen des Patriarchen Jakob, und nicht wie zwischen Hagar und Sarah, der Frau und der Dienerin Abrahams. Die "barbarische Philosophie" sei vor allem deswegen als falsche Philosophie einzustufen, weil sie mit dem Aberglauben verknüpft sei; sie sei im Grunde so wenig Philosophie, wie die Mönchs-Philosophie des Mittelalters: die "Philosophi barbarici" hätten ihren Verstand nur gebraucht, "die Abgötterey in Flor zu erhalten", die "Philosophie der Mönche" habe nur dazu gedient, "das greuliche Pabstthum bey Ehren zu erhalten".³² Mit dem Abschied von der mittelalterlichen Philosophie findet auch der Abschied von der "philosophia barbarica" seine reformatorische Begründung.

Philosophie ist nun nach Heumann (nur) die Erforschung nützlicher Wahrheiten, die in der Vernunft begründet sind. Aberglaube, Wortspiele, Mystik und Autoritätsglaube scheiden ebenso aus, wie nutzlose Dispute, Dichtung usf.³³ Philosophie müsse lebensnützlich sein und sie dürfe nur solche Sätze enthalten, die vernunftgemäß begründbar seien. Alle die bloß *interessanten* Anekdoten, biographischen Details, die Denkspiele der Scholastiker wie die Autoritätsbeweise von Pythagoreern oder auch die Zahlentheorie Leibniz' sollten den ernsthaften Historiker der Philosophie nicht interessieren.

Ist in dieser Weise der Gegenstand der Philosophiehistorie abgegrenzt, so reicht das doch noch nicht aus, um die Geschichte der Philosophie vernünftig durchsichtig zu machen, also, um zu zeigen, was sich auf welche Weise verändert hat, oder, um mit Heumann zu sprechen, wie aus dem stammelnd spielenden Kind der gravitatisch

³¹ Heumann, *Acta I*, S.194f; vgl. Longo (1979), S.452f.

³² Heumann, *Acta I*, S.220

³³ Philosophie ist (nach *Acta I*, S.94) "eine Wissenschaftt derjenigen Dinge, die dem Menschen gut sind und ihn also glückseelig machen", wobei allerdings erfordert ist, daß diese Disziplin Prinzipien untersucht und Beweise liefert, also "eine Untersuchung und Erforschung nützlicher Wahrheiten aus festen Gründen und principiis" (ebd., S.95) ist. Vgl. dazu Longo (1979), S.450f.

sichere Mann wurde. Es sind die Bedingungen aufzusuchen, die gerade zu diesen, historisch belegten, Formen der Philosophie in gerade diesem Volk und dieser Epoche geführt haben. Bacon hatte das Programm dazu formuliert, Heumann greift es auf: der Historiker der Philosophie müsse der Frage nachgehen, warum es zu einem bestimmten Zeitpunkt gerade diese Philosophie gegeben habe, und er könne dies, indem er die herrschenden Faktoren untersucht. Es sei ja nicht damit getan, daß der Historiker feststellt, in Griechenland sei die Philosophie entstanden, oder, im 15. und 16. Jahrhundert habe sie eine Wiedergeburt erlebt. Was sind die Gründe dafür? Erst wenn wir die Gründe kennen, können wir die Philosophiegeschichte wirklich nutzbringend betreiben, erst dann können wir auch fördernd eingreifen, indem wir diejenigen Bedingungen schaffen, von denen wir wissen, daß und wie sie immer wieder förderlich waren. Was hier also angezielt wird, ist nicht weniger als eine Erklärung (über die Beschreibung hinaus) der Geschichte der Philosophie – zum Zweck der Wissenschaftspolitik.

Ein Faktor, der dem Blühen der Philosophie nach Heumann förderlich ist, ist ein *gemäßigtes Klima*.

Weder in zu heißen, noch in zu kalten Klimaten gebe es wirkliche Philosophen.³⁴ Die kalten Länder brächten *Kompilatoren* hervor, die heißen Zonen *Mystiker und Abergläubische*.

Neben dem Klima sei der zweite wichtige Faktor die *Muße*, also die Freiheit von der Sorge um den Lebensunterhalt. Dies verschafften einst Vermögen oder Mäzene, gegenwärtig seien es Kirche und Universitäten. Aber auch hier, wie beim Klima, sei ein mittlerer Zustand das Beste: weder die Not, noch der Reichtum sollten den Geist mit Beschlag belegen.

Ein dritter wichtiger Faktor liegt nach Heumann in der *Konkurrenz*. Der Stachel des Wettstreits sei geradezu notwendig, damit die Philosophie gedeihen kann.

Ferner seien *Archive, Bibliotheken, Bücher im allgemeinen* eine große Hilfe. Sokrates würde sich heute, so meint Heumann, zweifellos bei seinen Untersuchungen auf die große Zahl vorhandener Moraltraktate stützen. Doch seien diese Hilfsmittel, wie eben Sokrates zeige, immerhin nicht unerlässlich.

³⁴ Die Blüte der neuzeitlichen Philosophie in Italien (solange die Freiheit des Denkens gegeben war), in England und Holland, vor allem aber in Frankreich und Deutschland beweise dies. Brillanter seien die Franzosen, solider die Deutschen, zusammengenommen aber wäre das "Temperamentum gallico-germanicum" am geeignetsten für die Philosophie. Vgl. Heumann, *Acta* I, S.633

Nach diesen allgemeinen Bedingungen untersucht Heumann auch *individuelle, psycho-soziale Faktoren*. Zunächst unterscheidet er eine Verstandesfunktion, die die Fähigkeit des Urteilens beinhaltet: das "ingenium". Dies sei die natürliche Fähigkeit zu denken, die allen Menschen in höherem oder geringerem Grade eigentümlich sei. Für die Frage nach den Faktoren der Entwicklung der Philosophie sind daher die Abstufungen oder Ausprägungen wichtig, die dieses "ingenium" bei den unterschiedlichen Individuen annehmen könne. Hier unterscheidet er grundlegend zwischen *aktiven* und *passiven* Denkern. "Passive Denker" entwickeln Vorstellungen weiter, die von anderen bereits gedacht sind, und stellen sie neu zusammen. In der Philosophie – wie auf allen anderen Gebieten auch – gebe es viele passive Denker: sie mögen gelehrt sein, ein gutes Gedächtnis haben, die besten Schulen absolvieren – wirkliche Philosophen seien sie nicht, sondern "Pseudophilosophen". Die wirklichen Philosophen erkenne man daran, daß sie etwas Neues gefunden, ein neues Licht in die Welt gebracht haben – und nur sie müsse der Philosophiehistoriker behandeln.

Aber auch die aktivsten Denker entstünden nicht unvermittelt, auch sie haben Lehrer, und die Eindrücke ihrer Jugend prägten sie. Daher müsse man auch die Lehrer eines Philosophen berücksichtigen, wenn man die Eigenart seiner Philosophie erkennen wolle. Unter den aktiven Denkern macht Heumann noch eine bedeutsame Unterscheidung: die einen denken streng nach Prinzipien und argumentieren nach Regeln; andere lassen ihrer Phantasie freien Lauf.

Unter den Denkern insgesamt findet Heumann also drei Typen vor: bei den ersten ist das Gedächtnis am besten ausgebildet (*passive Denker*);

bei den zweiten die Vorstellungskraft (*fantastische Denker*);

bei den dritten der Verstand (*philosophische Denker*).

Diese Unterscheidungen Heumanns stehen ganz außerhalb jedes chronologischen Gerüsts, sie geben die Naturkonstanten der Philosophiegeschichte ab und werden als zeitlos gedacht. Es gebe zu jeder Zeit und in jeder Gesellschaft Fantasten, Nachbeter und Selbstdenker. So sieht Heumann etwa in den Scholastikern des Mittelalters und der Neuzeit passive Denker, also Pseudophilosophen – und das philosophiehistorische Problem ist dabei eigentlich nur, zu erklären, warum solche in diesen Epochen als Philosophen gelten konnten.

Unter den philosophischen, den verstandesbetonten Denkern findet Heumann noch die Möglichkeit einer hierarchisierenden Unterscheidung: es gebe solche, die ihrem Denken bestimmte inhaltliche Grenzen durch

ihre *Vorurteile* auferlegen, und andere, die ihre Urteilskraft ohne solche Beschränkung ausübten. Letztere nennt er Philosophen erster, die anderen Philosophen zweiter Größe. Melanchthon wird als Beispiel für einen Philosophen zweiter Größe, Aristoteles und Christian Thomasius als Philosophen erster Größe angeführt.

Die Klassifikation und Erklärungshypothese für den Verlauf der Philosophiegeschichte, die Heumann hier vorlegt, ist deutlich genug, um die Erwartung als unsinnig erscheinen zu lassen, es würde außerhalb eines christlich orientierten und in einem gemäßigten Klima entwickelten Wissenschaftsbetriebes in relevanter Weise Philosophie betrieben werden können.

(3) Die normale Vernunft und das andere Denken

*Brucker est le père de l'histoire de la philosophie moderne,
comme Descartes est celui de la philosophie moderne.
Victor Cousin*

*Dieses Werk ist ... ein großer Ballast.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel³⁵*

Auf dem Hintergrund der systematisch-methodologischen Reflexionen Heumanns entsteht nun in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts das gewaltige Lebenswerk Bruckers.³⁶ Er bringt die Auffassungen der

³⁵ Cousin (1836), S.358; Hegel (1982), I, S.107

³⁶ Es ist, bei der gewaltigen philosophiehistorischen Produktion dieses Autors und seinem großen Einfluß, wohl angebracht, hier einige biobibliographische Daten einzurücken. Jakob Brucker stammte aus einer ärmlichen, frommen Familie, die aus dem Elsaß kam. 1715 bezog er die Hochschule in Jena, wo insbesondere Budde ihn beeinflusste und förderte. Nach mehreren Versuchen ab 1720, ein Kirchenamt zu erlangen, lebte er vom Privatunterricht und wurde 1724 zum Rektor der Lateinschule in Kaufbeuren im Allgäu bestellt, wo er auch das Amt des Predigers innehatte. Hypochondrie und "Bangigkeit des Gemüths" machten ihm schwer zu schaffen, doch mußte diese "ein Mittel seyn, sein geängstigtes Gemüthe auf etwas anderes zu wenden." Nachdem schon seine *Historia philosophica doctrinae de ideis* (1723) großen Erfolg gehabt hatte, machte er sich an die Ausarbeitung einer Einführung in die Philosophiegeschichte zum Schulgebrauch: Fragen und Antworten "nach Art der Hübnerischen". Daraus wurden die *Kurtze(n) Fragen aus der Philosophischen Historie*, die schließlich in 7 Bänden (in 12, 1731-37) in Ulm erschienen. Schon 1736 erschien der einbändige *Auszug aus den Kurtzen Fragen aus der Philosophiehistorie etc.*. Dies brachte ihm die Aufnahme in die Berliner Akademie (es folgen Mitgliedschaften in den gelehrten Gesellschaften

deutschen Aufklärung auf diesem Gebiet am deutlichsten zum Ausdruck und wirkt noch weit in das 19. Jahrhundert hinein auf die europäische Philosophie. Er hat ebenso begeisterte wie ablehnende Leser gefunden und vor allem die *Historia Critica* ist lange Zeit als Nachschlagewerk in Gebrauch geblieben.³⁷

Für unsere Fragestellung sind zwei Themen von Interesse:

einerseits die Frage nach der Methodologie und dem Selbstverständnis dieses philosophiehistorischen Werkes, das durchaus als repräsentativ für aufklärerisches Denken auf diesem Gebiet angesehen werden kann;

andererseits die Frage nach der Behandlung der nichtgriechischen bzw. nichteuropäischen Philosophie. In beiden Fragen bringt Bruckers

in Leipzig, Jena, Göttingen, Bologna, München, Duisburg und Rovereto). Die weitere Ausarbeitung und lateinische Übersetzung führte zur *Historia Critica Philosophiae etc.* (5 Quartbände, 1742-44; die zweite Auflage von 1766-67 ist ein Nachdruck der ersten, vermehrt um einen Band mit Nachträgen. Diese zweite Auflage ist im Reprint, Hildesheim-New York 1975, zugänglich.) Eine Berufung als Prediger und Theologe an die Universität Halle (durch Friedrich II. von Preußen) lehnte er 1742 ab, und äußerte einem Besucher gegenüber, er sei "ein armer Wurm und sonst nichts", der nur durch die Gnade Gottes etwas vermöge. 1744 wurde Brucker zum Pastor der Evangelischen Pfarre zum Hl. Kreuz in Augsburg bestellt. 1747 kamen in Leipzig die *Institutiones historiae philosophicae etc.* heraus. (2.Auflage 1756, dritte, von F.G. Born bearbeitete und um die Darstellung von Hume, Swedenborg, Baumgarten und vor allem Kant vermehrte Auflage 1790). Ein weiteres Werk in deutscher Sprache richtet sich wieder an einen breiteren Leserkreis: *Erste Anfangsgründe der Philosophischen Geschichte etc.* (2.Aufl. Ulm 1751)

Zahlreiche andere, vor allem theologische und pastorale Schriften sollen hier nicht erwähnt werden. Bruckers letztes großes Werk (die Bände 12-19 des Bibelkommentars *Die Hl. Schrift des alten und neuen Testamentes etc.*) wurde 1770 durch den Tod unterbrochen. Brucker starb an den Folgen eines Sturzes von seiner Bibliotheksleiter, als er ein Buch aus einem hohen Regal nehmen wollte.

(Nach den Darstellungen bei Zedler (1754), Sp.747-758 und Longo (1979), S.529-535.

³⁷ Bruckers Einfluß im 18. und 19. Jahrhundert kann schwerlich zu hoch veranschlagt werden, auch wenn seine Schriften heute nur mehr wenig bekannt sind. Detaillierte Darstellungen seiner Arbeiten und deren Wirkungsgeschichte finden sich bei Freyer (1912) S.21-29, Braun (1990) S.119-38 und Longo (1979) S.605-635; vgl. auch Wimmer (1980)

Werk neue Thesen, die in der Folgezeit noch wirksam entwickelt werden sollten.

Fragen wir uns also zuerst, wie Brucker den Gegenstand, die Funktion und die mögliche Wissenschaftlichkeit der Philosophiehistorie sieht und wie er sein Programm durchführt. Wir können zu dieser Frage in erster Linie die *Dissertatio praeliminaris de natura, constitutione, usu mediisque historiae philosophicae* heranziehen, mit der Bruckers Hauptwerk, die *Historia critica* eingeleitet wird, und die eine methodologische Beschreibung seines Ansatzes darstellt.³⁸

Erstens ist nach Brucker für eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung eine klare Abgrenzung des Gegenstandes notwendig; daher definiert er seinen Begriff von *Philosophie*: er findet diesen Begriff nicht in seinen Quellen vor, denn soweit sie überhaupt den Ausdruck enthalten oder schon bisher mit diesem Ausdruck bezeichnet worden waren – was bei außereuropäischen Quellen nicht immer der Fall ist -, bezeichnet der Ausdruck nicht immer dasselbe.³⁹

Es kann und braucht daher nicht alles als 'Philosophie' betrachtet zu werden, was jemals so benannt wurde; andererseits sind Schriften und Autoren einzubeziehen, die bisher nicht so klassifiziert worden sind.

In ganz traditioneller Weise übersetzt nun Brucker 'Philosophie' mit 'Liebe zur' oder 'Streben nach Weisheit'.⁴⁰ Es kommt dabei natürlich alles darauf an, was er unter 'Weisheit' verstehen will. Diese bezeichnet eine zuverlässige Erkenntnis derjenigen Dinge und Sachverhalte, die zum wahren Glück der Menschen beitragen, wobei also die Erkenntnisse jederzeit auch praktisch anwendbar sein müssen. Sofern etwas nur eine rein theoretische Erkenntnis wäre, die von keinerlei Nutzen ist, verdiene sie nicht die Bezeichnung 'Weisheit'.⁴¹

³⁸ Die kürzere Fassung dieser methodologischen Ausführungen bringt die "Introductio" zu den *Institutiones*. Da m.W. weder die "Dissertatio praeliminaris", noch die "Introductio" bisher in einer deutschen Übersetzung zugänglich sind, gebe ich im Anhang eine Übersetzung der "Introductio".

³⁹ "Scilicet non eruditionis, et quas illa comprehendit omnium artium et disciplinarum historiam exponere animus est, sed philosophiae..." (*Diss.prael.*, in: *Historia Critica*, Bd.I, S.3)

⁴⁰ "Est vero philosophia amor sive studium potius sapientiae". (ebd., S.7)

⁴¹ "Sapientia vero est solida cognitio veritatis, circa eas res sive divinae sint, sive humanae, quae ad veram hominum felicitatem faciunt, et ad usum et praxin applicari suo modo possunt ... nisi tamen in usum convertatur, sapientiae nomine indigna est". (ebd., S.7) Vgl. auch:

Nun hat es in der Geschichte des Denkens Menschen gegeben, die ihre Auffassungen zu Prinzipienfragen in Form von *Lehrsätzen* ausdrückten. Die Geschichtsschreibung der Philosophie stellt diese *Lehrsätze* dar. Sie kann dabei entweder so vorgehen, daß sie den verschiedenen Ausprägungen eines Problems oder einer These nachgeht,⁴² dann handelt es sich um eine "historia doctrinarum philosophicarum". Oder es wird das jeweilige Ensemble von Thesen vor Augen geführt, das eine philosophische Schule, ein Autor oder ein Volk entwickelt habe. Tut der Historiker letzteres, so liefert er eine "historia philosophiae" – und das will Brucker in den meisten seiner Arbeiten.⁴³

Eine solche "historia philosophiae" könnte man sich, mutmaßt Brucker in der *Dissertatio praeliminaris*, zwar auch in der Form vorstellen, daß sie keinerlei biographische oder sonstige persönliche Nachrichten über die Philosophierenden enthielte. Die *historia philosophorum*, der philosophierenden Menschen, gehöre, so betont Brucker, nicht

"sapientiae nomen omnibus artibus tributum est, quae ullo modo ingenio excolebantur, et ad humani generis utilitatem aliquo modo faciebant." (ebd., S.3)

Bei aller Gegnerschaft zu den Anhängern Wolffs zeigt sich in diesem Punkt doch eine wesentliche Gemeinsamkeit der protestantischen Denker der deutschen Aufklärung. Denselben Gedanken von der Praktikabilität der 'Weisheit' finden wir auch in der Wolff-Schule immer wieder.

Daß Brucker auch in seinen methodologischen Überlegungen an die Diskussion der Wolffianer anknüpfte ist etwa durch die Forderung Ludovicis belegt, der (1738, S.378) von den Geschichtsschreibern fordert sie hätten die "mathematische Lehr-Art" zu befolgen. Ludovici versteht darunter, daß man "1) das nöthige hinlänglich erklärt, 2) jedes erweist, und 3) alles mit einander verknüpffet."

⁴² "Doctrinarum historiae scientiarum fata exhibet, et intellectus humani quasi historiam ita pandit, ut in doctrinarum origines, variasque sententias et mutationes atque opinionum divortia inquirat". In der ersten Form ist dies die "historia doctrinarum philosophicarum". (ebd., S.10) Dafür hat Brucker mit seiner Geschichte der Ideenlehre selbst ein Beispiel gegeben.

⁴³ So vor allem in der *Historia Critica Philosophiae* selbst, deren Programm hier angegeben ist: "omnium gentium, et sectarum systemata ita oculis subjiciuntur, ut et adhibita fundamento principia, et conclusiones inde formatae, totumque systema pateat". (ebd., S.10) Dies ist aber auch das Programm in den *Kurtzen Fragen* oder in den *Institutiones*, einer für den Studienbetrieb geschriebenen Kurzfassung der *Historia Critica*.

notwendigerweise zur "historia philosophiae".⁴⁴ Aber er hat eine solche Möglichkeit einer rein problembezogenen, sozusagen anonymen Geschichte der Philosophie nur erwähnt, nicht ausgeführt, weil er sie für eine "intime" Kenntnis der Philosophiegeschichte als nicht hinreichend erachtete.⁴⁵ Für Brucker hat die Selbstverständlichkeit, daß vom Historiker der Philosophie auch biographische und andere Daten über die philosophierenden Personen mitzuteilen sind, einen nicht selbstverständlichen Grund: er will aus den Lebensumständen, den Mitwelteinflüssen, den Tugenden, Lastern und Gewohnheiten ebenso wie aus den intellektuellen Voraussetzungen der Zeit, in der die Philosophierenden ihre Gedanken entwickelt haben, deren Lehrsätze "erklären": Die Lebensumstände der Philosophen haben großen Einfluß auf Art und Aufbau ihrer Systeme, man müsse daher den Grund ("ratio") für diese jeweils darin suchen.⁴⁶ Gemäß Bruckers Programm soll also die Philosophiegeschichte *Lehrsätze wiedergeben und sie erklären*. Wie kann er sicher sein, daß seine Erkenntnisse zuverlässig sind? Diese Frage nach der angemessenen Erfassung des

⁴⁴ "Personarum, id est, hominum philosophantium historia ad primaria quidem philosophicae historiae capita necessario vinculo non pertinet". (ebd., S.10)

⁴⁵ Man könnte in diesem Punkt noch weiter gehen als Brucker, und sich überlegen, ob denn überhaupt die Nennung von Eigennamen notwendig sei, da es ja in der Rekonstruktion philosophischen Denkens nur darum gehen müßte, zusammenhängende Gedankenfolgen darzustellen und nicht darum, mit den Personen bekanntzumachen, von denen diese Gedankenfolgen entwickelt worden sind. Dies wäre aber, obwohl in der Nachfolge Kants derartige Vorstellungen entwickelt worden sind, eine zumindest sehr ungewohnte Zugangsweise. Werden aber zumindest Eigennamen genannt – z.B. 'Platon' -, so wird schon damit ein rudimentärer Zusammenhang einer referierten These mit einer zeitlich oder kulturell fernen, in diesem Fall der griechischen Kultur hergestellt.

⁴⁶ "plurima ad formandum et emendandum animum ex historia vitae et actionum a philosophis susceptarum desumi posse, et egregie disci, quibus mediis ad sapientiam pervenerint, quae impedimenta superaverint, quibus adversariis restiterint, ubi pro Junone nebulam amplexi fuerint, qui sapientiae possessionem honores, quae emolumenta, quae animi felicitas secuta sint, et quae alia hujusmodi sint, quae recte considerata ad vitandos erroris labyrinthos, et sequendas veritatis semitas, ad excitandum et fovendam virtutem, et deprimendam vitiae plurimum conferunt ... circumstantiae philosophorum in constitutionem et naturam systematum, quae formarunt, valde influunt, et ex iis ratio desumi debet..." (ebd., S.10f)

Gegenstandes stellt sich für Brucker so, daß er zunächst eine Methode angeben muß, mit deren Hilfe er die von den untersuchten Autoren aufgestellten Sätze in ihrem Wortlaut rekonstruieren, sie dann sammelnd ordnen und in einer richtigen, wenn auch vereinheitlichenden Übersetzung darstellen kann.

Diese *Methode* setzt beim Philosophiehistoriker bestimmte *intellektuelle und auch charakterliche Fähigkeiten* voraus. Er muß vor allen Dingen die philologisch-kritische Methode beherrschen, also imstande sein, Fehlüberlieferungen und Entstellungen zu erkennen und auszuschneiden. Auch muß er frei von Vorurteilen denken können: das "praejudicium" ist der erkenntnishemmende Faktor schlechthin. Solche Vorurteile, die für die Philosophiegeschichte besonders schädlich sind, bilden einmal die übertriebene *Verehrung des Alten*; dann das "praejudicium auctoritatis",⁴⁷ aufgrund dessen gewissen Menschen Weisheiten bloß deshalb immer wieder zugeschrieben werden, weil diese Menschen bereits berühmt sind; drittens die kritiklose Voreingenommenheit für das Neue; schließlich das Vorurteil, die Alten hätten genau das gesagt, was zum philosophischen System des Philosophiehistorikers paßt, sie hätten sich mit denselben Fragen beschäftigt wie er selbst.

Neben solchen intellektuellen Fähigkeiten, die allesamt in der methodischen Überwindung einer Vorurteilsstruktur des Denkens münden, fordert Brucker noch charakterliche Fähigkeiten: der Philosophiehistoriker müsse vor allem die Parteilichkeit zu vermeiden wissen, er müsse aufrichtig, ehrlich und überdies bescheiden sein – im Wissen, daß es unmöglich sei, alles zu wissen.⁴⁸

Erfüllt ein Historiker diese Anforderungen und ist er zudem philosophisch gebildet, hat also ein systematisch geschultes Urteilsvermögen,⁴⁹ so dürfe man objektive und zutreffende Ergebnisse aus seinen Untersuchungen doch erst dann erwarten, wenn er sich auch noch an die 15 "Cautelae", die Vorsichtsregeln hält, die Brucker

⁴⁷ S.21 ist vom "pestilentissimum auctoritatis praejudicium" die Rede, das letztlich nur durch die Rückwendung zum wahren Glauben zu überwinden sei. Insbesondere denkt Brucker hier an das "aristotelische Joch", das "intolerabile servitute per tot secula orben philosophicum pressit", aber auch an Verirrungen des Platonismus und des Neuplatonismus, worin er eine frühe Form des Spinozismus sieht.

⁴⁸ Vgl. ebd., S.12

⁴⁹ "quisquis enim in ipsa philosophia hospes est, nunquam vel veteres intelliget, vel recentiores mente assequetur, vel iudicium quoque suum interponet feliciter." (ibd., S.13)

anschließend ausführt. Ich nenne nur eine davon im Wortlaut, um zu zeigen, woran das ganze Unternehmen sich orientiert: "Wo den Philosophen Taten oder Lehrsätze von einer solchen Art zugeschrieben werden, daß sie die allgemeinen Regeln der Vernunft und der Sinne verletzen, die überdies von einem nüchternen und halbwegs gebildeten Menschen kaum erwartet werden können, dort darf man dies nicht einfach übernehmen, sondern muß alle solchen Nachrichten genauester Prüfung unterziehen.⁵⁰"

Letztlich entscheidet also ein Plausibilitätsurteil des Philosophiehistorikers, also das *Normale* seiner Zeit darüber, was als historisch glaubwürdig gelten darf, und was nicht.

Ist nun sorgfältig festgestellt, was die Philosophen gesagt haben, so sind die Ergebnisse klar und übersichtlich darzustellen. Das Schema hierzu bleibt bei Brucker die Darstellung nach "Sekten", wodurch der chronologische Aufbau häufig durchbrochen wird. Brucker hält sich dabei immer noch an die vom Diadochographen Sotíon entwickelte und von Diogenes Laërtios verwendete Einteilung der griechischen Schulen

⁵⁰ "ubi philosophis talia vel dogmata, vel facta tribuuntur, quae communes rationis sensusque regulas laedunt, et ab homine sobrio atque vel mediocriter docto expectari vix possunt, non temere ea admittenda, sed accuratissimo omnia examine excutienda sunt." (ebd., S.18).

Die übrigen "Cautelae" sind dem Thema nach: (1) Quellen sind aufzusuchen; (2) Referat und These ist zu unterscheiden; (3) Schulen sind zuzuordnen; (4) Der systematische Zusammenhang ist herzustellen; (5) Lebensumstände des Philosophen sind zu erheben; (6) Echtheit der Zeugnisse ist zu prüfen – insbesondere (7) bei den Philosophen nach Christus (wegen der Allegorien); (8) Unterschobene Schriften sind zu meiden; (9) Historische Glaubwürdigkeit der Zeugen ist zu prüfen, wobei nicht die Zahl der Belege ausschlaggebend ist; (10) Nichts ist zu behaupten oder zu negieren ohne historische Wahrscheinlichkeit; (11) Im Zweifel ist das Urteil auszusetzen ("pyrrhonismus historicus"); (12) Erklärungsgründe für Thesen sind zu suchen (= zitierte "cautela"); (13) Nicht eigene Thesen sind zu unterstellen (abschreckendes Beispiel: die Darstellungen der Jesuiten über chinesische Philosophie); (14) Nicht Klarheit vorgeben, wo keine ist (komme bei Aristoteles-Darstellungen oft vor); (15) Thesen historischer Autoren sind nicht dem Denken der Gegenwart anzupassen.

Als allgemeine Regel wird noch formuliert: wenn alle "Cautelae" beachtet werden, müsse doch noch die allgemeine Geschichte und die Chronologie beachtet werden (in der Forschung, nicht unbedingt in der Darstellung).

in zwei Traditionsstränge: den jonischen von Thales, den italischen von Pythagoras aus. Dadurch ergibt sich eine Art tabellarischer Überblick, und Brucker hat solche Übersichtstabellen zum Schulgebrauch auch gesondert veröffentlicht.⁵¹ Aber nicht nur für den Gesamtaufbau des Werkes gilt, daß er in landkartenähnlichen Tabellen dargestellt werden kann, sondern ebenso für die einzelnen Abschnitte.

Der Grund für die stets gleiche Gliederung des Referats über einzelne Schulen und Autoren liegt darin, daß nach Bruckers Auffassung die menschliche Vernunft zu allen Zeiten und in allen Zonen ihre Aufmerksamkeit denselben Dingen zuwende: den Prinzipien der Natur, des Denkens und des Handelns. Nach diesem Schema werden auch die Thesen der einzelnen Philosophen dann angeordnet. Wenn aber ein bedeutender Philosoph (wie Sokrates) scheinbar nichts Nennenswertes zu den Naturprinzipien gesagt hat, so sei dieser Anschein gewiß auf unsere Unkenntnis zurückzuführen – wir haben nur eben darüber keine Zeugnisse. Es gibt also in diesem Fall den weißen Fleck in der Landkarte des Philosophiehistorikers, wie es weiße Flecken (und *Australien*, den gewissermaßen denknotwendigen Südkontinent) in der Geographie gibt. In einem solchen Fall müsse sich der Philosophiehistoriker doppelt bemühen, das unerforschte Gebiet zu befahren, den weißen Fleck zu verkleinern oder zum Verschwinden zu bringen. Tatsächlich hat Brucker, nach seiner Darstellung zu urteilen, diesbezüglich einige Erfolge zu verzeichnen: es gibt bei ihm einen Abschnitt, in dem die naturphilosophischen Sätze des Sokrates dargestellt werden, ebenso, wie es eine Darstellung der Ethik der jonischen Naturphilosophen gibt.⁵²

⁵¹ Brucker – Tabellen; vgl. die Tabellen bei Werdermann (1795)

⁵² Hegel bezieht sich in seiner *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* im Abschnitt "Quellen der Geschichte der Philosophie" auf einige seiner Vorgänger und urteilt über Bruckers *Historia Critica*: "Das ist weitschichtige Kompilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist im höchsten Grade unrein. Diese Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein großer Ballast." (Hegel 1982, Bd.I, S.107)

An einer andern Stelle seiner Vorlesung hat Hegel gerade wegen der vorgeblichen Erfolge Bruckers in der Rekonstruktion nicht belegter Thesen herbe Kritik an Brucker geübt: darin zeige sich eben das Unhistorische der Aufklärung, daß sie von einem Vollständigkeitsideal ausgehe und dann die Geschichte diesem einzuschreiben suche: "Bruckers Prozedur ist nämlich, das einfache Philosophem eines Alten

Mit wenigen Ausnahmen – die Darstellung Bacons bildet hierin eine Ausnahme – werden nun die rekonstruierten Sätze eines Autors oder einer philosophischen Sekte zusammengestellt, nachdem die Lebensumstände ihrer Autoren dargestellt sind. Diese Aufstellung geschieht nach den schon genannten ewigen Interessenszentren des Menschenverstands – und sie enthält lauter distinkte Fundstücke dieses Verstands, lauter elementare *Sätze*. Brucker tut der Übersichtlichkeit wegen noch ein Übriges und numeriert (in der *Historia Critica*) diese Sätze durchgehend. Die einzelnen Autoren unterscheiden sich in dieser Geschichtsdarstellung nicht nur danach, *was* sie gesagt haben, sondern in deutlicher Weise auch danach, *wieviele Thesen* auf sie zurückgehen. Es sind das beispielsweise solche Sätze (des Aristoteles): "Natura semper agit propter finem" oder "Tempus est numerus motus secundum prius et posterius". Der Beitrag des Aristoteles zur Philosophie läßt sich somit eindeutig quantifizieren. Er besteht in 211 Sätzen. Davon betreffen 53 Sätze die Logik, 57 die Naturphilosophie, 32 die Metaphysik, 41 die Ethik und 28 die Psychologie. Die einzelnen angeführten Sätze hängen nicht voneinander ab, es handelt sich um lauter eigenständige Entdeckungen des Aristoteles.

In seiner Darstellungsweise kommt das ständig wirksame didaktische Anliegen Bruckers zum Ausdruck. Die Frage, ob jede Analyse, wenn sie nur sorgfältig durchgeführt würde, zu ebensovielen und zu genau diesen *Sätzen* führen würde, die Frage, ob die Übersetzung immer eindeutig den Sinn trifft, interessiert Brucker allem Anschein nach nicht weiter, diese Probleme sind mit der Beachtung der "Cautelae" erledigt.

Nach Bruckers Auffassung ist jedoch eine angemessene Darstellung für die Erfassung der Geschichte der Philosophie noch nicht ausreichend. Diese Geschichte kann und soll auch in ihrer Tatsächlichkeit *erklärt* werden.

Es ist wichtig, daß hierbei das Entdecken solcher *Sätze*, die nach Bruckers Meinung wahr sind, nicht als erklärungsbedürftig gilt – eine solche Entdeckung, so ist wohl anzunehmen, geschieht stets dort, wo die Vernunft sich ohne Behinderung durch Vorurteile einem Gegenstand

mit allen den Konsequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung Wolffischer Metaphysik Vorder- und Nachsätze jenes Philosophems sein müßten – und eine solche reine, bare Andichtung so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Faktum wäre." (Hegel ebd., S.47) Hegels Kritik in diesem Punkt hat sich gewiß durchgesetzt, hat ihn aber in ähnlicher Weise (von den Historisten her) selbst getroffen.

zuwende. Das Vorkommen von Irrtümern jedoch stellt ein Erklärungsproblem dar. Diesem Zweck dient nun die "historia personarum": ihr entnimmt Brucker jeweils die Erklärungsgründe ("rationes") für zweifelsfrei dokumentierte *Irrtümer*. Denn eine Reihe von Faktoren, meint Brucker, die in der Biographie eines Philosophen auffindbar seien, könnten seine Vernunfttätigkeit hemmend beeinflussen: seine *Lektüre*; seine *Lehrer*; seine *Art des Wissenserwerbs*; die *Ehrungen oder Bedrohungen*, die mit der Ausübung der Vernunfttätigkeit in seiner Zeit verbunden waren; seine *Gegner*, sein *Lebenswandel* und seine *individuellen Illusionen*. So erklärt sich für Brucker beispielsweise die (seiner Auffassung nach fehlerhafte) Tugendlehre des Aristoteles, wonach die Tugend jeweils ein Mittleres zwischen zwei Extremen sei, daraus, daß Aristoteles am makedonischen Hof gelebt und gelehrt habe und daß Höflingen eine konsequente Morallehre im allgemeinen nicht beizubringen sei.

Nicht immer allerdings sind diese *Erklärungen* auch nur plausibel und nicht immer hat man den Eindruck, daß Lebensumstände wirklich nur zum Zweck der Erklärung mitgeteilt werden, sondern daß sie polemische Funktion haben.⁵³

Auffallend bleibt das Fehlen jeder Theorie dieser erklärenden Faktoren. Da nicht gesagt wird, welche Faktoren von größerem Einfluß seien als andere oder, ob bestimmte Faktoren in der Regel eine

⁵³ Es werden auch von Brucker noch, insbesondere in der Darstellung der antiken Kyniker oder Skeptiker, die schon von Diogenes kolportierten, meist abträglichen Anekdoten wiedergegeben. Wenn das auch wahrscheinlich in didaktisch-warnender Absicht geschieht, so fällt doch auf, welchen Raum es gelegentlich einnimmt und wie stark es gerade in den ersten Hinführungen zur Philosophie an die Stelle von Argumenten treten konnte. In den *Erste(n) Anfangsgründe(n)* gibt es überhaupt nicht so etwas wie eine Zuordnung von biographischen "rationes" zu den Thesen der Philosophen. Hingegen erzählt er durchaus (nach alter Tradition, etwa wie Laërtios, Geschichten wie die von "Cratetis Haußfrau", die "ein artiges Frauenzimmer" gewesen sei, "das viele Gelegenheiten hätte haben können, sich glücklich zu verheyrathen, welche aber die besten Partheyen verworffen, und den alten runzlichten und garstigen Crateten erwählt". (2.Aufl., 1751, S.116) Hipparchia, so heißt des "Cratetis Haußfrau" wird in diesem deutschsprachigen Einführungsbuch auch nicht die Ehre zuteil, sie habe das vielleicht aus einem ehrenwerten Motiv getan; der Leser der *Historia Critica* (Bd.I, S.890) konnte dazu immerhin die "ratio" erfahren, die noch dazu als "dignum narratu" eingeführt wird: sie sei eben so sehr entschlossen gewesen, kynische Philosophin zu werden.

bestimmte Art von Irrtümern bewirken (was in Heumanns Klimathese immerhin noch formuliert war), kann Brucker jeweils einen Erklärungsgrund finden, der ihm gerade ins Auge springt und passend erscheint. Platons Unsicherheiten in der Erkenntnistheorie erklären sich für Brucker daraus, daß er *so viele Lehrer* hatte,⁵⁴ bei einem anderen Denker ist wieder dasselbe daraus erklärbar, daß er nur einen Lehrer hatte, usw. Es wird dadurch alles scheinbar recht plausibel, allerdings nur für diejenigen Leser, die Bruckers Annahmen darüber, was *normal* sei und was nicht, teilen. Daß es keine unplausiblen Erklärungen gibt, ist wohl das deutlichste Indiz für die Theorielosigkeit dieser Erklärungen.

Fragen wir uns schließlich noch nach der *Funktion*, die der Philosophiegeschichte nach Brucker zukommt. Sie ist, schlicht, "historia intellectus humani".⁵⁵ Es gebe kaum eine Wissenschaft der Gegenwart, die nicht aus ihrer Kenntnis Nutzen ziehen könne. Die Geschichte der Philosophie zeige nämlich nicht nur, wie die Erkenntnis der Wahrheit auf den verschiedenen Gebieten angewachsen und wodurch sie jeweils gefördert worden sei, sie zeige überdies, wie Irrtümer entstünden. Diese kämen nicht aus der Natur des Menschen, sie seien nicht unvermeidlich, sondern Ergebnis schlechter Denk- und Lebensgewohnheiten. Die Philosophiegeschichte sei ferner eine Hilfe zum Beweis der Wahrheit des Christentums, da sie die "natürliche Religion" und das Fortwirken der wahren Weisheit unter so vielen Irrtümern aufzeigen könne.⁵⁶ Sie illustriere die Kirchen- und, was noch wichtiger erscheint, die Ketzergeschichte und gebe Mittel an die Hand, das Entstehen neuer Ketzereien richtig zu erkennen und ihm erfolgreich zu begegnen.⁵⁷ Dies alles könne man im Detail in der Philosophiegeschichte nachweisen, wodurch deren Kenntnis in hervorragender Weise dazu diene, das hauptsächliche Hindernis für jede Erkenntnis zu überwinden, das "pestilentissimum auctoritatis praejudicium", die tödliche Autoritätsgläubigkeit. Es fällt schwer, bei diesem Ausdruck nicht an

⁵⁴ In den *Erste(n) Anfangsgründe(n)* lesen wir (2.Aufl., 1751, S.79): "von diesen mancherley Lehrmeistern kommt es, daß man in Platonis Philosophie Eristische, Parmenidische, Heraclitische, Socratische und Pythagorische Lehrsätze antrifft". Es scheint in einem solchen Fall für Brucker die Erfüllung seiner 3. "cautela" schwierig gewesen zu sein.

⁵⁵ Vgl. *Dissertatio praeliminaris* in *Historia Critica* Bd. 1, hier S.21

⁵⁶ "Ostendit enim religionis naturalis origines, et dispersam puriorem veritatem inter tot gentilium placitorum errores" ... (ebd., S.26)

⁵⁷ "Cum enim veritas una sit, error vero multiplex, in tot sectas discissa philosophia et tot enatis inter philosophos sententiarum divortiis infinita falsae, philosophiae exempla extare necesse est." (ebd., S.30)

Kants Charakterisierung der Aufklärung zu denken und in diesem Sinn zu sagen: Philosophiehistorie, wie Brucker sie schreiben wollte, sollte ein Wegweiser sein, der den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit herausweist. Die Unmündigkeit aber war bei Brucker trotz all seiner Beteuerungen, Theologie und Religion zu trennen, wohl eine theologische Idee: ein Aberglaube an die menschliche Vernunft. Es sind immer die *vielen* (Sekten, Völker, Meinungen), die der *einen* Wahrheit entgegengesetzt werden. Diese *vielen* doch wieder auf *ein Volk* zurückzuführen (und wenn es über die Hypothese vom chinesischen Noah sein müßte) hatte bis vor kurzem noch als gangbarer Ausweg für die christlichen Historiker des menschlichen Denkens gegolten. Brucker steht diese Möglichkeit nicht mehr offen, wie wir sehen werden.

Um Bruckers Auseinandersetzung mit der außereuropäischen oder der nicht auf griechische Ursprünge zurückgehenden neueren Philosophie darzustellen, halte ich mich an seine Ausführungen in den *Institutiones* (2.Aufl., 1756). Dieser Text richtet sich an ein breiteres Publikum als die *Historia Critica*, ist vor allem als Handbuch für Studenten und Lehrer der Philosophie gedacht. Von den 884 Seiten des Buches betreffen 35 Seiten die "exotische" Philosophie. Da, wie Brucker feststellt, "in Afrika und Amerika keinerlei Spuren der Philosophie" (S.884) feststellbar seien, behandelt er unter diesem Titel asiatische Traditionen: die "malabarischen Völker" (Indien), die Philosophie der Chinesen und die der Japaner.

Bereits die Einleitung zu diesem Abschnitt formuliert einen bemerkenswerten Satz: "Es bleiben uns noch die Bewohner der übrigen Weltteile, von Natur nicht weniger geeignet für die Philosophie, als die Europäer."⁵⁸ Zwar stellt Brucker dann noch typische Unterschiede fest, aber von einer grundsätzlichen Unterlegenheit weiß er nicht; über die Chinesen z.B. sagt er: "Das Volk der Chinesen überragt nicht nur die übrigen Völker Asiens an Alter, Weisheit,

⁵⁸ "Restant reliquarum terrae partium incolae, natura ad philosophiam non magis inepti quam Europaei". (S.849)

Allerdings wird angemerkt, daß die nichteuropäische Philosophie stets mit der Religion vermenget gewesen sei. In der populären Ausdrucksweise der *Ersten Anfangsgründe* lautet dies: "Hat man auch ausser Europa philosophiert? – Ja; nur muß man mercken, daß man sich von der Philosophie der Ausländer ein wenig einen andern Begriff machen müsse, als man bißher grossen Theils von der Philosophie gehabt. Es dachten und redeten nemlich die Ausländer zwar auch vom Wahren und Guten, sie vermischten es aber mit ihrer Religion, aus welcher das, was philosophisch ist, heraus gesucht werden muß." (2.Aufl., 1751, S.537)

Begabung und philosophischem Eifer, es ist auch mit uns Europäern zu vergleichen, und hat von seinen ersten Anfängen von den Zeiten der Sintflut an zu philosophieren begonnen."⁵⁹ Die Nachrichten über das hohe Alter der chinesischen Kultur hält Brucker zwar nicht für glaubwürdig, denn sie würden in die Zeit vor der Sintflut zurückreichen – man dürfe ihren Quellen da nicht mehr vertrauen als den ägyptischen und babylonischen, die voller Fabeln seien.⁶⁰ Die Gleichsetzung des *Gelben Kaisers* ("Fohius") mit dem Patriarchen Noah sei abzulehnen, denn dies sei mit den chinesischen Berichten nicht vereinbar, wonach dieser Kulturheros ein rohes und ungebildetes Volk gebildet und geformt habe.⁶¹ Auch werde "Fohius" von den Chinesen nicht eigentlich als Philosoph geschildert: er sei vaterlos empfangen worden, habe das

⁵⁹ "Sinarum gens, si multos audias, antiquitate, sapientia, ingenio, et philosophiae studio non reliquos Asiae populos tantummodo superat, sed cum Europaeis quoque comparanda est, et ab ipsis originibus suis, a diluvii temporibus derivandis, coepit philosophari." (S.862)

Unüberhörbar ist der Bezug Lichtenbergs auf diese oder ähnliche Formulierungen, mit dem er seine Satire über *Kriegs- und Fastschulen der Chinesen* gegen Ende des Jahrhunderts einleitet: "Solange ich über Völker zu denken imstande gewesen bin, habe ich immer gemutmaßt, daß die Chinesen das weiseste, gerechteste, sinnreichste und glücklichste Volk auf Gottes Erdboden seien." (Lichtenberg 1796, in: *Werke*, S.487)

Daß er dann unter Zuhilfenahme des Berichtes eines fingierten englischen Butlers dieses *Vorurteil* ganz lächerlich macht, zeigt das neue Verhältnis zu den Chinesen an.

⁶⁰ "nec meliori loco habenda, quam Aegyptiaca et Babylonica, quae fabulis plena esse constat, quamvis de antiquitate eorum nemo dubitet." (S.863)

⁶¹ "tradere Sinas, Fohium populum brutum plane et a rationis usu deviantem ad humanitatis sensum revocavisse, quod in Noachi familiam cadere non potest, et tempora supponit..." (S.864). Allerdings hatte der gelehrte Pater Athanasius Kircher eine nach der Sintflut ungemein schnelle Vermehrung der Menschen angenommen, sodaß sie von den 8, die aus der Arche stiegen, in zweihundert Jahren (bis zum angenommenen Zeitpunkt des Turmbaus zu Babel) die stolze Zahl von 1247224717455 erreicht hätten. (Vgl. Bucelinus (1678) z. "Jahr der Welt" 1931.) Auch diese Berechnung dürfte wohl zur Erklärung der nachsintflutlichen alten Geschichte nötig gewesen sein.

Volk zivilisiert, die Schrift erfunden, die Religion gestiftet und sei mit 115 Jahren gestorben: als Philosoph werde er nicht verehrt.⁶²

Bemerkenswert ist nun aber doch, wie Brucker, nachdem er bald nach "Fohius" die Entstehung einer ursprünglichen Form der Philosophie annimmt, die sich vor allem in der Musik und dem "ganz hieroglyphischen" Buch *Ye-Kim (=I King)* ausdrückt (erste Periode) die Darstellung der übrigen Perioden bis in die Gegenwart heraufführt. Die folgende Zeit sieht er durch Kommentarwerke gekennzeichnet (*V-Kim, Xin-num*), sie bildet mit der ersten noch eine gewisse Einheit. Darauf folgt als zweite Periode die Ausführung der Philosophie durch Konfuzius (als dessen Geburtsjahr 551 v. angegeben wird) und Laotse (der ins 6. Jahrhundert datiert wird). Daran schließt sich (ab 60 n. Chr.) die dritte, buddhistische Periode. Die folgende "media periodus" (= Mittelalter) datiert ab dem 9.-10. Jahrhundert und ist durch eine der Stoa vergleichbare Richtung (*Chen-cu, Chimci*) sowie durch die Entstehung einer neuen Religion (*lu-Kiao*) gekennzeichnet. Als letzte Periode schildert Brucker die Entwicklung seit der Ankunft der Jesuiten.

Trotz der verhältnismäßigen Genauigkeit, mit der Brucker das philosophische Denken der Chinesen (neben dem der Inder und Japaner) unter dem Titel einer *philosophia exotica* darstellt, bleibt auch für diesen Abschnitt seine anfängliche Festlegung zur *philosophia barbarica* leitend, daß die Griechen allein Philosophie im strengen Sinn entwickelt hätten. Es geht um den Begriff von Philosophie, wenn er ein einfaches Wissen von Wahrheiten zur Erkenntnis des Guten und Wahren, das er den *Barbaren* wohl zuschreibt, von einer gewissen, nach Regeln und aus Prinzipien abgeleiteten Wissenschaft unterscheidet, die im Altertum einzig bei den *Griechen* zu finden sei.⁶³ Letztere Abgrenzung wird ausdrücklich auf Kirchenlehrer zurückgeführt. Wenn Brucker also die Nichteuropäer für "von Natur nicht weniger geeignet" für die Philosophie hält, so gilt das wohl doch

⁶² "Quae omnia nobis quidem persuadent, fuisse Fohium legislatorem, at philosophum nondum evincunt" (Brucker ebd.)

⁶³ Brucker (1756), S. 15: "Si enim philosophiae nomine simplex veritatum ad boni cognitionem et felicitatem inde hauriendum facientium notitia intelligitur, ineptus sit, qui barbaris gentibus philosophiam denegauerit, traditione magis quam ratiocinatione et meditatione ad posterum propagatam. Graecis autem solis vindicanda est, si certam et ex principiis suis iusto ratiocinationum ordine deductam scientiam ista voce comprehendimus."

nur als abstrakte Möglichkeit.⁶⁴ Sie haben, in heißen Klimaten wohnend, nicht zu jener Erkenntnis gelangen können, die die Europäer auszeichnet. Das Aufgreifen der heumannschen Klimathese an dieser Stelle ist kein Zufall: die *Anderen*, auch wenn sie zum einen Menschengeschlecht zu rechnen sind, haben *von Natur aus* keine Möglichkeit, eine vergleichsweise allgemeingültige, wenn auch andere Form der Vernunft entwickeln können. So bleibt das Archiv der einen, menschnatürlichen Vernunft, worauf das Werk Bruckers in seiner ganzen Anlage zielt, ganz und gar in Europa beheimatet.

⁶⁴ ebd., S. 849f: "... ast quibus genius atque indoles regionum, alio su sole calientium, obstitit, ut non ad eam, quam Europaei homines attigerunt, philosophiae cognitionem pervenire potuerint."

Nachwort 1999

Die vorliegende Untersuchung ist fragmentarisch. Sie sollte in zumindest folgender Weise fortgeführt und erweitert werden: einerseits wären die Entwicklungen der Geistes- und Philosophiegeschichtsschreibung seit dem 18. Jahrhundert hinsichtlich der Frage der Ausgrenzung des Denkens nichteuropäischer Kulturen zu untersuchen; andererseits sind die methodologischen Diskussionen der Historiker und Philosophiehistoriker der Gegenwart insbesondere dann von Interesse, wenn es um eine Orientierung für die Zukunft gehen soll. Beide Fragestellungen sind für sich genommen sehr umfangreich und erfordern eingehende Untersuchungen. In dieser Situation hielt ich es für zweckmäßig, eine Zwischenstufe zu markieren, ohne damit irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit der Darstellung erheben zu können.

In einigen kurzen Punkten möchte ich jedoch skizzieren, worin ich die wesentlichen Stationen der weiteren Entwicklung sehe.

Insgesamt zeigt die Geschichte der Philosophiehistorie seit dem Ende des europäischen Mittelalters eine stete Ausweitung des Gegenstandsbereiches dieser Disziplin. Sind die philologisch orientierten Darstellungen der frühen Neuzeit – und auch das Unternehmen der Polyhistorie – noch sehr ausdrücklich auf einen schriftlichen und in einer jeweils bestimmten Tradition kanonisierten Datenbestand ausgerichtet, so stellen dem gegenüber die methodologischen Reflexionen Bacons und der Aufklärungshistoriker bereits eine Weiterung dar: sie gehen auf institutionelle Bedingungen und sprachliche oder psychische Dispositionen. Im weiteren Verlauf gewinnt dieser Gesichtspunkt immer stärker an Bedeutung. Einige der einflußreichsten Theoretiker des 19. und 20. Jahrhunderts (Hegel, Marx, Nietzsche, der Strukturalismus) gehen, wenn sie auch im einzelnen zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen gelangen, in dieser Richtung weiter. Nicht mehr nur – und in einigen Fällen nicht in erster Linie – sind es schriftlich fixierte und als *philosophisch* deklarierte Daten, die den hauptsächlichlichen Erklärungsgrund für das jeweils vorgestellte Bild der Denkgeschichte abgeben. In manchen Fällen, wie der sogenannten *Ethnophilosophie* werden solche Daten (die im konkreten Fall nur aus einer Fremdbeschreibung, etwa durch Ethnologen oder Missionare, stammen können) sogar als nicht einschlägig betrachtet.

Eine andere Ausweitung findet der Gegenstand, indem schon innerhalb der europäischen Selbstreflexion Äußerungsweisen in mehr

Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie 1990

Internet-Version 2001

Sprachen in Betracht gezogen werden, als dies zu Beginn der Neuzeit mit ihrer selbstverständlichen Konzentration auf die griechische und lateinische Sprache und Literatur der Fall war. Es sind freilich nie alle europäischen Sprachen so betrachtet worden, daß man das Zutrauen gehabt hätte, sie könnten ein brauchbares Medium für philosophische Reflexion abgeben. Die Problematik der *eigentlich philosophischen Sprachen* (wozu, um ein Beispiel zu nennen, das Spanische auch im Bewußtsein vieler Spanischsprechender bis heute nicht gehört) wäre hier weiter zu verfolgen. Damit im Zusammenhang steht die moderne Version der These von einer *biblischen* Ursprache, die zeitweise in einer *arischen* Ursprache ihren Ausdruck gefunden hat, wobei das Sanskrit eine herausragende, aber nicht die entscheidende Rolle gespielt hat.

Drittens ist die Verschiebung der Fragestellungen der Philosophie in diesem Zeitraum zu berücksichtigen. Dies hat zwar nicht zu einer vergleichbaren Ausweitung des Gegenstandes der Historiographie geführt, es sind jedoch ganz *moderne* Betrachtungsweisen des Alten entwickelt worden. Beispiele dafür liefert die im Umkreis der analytischen Philosophie geleistete Interpretation antiker, mittelalterlicher und neuzeitlicher Denker.

Viertens ist, insbesondere in der marxistischen Reflexion auf die Denkgeschichte ein grundsätzlich internationalistischer Ansatz entwickelt worden, der stets seine Konkurrenten gefunden hat und findet, der aber in der Gegenwart nach meiner Auffassung die wichtigste und faszinierendste Seite des Unterfangens bildet. Darin sind Ausgrenzungen wirksam geblieben, die auf ideologische Wurzeln zurückgehen; wichtiger aber noch erscheinen mir die realen Bedingungen, unter denen Diskussion und Kommunikation stattfindet. Diese Bedingungen zu beschreiben, dürfte nicht auf rein problem- und nicht einmal nur auf wissenschaftsgeschichtliche Weise möglich sein. Es handelt sich wesentlich um ein Verhältnis von intellektuellen Zentren zueinander und zu den von ihnen beeinflussten Peripherien und bislang nur in geringem Grad um eine Diskussion zwischen den Peripherien.

Die Antwort auf die Frage nach dem Zweck der Philosophiehistorie kann daher heute nur im Blick auf Möglichkeiten eines interkulturellen Dialogs formuliert werden: es handelt sich darum, in einer humanistischen Zielsetzung das geistige Erbe der Menschheitsgeschichte aufzuarbeiten und für gegenwärtige Probleme und Fragen fruchtbar zu machen. In diesem Sinne sind möglichst klare und gleichzeitig umfassende Kategorien und Begriffe zu erarbeiten, was jedoch solange nicht gelingen kann, als die in der Geschichte der Disziplin weitgehend praktizierte Beschränkung auf das Erbe nur einer

Tradition oder Kultur nicht überwunden wird. Dies wiederum setzt die lebendige Zusammenarbeit von Philosophen und Wissenschaftlern aller Kontinente und Regionen voraus.

Anhänge

Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie 1990
Internet-Version 2001

Anhang 1: Flores Doctorum

Eines der insbesondere im Abschnitt 2.3 erwähnten Florilegien möchte ich knapp vorstellen. Es handelt sich um die

Flores
DOCTORUM
Insignium, tam Grae-
corum, quam Latinorum, qui in Theo-
logia ac Philosophia claruerunt, sedulo
per Thomam Hybernicum collecti, &
postrema hac editione a mendis
quamplurimis vin-
dicati.¹

Der Index verzeichnet alphabetisch (d.h. auch in der Reihenfolge der Kapitel) die Themen des Florilegiums von „A(b)stine(n)tia“ bis „Vsura“ und „Vxor, vide Coniugium & Mulier“. Die Zitate stammen zumeist aus Schriften christlicher Schriftsteller, doch sind auch antike Autoren vertreten, insbesondere Seneca und Cicero. Die einzelnen Kapitel sind nach Eintragungen durchnummeriert, die Zitate im Marginaldruck nachgewiesen.

Als Beispiel greife ich das Kapitel „Philosophia“ (S.570-573) heraus. Es hat insgesamt 21 Absätze oder Zitate, die von Aussagen der Kirchenväter oder mittelalterlichen Theologen (z.B. Augustinus, Hieronymus, Hugo von St.Viktor) zur (vor allem griechischen) vorchristlichen Philosophie bis zu moralischen Merksätzen Senecas reichen.

Den Beginn machen drei Zitate aus Augustinus, in denen betont wird, daß in der Philosophie der Glaube nicht zu finden sei. Daran schließt sich je ein Satz des Hieronymus und des Chrysostomus über die Unvereinbarkeit von Philosophie und höfischem Leben („Res siquidem monstruosa est, Philosophus curialis...“),² dann wird Hugo (von St. Viktor) zum Beleg dafür angeführt, daß in der Philosophie nichts ohne

¹Die zitierte Ausgabe ist 1563 in Antwerpen in Kleinoktav gedruckt worden, in Schweinspergament mit Blindprägung gebunden und samt einem Nachtrag (Exzerpte aus den Kirchenvätern) 813 Seiten stark.

²Bei Heumann lesen wir 1715 das gerade Gegenteil: die „Closter-Philosophie“ sei ein monströser Begriff, vergleichbar mit einer „virgo deflorata“.

die Zucht der Schule zu erreichen sei: „errant, qui relictis artibus, quasdam sibi scientias eligunt, in quibus se posse fieri perfectos putant.“

Derselbe Hugo wird nun zitiert, um die Überlegenheit der Religion auch über die größten und bescheidensten Denker der Antike zu betonen. Die Tugenden des Themistokles („diligentia“), Fronto („gravitas“), Sokrates („continentia“), Fabricius („fides“), Scipio („pudicitia“), Odysseus („longanimitas“) und Cato („pietas“) werden gelobt: jeder von ihnen war ein Vorbild seiner Zeit. Aber: „quia Christum non cognouerunt, in cogitationibus suis superbia tumescentes, vera humilitate carentes, humana(m) gloriam appetentes, & seipsos esse sapientes aestima(n)tes, & dicentes, stulti facti sunt.“ (zitiert nach Hugo in *didasca.lib.2*, hier S. 571).

Abgesehen von der in heutigen Augen sicher eigenartigen Zusammenstellung der Namen (Odysseus ist eine fiktive Figur, Themistokles, Scipio und Cato sind Politiker, Sokrates ist ein Philosoph, Fronto ein Rhetor und Grammatiker der römischen Kaiserzeit, Fabricius hingegen ein Konsul der Republik, der als Vorbild der alten Sittenreinheit galt) - abgesehen also von der Buntheit dieser Liste ist doch das Argument eindeutig: im Vergleich zu den Tugenden des Glaubens sind die natürlichen Tugenden, seien sie praktischer oder theoretischer Art, nichtig.

Noch einmal kommt Hugo zu Wort, und diesmal kommt die Antike besser weg: sie hatte Fürsten, die sich der Philosophie ergaben „O felicia antiquorum tempora, in quibus ipsi imperatores mundum regentes, seipsos philosophiae dederunt: ut patuit de Alexandro Macedone, de Iulio Caesare, de Ptolomaeo rege.“ (ibid., hier 571). Kein Wort über Platon findet sich in dem Zitat, obgleich es schließt: „philosophia vera docet iuste et recte regnare. Per me enim reges regnant, ait Sapientia.“ Man ist versucht, zumindest an den „Weißkunig“ des habsburgischen Kaisers Maximilian I. zu denken, der zu etwa der Zeit regierte, als dieses Florilegium im Umlauf war.

Die nächsten drei (kurzen) Zitate stammen von Cassiodor.

Zuerst werden die Philosophen mit jenen *Fischen des Meeres* verglichen, von denen der Psalmist sagt: „huius mundi naturam erratica curiositate pertractant...“ So auch die Philosophen nach Cassiodor: „capite demisso venas reru(m) ratione humana assiduo labore perquiru(n)t.“(S.572)

Das folgende Zitat, aus einem Kommentar zu Psalm 70, grenzt die Philosophie von der Astrologie ab, die als „sacrilegium“ bezeichnet wird, welches „etiam nobilium philosophorum iudicia damnaverunt.“(ebd.)

Auch Cassiodors dritter Beitrag befaßt sich mit der Astrologie und legt dar, es sei vermessen, wissen zu wollen, was Gott verbergen wollte.

Nach all diesen Abgrenzungen und Bewertungen kommt nun (Marcus) Tull(ius Cicero) zu Wort, aus dessen „lib.de universi.“ zwei markige Sätze wiedergegeben werden, die ich im Wortlaut anführen will:

12. „Philosophia est disciplina, omnium rerum divinarum & humanarum rationes investigans.“

13. „O philosophia dux vitae, o virtutis indagatrix, expultrix(ue) vitiorum: tu inventrix legum, tu magistra morum & disciplinae fuisti.“ (S.572)

Wichtiger als diese, wohl für Schüler gedachte Anrufung scheint mir die folgende Wendung zur Stoa, die an einem Zitat aus Aulius Gellus zu Epiktet vollzogen wird. Der Philosoph wird zum Zeugen dafür, in welcher Verblendung über seine eigene Natur die Menschen leben. Dafür dient auch noch das anschließende Zitat aus Isidor, wo die Selbstbescheidung des Pythagoras, sich nur einen *Philo*-sophen zu nennen, gewürdigt wird.

Die letzten sechs Zitate sind den Briefen Senecas entnommen. Es geht hier vor allem um die Mahnung, das Handeln der Lehre entsprechen zu lassen, eine demütige, aufrichtige Lebensweise zu befördern: „Facere docet philosophia, non dicere: & hoc exigit, ut ad legem suam quisq(ue) viuat, nec orationi vita dissentiat, ut verbis opera concordent.“ (Sen.epist.20, hier S. 573)

Das zweite Beispiel ist „Tempus sive temporale“, (S. 734-736); in Ermangelung der Stichwörter „historia“, „saeculum“, „imperium“ kann es etwas über die Auffassung von Zeit und Geschichte sagen. Der Eintrag besteht aus 11 Zitaten aus Augustinus (3), Hieronymus (2), Bern(hard von Clairvaux?) (2) und Seneca (4) in dieser Reihenfolge.

Von Augustinus wird „de doctrina christiana“ zitiert: dem Zeitlichen, das die Menschen höher schätzen, geht das Ewige voran: „aeternitate quid tempore, quid dilectione, quid origine: aeternitate sicut Deus omnia tempore, sicut flos fructum: electione, sicut fructus florem: origine, sicut sonus cantum“ (734f).

Das Thema einer Wertung von Epochen wird in einem Hieronymus-Zitat angesprochen: „Ne dicas, priora tempora meliora fuere, quam nunc sunt, virtutes faciunt dies bonos, vitia malos.“ (735)

Bernhard mahnt die „scholares“, die Kürze der Zeit zu bedenken: „Nil preciosius tempore, & heu nil hodie eo vilis invenitur: transivit dies salutis, & nemo recogitat ...“ (ebd.) und Ähnliches wird aus Briefen

Senecas zitiert, dem allerdings noch ein pessimistischer Satz zugeschrieben wird: „quotidie deterior posterior dies.“ (736)

Andeutungen über so etwas wie historische Zeit oder Zeitalter finden sich hier wie wohl überhaupt in diesem Florilegium nicht.

Anhang 2: Eine englische Gelehrtenbibliothek

Hier sei noch ein kurzer Blick in eine mögliche Bibliothek zur Philosophiegeschichte erlaubt, wie sie etwa einem englischen Gelehrten des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts zur Verfügung gestanden haben könnte.¹

Diese mögliche Bibliothek könnte etwa, außer dem Diogenes Laërtios und einigen Florilegien, folgende Werke enthalten haben:

Walther Burley: *De vita et moribus etc.*

(siehe Abschnitt 2.3; im Druck war das Buch zu Köln 1472 und zu Nürnberg 1479 erschienen.)

The dyctes and the sayenges of the Philosophers other wyse called Dicta Philosophorum

London: W.Caxton, 1477; (oder die Ausgaben von 1478, 1480 oder 1528)

Dies ist das überhaupt erste datierte englische Werk, das in England gedruckt wurde. Der englische Humanist William Caxton hatte 1475 noch in Brügge - unter der Patronanz der Margarethe von Österreich - *The Recuyell of the Histories of Troy*² gedruckt und 1476 eine eigene Druckerwerkstatt in Westminster eröffnet. Bei den *Dyctes* handelt es sich um eine Übersetzung. Der Übersetzer Anthony Woodville, Earl of Rivers berichtet in seinem Vorwort, er habe 1473 auf der Überfahrt nach Spanien - im Verlauf einer Pilgerreise nach Santiago di Compostella - die französische Fassung dieses Buches gesehen und sei davon so begeistert gewesen, daß er sich sogleich an eine Übersetzung machte. Der französischen Fassung des Jehan Destouteville, Provost von Paris, sei ein lateinischer Text zugrundegelegt, von dem weder Autor noch Titel genannt sind. Die Verwirrung über die Herkunft des Textes löst sich nicht, wenn die Kataloge der Huntington-Library als französischen

¹ Weil ansonsten umfassende und autoritative Darstellungen der Geschichte der Philosophiegeschichte, wie Braun (1990), das Sammelwerk von Santinello (1981), aber auch die Bibliographie von Walton (1976) die englische Tradition der Philosophiegeschichte in der frühen Neuzeit auffallend wenig dokumentieren, habe ich die Bestände der Huntington-Library (San Marino, California) als Beispiel gewählt. Dem freundlichen Personal dieser Bibliothek, das die Arbeit dort zum Vergnügen macht, möchte ich herzlich danken.

² Die *Trojaner* waren entsprechend einem verbreiteten Ursprungsmythos der *Britannier* (von einem gewissen *Brutus* her kommend) die Vorfahren der Einwohner Britanniens. Vgl. dazu MacDougall (1982).

Bearbeiter dieses "originally ... in Arabic" zusammengestellten Büchleins einen Guillaume de Tignonville anführen, der wohl der vom Earl of Rives genannte Destouteville ist.

Es handelt sich um ein sehr erbauliches Buch: "It laudes vertu and scyence. It blames vyces and ignoraunce." (II) Die Reihe der Philosophen eröffnet der jüdische König *Sedechias*, er "was the first Philosopher by whom through the wil and pleaser of our lorde god sapience was understande and lawes receyved." (III) Von ihm wie von den anderen vorgestellten 'Philosophen' (*Homer, Sabyon, Hypocra<te>s, Socrates, Arystotell, Alexander, Legmon*,³ *Hermes <Trismegistos>* und andere, die verschiedenen Auflagen unterscheiden sich hierin) werden in rein doxographischer Manier weise Aussprüche wiedergegeben. Von den "dictes & sayengis of the philosophe Socrates whiche he wrote in his bok" wird besonders ausführlich zitiert. Insbesondere 'erbaulich' dürften die Aussagen über Frauen gewesen sein, die das Ende des Textes bilden, damit, wie er betont, künftige Leser/innen ("any other persone what somever he or she be that shall rede or here it"), diese Abschnitte durchstreichen oder herausreißen ("race it out or ellys rente the leef out of the booke") könnten. Dem Huntington-Exemplar ist dieses Schicksal erspart geblieben. Ich gebe einen kurzen Abschnitt wieder:

Socrates sayde that women bent happaraylles to catche men / but they take none but them that wyll be poure / or els them that knowe them not / and he said that ther is none so grete empeshement unto a man as Ignoraunce and women. And he sawe a woman that bare fyre of whom he sayde that the hotter bare the colder. And he sawe a woman seke / of whom he sayd that the evill restith and dwellith with the evyl. And he sawe a woman brought to the Juistyce / and many of women folowed her wepyng / of whom he sayde the evyll ben sory and angry bycause the evyll shall perisshe. And he sawe a yonge mayde that lerned to wrytte of whom he sayde that men multypleith evyll upon evyll.

Und so weiter.⁴

³ Dies dürfte in europäischer philosophiehistorischer Tradition die erste Nennung eines Denkers afrikanischer (und nicht ägyptischer oder arabischer) Herkunft sein. Von 'Legmon' wird gesagt: "was borne in Ethyope & learned his scyence in the lande of Asteyn in the tyme of kyng david the prophete & was bought by a Jewe for an esclave or bondman for XXX marcke"

⁴ Auch die diesbezüglichen Zitate im Artikel "mulier" in dem im Anhang zu 2.3 vorgestellten Florilegium sprechen eine deutliche Sprache. Ambrosius wird zugeschrieben: "Ianus diaboli, via iniquitatis,

*Liber de vita et morte aristotelis metricè co(n)scripta cu(m) glosa
interlineali*

Lipsiae: C. Kachelofen, 1492

Aristoteles, "omnium philosophorum princeps", wird eingangs in der Art eines Schutzpatrons um seine Hilfe beim Werk angerufen; daran schließt sich eine längere Passage über die *Christlichkeit* des Aristoteles, und schließlich wird er als Fortsetzer und Vollender einer Reihe von Philosophen vorgestellt: *pitagore, empedoclis, anaxagore, leucippus, socrates, democrius (sic!), hyppus (?)*⁵, *plato, heraclitus*. Der Text umfaßt insgesamt 20 Blätter in Oktav, wobei der größere Teil die Lehren des Aristoteles - eben in Reimform mit dazwischengeschobenen Kommentarzeilen - darstellt. Den Schluß bildet auch hier wieder eine erbauliche Sequenz, in der die Lebensweisheit zur Sterbensweisheit wird:

unus ei respondet sic sapientum
Presto tuum semper fuerat documentum
Instrue nos talem doctrinam ph capiamus
Per quam morte tua leti vim non timeamus.
Per quod solamen nostrum cor grande tenebit
Atqu minus solito propria de morte tedebit
Noster Aristoteles mox sic responderat illi
Solando socios turbatos pectore tristi
Huius adhuc modicum pomi relevabor odore
Creditis in summa numquid vos philosophia
Sepe mihi visa que res exstat fere divina
Mentes que novit sapientum clarificare
Munere felici quas dicitur ipsa beare.

Seven wise masters of Rome

(in Quart, bei R.Pynson 1493 gedruckt)

Libellus sophistarum. Ad usum Cantabrigiensium

(Quartformat), 1510

Libellus sophistarum ad usum Oxoniensium

(1512 ebenfalls in Quart. Dies erschien nochmals 1515, und unser

scorpionis percussio, nociumque genus est foemina"; Chrysostomus habe Matth.19 so kommentiert: "Quid aliud est mulier, nisi amicitiae inimica, ineffugabilis poena, necessariu(m) malum, naturalis te(n)tatio, desiderabilis calamitas". Und Seneca schließlich wurde das Wort zugeschrieben: "mulier quum sola cogitat, mala cogitat".

⁵ Es gibt, etwa bei Menagius (1699), eine 'Hippona', Tochter des Kentauren Chiron, die unter die weisen Frauen des Altertums gezählt wird. (Vgl. Piaia 1979, S.84) Sollte hier ihre Vermännlichung stattgefunden haben?

gedachter Gelehrter brauchte natürlich nur eine Ausgabe, je nach seinem Studienort.)

Joannes Dedicus: *Questiones moralissime super libros Ethicorum*
Oxon. 1518

Secreta Secretorum Aristotelis
Paris 1520

Das Exemplar stammt aus der Bibliothek eines Thomas Taylor, der meint, es sei "probably the production of some Arabian soon after the subjugation of the Greeks by the Caliph Omar" (Titelblatt) Im Text selbst wird es einem "Alexandro Achillino ambas ordinarias & philosophie et medicine theorice publice docente" zugeschrieben (fol. 114b) Es ist umfangreicher als die vorhin vorgestellten Texte: 115 Blatt in 16.

Der Text zerfällt in sieben Teile: 1) Philosophorum maximi Aristotelis secretum secretorum alio nomine liber moralium de regimine principum Ad alexandrum 2) Maximi phylosophi Aristotelis de signis aquarum ventorum et tempestatum 3) Maximi philosophi Aristotelis de mineralibus 4) Alexander Aphrodisei de Intellectu 5) Averrois de beatitudine a se 6) Alexandri Achillini boriensis de universalibus 7) Alexandri macedonis Ad Aristotelem de mirabilibus Indie .of Omm Ein Gemisch aus doxographischen Nachrichten, gekürzten Kommentaren (z.B. Averroës) und pseudepigraphischen Aristoteles-Briefen, wobei dieser als ein Vertreter eines astrologisch-alchemischen Weltbildes erscheint. Den Tenor des Textes kann eine kurze Stelle aus einem angeblichen Brief des Aristoteles an Alexander zeigen:

Et pater noster hermogenes: qui triplex est in philosophia: optime prophetando dixit veritas ita se haber et non est dubium qu inferiora superioribus respondent operator vero mira. Culorum unus solus deus est a quo dependet omnis operatio mirabilis: sicut omnis res creatur ab una sola substantia: una sola dispositione: unius pater est sol: et mater luna (etc., Fol. XXXVII)

Die angeblichen Mitteilungen Alexanders über Indien beziehen sich vor allem auf dessen Schätze. Die *Secreta Secretorum* sind in dem Jahr erschienen, als Hernán Cortés seinen Kriegszug gegen die Azteken Mexikos durchführte, und es ist im Auge zu behalten, welche Rolle das Gold der fernen Länder zu dieser Zeit spielte.

Erasmus von Rotterdam: *Dicta Sapientu(m). The sayenges of the wyse me(n) of Grece in Latin with the Englysshe folowyng etc.*
London 1526

The secret of secretes ... Newly translated and emprunted by Robert Copland
London 1528.

Wenn es sich um einen frommen, lutherisch gesinnten Mann handelte, so dürfte er wohl auch das eine oder andere Buch von Richard Taverner (= Tauerner) zur Hand gehabt haben, eventuell also:

Richard Taverner: *The garden of wysdom wherin ye maye gather moste pleasaunt flowres, that is to say, proper wytty and guycke sayenges of princes, philosophers, and dyvers other sortes of men. Drawen forth of good authours, as well Grekes as Latyns.*

London 1539, 1550. Oktav, 2 Bücher.

Es handelt sich hier um ein Florilegium in dem, wie der Titel sagt, weise Aussprüche von allen möglichen Autoritäten versammelt sind; auffallend ist dabei, daß zwar Herrscher verhältnismäßig neuerer Zeit (z.B. "Alphonsus kyng of Aragone, Sigismund Emperour") neben antiken Herrschern ("Augustus Caesar, Themistocles, Cyrus the elder, Serxes" usf.) vorkommen, unter den angeführten Philosophen aber lediglich solche aus der griechischen Antike aufscheinen

William Baldwin: *A treatise of Morall Phylosophie, contayning the sayenges of the wyse .*

London 1547, 1550, 1555

Baldwins Text (Oktav, 143 Blatt) ist in vier 'Bücher' gegliedert, wovon das erste den Begriff und den Ursprung der Philosophie im allgemeinen, der Naturphilosophie und der Moralphilosophie im besonderen, sowie eine verhältnismäßig lange Liste von Philosophen (von Hermes Trismegistos bis zu Seneca) in biographisch-doxographischer Manier behandelt; das zweite 'Buch' ist gänzlich Themen der Moralphilosophie (Freundschaft, Regierung) und der speziellen Metaphysik (Gottesbegriff, Tod) gewidmet; Buch Nr. 3 führt diese Themen weiter und bringt praktische Nutzenwendungen ("Of knowledge, ignoraunce, and erreure, and of folyshnes"; "Of moneye and courtousnes"; "Of libertie and bondage" etc.); das letzte 'Buch' bringt Parabeln von Hermes, Sokrates, Plato, Aristoteles, Plutarch und Seneca.

Von Interesse ist, wie Baldwin die Frage nach dem Ursprung der Philosophie behandelt. Es handelt sich um den Versuch, einen biblischen Ursprung gegen die Meinung der alten und neuen 'Nationen' zu etablieren.

Some perhaps, seyng we entende to speake of a kynde of Philosophye, wyll move this question more curious than necessarye: where & howe Philosophye began, & who the enventers thereof, and in what nation. Of whiche sith there is so great diversitie among wryters, some attriutyng it to one, & some to another, as the Tracians to Orpheus, the Graecians to Linus the Lybians to Atlas, the Phenicians to Ochus, the Perciens to theyr Magos, the Assiriens to therr (sic!) Chaldees, the Indiens to theyr Gymnosophistes, of

whiche Buddas was chefe, and the Italians to Pythagoras, the Frenche men to theyr Druides, bryngyng eche one of them probable reasons, to confirme herein theyr opinions: It shalbe harde for a man of our tyme (in whiche many wrytings are lost or at lest hyd) fully herein to satisfye their question. Nevertheles for so much as God hymselfe (as witnesseth our most holy scriptures) is the author & beginnyng of wysedome, ye wisdom it selfe, whiche is called of the Philosophers Sophia, therefore I suppose that god, which alwayes loved moste the Hebrues, taught it them first, yf ye aske to whome, I thinke (as also testifieth Josephus) to his servannt Abraham, who being in Assiria, taught it both to the Caldees and to the Egiptians. (B.I, Cap.1)⁶:

Dessenungeachtet sei es den Griechen ("whiche have ben alwayes desirous of glory") gelungen, ihre Weisheitsschulen als den Beginn der Philosophie hinzustellen. Von diesen Schulen nennt Baldwin drei:

"wysardes, whiche were called Sophistes,
sages whiche were called sapientes and
lovers of wisdom which were called Philosophes"

Bei den letzteren unterscheidet Baldwin (wie schon Suidas und noch Brucker) die jonische Tradition ("began in Anaximander, and ended in Theophrastus") von der italischen ("began in Pythagoras, and ended in the Epicure"). (ebd.)

Die Philosophie insgesamt wird in Cap. 2 in drei Teile geteilt: "Phisicke, Ethicke, and Dialectyke. The offyce of phisicke is, to discern and Judge of the worlde, and of suche thinges as are therein: It is the parte of Ethicke, to trete of lyfe and maners, and it is the dutie of Dialectike, that is Logicke, to make resons to prove and improve bothe phisicke and also Ethicke."

Der Philosophiebegriff der Stoa und die scholastische Ordnung der Septem Artes scheint hier noch zur Gänze wirksam.

Der Beginn der Moralphilosophie (Cap. 3) wird, nach der Bibel-Hypothese etwas auffallend, mit dem Auftreten des Sokrates gleichgesetzt ("I assente with Laertius, to call hym the first beginner therof"); der Grund liegt darin, daß Sokrates diese Disziplin "so earnestly embraced" und "equally placed it with the other twayne" habe. Sokrates wird auch zeitlich eingeordnet: er "was before Jesus Sirach".⁷

Nachdem schon zuvor bei den *Dyctes and Sayenges* von den angeblichen Aussagen des Sokrates über Frauen die Rede war, sei

⁶ Vgl. dazu Bolduans Beschreibung von 1616; s.o. 2.4.4

⁷ Jesus Sirach und Salomon werden häufig als die wichtigsten Philosophen der alten Hebräer dargestellt. Vgl. noch Job (1769)

auch hier auf den entsprechenden (und in der Tendenz ganz gleichen) Abschnitt bei Baldwin hingewiesen. Es handelt sich um Cap. 15 in Buch III: "Of women, wyne, and dronkennes" Hier werden dem Sokrates unter anderem folgende Aussagen zugeschrieben:

An ignoraunt man may be known by thre poyntes: he can not rule hym self, because he lacketh reason; he can not resiste his lustes, because he lacketh wytte; neyther can he do what he woulde, because he is in bondage to a woman.

Women by Nature, are borne malicious.

It is not possible for hym to obtayne wysedom and knowledge, that is in bondage to a woman.

Das dritte 'Buch' wird von einem Martial-Gedicht beschlossen, das den stoischen Grundzug dieser christlichen Philosophie-Auffassung besonders deutlich zum Ausdruck bringt und das in dieser Zeit auch in französischer Fassung verbreitet war.⁸

⁸ Das englische Gedicht ist deutlich homiletisch und stilistisch naiv:

The thinges that cause a quiet lyfe
wrytten by Marciall
My frende, the thynges that do atteyne
the happy lyfe, be these I fynde.
The rychesse left, not got with payne,
the fruytful grounde, the quiet mynde.
The equall frende, no grudge, no stryfe,
No charge of rule, nor governaunce.
Without disease the healthy lyfe.
The householde of continuaunce.
The meane dyet, no daynty fare,
Wysdome ioyned with simplenes.
The myght discharged of all care,
Where wyne the wyt mye not oppresse.
The faythfull wyfe without debate.
Suche sleepes as maye beguyle the nyght.
Content thy selfe wyth thyne estate.
Neyther wysch death nor feare hys might.

Die französische Version stammt von dem bedeutenden Buchdrucker und Humanisten Plantin (1520-89). Sie lautet (in einer modernisierten Orthographie):

Le Bonheur de ce Monde
Avoir une maison commode, propre & belle,

Erasmus, Desiderius: *Proverbes or adagies with newe addicions gathered out of the Chiliades of Erasmus by Richard Taverner.*
London, 1539

Ein lateinisches Florilegium mit englischen Erläuterungen, manchmal auch mit philologischen Kommentaren, das wohl zugleich der Allgemeinbildung und dem Lateinunterricht diene. In der zitierten Ausgabe lesen wir etwa: "Mulierem ornat silentium." - *Silence garnysheth a woman. Assuredly there is no type, no apparayl that better becometh a woman than sylence.*

Ein ähnliches Florilegium ist das folgende:

ders.: *Flores aliquot sententiarum ex variis collecti scriptoribus. The flowers of senctes gathered out of sundry wryters by Erasmus in Latine and Englished by Rychard Taverner*
London 1550

Eunapius von Sardes: *The Lyves Of Philosophers and Oratours*
London 1579

Vielleicht benötigte er zuweilen auch die von einem Anonymus verfaßten

Remedies Against Discontentment, drawn into severall Discourses from the writinges of auncient Philosophers
London, 1596, Oktav, ca 90 Seiten.

Un jardin tapissé d'espaliers odorans,
Des fruits, d'excellent vin, peu de train, peu d'enfans,
Posseder seul, sans bruit, une femme fidèle.

N'avoir dettes, amour, ni procès, ni querelle,
Ni de partage à faire aveque ses parens,
Se contenter de peu, n'espérer rien des Grands,
Régler tous ses desseins sur un juste modèle.

Vivre avec franchise & sans ambition,
S'adonner sans scrupule à la dévotion,
Domter ses passions, les rendre obéissantes.

Conserver l'esprit libre, & le jugement fort,
Dire son Chapelet en cultivant ses entes
C'est attendre chez soi bien doucement la mort.

Jeder der meist kurzen 18 Abschnitte dieses Büchleins ("How we ought to rule our life; Of the choice of friends; Of sorrowe", etc.) erweckt den Eindruck einer Predigtvorlage, ist mit zahlreichen Anekdoten und Beispielen aus der griechischen und römischen Geschichte belegt, bringt allerdings nur selten direkte Zitate oder vorgebliche Zitate. Als Autoren sind vor allem Sokrates, Xenophon, Anaxagoras, Theodorus, Diogenes, Stilophon, Aristipp, Democritus, Bion, Salom, Iob und der König David angeführt.

Anhang 3: Ein Programmtext des 18. Jahrhunderts: Brucker¹

§ 1) *Wie Philosophie zu definieren ist.*

Wer die Geschichte der Philosophie erforschen will, muß zuerst definieren, was Philosophie ist, und nach welchem Kriterium sie von der Gelehrsamkeit im allgemeinen sich unterscheidet, damit die Aufmerksamkeit nicht in sachfremdes Gebiet abschweife oder in Verwirrung gerate. Was wir heute aber als Philosophie benennen, hat in den ältesten Zeiten Weisheit geheißen. Mit diesem Namen haben die Alten jegliche Kunstfertigkeit bezeichnet, insbesondere die Gelehrsamkeit (vgl. Arist. ad Nicom.I.VI.c.7.T.II.p.58), in erster Linie meinten sie damit aber die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen und den Ursachen, die darin enthalten sind. (Cicero, Offic.I.II.c.2) Der Name der Philosophie aber, als das Studium der Weisheit, stammt zuerst von Pythagoras. (ders., Tusc.Qu.I.V.c.3) Mag dieser auch aus Bescheidenheit auf den ehrgeizigen Titel eines Weisen verzichtet haben, so ist es doch durch die Lasterhaftigkeit der Menschenseele geschehen, daß späterhin Menschen den Namen des Philosophen mißbrauchten, die bloß redselig waren. (Aristoteles, de sophist.I.I.c.2.)

§ 2) *Definition der Philosophie*

Heute unterscheiden wir in recht passender Art die Weisheit von der Philosophie. (vgl. aber auch bei den Alten: Sext. Empir. adv.phil. I.XI. f.169. Xenoph. mem.I.IV. p.814) Jene nämlich verlangt nicht nur die Kenntnis der Dinge, die zur Glückseligkeit des Menschen zu tun sind, sondern auch ihre rechte Anwendung; diese jedoch wird rechtens gleichgesetzt mit einer soliden und aus echten Vernunftprinzipien abgeleiteten Erkenntnis jener Dinge, die zur Erlangung, zur Erhaltung und Vermehrung des Glücks des Menschengeschlechts gehören. Was aber nicht zu einem Nutzen gebracht wird, ist für die Menschen ein unnützes Wissen. Die Prinzipien aber, aus denen die Philosophie den Begriff der wahren Glückseligkeit schöpft, werden nur innerhalb der Grenzen der Vernunft erschlossen: was nämlich mit Hilfe der göttlichen

¹ Die *Introductio* Jakob Bruckers zu den *Institutiones Historiae Philosophicae Usui Academicae Inventivis Adornatae*, 2. verm. u. verb. Auflage Leipzig: Breitkopf, 1756, S.3-13; deutsche Übersetzung von Franz M. Wimmer,

Offenbarung erkannt wird, nennt man gewöhnlich Theologie, und dies gehört nicht zur eigentlichen Geschichte der Philosophie.

§ 3) *Teile der Philosophie*

Die Teile der Philosophie sind leicht aus dem Gegenstand und dem Ziel der Philosophie zu definieren. Damit nämlich beschäftigt sich die Philosophie vor allem, daß sie den Menschen geeignet mache, ihn gleichsam dazu führe, daß er dasjenige Gut erlange, aus dessen Gebrauch die wahre Glückseligkeit entsteht, und daß er dessen Besitz auch bewahre. Daraus ergibt sich, daß der menschliche Intellekt zu bilden und von Lastern zu befreien ist, damit er einsehe, was die Bedingung der wahren Erkenntnis des Guten und Glückseligen sei, daß ferner der Wille in seiner Richtung so zu formen ist, daß er erkenne, was gut ist, was hervorragend ist, und was das Höchste ist, daß er aber auch die wahren Mittel wähle, dieses zu erlangen, Hindernisse zu überwinden, und so die wahre Glückseligkeit sowohl anzustreben, als auch zu bewahren trachte. Weil es nun aber mehrere Gegenstände sind, welche die Natur des Wahren und des aus dessen Besitz erfließenden Guten ergeben, worunter man einerseits das höchste Gut versteht, das nur im höchsten und unendlichen Sein bestehen kann, andererseits die Kriterien menschlichen Glücks der Seele, dem Leib, auch der Gesellschaft angleicht, in der ein Mensch lebt, so pflegt sich die Philosophie in mehrere Disziplinen aufzuspalten. Was nämlich den Intellekt verbessert und ihn dazu vorbereitet, die Wahrheit zu erkennen und sie auch anderen zu vermitteln, das wird (rationale) Logik genannt. Was von den allgemeinen Prinzipien alles Wahren und Guten handelt, wird Erste Philosophie, von vielen auch Metaphysik, genannt. Was die Beschaffenheit des menschlichen Körpers und der Naturdinge behandelt und die Natur dieses Universums bedenkt, heißt Physik, d.h. Naturwissenschaft. Die Kenntnis Gottes und der Geister nennt man gewöhnlich Pneumatologie, die Betrachtung der Natur der Seele aber Psychologie. Die Erkenntnis des Guten aber, der daraus fließenden Glückseligkeit, der Mittel, sie zu erreichen und den Willen entsprechend zu formen, nennt man passenderweise Ethik oder Morallehre. Damit pflegt man jenen Teil zu verbinden, der die menschliche Gesellschaft lenkt, der das Naturrecht, den gesellschaftlichen Nutzen, die Klugheit in den verschiedenen Ständen darlegt. Diese Einteilung der Philosophie unterscheidet sich nicht viel von den Unterteilungen der Alten. (vgl. v.a. Seneca ep.89) Die Frühesten unter ihnen haben die ganze Philosophie in eine göttliche und eine menschliche unterteilt, insbesondere die Schule des Pythagoras und die des Platon, die sich hauptsächlich mit dem Göttlichen befaßte. Aristoteles (Metaphy. I.VI.c.1. I.II.c.7. de anima I.1.c.3) sprach von theoretischer und praktischer Philosophie, wobei er

die erste in Physik, Mathematik und Theologie unterteilte, die zweite aber entweder als aktiv oder als passiv verstand, wobei er als die aktiven Teile die Ethik, Politik und Ökonomie definierte. Indem er all diesen ein Argumentationswerkzeug voranstellte, ist er vom Geist seiner Vorgänger weit abgewichen. Die Stoiker sprachen von drei Teilen der Philosophie: einem moralischen, einem natürlichen und einem rationalen. Die Epikureer ließen die rationale Philosophie beiseite und pflegten die natürliche und die moralische. Die Kyrenaiker unterschlugen die Naturwissenschaft zusammen mit der Vernunftlehre, sie gaben sich mit der Morallehre zufrieden. (Laertius.I.X.s.40)

§ 4) Definition und Unterteilung der Philosophiehistorie

Aufgabe der Philosophiehistorie ist es, die Sätze und die Meinungen der Menschen zu beschreiben, die sich um jene Disziplinen der Philosophie drehen und die die Art betreffen, wie man zur Glückseligkeit kommt. Es ist dies entweder eine Geschichte von Lehrsätzen oder eine Geschichte von Menschen. Die Geschichte der Lehrsätze führt die Schicksale der Wissenschaften aus und legt die Ursprünge wie die Veränderungen von Meinungen, sowie die Gründe für Glaubenssätze dar, für alles, was in der Welt von Theologen und Philosophen anscheinend festgestellt wurde, und sie führt aus, auf welche Weise sie doch aus all dem ein zusammenhängendes Lehrgebäude aufgeführt haben. Die Geschichte der philosophierenden Menschen berichtet deren Lebensläufe und Taten, und zeigt, auf welche Weise, in welcher Reihenfolge, mit welchen Mitteln, welchem Ergebnis und mit welchem Erfolg sie philosophiert haben, und sie beschäftigt sich nicht zuletzt mit der Frage, welche Einflüsse bei der Konstituierung der Systeme von Philosophen wirksam gewesen sind. Die Philosophiehistorie erforscht aber die Ursprünge der Philosophie selbst und leitet den Faden bis in unsere Zeit herauf, gibt den Bericht über die Schicksale und Wechselfälle des menschlichen Intellekts.

§5) Welche Mittel sind nötig, um die Philosophiehistorie richtig zu studieren?

Wer das unermeßlich weite Gebiet der Philosophiegeschichte behandeln will, der braucht nicht wenige Hilfsmittel, ohne welche er dieses Ziel nicht leicht erreichen wird. Es ist da nämlich nicht nur jene Kraft des Geistes und Hingebung des Willens erfordert, ohne welche nirgendwo im Feld der Gelehrsamkeit ein rechtes Verständnis erlangt wird; vielmehr muß auch der argumentierende und kunstgerecht interpretierende Verstand in solcher Weise gepflegt werden, daß es gelingt, den dunklen Sinn der meisten alten Schriftsteller aufzuhellen, und daß er weiß, welcher Art, welchen Grades die Verlässlichkeit von

Quellen ist, und daß er dies Wissen auch bei den Berichten der Alten anwenden kann. Daß zu diesem Ziele die Hilfsmittel der Kunstkritik, der alten Sprachen, der Kenntnis des Altertums und der bei den Heiden beobachteten Gebräuche, der Chronologie wie der Geschichte insgesamt, insbesondere der Literaturgeschichte, als Hilfsmittel gelten müssen, leuchtet jedermann ein. Abstand nehmen muß man allerdings von all dem, was bei einem solchen Studium schaden kann: vom Vorurteil zugunsten des Altertums, zugunsten der Autorität, oder der Neuheit, zugunsten des Überstürzten oder der Hypothesen. Zu verwerfen ist jede Bevorzugung, jede Voreingenommenheit, jede Parteilichkeit; mit größtem Eifer, größter Aufrichtigkeit, mit geduldiger Hingabe ist nur auf das eine zu sehen: daß die Wahrheit ans Licht komme. Da diese mit zahllosen Fabeln vermengt ist, muß man auch einen starken Geist haben, um diese Unsinnigkeiten auszumerzen und nicht selten das Urteil auf die Gesetze der rationalen Argumentation stützen, wo es nicht möglich ist, die sichere Wahrheit der Lehren, vor allem in der alten Geschichte, zu verfolgen.

§ 6) Vorsichtsregeln, die in der Philosophiehistorie zu beachten sind

Mit Vorsicht aber soll man dieses beschwerliche Unternehmen in Angriff nehmen, höchste Aufmerksamkeit ist anzuwenden, daß man sich nicht auf unwegsamem, bislang noch nicht gebahntem Wege, verletzt oder verirrt. Daher empfehlen wir vor allem folgende Regeln für die Philosophiehistorie:

1) Die Quellen sind aufzusuchen, so nahe, wie nur irgend möglich, die Bäche aber sind auf die Quellen zurückzuführen. Unter Quellen aber verstehen wir entweder die Schriften der Philosophen selbst; oder ihre Denkmäler, die uns ihre Meinungen überliefern, und bei denen wir keine Ursache haben, sie für Täuschung zu halten.

2) Bei den überlieferten Schriften der Philosophen ist darauf zu achten, ob ihre eigenen Hypothesen darin stehen, ob sie ihr eigenes Denken ausdrücken oder die Sätze von anderen Denkern wiedergeben, was dem Anschein nach die Alten oft verwirrt hat.

3) Um über den Geist der Philosophen ein gutes und richtiges Urteil zu fällen, ist es notwendig, ihr ganzes System aus den Schriften zu erheben, und vor allem ist dabei auf jene Prinzipien Rücksicht zu nehmen, auf denen wie auf Angelpunkten das ganze Gebäude aufruht.

4) Nicht zu vernachlässigen sind die Lebensumstände der Philosophen, d.h. das Temperament, das Vaterland, die Erziehung, die Art der Lehrer, der Gönner, der Gegner usw. - und es ist die Frage,

welchen Einfluß diese Dinge auf die Lehrsätze der Philosophen jeweils gehabt haben.

5) Sofern ihre eigenen Schriften nicht mehr vorhanden sind, muß man seine Zuflucht zu denjenigen Zeugnissen nehmen, die ihnen zeitlich am nächsten sind, und man muß größtes Augenmerk der Autorität, dem Zustand, der Zahl, der Verlässlichkeit und der Ehrlichkeit der Zeugen schenken. Die Synkretisten aber, und diejenigen, welche die verschiedenen Sekten miteinander versöhnen wollen, sind ganz zu meiden.

6) Mit großer Vorsicht ist darauf zu achten, daß man nicht untergeschobenen Schriften und solchen, die den Eindruck des Altertums erschleichen, Glauben schenkt; von solchen aber wimmelt die alte Philosophiegeschichte.

7) Eingehend sind alle Umstände zu erforschen, zugleich auch die Grade und Gewichtungen der historischen Wahrscheinlichkeit, auch die Vorteile und Nützlichkeiten der Glaubenssätze, auf welche die Autoren Rücksicht nehmen, ist genau abzuwägen, damit man nicht etwas behaupte, was aus den Regeln der Argumentation und vor allem aus der historischen Wahrheit nicht hervorgeht.

8) In Zweifelsfragen und Unsicherheiten ist das Urteil klugerweise zurückzuhalten, inzwischen eine nüchterne Skepsis anzuwenden und gewiß nichts auf gut Glück zu definieren, weil nicht selten Dunkelheiten vorkommen, die mit keinem Licht zu zerstreuen sind.

9) Ferner ist die Betrachtung der Sachen rechtschaffen durchzuführen, und es darf nicht in dieses Heiligtum eine Geistesart hineingetragen werden, die nicht gänzlich von den Lehren der Philosophie durchdrungen ist.

10) Unsere aber oder unserer Lehrer Meinungen, Ideen oder Glaubenssätze dürfen wir den Alten nicht aufdrängen, noch auch deren Zustimmung dazu erbetteln.

11) Es darf in die Schriften der Alten keine größere Klarheit hineingetragen werden, als diese selbst haben und sogar

12) darf die alte Philosophie nicht nach dem Gebrauch unserer Zeit, nach der bei uns gepflegten Idee der Weisheit bestimmt werden.

13) Dennoch ist die Betrachtung der Geschichte jener Zeit, in der die Philosophen lebten, nicht zu vernachlässigen, und auch die Literar- und Realgeschichte der Alten ist klug und nüchtern einzusetzen.

§ 7) *Nützlichkeit und Notwendigkeit der Philosophiegeschichte.*

Daß die Philosophiegeschichte, auf solche Weise gepflegt und mit Umsicht abgehandelt, dem menschlichen Geist höchsten Nutzen bringt,

können wir bei aufmerksamer Betrachtung der Sache leicht zeigen. Wenn nämlich der menschliche Geist die Annalen darüber eröffnet, auf welchem Wege, mit welchen Hilfsmitteln, unter welchen Gefahren die Erkenntnis des Wahren und Guten erlangt wurde, und ausführt, auf welche Abwege er sich verirrt hat, so wird er von daher den leichten Weg aufdecken, um die Wahrheit zu erlernen und sie gehörig zu erhalten, er wird die Quellen, Mittel, die Verluste und die unzähligen Samen der !bel aufzeigen. Auf diese Weise wird er demonstrieren, wie aus einer falschen Philosophie die verderblichsten Glaubenssätze entfließen, er wird die Verzeichnisse der Erfindungen und des noch zu Erfindenden verknüpfen, wird erforschen, wohin der Fleiß des Menschegeistes fortgeschritten ist und was noch zu entdecken übrigbleibt. Den übrigen Wissenschaften aber wird dieser Bericht als Knecht dienen, damit, weil ja die Philosophie mit jenen eng zusammenhängt, man erkenne, auf welche Weise jene durch ihre Hilfe befördert worden sind. Aber noch zu Höherem und Bedeutenderem kann man weitergehen. Sie stellt nämlich viele Argumente zur Widerlegung der Gottlosigkeit und zum Beweis der Wahrheit der christlichen Religion zur Verfügung, wovon eine Vielzahl von den Lehrern der Urkirche bereits angeführt werden. Sie lehrt ferner, wo die Grenzen der Vernunft liegen, was wir der Offenbarung verdanken, und wie sich nicht selten jene dieser einfügt. Nicht selten bringt sie sogar ein Licht für die Interpretation der heiligen Schriften und hilft bei der Interpretation derjenigen Stellen, an denen die heiligen Schriftsteller sich auf die Meinungen der Alten bezogen haben. Von allen Teilen der Philosophiegeschichte ist aber derjenige am verdienstvollsten, der die Geschehnisse des Gottesstaates in den kirchlichen Annalen erläutert, die mit Fug ohne diese Stütze als mangelhaft bezeichnet werden können. Eng nämlich hängen von Beginn des zweiten Jahrhunderts an die kirchlichen Angelegenheiten mit der orientalischen und der griechischen Philosophie zusammen, da die Philosophen, zum christlichen Glauben bekehrt, begannen, die Hilfsmittel der Philosophie zur Beförderung des Heiligen anzuwenden. Dies hatte nicht nur einen Einfluß auf unzählige Gebräuche und Riten, der viel größer war, als man glaubt, sondern es hat zuletzt auch die Glaubenssätze selbst verunreinigt. Diejenigen aber, die in diesem Gottesstaat rebellierten und die klaren Quellen mit neuen und irrigen Lehren verwirrten, fügten der Reinheit der himmlischen Lehre besonderen Schaden zu, wenn sie die Philosophie zur Hilfe riefen. Dies ist zuerst in jener Epoche geschehen, als die besondere Disziplin der Theologie, im Orient entstanden und zu den Ägyptern übertragen, mit der griechischen Philosophie vermischt, schließlich auch auf die jüdischen und christlichen Glaubenssätze angewandt wurde. Ja sogar das Studium der Gesetze und jeglichen Rechts, wie auch die

Heilkunst kann die Hilfe der Philosophiegeschichte nicht gut entbehren. Jene nämlich beachtet nicht wenige Regeln, die aus den Schriften der alten Philosophen, vornehmlich der Stoiker entnommen sind, diese zählt ihre größten Vertreter im Altertum unter die Philosophen und ist, um die Wahrheit zu sagen, zurecht als ein Teil der Philosophie anzusehen. Wir schweigen von den Regeln für das Leben, das Lernen, das Lehren, vom Unterricht der Geschichte durch Beispiele von Philosophen, auch von der Lehre, was wahre und was falsche Weisheit ist - der bedeutendste Teil aller Gelehrsamkeit wird hierin ausgebreitet. Daher sind diejenigen sehr zu rügen, die diese hervorragendste Disziplin vernachlässigen und ohne solche Flügel zu fliegen versuchen, meist aber schrecklich dabei abstürzen.

§ 8) *Literarische Hilfsmittel der Philosophiegeschichte*

Wenngleich nun aber die Arbeit der Philosophiegeschichte nicht leicht ist, so stehen ihr doch nicht wenige Hilfsmittel zur Verfügung. Um von den unzähligen Gelehrten zu schweigen, die nach der Reinigung der Gelehrsamkeit viele Kapitel der Philosophiegeschichte erläutert haben, so kann man doch, um die richtige Masse der Bibliothek von Schriftstellern auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte zu erfassen, von denen nicht wenige aus der Philologie stammen, am ehesten auf die Verzeichnisse bei Jonsius (*de Script. hist. philos.*) und Fabricius (*in biblioth. Gr. Lat. et med. aevi*) verweisen. Unter den Alten wie unter den Modernen gibt es viele, die sehr viel für die Kenntnis des Gesamtbildes der Geschichte der Philosophie leisten können. Hier ist vor allem Diogenes Laertius zu empfehlen, ein nicht hinreichend genauer Autor, dem wir jedoch den größeren Teil unserer Kenntnis der alten Philosophie verdanken; dann Plutarch, der die Meinungen der Philosophen, vor allem über die Natur, berichtet; Pseudo-Galenus, Sextus Empiricus, Epiphanius, Pseudo-Origenes, und als Sammlung sowohl der naturwissenschaftlichen, wie der moralischen Glaubenssätze der Alten die des Stobaeus, schließlich Suidas, der jedoch, da er nur eine Rhapsodie hinterlassen hat, nicht ohne Prüfung zu hören ist. Unter den Neueren sind die Schriften des Vives, Morellius, Frisius und Pisaurus, der Fleiß des Hornius und des G.I.Vossius hervorgetreten, jedoch sind sie nicht ohne kritische Feile zu verwenden. Dies ist auch bei den Werken Gozzandis, des Gravius, Galeis zu beachten. Im 17. Jahrhundert aber hat sich der Fleiß gelehrter Männer auf diesem Gebiet der Gelehrsamkeit stark entfaltet und man kann aus den Vorräten des Gassendi, Menagius, Huetus, Heumannus, Buddeus und Thomas Stanleys, der von allen am eifrigsten beim Einbringen dieser Ernte sich betätigt hat, vieles schöpfen, was die Kenntnis der Philosophie der Alten ins hellste Licht rückt. Niemandem aber ist ohne

Prüfung zu trauen, man muß vielmehr immer auf jene Kanones achten, die wir oben genannt haben, und ohne welche ein Student der Philosophiehistorie häufig in die Irre gehen wird.

§ 9) Allgemeine Einteilung der Philosophiegeschichte

Der Gesamtumfang der Geschichte der Philosophie läßt sich passenderweise in drei Perioden unterteilen; die erste umfaßt die Geburt, die Jugend, ja sogar das Mannesalter der Philosophie und reicht bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit herauf. Dieser Zeitraum umfaßt die gesamte barbarische und die griechische Philosophie. Der zweite Abschnitt legt die Geschicke der Philosophie von der römischen Kaiserzeit bis zum vierzehnten Jahrhundert dar, in dem der Glanz der Wissenschaften wiederhergestellt zu werden begann; hier wird die teilweise heidnische Philosophie, sowie die alte Philosophie der Juden und Christen, wie auch dasjenige geschildert, was im Mittelalter seit dem 7. Jahrhundert bei den Sarazenen und den Christen stattfand. Die dritte Periode reicht von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis in unsere Zeit herauf, und hier wird mitgeteilt, welche Schulrichtungen, welche eklektizistischen Versuche in der Philosophie unternommen worden sind.

§ 10) Besondere Unterteilung der ersten Periode

Um der rechten Ordnung und dem Gedächtnis Genüge zu tun, sind die einzelnen Perioden auch in besonderen Teilen und Kapiteln zu beschreiben. Und wir erinnern daran, daß die erste Periode die barbarische und die griechische Philosophie umfaßt: sie ist also richtigerweise in diese Teile zu gliedern. Barbaren aber werden jene Völker genannt, die die griechische Sprache und Eleganz nicht haben. Daraus ist klar, daß der Bereich der barbarischen Philosophie äußerst umfassend ist. Als aber die Philosophie spät zu den Griechen übertragen wurde, da nahm sie endlich die rechte Art und Weise einer Wissenschaft an, und andere Gestalten der Philosophie entstanden unter den Barbaren als unter den Griechen. Passenderweise aber unterteilt man sie in eine vorsintflutliche und eine nachsintflutliche, wobei letztere sich gut nach der Verschiedenheit der Völker zuweisen läßt. Es gibt nun im Orient die Hebräer, Chaldäer, Perser, Inder, Araber, Phöniker, gegen Süden die Ägypter und Äthiopier, im Okzident die Kelten, worunter man die Gallier, Britannier, Germanen und manchmal auch die Nordvölker versteht, dann die alten Römer: gegen Norden die Hyperboräer, natürlich die Skythen, Thraker, Geten und ähnliche. Da die Philosophie dieser Völker sich vornehmlich mit dem Göttlichen und mit der Entstehung der Welt befaßt, umfassen nicht wenige Kapitel ihrer Religion zugleich den Bereich dieser barbarischen Philosophie. Da die

griechische von barbarischen Völkern begründet wurde, war sie zu Anfang auch mythologisch, versteckte theologische und kosmologische Reflexion unter dem Mantel uralter Geschichten. Dann kam sie unter Männer, die ihrer bürgerlichen Klugheit wegen berühmt waren, und wurde zur Politik; schließlich begriff man sie als Kunst der Regeln und des rechten Systems, sie wurde zum Kunstgebilde. Es ist Brauch, diese in zwei Zweige zu teilen, wovon der eine von Thales sich herleitet, der andere von Pythagoras. Dem Thales verdanken wir die Ursprünge der Jonischen Schule, aus der Sokrates, die Kyrenaiker, Elier, Megariker, Akademiker, Aristoteliker, Kyniker, Stoiker nach einander hervorgegangen sind. Die Schule des Pythagoras ist die Italische, aus dieser entstanden: die Eleaten, Herakliteer, Epikureer, Pyrrhoniker. In deren letzter Epoche hat sich die griechische Philosophie über Asien und Ägypten verbreitet, ist auch von einheimischen Meinungen dieser Länder stark korrumpiert und verändert worden, und hat so die Bedingungen geschaffen, eine neue Art von griechischer Philosophie zu begründen.

§ 11) Besondere Unterteilung der zweiten Periode

Die zweite Periode der Philosophie erstreckt sich vom Beginn des römischen Kaiserreichs bis zur Reinigung der Wissenschaften, und erfaßt die antike und die mittelalterliche Wissenschaft. Die Philosophie aber begann unter den Römern damals zu blühen, als nach der Unterwerfung Griechenlands die griechischen Philosophen nach Rom geführt wurden. Es gab keine griechische Sekte, die hier nicht Anhänger gefunden hätte. Obwohl aber die Römer von einem einzigen Herrscher beherrscht wurden, blühten bis ins 6. Jahrhundert die Pythagoreer, Platoniker, Peripatetiker, Kyniker, Stoiker, Epikureer, Skeptiker. Vor allem aber ist zu Beginn des dritten Jahrhunderts eine neue Art der Philosophie entstanden, synkretistisch, die auf höchst gekonnte Weise die Lehrsätze der übrigen Sekten und auch der Religionen zusammenmischte, und die man als Platonismus und wegen des Eifers, womit sie die Wahrheit von überallher zusammenlas, als Eklektizismus bezeichnet, gewiß aber kann sie von ihrem Ursprungsland her als Alexandrinismus bezeichnet werden; diese hat die übrigen Sekten verschlungen: sie ist also zugrunde gegangen, als im Westen im 6. Jahrhundert nach Christus beinahe die ganze Pflege der Philosophie durch die Wildheit der Barbarenvölker vernichtet wurde. Im Orient hat sich die Lehre des Zarathustra, nach vielen Verwandlungen und inzwischen mit den Lehren der Ägypter und Griechen, vor allem Platons vermischt, als besondere Art der Philosophie weit verbreitet; sie wird von einigen der Alten auch die Orientalische oder Chaldäische Philosophie genannt. Die Philosophie der Juden ist sowohl exoterischer,

als auch esoterischer und geheimer Art, in beiden Fällen aber von einheimischer Natur, und der griechischen Denkart sehr unähnlich. Jene aber ist einerseits in ihrer Form vor dem Fall Jerusalems, andererseits nach der Zerstörung der Stadt zu betrachten; diese letztere wird nach der überlieferten Geheimlehre der Väter Kabbalistik genannt und trägt viele Züge aus der orientalischen und der ägyptischen Lehre. Zu Beginn des Mittelalters aber, als alles, was die Zierde des Geistes atmete, von den Einbrüchen der Barbaren zerstört und vernichtet war, ging die Philosophie im zweiten Jahrhundert nach dem Auftreten Mohammeds zu den Sarazenen über, unter denen sie lange in Blüte stand. Bei den Christen kann die Philosophie in eine alte und eine mittlere Epoche gut eingeteilt werden. Jene hat, seit dem Auftreten der alexandrinischen Sekte zu Beginn des 3. Jahrhunderts eine große Verwandlung durchgemacht, wie erinnerlich ist, und kann in diese zwei Teile unterteilt werden. Diese läuft auf die Wiederherstellung der Wissenschaften hinaus und beginnt im 11. Jahrhundert in neuer Weise zu blühen, von welchem Zeitpunkt an sie von den Professoren der Schulen gepflegt, und daher zu Recht als Scholastik bezeichnet wird.

§ 12) Besondere Unterteilung der dritten Periode

Derartige Finsternis hat das Denken dieser Epoche überschattet, daß eine miserable Art der Philosophie existierte. Die göttliche Vorsehung aber erbarmte sich des menschlichen Geistes und erweckte einige Männer von Seelengröße und hervorragender Tugend. Vor allem aber verwendete sie die Flüchtlinge, die nach der Eroberung Konstantinopels aus Griechenland nach Italien kamen, damit eine schönere Gestalt für alle Wissenschaften und auch für die Philosophie selbst wiederhergestellt wurde. Damals begann man zuerst die Pflege der alten platonischen und peripatetischen Lehre wiederzubeleben. Die meisten aber, die sich um die Verbesserung der Philosophie bemühten, verschrieben sich entweder einer philosophischen Sekte, oder unternahmen eine neue eklektische Grundlegung. In diesen beiden Teilen wird also die dritte Periode abgehandelt. Es gibt nämlich keine griechische Sekte, die nicht von neuem ins Leben zu treten begann; das 16. und das 17. Jahrhundert nach der Geburt Christi sahen Peripatetiker, pythagoreische Platoniker, Parmenideer, Ionier, Stoiker, Epikureer. Die einen bekämpften jegliche Philosophie mit den Waffen der Skeptiker, andere nahmen sich eine mosaische, christliche, theosophische oder kabbalistische Philosophie vor; der eine oder andere bekannte sich als Gast bei allen Philosophien. Einige große und hervorragende Denker aber versuchten einen neuen Weg und wagten der Philosophie besseres Aussehen zu geben. Deren Eifer auf allen Gebieten der Philosophie bewährte sich so, daß die Philosophiehistorie

in der Erinnerung an diese einzelnen vieles entdeckt. Sie richtet, nachdem die europäischen Völker bekannt sind, ihren Blick nun auch auf die exotischen Nationen, kümmert sich vor allem um die Philosophie der Inder und der Chinesen. Und in dieser Ordnung, mit diesem Ergebnis, werden wir die gesamte Geschichte der Philosophie knapp ausführen.

Anhang 4: Gattungen der Philosophiehistorie

Die folgende Unterscheidung von Gattungen oder Typen der Philosophiehistorie geht von Typen aus, die sich bereits in der griechisch-antiken Literatur vorfinden, und bringt demgegenüber lediglich eine gewisse Systematisierung und (wie im Fall der Institutionengeschichte) Ergänzung.

Es ist festzustellen, daß reine Fälle nur sehr selten (streng genommen wohl nur bei der Gattung der Bibliographie) vorkommen, daß wir in der Regel also auf Mischformen treffen. Dennoch will ich eine Unterscheidung solcher Gattungen versuchen, weil sich anhand dessen verhältnismäßig leicht über die Funktionen, die Vorzüge und die Schwächen der einzelnen literarischen Möglichkeiten sprechen läßt, Philosophiegeschichte zu beschreiben.

Ich unterscheide drei Gruppen von Gattungen nach der Art der *Gegenstandsbestimmung*, nach der *Form der Darstellung* und nach der intendierten oder der tatsächlichen *Funktion*.

(1) Gattungen, die sich in ihrer Gegenstandsauffassung unterscheiden:

Bibliographie
Doxographie
Problemgeschichte
Biographie
Institutionengeschichte

(2) Gattungen, sofern sie sich in der Form der Darstellung ihres Gegenstandes

unterscheiden:
chronologische
entwicklungsmäßige
kanonische
systematische Darstellung.

(3) Gattungen, sofern sie sich nach ihren Funktionen unterscheiden:

Traditionsbildung
Wissenschaftsplanung
Heuristik
Wertorientierung.

(A) *Gegenstandsbestimmung*

(1) *Bibliographie*

Gegenstand der Bibliographie sind Texteinheiten (Bücher, Aufsätze, Vorlesungen u.dgl.), die dem Bereich der Philosophie zugeordnet werden. Dabei wird das vorgegebene Material in einer funktional bestimmten Weise ausgewählt (z.B. als Literatur zu einem Problem, zu einer Schule, zu einem Autor, über eine philosophische Disziplin, u.ä.) und geordnet oder klassifiziert. Die Bibliographie hat stets schon einige theoretische oder systematische Voraussetzungen als Grundlage.

Erstens wird relativ zu einem als wichtig beurteilten Thema eine Bibliographie erstellt; dies trifft bei einer Bibliographie über die Frage der Unsterblichkeit ebenso zu wie bei einer über österreichische Philosophen der Gegenwart: der Autor (oder das intendierte Publikum) der Bibliographie hält sein Auswahlthema für wichtig (und sollte dies mit noch anderen Gründen rechtfertigen können als damit, daß es darüber bislang keine oder nur eine weit zurückliegende Bibliographie gab).

Zweitens ist entweder vorausgesetzt, daß die schriftlichen, d.h. die veröffentlichten oder zumindest fixierten Auffassungen zu einem Thema auch die wichtigsten (gewichtigen) vorfindbaren historischen Quellen zu diesem Thema sind, oder - stärker formuliert -, daß die wichtigsten Äußerungen zu einem Thema der Philosophie eben auch schriftlich veröffentlicht oder zumindest fixiert sind.

Diese beiden Voraussetzungen sind jedoch nicht für alle Kulturen in gleicher Weise zutreffend. Mag die erste noch für weite Bereiche des Philosophierens in unserer Tradition zutreffen - obgleich es auch in Europa wichtige geistige (eben auch philosophische) Strömungen gab und gibt, die kaum im offiziell-wissenschaftlichen Publikationswesen dokumentiert sind -, so ist die zweitgenannte Voraussetzung dazu angetan, die Sicht auf das geistige Erbe solcher Kulturen vollends zu verstellen, deren Medium nicht in einem vergleichsweise hohen Maß die Schrift war. Insbesondere sollte durch eine solche Voraussetzung nicht die Annahme gerechtfertigt werden, es sei in jenen Kulturen, aus deren Produzieren selbst die aufwendigste Bibliographie nur wenige (in absoluten Zahlen) Werke etwa zur Metaphysik oder zur Ethik verzeichnen kann, nichts an wesentlicher oder gewichtiger metaphysischer Reflexion oder an ethischen Maximen zum Gedankengut der Menschheit beigetragen worden. Da die Beherrschung der Schrift nicht nur als eine Steigerung der Kommunikations- und Reflexionsfähigkeit, sondern auch als eine Steigerung der Herrschaftsfähigkeit anzusehen ist, sind die weniger schriftintensiven oder weitgehend schriftlosen Kulturen als qualitative

Minderheiten einzustufen; was diese denken, kann sehr trefflich sein, Gehör verschaffen sie sich nur schwer oder gar nicht. Die Bibliographie schließt sie eher aus, als daß sie ihr Denken erschließt: sie erfaßt nur schriftliche Produkte.

(2) *Doxographie*

Den Gegenstand der Doxographie bilden überlieferte Formulierungen von Philosophen, wobei diese sowohl unkommentiert wiedergegeben werden können (wie dies vor allem in den sogenannten *Florilegien* der Fall war, vgl. den Abschnitt über das Mittelalter), als auch in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden (wie in Bruckers Werk, vgl. den Abschnitt über die Aufklärung). In beiden Fällen ist kennzeichnend, daß die Gliederungsgesichtspunkte der Texte sich nicht aufgrund der systematischen Reflexionen der referierten Philosophen ergeben, sondern aufgrund eines Rasters an Themen oder Meinungen, die über die überlieferten Texte gestülpt werden. Es handelt sich bei der doxographischen Erfassung philosophiehistorischer Sachverhalte also um das Anlegen von traditionellen Einteilungs- und Benennungsmustern an vorhandene Texte oder Textfragmente.

Das doxographische Interesse scheint in der Geschichte der Philosophiegeschichte von ausschlaggebender Bedeutung zu sein. Es tritt überall dort auf, wo Philosophie sich zum Zweck der Einführung von Schülern oder der Darstellung gegenüber einem breiten Publikum auf ihre vergangenen Leistungen berufen will. Es ist daher grundsätzlich von einer appellativen, auf Zustimmung hin ausgerichteten Haltung gekennzeichnet. Die Gedanken der Philosophen werden dabei in einer interpretierenden, klassifizierenden und meist auch ausdrücklich übersetzenden Weise dargeboten, die dem vorausgesetzten Leserinteresse entspricht. In mehr oder weniger hohem Grad sind wohl alle Darstellungen der Philosophiegeschichte (zumindest auch) doxographisch.

Bei so unterschiedlichen Textgattungen wie den *Gesprächen* des Konfuzius und der *Historia Critica* Bruckers stoßen wir auf ein vorrangig doxographisches Interesse.

(3) *Problemgeschichte*

Als Gegenstand der Problemgeschichte sind Fragestellungen und Lösungsvorschläge anzusehen, die im Verständnis des Historikers als philosophisch zu klassifizieren sind. Es handelt sich also um eine Zugangsweise, die in erster Linie von den in den systematisch philosophischen Diskursen der jeweiligen Gegenwart leitenden Gesichtspunkten und Fragestellungen bestimmt ist. Das rekonstruierte

Denken der Vergangenheit wird dabei entweder in einem Entwicklungsmodell oder im Rahmen der gegenwärtigen Forschungssituation dargestellt.

Die problemgeschichtliche Zugangsweise in der Philosophiegeschichte ist vor allem für solche Traditionen kennzeichnend, die eine stark entwickelte Methodologie der Erkenntnis aufweisen, im europäisch-neuzeitlichen Kontext also etwa für den Kantianismus, den Positivismus und die Analytische Philosophie. In allen diesen Fällen treten hinsichtlich der Philosophiegeschichte Tendenzen auf, in einer möglichst rein systematischen Weise die Ergebnisse, Mißergebnisse und Fragestellungen der vergangenen Philosophie zu der als einigermaßen endgültig angesehenen gegenwärtigen Philosophie in Bezug zu setzen.

(4) *Biographie*

Die Biographie entspringt, wenn wir einen von Rorty vorgeschlagenen Sprachgebrauch verwenden, dem „Wunsch nach Solidarität“. Von den ersten Biographien der aristotelischen oder konfuzianischen Schule bis zu *Erinnerungen an Wittgenstein* und ähnlichen Werken der Gegenwart steht biographische Literatur immer im Dienst einer Selbstverständigung mit Hilfe der Erinnerung an (ein) Vorbild(er).

Biographien können freilich kritisch-entlarvend verfaßt sein, aber auch dann bilden sie Solidarität im rorty'schen Sinne - indem sie die jeweils andere Gruppe stärken. Ob sie freundlich oder feindlich mit den geschilderten Personen umgehen, stets streben Biographen danach, eine Einheit darzustellen und herzustellen. Gewiß ändern sich manche Gesichtspunkte dabei, auch methodische Voraussetzungen. Wenn etwa in antiken Biographien Kindheits-Begebenheiten den Rang von paradigmatischen Brennpunkten des künftigen Lebensinhaltes erlangen (in den Erzählungen über die Kindheit von Religionsstiftern am deutlichsten, aber auch bei Gestalten wie Konfuzius oder Sokrates vorhanden), so fallen derartige Nachrichten seit der frühen Neuzeit zunehmend der quellenkritischen Analyse zum Opfer.

In der *pragmatischen* Erklärung aufklärerischer Philosophiegeschichte hat die Biographie vorübergehend explizit systematische Züge angenommen: es ist nach Bruckers Auffassung nur aufgrund der Lebensumstände eines Denkers zu erklären, wenn er irriige Auffassungen entwickelt hat. Dieser Gedanke - überzeugend lediglich unter der Voraussetzung einer Normalvernunft, die, ungehindert angewandt, zu wahren Erkenntnissen gelangen müsse - ist jedoch implizit in vielen Phasen biographischer Beschreibungstradition vorhanden.

Die biographischen Aussagen über Konfuzius etwa sind nicht rein deskriptiv. Sie sind, deutlicher ausgedrückt, überhaupt nicht oder nicht in erster Linie als Informationen intendiert, sondern als Appelle. Wenn gesagt wird, daß Konfuzius bei bestimmten Gelegenheiten geschwiegen habe, so heißt das für den Leser, daß es bei derartigen Gelegenheiten angebracht ist, zu schweigen; schwierig mag es für ihn sein, jeweils zu wissen, welche Gelegenheiten von derselben Art sind. Der Bericht hat also erzieherische Funktion. Woher kommt ihm diese zu?

Wir haben es bei diesem „Wunsch nach Solidarität“, der der Biographie ihren Sinn gibt, mit einem Autoritätsargument zu tun. Was aber ist es, das Lebensumstände und Verhaltensweisen von Philosophen autoritativ macht? Die Antwort ausschließlich im Rang oder im Wahrheitsgehalt ihres Denkens zu suchen, wäre naiv. Gelegentlich läßt sich feststellen, daß die Autoritätsvermutung bezüglich des Denkens gerade von Berichten über Handlungen und Lebensumstände getragen ist.

(5) *Institutionengeschichte*

Institutionen als Gegenstand der Philosophiegeschichte können von unterschiedlichem Typ sein. Grundsätzlich handelt es sich jeweils um kollektive Bedingungen, unter denen Entwicklungen des philosophischen Denkens vor sich gegangen sind. Hierbei muß unterschieden werden zwischen solchen Institutionen, die den akademischen oder wissenschaftlichen Betrieb der Philosophie (in der älteren Literatur: der Wissenschaften) betreffen, wie z.B. die Geschichte von Akademien, Universitäten, Bibliotheken, Kommunikationsformen, Organisationsformen etc. - und anderen Institutionen, die die allgemeine gesellschaftliche Organisation einer Epoche bestimmen (wie z.B. das Rechtswesen, die Staatsorganisation, Religionen, Wirtschaftsformen, Sprachgeschichte etc.). Der Gegenstand wird in der Institutionengeschichte mit dem Ziel bearbeitet, empirisch-sozialwissenschaftliche Erklärungshypothesen für den Ablauf der Philosophiegeschichte zu finden oder Wissenschaftsplanung auf eine historische Basis zu stellen.

Die Geschichte des Denkens als eine Geschichte von Institutionen, eher denn als eine Geschichte von individuellen Denkleistungen aufzufassen, ist in mehrerer Hinsicht eine leitende Idee der Neuzeit geworden. Die Interpretation der Traditionen der verschiedenen *Völker* ging zunächst von dem für entscheidend gehaltenen Unterschied im Abstand zur geoffenbarten *Wahrheit* aus: die *barbarischen* Völker wurden in dieser Hinsicht ganz anders eingeschätzt, als dies bei antiken Autoren der Fall gewesen war. Erst die Hinwendung zu einer

von der *Offenbarung* unabhängigen, aber ebenso endgültigen Erkenntnisinstanz in der frühen Neuzeit hat hier neue Fragerichtungen geschaffen. Damit sind jene Institutionen in den Blick gekommen, mit deren Hilfe eine überlegene Wissenschaftsplanung möglich erschien - die Akademien, Zeitschriften, Kommunikationsformen etc. Die anderen Institutionen, wie die Sitten, Sprachen, Organisation der Lebensformen u.dgl. gerieten hingegen aus dem Blick, wurden in die neuen Kulturwissenschaften ausgegliedert, in Ethnologie oder allgemeine Geschichte.

(B) Darstellungsformen

(1) Chronologie

Die Form der chronologischen Darstellung entspringt der Vorstellung, daß die Abfolge von Systemen oder Schulen in ihrer Zeitfolge einen Erkenntniswert darstelle, weil schon allein darin ein Fortschreiten der Philosophie gezeigt werden könne. Für diese Darstellungsform sind Fragen der zeitlichen Priorität von verhältnismäßig großer Bedeutung. Schon der griechischen Form der Diadochographie liegt diese Vorstellung zugrunde.

Die außerordentlich bedeutende Stellung, die von Fragen der Chronologie in der Philosophiegeschichte eingenommen wurde, hängt eng mit der philologischen Orientierung dieser Disziplin zusammen. Die Datierung oder Zuschreibung eines alten Textes war und ist in sehr vielen Fällen nur mit Hilfe des geduldigen methodischen Vergleichs von Textvarianten, durch den Vergleich mit anderen Texten und sprachlichen Denkmälern möglich. Hier scheinen nun aber doch Unterschiede zwischen den verschiedenen Schriftkulturen zu bestehen. Der Disput, wie er sich in Europa bereits in der Antike entwickelt und dann in den scholastischen Traditionen weiterentwickelt hat, ist in dieser Form nicht typisch für die chinesische oder auch für andere asiatische Kulturen geworden.

Wir müssen uns bei der Chronologie, wie bei den anderen Darstellungsformen, immer auch fragen, welchem Interesse die jeweilige Form entspricht. Die Außerfragestellung einer historischen Abfolge - und das ist das Ziel jeder Chronologie - führe ich auf das Interesse an einer möglichst lückenlosen und zweifelsfreien Ahnenreihe zurück. Ein solches Interesse konnte unter den allgemeinen Denkweisen der frühen Neuzeit dazu tendieren, bis zum Anfang der Menschen- und Erdgeschichte, den Ursprüngen zurückzugehen. Es fand seine Befriedigung dann darin, daß die Ahnenreihe nicht nur lückenlos, sondern auch möglichst rein dargestellt wurde. Die Etablierung der vorsokratischen Denker als der ersten Philosophen im strengen Sinn

fürte hier zu einer neuen Ahnenreihe, aber auch diese wurde in den meisten Fällen möglichst lückenlos und möglichst geradlinig rekonstruiert. Dies zeigt sich selbst noch in solchen Ansätzen wie der Darstellung Deussens über die Philosophie in Indien, wobei er explizit zuweilen auf die Verwandtschaft und grundlegende Einheit deutscher mit indischer Denkweise zu sprechen kommt (mithin den „Adam“ beider in einem frühen indoarischen Kulturraum ansiedelt).

(2) Entwicklungsgeschichte

Darstellung der Geschichte der Philosophie als einer Entwicklung setzt einerseits nicht unbedingt und in jeder Einzelheit die Priorität der Chronologie voraus; andererseits kann sie sicherlich nicht darauf beschränkt bleiben. In einer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung ist der Gesichtspunkt wesentlich, daß es sich um etwas Identisches handelt, das sich in der Zeit fortschreitend verändert habe, sich in unterschiedlichen, aufeinander folgenden Gestalten mehr und mehr verwirklicht habe. Es muß also gezeigt werden, worin die Unterschiede bestehen, aber auch, in welcher Weise diese Unterschiede doch innerhalb eines Identischen bestehen. Entwicklungsgeschichte des Denkens besagt also, daß es ein identifizierbares Etwas gibt, den Kern des Geschehens, der als solcher unverändert bleibt; daß es ferner Unterschiede, Entgegensetzungen, Abweichungen gibt, die indessen auf das behauptete Identische zu beziehen sind. Den paradigmatischen Fall einer entwicklungsgeschichtlichen Bearbeitung stellt Hegels Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie dar.

(3) Kanonische Darstellung

Von einer kanonischen Darstellungsweise kann in der Philosophiehistorie dann gesprochen werden, wenn entweder gemäß traditionell überkommenen Grundbegriffen oder Philosophumena kategorisiert wird (wie z.B. nach den Begriffen 'Leib-Seele', 'Unendlichkeit', 'Substanz' etc.) oder aber gemäß den Grundbegriffen einer als Bezugspunkt genommenen systematischen Position der Philosophie (oder eines Philosophen), welche der Philosophiehistoriker vertritt. Die lexikalische Behandlung der Philosophiegeschichte kann als der klarste Fall einer solchen kanonischen Darstellung angesehen werden.

(4) Systematische Darstellung

Eine systematische Darstellungsweise der Geschichte der Philosophie kann chronologischen oder entwicklungsgeschichtlichen Fragestellungen ebenso zweitrangige Bedeutung beimessen, wie sie auch traditionelle Kanones vernachlässigen kann. Sie rekonstruiert oder

konstruiert mehr, als daß sie referiert. Ihre Gliederung und ihre Begriffssprache orientiert sich nach dem systematisch begründeten Stellenwert von Problemen, den sie aus einer gegenwärtigen Position oder Diskussion bezieht; dabei wird sie, was in der kanonischen Darstellung nicht geschehen muß, systematische Zusammenhänge, aber auch Argumentationslücken nachweisen, die aus dem Wortlaut des vorhandenen Materials nicht hervorgehen. Darin liegt zugleich die (heuristische) Stärke und die (historisch-erklärende) Schwäche dieser Orientierung, die wir am deutlichsten in der Analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts ausgeprägt finden.

(C) Funktion

(1) Funktion der Traditionsbildung

Zum Zweck der Bildung und Erhaltung von weltanschaulichen und schulphilosophischen Traditionen wird Philosophiegeschichte beschrieben, wobei vor allem die Typen der Doxographie, der Biographie und Problemgeschichte in Frage kommen; die geeignetste Darstellungsform scheint dafür eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung zu sein.

(2) Funktion der Heuristik

Die am häufigsten genannte Funktion von Philosophiegeschichte ist sicherlich die heuristische. Diese Funktion wird jedenfalls von Bibliographie und Problemgeschichte, aber auch von der Doxographie angestrebt. Zwei Wege werden gewöhnlich genannt, auf denen Philosophiegeschichte für die Philosophie selbst von heuristischem Wert sein könne: als Mittel zur Vermeidung von bereits einmal begangenen Irrtümern, und als Vorrat von Hypothesen, die bei der Findung von neuen Lösungsmöglichkeiten hilfreich sein können. Die entwicklungsmäßige und die systematische Darstellungsform scheinen zur Erfüllung dieser Funktion am besten geeignet.

(3) Funktion der Wissenschaftsplanung

Häufiger als dies ausdrücklich gemacht wird, sind philosophiehistorisch fundierte Orientierungen im Bereich der Wissenschaftsplanung und Wissenschaftspolitik (im Gebiet der Philosophie) wirksam. Dies kann sowohl die Begründung von Lehrplänen, als auch von Forschungsprojekten, die Berufungspolitik oder die Verlagspolitik in diesem Gebiet betreffen. Für solche Zwecke wird hauptsächlich die Problemgeschichte, aber auch die Institutionengeschichte zu verwenden sein, wobei sich wiederum eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive als geeignet anbietet.

(4) Funktion der Wertorientierung

Die Funktion der Wertorientierung geht über den rein wissenschaftlichen und akademischen Bereich des Philosophierens hinaus. Diese Funktion wird überall dort verfolgt, wo man aus dem Bildungsgut der philosophischen Tradition Anregungen für eine moralisch-weltanschauliche Orientierung angesichts lebenspraktischer Probleme zu gewinnen sucht. Die angemessenste Form, diese Funktion zu erfüllen, scheint mir in unserer Zeit eine entwicklungsmäßig betriebene Institutionengeschichte zu sein, wobei eine vergleichende Aufarbeitung der philosophischen Traditionen verschiedener Kulturen das Ziel ist. Chronologischen und kanonischen oder systematischen Untersuchungen kommt unter dieser Zielsetzung ebenfalls große Bedeutung zu.

Index der Namen und Themen

Namen historischer Personen oder AutorInnen sind in Normalschrift, thematische Bezüge, geographische und mythologische Namen in *Kursivschrift* angeführt.

—A—

Abraham 174; 192; 242
Adam 116; 174; 186; 191; 205; 263
Aëtios 146
Afrika 11; 16; 34; 56; 86; 91; 106; 107; 186; 225; 238
Al Biruni 171
Alexander von Aphrodisias 145
Al-Farabi 170
Al-Idrisi 48
al-Kifti 169; 170
Amann, Anton 138
Amo, Anton Wilhelm 34; 108; 109
Antigonos von Karystos 140; 141
Apophthegma 143
Archytas von Tarent 140
Aristophanes 141
Aristoteles 20; 47; 50; 81; 102; 122; 127; 128; 131; 132; 133; 134; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 146; 147; 162; 167; 168; 169; 172; 179; 180; 184; 196; 197; 201; 202; 209; 213; 218; 220; 222; 239; 240; 241; 246; 247
Aristoxenos 140; 141
Attali, Jacques 44
Aufklärung 10; 17; 48; 78; 94; 102; 104; 113; 115; 118; 119; 120; 142; 147; 177; 190; 194;

197; 198; 214; 216; 221; 224; 259

Augustinus, Aurelius 191; 233; 235

Autoritätsbegriff 171

—B—

Baatz, Ursula 72
Bachmann, Carl Friedrich 188
Bacon von Verulam, Francis 59; 102; 166; 176; 177; 179; 182; 195; 201; 211
Baiculescu, M. 87
Bantu-Philosophie 73
Barbaren 17; 68; 73; 76; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 83; 84; 85; 88; 93; 101; 102; 103; 110
Batteux, Abbé 102; 196
Bauer, Wolfgang 135
Baumeister, Friedrich Christian 47
Bayle, Pierre 199; 203; 204; 208
Beasley, William G. 150
Bessarion 172
Bibel 44; 96; 104; 105; 194; 196; 242
Bibliographie 11; 128; 134; 135; 185; 237; 257; 258; 264
Biographie 124; 128; 131; 134; 138; 139; 140; 141; 143; 158; 159; 162; 182; 222; 241; 257; 260; 261; 264

Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie 1990
Internet-Version 2001

Birkhan, Ingvild 16
 Bitterli, Urs 78; 82; 102; 103;
 105; 108
 Bochenski, Joseph 90
 Bodin, Jean 51
 Bodmer, Johann Jakob 106
 Bodunrin, Peter 34
 Bodunrin, Peter O. 34
 Böhme, Hartmut 94
 Boidi, Cristina 11
 Bolduanus, Paulus 191
 Borgia, Cesare 48
Brasilien 59
 Braudel, Fernand 96
 Braun, Lucien 8; 9; 41; 109;
 117; 130; 131; 133; 134; 140;
 142; 167; 170; 172; 174; 176;
 178; 180; 183; 184; 185; 186;
 193; 194; 198; 199; 201; 203;
 215; 237
 Braunstein, Dieter 41
 Brentjes, B. 109
 Brucker, Jakob 119; 170; 177;
 178; 185; 195; 201; 213; 214;
 215; 216; 217; 218; 219; 220;
 221; 222; 223; 225; 226; 227;
 242; 246
 Brunelleschi 47
 Bucelinus, Gabriel 98; 226
Buchdruck 51; 81
 Büchel, Wolfgang 53
 Budde, Johannes 201; 202; 214
 Buffon, Georges Louis 115
 Buonafede, Appiano
 (=Cromaziano, Agatopisto)
 194
 Burckhardt, Jacob 76; 80; 81
 Burleigh, Walter (= Burlaeus)
 170
 Büsching, Anton Friedrich 54

—C—

Casaubonus, Isaak 172
 Cassiodor 234
 Ch'in Shih huang, chin. Kaiser
 150
 Chamberlain, Houston Stewart
 31; 81
 Chang Hsüeh-ch'eng 153; 154
 Chatterjee, Margaret 11; 73
 Chaudhuri, Nirad C. 56
Chile 64
China 10; 11; 14; 15; 17; 29; 32;
 37; 38; 40; 43; 48; 49; 52; 53;
 55; 56; 59; 61; 65; 66; 73; 78;
 81; 82; 92; 95; 96; 99; 100;
 101; 108; 117; 118; 123; 125;
 148; 149; 150; 152; 153; 154;
 155; 156; 157; 158; 160; 161;
 162; 163; 164; 174; 202; 220;
 224; 225; 227; 256; 262
 Chinard, Gilbert 79
 Ching, Julia 148; 156
Chrie 143
Chronologie 42; 119; 135; 155;
 180; 188; 220; 249; 262; 263
 Chrysanthios 142
 Ciancio, Josephine 61
 Cicero 167
 Clauß, Ludwig Ferdinand 25
 Clericus, Johannes (= Jean de
 Clerc) 181; 192
Computer 63; 64
 Copleston, Frederick 21
 Coste, Pierre 181; 183; 184; 195
 Cousin, Victor 117; 213

—D—

Daim, Wilfried 55; 66
 de Bary, William Theodore 157
 de Pauw, Corneille 115

Demiéville, P. 148
 Demokrit von Abdera 123; 140;
 144; 145
 Descartes, René 20; 102; 182;
 183; 184; 195; 196; 197; 199;
 202; 213
 Despotopoulos, Konstantino I.
 43
 Deussen, Paul 164
Dialog 113; 131; 132; 136; 137;
 202
 Diels, Hermann 146
 Dihle, A. 140
 Diogenes Laërtios 123; 128;
 139; 140; 141; 142; 143; 144;
 162; 172; 173; 191; 204; 220;
 223; 237
 Diop, Cheikh Anta 126
 Dollot, Louis 27
Doxographie 122; 127; 128;
 133; 134; 138; 144; 158; 161;
 257; 259; 264
 Duns Scotus 166; 170; 196
 Düring, I. 132; 133; 141

—E—

Echeverria, Durand 95; 115
 Echeverria, Jorge 95
 Eichler, Klaus-Dieter 16; 70
 Eliade, Mircea 73
 Elkin, Mark 32
Entwicklungsbegriff
(Philosophiehistorie) 265
 Erofeev, N. A. 73
 Estrella, Jorge 110
 Eudemos von Rhodos 122; 123;
 127; 144; 145
 Eunapios 140; 142
Exotismus 17; 77; 78; 79; 83;
 84; 85; 86; 87; 88; 93; 102;
 103; 110; 113

—F—

Fakhry, Majid 38
 Feijóo, Benito 31; 80; 84; 105
 Femia, Joseph V. 9
 Fénelon, François 14
 Fischer, Kurt Rudolf 9
 Flasch, Kurt 167; 168; 170; 172
Florilegien 128; 143; 144; 167;
 170; 191; 200; 233; 234; 236;
 237; 238; 241; 244; 259
 Forke, Alfred 155; 160
 Forke, W. 160
 Formey, J. H. S. 98
Fortschrittsbegriff 30; 76; 184;
 193; 210
 Franke, Herbert 156
Fremdheit 37; 47; 86; 197; 208
 Freyer, Johannes 82; 215
 Friedrichs, Günter 24

—G—

Galeano, Eduardo 31; 80
 Galilei, Galileo 184; 202
 Galtung, Johan 88
 Garaudy, Roger 31; 69; 71
 Gassendi, Pierre 184; 197; 252
 Gauch, Herrmann 26
 Geldsetzer, Lutz 8; 9
 Gerbi, Antonello 115
Geschichtsphilosophie 171
 Gigon, Olof 138; 142; 143; 144;
 146
 Gmeiner, Franz Xaver 187; 192;
 196
Gnome 143
 Gobineau, Joseph Arthur de 31
 Goethe, Johann Wolfgang 16;
 42; 101

Gottsched, Johann Christoph
54; 99
Grégoire, Henri 108
Gumposch, Victor Philipp 56

—H—

Haering, Theodor 21
Hamann, Johann Georg 118;
119
Hazard, Paul 14; 94; 100; 195
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
9; 104; 112; 119; 121; 133;
162; 163; 200; 213; 221; 228
Heidegger, Martin 19; 89
Heiden 17; 76; 88; 110; 206;
249
Henriques, Alberto 31; 80; 84;
105
Henscheid, E. 31
Herakleides Lembos 140; 141
Herder, Johann Gottfried 107;
119
Hermes Trismegistos 167
Hermippos von Smyrna 140;
141; 142
Hermsdorf, Klaus 108
Herodot 124; 125
Herra, Rafael Angel 11; 30; 88
Hesse, Mary 9
Heumann, Christoph August
177; 185; 197; 201; 203; 204;
205; 206; 207; 208; 209; 210;
211; 212; 213; 233
Heuristik 264
Hinduismus 65; 83
Hippias 122; 123; 125; 126; 127
Historismus 121
Hitler, Adolf 79
Hoffmann, Gerd-Rüdiger 85
Höllhuber, Ivo 84

Hornius, Georg 184; 185; 186;
205; 252
Hörz, Herbert 27; 28
Hountondji, Paulin J. 11; 34;
35; 109; 186
Hsia, Adrian 151; 152; 153
Huang Tsung-hsi 148; 156
Hübner, Johann 97; 98
Hülsmann, Heinz 16
Humanität 200
Husserl, Edmund 25

—I—

Ibn Khaldun 43; 151; 166; 171
Ibn Rusd (= Averroës) 166; 168;
169
Ibn Sina (= Avicenna) 166; 169
Ibn Tufail 166
Institutionengeschichte
(*Philosophiehistorie*) 134; 146;
177; 257; 261; 264; 265
Interpretation 16; 48; 133; 146;
151; 186; 187; 229; 251; 261
Islam 38; 50; 53; 74; 91
Islamische Philosophie 38; 45;
49; 50; 51; 53; 163; 165; 168;
169

—J—

Jamblichos 142; 179; 208
Janos, A. 83
Japan 22; 30; 37; 38; 39; 40;
43; 47; 49; 52; 53; 55; 61; 71;
84; 87; 104; 118; 148; 162;
163; 164
Jaspers, Karl 83; 85
Jesus von Nazareth 161; 166;
191; 192; 193
Joachim von Floris 171
Job, Eduard 242

Johannes Stobaios 144; 146
 Johannes von Damaskus 48
 Julian, röm. Kaiser 142; 167

—K—

Kanonbegriff
 (Philosophiehistorie) 127;
 138; 161; 263
 Kant, Immanuel 9; 20; 21; 25;
 31; 105; 106; 107; 108; 111;
 120; 133; 203; 214
 Karneades 180
 Kawata, Kumataro 164
King, Alexander 24
 Kinyongo, Jean 19; 31; 32
Klassifikation 78; 84; 213
Klimatheorie 182; 211; 212; 213
 Knittermeyer, Hinrich 21
Kolonialismus 9; 10; 17; 18; 35;
 41; 57; 61; 79; 105; 116; 198
Kolumbus 45; 79; 80
Konfuzianismus 32; 53; 114;
 115; 152; 156; 161; 202
 Konfuzius 59; 150; 152; 158;
 159; 160; 161; 226; 259; 260;
 261
 Kopernikus, Nikolaus 184
 Kreutzer, Leo 16; 94
Kulturbegriff 8; 10; 16; 17; 23;
 24; 33; 35; 41; 42; 44; 56; 57;
 58; 59; 60; 64; 68; 70; 71; 73;
 75; 76; 77; 79; 81; 82; 83; 88;
 89; 93; 94; 95; 97; 99; 101;
 105; 108; 109; 116; 120; 228;
 258; 262; 265

—L—

Lateinamerika 16
 Lavandier, Jean-Pierre 203
 Le Clerc, Jean 181; 192

Legmon 238
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 53;
 56; 59; 96; 100; 198; 199;
 200; 202; 211
 Leroi-Gourhan, André 63
 Lessing, Gotthold Ephraim 78
 Leutwein, Paul 27; 81
 Lévi Strauss, Claude 93
 Lewy, J. 44
 Lichtenberg, Georg Christoph
 96; 225
 Lien-Sheng Yang 156
 Lipsius, Justus 172
 Livius 48
 Longo, Mario 173; 202; 205;
 210; 211; 215
 Luther, Martin 173; 191; 207

—M—

MacDougall, Hugh A. 97; 99;
 103; 237
 Machiavelli 48
 Mall, Ram Adhar 16
 Malusa, Luciano 117; 176; 177;
 178; 179; 180; 181
 Mannheim, Karl 85
 Martini 145
 Maruyama, Masao 11; 22; 26;
 39; 47; 49; 69; 93; 149; 162
 Marx, Karl 28; 59; 121; 163; 228
 McDougall, Walter A. 12
 McKeon, Richard 15
 Ménage, Gilles (= Menagius)
 175; 239; 252
 Merton, Robert K. 131; 165; 182
Mittelalter 37; 46; 48; 92; 103;
 117; 122; 157; 165; 166; 167;
 170; 174; 200; 226; 253; 259
 Mix, Miguel Rojas 86

Moderne 10; 40; 51; 54; 65; 79;
97; 98; 115; 131; 182; 213;
229

Monegal, Emir Rodríguez 82

Montaigne, Michel de 85; 95

Montesquieu, Charles de 78;
100; 195

Morhof, Daniel Georg 185; 186;
187; 188; 190; 209

Moritz, Ralf 12; 158; 159; 161;
168

Morton, William Scott 39; 53

Moses 97; 100; 174; 186; 192;
193

Mudimbe, Valentin Y. 35

Muhammed b.Is'hak (= Nadim)
169

Mystik 71; 210

—N—

Nakamura, Hajime 11; 22; 46

Nakayama, Shigeru 22; 38; 55;
58; 87

Nationbegriff 31; 39; 85; 86; 241

Nauman, St. Elmo 15

Needham, Joseph 53

Négritude 34; 35; 107

Neokonfuzianer 155

Neugebauer, Christian 35; 65

Neurath, Otto 59

Nietzsche, Friedrich 111; 197;
228

Nilsson, Martin P. 44

Nivison, David S. 151

Noah 97; 99; 116; 174; 191;
192; 224; 226

—O—

O'Gorman, Edmundo 115

Offenbarung 165; 171

Opitz, Peter 40

Oruka, Henry Odera 11; 134

Otto von Freising 171

—P—

Panikkar, K. M. 29; 30

Paracelsus, Theophrastus 176;
202

Patzer, Andreas 123; 126; 127

Paul, Gregor 11; 22; 27

Pei, Mario 60

Peperzak, Adriaan Theodoor 9

Periodisierungen 8; 41; 42; 43;
44; 45; 46; 94; 117; 180; 192;
202; 207; 226; 253

Peripherie 71; 93; 111

Peter Abälard 166

philosophia barbarica 10; 77;
122; 145; 173; 174; 175; 181;
191; 192; 194; 202; 205; 210;
227; 242; 253; 254

Philostratos II von Lemnos 140;
142

Piaia, Gregorio 175; 183; 239

Plato 20; 43; 102; 123; 124;
125; 126; 127; 128; 129; 130;
131; 132; 133; 134; 135; 136;
137; 138; 140; 145; 147; 165;
167; 170; 172; 179; 181; 197;
202; 208; 217; 219; 223; 234;
239; 241; 247; 254

Platteau, Jean-Philippe 84

Plotin 142

Plott, John C. 46; 99; 117

Poliakov, Léon 26

Polyhistorie 118; 119; 185; 186;
188; 190; 195; 198; 201; 208

Popper, Karl Raimund 43

Porphyrius 142

Preißler, Holger 168

Problemgeschichte 128; 257;
259; 264
Prohairesios 142
Proklos 168; 179
Provinzialismus 69; 73; 111
Pseudo-Galen 146; 169
Pseudo-Plutarch 146; 169
Ptolemaios-el-Galib 140; 143
Pulleyblank, G.E. 150
Pythagoras von Samos 132;
139; 140; 142; 146; 173; 179;
180; 220; 235; 242; 246; 247;
254

—R—

Raffer, Kunibert 41
Rassismus 31
Rée, Jonathan 8; 9
Regionalismus 33; 41; 58; 59;
61; 63; 121
Régis, Pierre-Sylvain 183; 184
Religionen 51; 74; 93; 135; 155;
192; 206; 210; 224; 225; 226;
234; 251; 253
Remus, Andreas Semery 165
Renaissancen 17; 38; 41; 48;
49; 51; 53; 65; 116; 117; 170;
172; 174
Richter, Steffi 22
Riencourt, Amaury de 108
Roger Bacon 166
Romano, Ruggiero 96
Rorty, Richard 9; 125; 260
Russell, Bertrand 21
Rybarczyk, Marian L. 9

—S—

Sandvoss, Ernst R. 14
Santinello, Giovanni 8; 9; 116;
193; 237

Satyros 140; 141
Scaliger, Josef Justus 172
Schaff, Adam 24
Schickel, Joachim 40
Schiller, Friedrich 147; 188
Schlegel, Friedrich 37; 71; 72;
86
Schmid, Wilhelm 139; 140; 146
Schmidt, Jochen 201
Scholastik 156; 157; 181; 196;
201; 206; 255
Schwabe, Kurd 27; 81
Schweikhardt, Josef 74
Seebohm, Thomas M. 187
Seidl, Helmut 16; 70
Seidler, Horst 105
Seneca 167; 233; 235; 236;
239; 241; 247
Senghor, Léopold Sedar 34;
107
Silone, Ignazio 104
Skinner, Quentin 9
Sokrates 128; 129; 130; 137;
139; 140; 143; 165; 167; 175;
180; 184; 212; 220; 234; 241;
242; 245; 254; 260
Solé, Jacques 97
Sophokles 141
Sotíon 140; 142
Southern, Richard William 95
Spengler, Oswald 43
Stanley, Thomas 124; 163; 178;
179; 180; 181; 182; 192; 195;
205; 252
Stark, Werner 25; 200
Stein, Gerd 80; 101; 106
Steindler, Larry 9; 84
Steinschneider, Moritz 169; 170
Stephanus, Henricus (=Henri
Estienne) 172
Stoa 235; 242

Stuhlhofer, Franz 45
Suchier, W. 109
Suzuki, Daisetz 164
Systematik (Philosophiehistorie)
257; 263; 264
Szuma Chien 149; 150; 151;
152; 153; 155; 160; 161

—T—

Tacitus 97
Tammelo, Ilmar 60
Tanner, Clara Lee 66
Taylor, Archer 191
Telesius 176
Tempels, Placide 35; 193
Tenenti, Alberto 96
Thales von Milet 98; 123; 124;
132; 135; 146; 180; 184; 198;
220; 254
Theodoret von Kyrrhos 146
Theophrast 123; 128; 140; 144;
145; 146; 209
Thomas von Aquin 169; 172;
196
Thomasius, Christian 190; 201;
210; 213
Thomasius, Jakob 183; 190; 198
Thukydides 125; 126
Tielsch, Elfriede Walesca 175
Tolomio, Ilario 166; 185; 191
Towa, Marcien 11; 68; 76; 84;
107; 109; 110
Traditionsbildung
(*Philosophiehistorie*) 257; 264
Trauzettel, Rolf 156
Tshiamalenga, Ntumba 35
Turgot, Jacques 96

—Ü—

Überreden 137

Überzeugen 137

—U—

Universalität 59; 98; 105
Ursprung der Philosophie 173;
180; 181; 186; 241

—V—

Vico, Giambattista 43; 59; 78;
188; 195; 209
Vitruv 63
Voltaire 96; 101; 167; 195; 197
Vorgeschichte 91; 181

—W—

Walton, Craig 237
Walzer, Richard 168
Watson, Burton 149; 150; 152;
155
Watsuji, Tetsuro 164
Wehrli, Fritz 141; 144; 145
Weinhandl, Ferdinand 82
Weltbürger 120
Wenzel, Gottfried Immanuel
196
Werdermann, J. C. G. 98; 220
Wertorientierung 265
Wierlacher, Alois 16
Wilhelm von Moerbeke 172
Wilhelm von Ockham 166; 170
Wimmer, Franz Martin 9; 77;
115; 171; 215; 246
Winkler, Eike 74
Wiredu, Kwasi 11
Wissenschaftsplanung 257; 261;
262; 264
Wittgenstein, Ludwig 260
Woche 42; 43; 44; 45; 134

Wolff, Christian 53; 95; 202; 216
Wolffianismus 53; 95; 201; 202;
216
Wu-ti, chin. Kaiser 149; 153

—X—

Xenophon 123; 128; 144

—Y—

Yorck von Wartenburg, Paul Graf
107

—Z—

Zedler, Johann Heinrich 215

Verzeichnis der zitierten Literatur

- Al-Biruni: In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten.
Strohmaier, Gotthard (Übers., Komm., Hg.)
Leipzig: Reclam 1988
- Amann, Anton: Theorie und Methode der biographischen Forschung.
(1982) (Manuskript)
- Apostel, Leo: African Philosophy: Myth or Reality.
Gent: Scientia. 1982.
- Aquila, Richard E.: Rhyme or Reason. A Limerick History of Philosophy.
Lanham: Univ. Pr. of America. 1981.
- Attali, Jacques: Histoires du temps.
Paris: Fayard. 1982.
- Autorenkollektiv: (Verf.) Geschichte der Philosophie. , Bd. 1-6
Berlin: VEB Dt. Verl. d. Wiss. 1959
- Azombo-Menda, S. und M. Enobo Kosso: (Hg.) Les philosophes africains par les textes.
o.O.: Nathan Afrique 1978
- Baatz, Ursula: Ernst Mach und der Buddhismus. In: CONCEPTUS.
Zeitschrift für Philosophie. 1988. Jg. XXII, Nr. 56, S. 19-33.
- Bachmann, Carl Friedrich: Über Philosophie und ihre Geschichte. Drei akademische Vorlesungen.
Jena: Crökersche Buchhandlung. 1811.
- Bacon, Francis: De dignitate et augmentis scientiarum. In:
Bacon, Francis The Works of Francis Bacon, Bd. I
Stuttgart: Frommann Holzboog 1963, S. 415-828.
- Baiculescu, M.: Freiheit mit Reiseleiter. In: Der Falter, Wien. 1985. Nr. 8,
- Batteux, Abbé: Geschichte der Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge.
Mitau: 1774.
- Bauer, Wolfgang: (Hg.) China und die Fremden. 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden.
München: Beck 1980
- Baumeister, Friedrich Christian: Elementa Philosophiae Recentioris Usibus Iuventutis Scholasticae Accommodata et Pluribus Sententiis Exemplisque ex Veterum Scriptorum Romanorum Monumentis Illustrata

Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie 1990
Internet-Version 2001

- (zuerst: Leipzig 1747).
Viennae: Ioann. Thom. de Trattner 1774
- Bayle, Pierre: Bayles historisch- und kritisches Wörterbuch, 4 Bde.
Leipzig: 1741 44.
- Beasley, William G. und G. E. Pulleyblank: (Hg.) Historians of China and Japan.
London: Oxford Univ. Press 1961
- Bitterli, Urs: Alte Welt - neue Welt. Formen des europäisch-
überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert.
München: Beck. 1986.
- : Die Entdeckung des Schwarzen Afrikaners. Versuch einer
Geistesgeschichte der europäisch-afrikanischen Beziehungen an
der Guineaküste im 17. und 18. Jahrhundert.
Zürich: Atlantis. 1970.
- : (Hg.) Die Entdeckung und Eroberung der Welt. Dokumente und
Berichte. 2 Bde.
München: Beck 1981
- : Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Die europäisch-überseeische
Begegnung.
München: Deutscher Taschenbuch Verlag. 1982.
- Bochenski, Joseph M.: Was ist Autorität? Einführung in die Logik der
Autorität.
Freiburg i.Br.: Herder. 1974.
- Bodin, Jean: Methodus Historiae. In:
Bodin, Jean Oeuvres Philosophiques
Mesnard, Pierre (Hg.) , Bd. V,3
Paris: Presses Univ. de France 1951
- Bodunrin, Peter O.: Philosophy in Africa.
Ife-Ife: Ife Press. 1985.
- : Philosophy in Africa - the Challenge of Relevance and Commitment.
In:
Nagl-Docekal, Herta und Franz Martin Wimmer (Hg.) Postkoloniales
Philosophieren: Afrika
Wien: Oldenbourg 1992, S. 15-39.
- Böhme, Hartmut; Böhme, Gernot: Das Andere der Vernunft. Zur
Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants.
Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1985.
- Boidi, Christina: Ist ein freies, unabhängiges, eigenständiges Denken in
Lateinamerika möglich? In: CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie.
1988. Jg. XXII, Nr. 56, S. 109-118.

- Bolduanus, Paulus: Bibliotheca philosophica.
Lipsiae: Th. Schureri. 1616.
- Botkin, James W., Mahdi Elmandjra und Mircea Malitza: Das menschliche Dilemma. Zukunft und Lernen.
Peccei, Aurelio (Hg. u. eingel.)
Wien: Molden 1979
- Braudel, Fernand: Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. Der Alltag.
München: Kindler. 1985.
- Braun, Lucien: Geschichte der Philosophiegeschichte.
Schneider, Ulrich Johannes (Hg.)
Wimmer, Franz Martin (Übers.)
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990
- Braunstein, Dieter; Raffer, Kunibert: Technologie, Bildung und Abhängigkeit. Die kulturelle Dependenz der Entwicklungsländer.
Wien: Verlag für Gesellschaftskritik. 1983.
- Brentjes, B.: 250 Jahre Anton Wilhelm Amo. In: asien, afrika, lateinamerika. 1977. Jg. 5, S. 785-789.
- Brucker, Jakob: Auszug aus den kurtzen Fragen aus der philosophischen Historie vom Anfang der Welt biss auf unsere Zeiten.
Ulm: 1736.
- : Erste Anfangsgründe der Philosophischen Geschichte. Als ein Auszug seiner grössern Wercke herausgegeben, 2. Ausg.
Ulm: 1751.
- Historia Critica Philosophiae a Mundi Incunabilis, ad Nostram usque Aetatem Deducta, 2. Auflage, Bd. I-VI
Lipsiae: Breitkopf 1766 - 67
(= Reprint Hildesheim: Olms 1975)
- : Institutiones Historiae Philosophicae Usui Academicae Iuventutis Adornatae., 2. Auflage
Lipsiae: Bernh. Christoph Breitkopf 1756
- Bucelinus, Gabriel: Der gantzen Universal Historia Nußkern / Darinnen selbige auf das kürtzeste und annehmlichste / nit allein auf die Jahr / sondern auch Tag gebracht / die gantze heilige Schrifft / ja auch beynebens alle Heydnische / Assyrische / Medische / Persische / Griechische / Römische und anderer Landen Geschichte / in liebster Kürtze mit einverleibt worden. Von Anfang der Welt biß auf Christum / und von diesem wiederum biß zu unseren Lebzeiten / sampt sonderlicher Specification, eigentlicher Succession aller Päbsten /

- Kaisern / König und Hoher Potentaten / wie auch zu dieser Zeit regierenden Genealogiis und Stammen / auch unterschiedlichen Provinzien Erkenntnuß und Landtäfelin. Alles mit sonderm Fleiß / auß den berühmtesten Scriptorn zusammen getragen.
Ulm: Johann Gorlins Seel. Wittib 1678 Faksimile Druck: Antiqua-Verlag, Lindau 1977
- Büchel, Wolfgang: Gesellschaftliche Bedingungen der Naturwissenschaft.
München: Beck. 1975.
- Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen.
Stadelmann, Rudolf (Einleitung und Anhang)
o.O.: Neske o.J.
- Büsching, Anton Friedrich: Vorbereitung zur Europäischen Länder- und Staatenkunde nebst einer statistischen Uebersicht des jetzigen Europa. , 6. Auflage
G.P.H. Norrmann (Hg.)
Reutlingen: In der Mäckenschen Buchhandlung 1804
- Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts, 2 Bde., Volksausgabe.
München: Bruckmann. 1906.
- Chan, Wing-Tsit: A Source Book in Chinese Philosophy.
Princeton: Princeton University Press. 1973.
- Chatterjee, Margaret: Philosophie in Indien heute. In:
Wimmer, Franz Martin (Hg.) Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika
Wien: Passagen Verlag 1988, S. 67-76.
- Chaudhuri, Nirad C.: The Influence of British and European Literature on Hindu Life. In:
Runciman, Steven (Hg.) East and West. Today and Yesterday
Turnbridge Wells, Kent: Institute for Cultural Research 1978, S. 60-74.
- Chinard, Gilbert: L'exotisme américain dans la littérature française du XVIe siècle.
Genève: Llatkins. 1970.
- Ching, Julia: Introduction. In:
Huang Tsung-hsi The Records of Ming Scholars
Honolulu: University of Hawaii Press 1987, S. 6-9.
- Christ, W. v.: Geschichte der griechischen Literatur, Teil 2, 1. Hälfte: von 100-530 n. Chr.

- Schmid, W. (Bearb.) , 6. Auflage
München: 1961
- Ciancio, Josephine: Power to the Man in the Street.
Valletta: Degabriele. 1977.
- Clauß, Ludwig Ferdinand: Rasse und Seele. Eine Einführung in die
Gegenwart.
München: Lehmann. 1926.
- Copleston, Frederick: A History of Philosophy. Bd. 1-9.
New York: Doubleday. 1985.
- Cousin, Victor: Cours de Philosophie. Introduction à l'histoire de la
philosophie.
Bruxelles: 1836.
- Daim, Wilfried: Die Chinesen in Europa.
Wien: Jugend und Volk. 1973.
- d'Alembert, Jean Le Rond: Einleitung zur "Enzyklopädie".
Mensching, Günther (Hg., Essay)
Frankfurt/M.: Fischer 1989
- de Bary, Wm Theodore: The Liberal Tradition in China.
Hong Kong: Chinese University Press. 1983.
- Demiéville, P.: Chang Hsüeh-Ch'eng and his historiography. In:
Beasley und Pulleyblank Historians of China and Japan, 4. Auflage
London: 1961
- Descartes, René: Regeln zur Leitung des Geistes.
Buchenau, A. (Übers. u. hg.)
Hamburg: Meiner 1966
- Despotopoulos, Konstantino I.: Filosofia tes istorias kata Platona.
Athenai: Ekdoseis Papazese. 1982.
- Diels, Hermann: Doxographi Graeci.
Berlin und Leipzig: 1879.
- Dieng, Amady Aly: Hegel, Marx, Engels et les Problèmes de l'Afrique
Noire.
Sankoré: o.J.
- Dihle, A.: Studien zur griechischen Biographie.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1956.
- Dollot, Louis: Les Relations Internationales. 2. Aufl.
Paris: Presses Univ. de France. 1968.
- Duala-M'bedy, Munasu: Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und
die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie.
Freiburg i.Br.: Alber. 1977.

- Echeverria, Durand: *Mirage in the West. A History of the French Image of American Society to 1815.*
Chinard, Gilbert (Vorw.)
Princeton, N.J.: Princeton University Press 1957
- Eichler, Klaus-Dieter und Helmut Seidl: *Philosophie im alten Griechenland.*
In:
Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau und Gerd-Rüdiger Hoffmann (Hg.) *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*
Berlin: Dietz 1988, S. 125-166.
- Eliade, Mircea: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr.*
Reinbek b. Hamburg: Rowohlt. 1966.
- Elkin, Mark: *Warum hat das vormoderne China keinen industriellen Kapitalismus entwickelt? Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Ansatz.* In:
Schluchter, Wolfgang (Hg.) *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Integration und Kritik*
Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, S. 114-133.
- Erdheim, Mario: *Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts. Über Las Casas, Oviedo und Sahagun.* In:
Kohl, Karl-Heinz (Hg.) *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*
Berlin: Frölich & Kauffmann 1982, S. 57-67.
- Erofeev, N. A.: *Cto takoje istorija?*
Moskau: Nauka 1976
- Estrella, Jorge: *Die Philosophie und ihre Fehlformen.* In: *CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie.* 1990. Jg. XXIV, Nr. 61, S. 3-16.
- Fakhry, Majid: *A History of Islamic Philosophy.* 2nd. Ed.
London-New York: Longman - Columbia UP. 1983.
- Femia, Joseph V.: *Historicism or Methodological Puritanism? An Historicist Critique of "Revisionist" Methods for Studying the History of Ideas.* In: *IPSA Congress(Moscow, 1979 08 12-18)*
- Fischer, Kurt Rudolf und Franz Martin Wimmer: *Das historische Bewußtsein in der Analytischen Philosophie.* In:
Nagl, Ludwig und Richard Heinrich (Hg.) *Wo steht die Analytische Philosophie heute?*
Wien: Oldenbourg 1986, S. 171-189. Wiener Reihe. Studien zur Philosophie)

- Fischer, Manfred W. K.: Leibniz und die chinesische Philosophie. In: CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie. 1988. Jg. XXII, Nr. 56, S. 3-18.
- Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart: Reclam. 1986.
- Forke, Alfred: Geschichte der chinesischen Philosophie, 3 Bde. Hamburg: de Gruyter. 1964.
- Formey, J. H. S.: Abregé de toutes les Sciences à l'usage des enfans. Vienne: Trattner 1796
- Franke, Herbert und Rolf Trauzettel: Das Chinesische Kaiserreich. Frankfurt/M.: Fischer 1968 Fischer Weltgeschichte, Bd. 19)
- Freyer, Johannes: Geschichte der Geschichte der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert. Leipzig: Voigtländer. 1911.
- Friedel, Johann: Briefe aus Wien verschiedenen Inhalts an einen Freund in Berlin. Zweyter Theil. Leipzig und Berlin: 1785.
- Friedrichs, Günter und Adam Schaff: (Hg.) Auf Gedeih und Verderb. Mikroelektronik und Gesellschaft (Bericht an den Club of Rome). Wien: Europaverlag 1982
- Fung, Yu-lan: A history of Chinese philosophy, 2 vols. Bodde, Dirk (Übers.) Princeton: Princeton Univ. Pr. 1983
- Galeano, Eduardo: Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart. Erw. Neuaufl. Wuppertal: Hammer. 1985.
- Galtung, Johan: Struktur, Kultur und intellektueller Stil. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. 1983. Jg. 11, Nr. 2, S. 303 - 338.
- Garaudy, Roger: Aufruf an die Lebenden. Neuwied: Luchterhand. 1981.
- : Plädoyer für einen Dialog der Zivilisationen. Wien: Europaverlag. 1980.
- Geldsetzer, Lutz: Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Meisenheim/Glan: Hain. 1968.

- Gmeiner, Franz Xaver: Litterärsgeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie, Bd. I, II.
Grätz: 1788 89.
- Gössmann, Elisabeth: (Hg.) Das Wohlgelahrte Frauenzimmer.
München: iudicium 1984 Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 1)
- Gottsched, Johann Christoph: Erste Gründe der gesammten Weltweisheit etc. 6. Aufl.
Leipzig: Breitkopf. 1756.
- Grégoire, Heinrich: Über die Literatur der Neger; oder Untersuchungen über ihre Geistes-Fähigkeiten, ihre sittlichen Eigenschaften und ihre Literatur; begleitet von Notizen über das Leben und die Schriften derjenigen Neger, die sich in Wissenschaften und Künsten auszeichneten. A.d. Frz.
Tübingen: Cotta. 1809.
- Gropp, Rugard Otto: Geschichte und Philosophie. Beiträge zur Geschichtsmethodologie, zur Philosophiegeschichte und zum dialektischen Materialismus.
Berlin: Akademieverlag. 1977.
- Gumposch, Victor Philipp: Die philosophische Literatur der Deutschen von 1400 bis um 1850.
Regensburg (Düsseldorf): (Reprint) Stern. 1851 (1967).
- Haering, Theodor (Hg.) Das Deutsche in der deutschen Philosophie, 2. Auflage
Stuttgart: Kohlhammer 1942
- Hazard, Paul: Die Krise des europäischen Geistes. 1680-1715.
Hamburg: Hoffmann u. Campe. 1939.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3 Bde.)
Irritz, Gerd und Karin Gurst (Hg.)
Leipzig: Philipp Reclam jun. 1982
- Henriques, Alberto: El humanismo critico y el vulgo en Fray Benito Jeronimo Feijoo.
Quito: Universidad Catolica del Ecuador. 1988.
- Henscheid, E.: (Hg.) Der Neger.
Frankfurt/M.: 1985
- Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.
Wiesbaden: Fourier. 1985.

- Hermesdorf, Klaus: Literarisches Leben in Berlin. Aufklärung und Romantik.
Berlin: Akademie Verlag. 1987.
- Herra, Rafael Angel: Kritik der Globalphilosophie. In:
Wimmer, Franz Martin (Hg.) Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika
Wien: Passagen Verlag 1988, S. 13-34.
- Hesse, Mary: Epistemology without Foundations. In:
Holland, A. J. (Hg.) Philosophy, its History and Historiography
Dordrecht: Reidel 1985, S. 49-68.
- Heumann, Christoph August (Hg.) Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der historia philosophica, Bd. I
Halle: 1715
- Hitler, Adolf: Mein Kampf.
München: Zentralverlag der NSDAP. 1939.
- Hoffmann, Gerd-Rüdiger: Afrikanische Weisheitsphilosophie und Philosophiebegriff. In: CONCEPTUS. 1988. Jg. XXII, Nr. 56, S. 77-91.
--: Wie und warum im subsaharischen Afrika Philosophie entstand. In:
Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau und Gerd-Rüdiger Hoffmann (Hg.) Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?
Berlin: Dietz 1988, S. 194-226.
- Höllhuber, Ivo: Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich.
München: Reinhardt. 1967.
- Hollitscher, Walter: Avicenna.
Berlin: 1952.
--: Vom Nutzen der Philosophie und ihrer Geschichte.
Wien: Verkauf. 1947.
- Hornius, Georg: Historiae philosophicae libri VII, quibus de origine, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur.
Lugduni Bat.: J. Elsevir. 1655.
- Hörz, Herbert: Natur, Naturwissenschaften, Kultur. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1983. Jg. 31, Nr. 7, S. 785-799.
- Hountondji, Paulin J.: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität.
Berlin: Dietz. 1993.
--: Sens du mot 'philosophie' dans l'expression 'philosophie africaine'.
In:
Sumner, Claude (Hg.) Proceedings of the Seminar on African

- Philosophy, Addis Ababa, 1-3 Dec. 1976
Addis Ababa: Chamber Pr. House 1980, S. 80-92.
- : Un Philosophe Africain dans l'Allemagne du XVIIIe Siècle: Antoine-Guillaume Amo. In: Etudes Philosophiques. 1970. Jg. 1, S. 25-46.
- Hsia, Adrian: Nachwort. In:
Hsia, Adrian (Hg.) Deutsche Denker über China
Frankfurt/M.: Insel 1985, S. 369-389.
- Huang Tsung-hsi: The Record of Ming Scholars.
Ching, Julia (Hg.) A Selected Translation
Chaoying, Fang (Mitarb.)
Honolulu: Univ. of Hawaii Press 1987
- Hübner, Johann: Kurtze Fragen aus der Politischen Historia Biß auf gegenwärtige Zeit continuiert Und mit einer nützlichen Einleitung vor die Anfänger Und vollständigem Register versehen. Fünffter Theil. Merseburg: Johann Friedrich Gleditsch. 1703.
- Ibn Khaldun: The Muqaddimah. An Introduction to History.
Rosenthal, Franz (Übers.)
Dawood, N. J. (abridged ed.)
Princeton: Princeton University Prexx 1981
- Janos, A.: The Politics of Backwardness in Hungary - 1825-1945.
Princeton: Princeton Univ. Pr. 1982.
- Job, Eduard: Anfangsgründe der gesammten Weltweisheit zum Gebrauche der Vorlesungen in der Kaiserl. Königl. Theresianischen Militarakademie zu Neustadt.
Wien: Joseph Kurzböck. 1769.
- Julian der Kaiser: Briefe.
Weis, Bertold K. (Übers.)
München: Heimeran 1973
- Kant, Immanuel: Werke, 1-10.
Weischedel, Wilhelm (Hg.)
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968
- King, Alexander: In:
Friedrichs, Günter und Adam Schaff (Hg.) Auf Gedeih und Verderb. Mikroelektronik und Gesellschaft
Wien: Europaverlag 1982
- Kinyongo, Jean: La philosophie africaine et son histoire. In: Les Études Philosophiques, Paris. 1982. Nr. 4, S. 407-418.
- Knittermeyer, Hinrich: Kant. In:
Haering, Theodor (Hg.) Das Deutsche in der deutschen Philosophie,

2. Auflage
Stuttgart: Kohlhammer 1942
- Kohl, Karl-Heinz: Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation.
Berlin: Medusa. 1981.
- : Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas.
Berlin: Frölich und Kaumann. 1982.
- Konfuzius: Gespräche, hg. von R. Moritz, 2. Aufl.
Leipzig: Reclam. 1989.
- Kreutzer, Leo: Literatur und Entwicklung.
Frankfurt/M.: Fischer. 1989. (ISBN: 3-596-26899-0)
- Lange Erhard; Barth, Helmut: Methodologische Fragen der Geschichte der Philosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1979. Jg. 27, Nr. 9, S. 1049-1058.
- Lavandier, Jean-Pierre: Les lois de censure du livre émises par Vienne pour les pays Austro-Bohémiens et les catalogues de livres prohibés, de 1740 à 1792.
Bordeaux: Etudes Germaniques et Scandinaves. 1983.
- Le Clerc, Jean: Abregé de l'Histoire Universelle Depuis Le Commencement du Monde Jusques à L'Empire de Charlemagne.
Amsterdam: Pierre Mortier. 1730.
- Lee, Thomas H. C.: Chinesische Ideen in transkultureller Begrifflichkeit. Die Bedeutung der Geistesgeschichte. In:
Wimmer, Franz Martin (Hg.) Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika
Wien: Passagen Verlag 1988, S. 117-144.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: (Das Neueste von China. Novissima Sinica (1697))
Nesselrath und Reinbothe (Hg.)
Köln: Deutsche China-Gesellschaft 1979
- Leo, Friedrich: Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form.
Leipzig: Teubner. 1901.
- Leroi-Gourhan, André: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst.
Bischoff, Michael (Übers.)
Frankfurt / M.: Suhrkamp 1980
- Lévi-Strauss, Claude: Natur und Kultur. In:
Mühlmann, Wilhelm Emil und Ernst W. Müller (Hg.) Kulturanthropologie
Köln und Berlin: Kiepenheuer und Witsch 1966, S. 80-107.

- : Rasse und Geschichte.
Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1972.
- Lewy, J.; Lewy, H.: The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar. In: Hebrew Union College Annual, Cincinnati. 1942. S. 1-152.
- Lichtenberg, Georg Christoph: Von den Kriegs- und Fast-Schulen der Schinesen, neben einigen andern Neuigkeiten von daher (1796). In: Hsia, Adrian (Hg.) Deutsche Denker über China Frankfurt/M.: Insel 1985, S. 103-116.
- Loiskandl, Helmut: Edle Wilde, Heiden und Barbaren. Fremdheit als Bewertungskriterium zwischen Kulturen. Mödling: St. Gabriel. 1966.
- Longo, Mario: Le Storie Generali della Filosofia in Germania. In: Santinello, Giovanni (Hg.) Dall'età cartesiana a Brucker Brescia: La Scuola 1979, S. 329-653. Storia delle storie generali della filosofia, Bd. II)
- MacDougall, Hugh A.: Racial Myth in English History. Trojans, Teutons, and Anglo-Saxons. Montreal: Harvest House 1982
- Mall, Ram Adhar; Hülsmann, Heinz: Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa. Bonn: Bouvier. 1989.
- Malusa, Luciano: Le Premesse Rinascimentali all'Attività Storiografica. Santinello, Giovanni (Hg.) Dalle origini rinascimentali alla "historia philosophica", Bd. 3-62 Brescia: La Scuola 1981 Storia delle Storie Generali della Filosofia, Bd. 1)
- : Le Prime Storie Generali della Filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi. Santinello, Giovanni (Hg.) Dalle origini rinascimentali alla "historia philosophica" Brescia: La Scuola 1981, S. 167-404. Storia delle Storie Generali della Filosofia, Bd. 1)
- Maruyama, Masao: Denken in Japan. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1988.
- Mc Dougall, Walter A.: 'Mais ce n'est pas l'histoire!' Some Thoughts on Toynbee, McNeill and the Rest of Us. The Journal of Modern History. 1986. Jg. 58, Nr. 1, S. 19-42.
- McKeon, Richard: Philosophy as an Agent of Civilization. In: Philosophy and Phenomenological Research. 1981. Jg. XLV, Nr. 4, S. 419-436.

- Ménage, Gilles (. Menagius): The History of Women Philosophers (Historia mulierum philosopharum, zuerst Lugduni Batavorum 1690). Univ. Press of America. 1984.
- Merton, Robert K.: Auf den Schultern von Riesen. Ein Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit. Frankfurt / M.: Syndikat 1980
- Mix, Miguel Rojas: Kulturelle Entwurzelung und Kriminalität. In: UNESCO-Kurier. 1984. Nr. 1, S. 30-33.
- Monegal, Emir Rodríguez (Hg.) Die Neue Welt. Chroniken Lateinamerikas von Kolumbus bis zu den Unabhängigkeitskriegen Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982
- Montaigne, Michel de: Essais (1580). Wuthenow, Ralph-Rainer (Hg., Nachw.) Frankfurt/M.: Insel 1976
- Morhof, Daniel Georg: Polyhistor Philosophicus et Practicus. In: Polyhistor Literarius, Philosophicus et Practicus, 3. Auflage Lubecae: Petrus Boeckmann 1732
- Morishima, Michio: Warum Japan so erfolgreich ist. Westliche Technologie und japanisches Ethos. München: Beck. 1985.
- Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau und Gerd-Rüdiger Hoffmann: (Hg.) Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin: Akademie-Verlag 1988
- Morton, William Scott: Japan. Kultur und Geschichte. Das Inselreich in Tradition und Fortschritt. München: Callwey. 1974.
- Mudimbe, Valentin Y.: The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge. Bloomington: Indiana Univ. Pr. 1988.
- Müller-Hill, Benno: Tödliche Wissenschaft. Die Aussonderung von Juden, Zigeunern und Geisteskranken 1933–1945. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 1984.
- Nakamura, Hajime: Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans. Leiden: Brill. 1982.
- : Parallel Developments. A Comparative History of Ideas. Tokyo: Kodansha. 1975.

- Nakayama, Shigeru: Academic and Scientific Traditions in China, Japan, and the West.
Tokyo: University of Tokyo Press 1984
- Nauman, St Elmo: Dictionary of Asian Philosophers.
London: 1979.
- Needham, Joseph: Wissenschaft und Zivilisation in China. Band 1 der von Colin A. Ronan bearb. Ausg.
Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1984.
- : Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft.
Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1985.
- Neugebauer, Christian: Die 'Akan-Philosophie' - Ihre Diskussion in der akademischen Philosophie in Ghana seit 1970. In: CONCEPTUS, Wien. 1988. Jg. XXII, Nr. 56, S. 93-107.
- : Einführung in die afrikanische Philosophie.
München-Kinshasa-Libreville: Afrikanische Hochschulschriften 1989
- Nilsson, Martin P.: Primitive Time-Reckoning. A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time among the Primitive and Early Culture Peoples.
Lund: Gleerup. 1920.
- Nivison, David S.: The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng (1738-1801).
Stanford: Stanford University Press. 1966.
- Oiserman, T. I.: Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte.
Berlin: Dietz. 1972.
- Opitz, Peter (Hg.) Chinas große Wandlung. Revolutionäre Bewegungen im 19. und 20. Jahrhundert
München: Beck 1972
- Oruka, Henry Odera: Grundlegende Fragen der afrikanischen 'Sage-Philosophy'. In:
Wimmer, Franz Martin (Hg.) Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika
Wien: Passagen Verlag 1988, S. 35-54.
- Panikkar, K. M.: Asia and Western Dominance.
London: Allen & Unwin. 1959.
- Patzer, Andreas: Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker.
Freiburg: Alber. 1986.
- Paul, Gregor: Zur Geschichte der Philosophie in Japan und zu ihrer Darstellung. Welchen Kriterien sollte ein für den westlichen Leser

- geschriebene 'Geschichte der Philosophie in Japan' genügen?
Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens
(OAG) 1986
- : Konzepte der Kritik und der kritischen Diskussion im älteren
Konfuzianismus. Thesen zur Entwicklung eines universalen
Rationalitätsbegriffs. In: CONCEPTUS, Zeitschrift für Philosophie.
1986. Jg. XX, Nr. 50, S. 7-30.
- Pei, Mario: One language for the world.
New York: The Devin-Adair Comp. 1961.
- Peperzak, Adriaan Theodoor: System and History in Philosophy.
New York: State Univ. of NY Press. 1986.
- Piaia, Gregorio: Le Storie Generali della Filosofia in Francia e in Italia.
Santinello, Giovanni (Hg.) Dall'età cartesiana a Brucker
Brescia: La Scuola 1979, S. 3-326. Storia delle Storie Generali della
Filosofia, Bd. 2)
- Platteau, Jean-Philippe: Towards a Generalized Concept of Peripheral
Politics. In: Journal für Entwicklungspolitik, Wien. 1985. Nr. 3, S. 153-
170.
- Plott, John C.: Global History of Philosophy. , Bd. 1-4
Delhi: Motilal Banarsidass 1977 - 84
- Poliakov, Léon; Wulf, Joseph: Das Dritte Reich und seine Denker.
Frankfurt/M.: Ullstein. 1983.
- Popper, Karl Raimund: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde.
München: Francke. 1980.
- Preißler, Holger: Frühmittelalterliche Philosophie im islamischen Bereich.
In:
Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau und Gerd-Rüdiger Hoffmann (Hg.) Wie
und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der
Erde?
Berlin: Akademie-Verlag 1988, S. 167-193.
- Rée, Jonathan (Hg.) Philosophy and Its Past
Hassocks: Harvester Press 1978
- Remus, Andreas Semery: Triennium Philosophicum, t.2, 3.
Bononiae: Ios. Longus. 1668.
- Riencourt, Amaury de: Die Seele Chinas.
Frankfurt/M.: S. Fischer. 1962.
- Romano, Ruggiero; Tenenti, Alberto: Die Grundlegung der modernen
Welt. Spätmittelalter, Renaissance, Reformation.
Frankfurt/M.: Fischer. 1967.

- Rorty, Richard: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart: Reclam. 1988.
- Rorty, Richard, J. B. Schneewind und Quentin Skinner: (Hg.) Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Pr. 1984
- Russell, Bertrand: Denker des Abendlandes. Eine allgemeinverständliche Geschichte der Philosophie. Stuttgart: Belser. 1962.
- Rybarczyk, Marian L.: Sowjetische Historiographie der Philosophie. Fribourg: Dissertation. 1975.
- Sandvoss, Ernst R.: Geschichte der Philosophie. , Bd. 1 München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1989
- Santinello, Giovanni (Hg.) Dalle origini rinascimentali alla "historia philosophica" Brescia: La Scuola 1981 Storia delle Storie Generali della Filosofia, Bd. 1)
- Santinello, Giovanni (Hg.) Dall'età cartesiana a Brucker Brescia: La Scuola 1979 Storia delle Storie Generali della Filosofia, Bd. 2)
- Santinello, Giovanni (Hg.) Il secondo illuminismo a l'età Kantiana Padova: Antenore 1988 Storia delle Storie Generali della Filosofia, Bd. 3/1, 3/2)
- Santinello, Giovanni und Gregorio Piaia (Hg.) L'età hegeliana I Padova: Antenore 1995 Storia delle storie generali della filosofia, Bd. IV/1)
- Sauer, Werner: Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie. Amsterdam: Rodopi. 1982.
- Schickel, Joachim (Hg.) Konfuzius. Materialien zu einer Jahrhundert-Debatte Frankfurt/M.: Insel 1976
- Schinzinger, Robert: Japanisches Denken: der weltanschauliche Hintergrund des heutigen Japan. Berlin: Schmidt. 1983.
- Schlegel, Friedrich: Ueber die neuere Geschichte. Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1810. Wien: Karl Schaumburg und Comp. 1811.

- Schmid, Wilhelm: Die klassische Periode der griechischen Literatur.
München: Beck. 1961.
- Schmidt, Jochen (Hg.) Die Geschichte des Genie-Gedankens in der
deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, 2 Bde.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: (Hg.) Grundfragen der Ethnologie.
Berlin: Reimer 1981
- Schwabe, Kurd und Paul Leutwein (Hg.) Die Deutschen Kolonien, 3.
Auflage
Berlin: Weller 1926 (?)
- Seebohm, Thomas M.: Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft.
Bonn: Bouvier. 1972.
- Seidler, Horst: Rassistische Ansätze in der Geschichte und
gegenwärtige Aspekte des Problemfeldes. In:
Ehalt, Hubert Christian (Hg.) Zwischen Natur und Kultur. Zur Kritik
biologistischer Ansätze
Wien: Böhlau 1985
- Senghor, Léopold Sédar: The Foundations of "Africanité" or "Négritude"
and "Arabité".
Paris: Presence Africaine. 1971.
- Silone, Ignazio: Wein und Brot.
Köln: Kiepenheuer & Witsch. 1974.
- Solé, Jacques: Christliche Mythen. Von der Renaissance bis zur
Aufklärung.
Frankfurt/M.: Ullstein. 1982.
- Southern, Richard William: Das Islambild des Mittelalters.
Stuttgart: Kohlhammer. 1981.
- Stanley, Thomas: The History of Philosophy: Containing the Lives,
Opinions, Actions and Discourses of the Philosophers of every Sect
(1701).
Hildesheim: Olms 1975
- Stark, Werner: Wissenssoziologie.
Stuttgart: Enke. 1960.
- Stein, Gerd: (Hg.) Die edlen Wilden. Die Verklärung von Indianern,
Negern und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen
Greuel. Vom 16. bis zum 20. Jahrhundert.
Frankfurt/M.: Fischer 1984 (= Ethnoliterarische Lesebücher, Bd. 1)
- : (Hg.) Europamüdigkeit und Verwilderungswünsche. Der Reiz, in
amerikanischen Urwäldern, auf Südseeinseln oder im Orient ein

- zivilisationsfernes Leben zu führen.
Frankfurt/M.: Fischer 1984 (= Ethnoliterarische Lesebücher, Bd. 3)
- : (Hg.) Exoten durchschauen Europa. Der Blick des Fremden als ein
Stilmittel abendländischer Kulturkritik.
Frankfurt/M.: Fischer 1984 (= Ethnoliterarische Lesebücher, Bd. 2)
- Steindler, Larry: Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer
Geschichtsschreibung.
Freiburg i.Br.: Alber. 1988.
- Steinschneider, Moritz: Die arabischen Übersetzungen aus dem
Griechischen.
Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1960.
- Stuhlhofer, Franz: Lohn und Strafe in der Wissenschaft. Naturforscher
im Urteil der Geschichte.
Wien: Böhlau. 1987. (ISBN: 3-205-06771-1)
- Suchier, W.: A.W. Amo. Ein Mohr als Student und Privatdozent der
Philosophie in Halle, Wittenberg und Jena 1727-1740. In:
Akademische Rundschau, Leipzig. 1916. Jg. 4, Nr. 9/10,
- : Weiteres über den Mohren Amo. In: Altsachsen. Zeitschrift des
Altsachsenbundes für Heimatschutz und Heimatkunde, Holzminden.
1918. Nr. 1/2,
- Szép-Kroath, Jutta: Durch Jesuiten und Klöster groß geworden. In:
Börsenblatt. 1986. Jg. 21, Nr. 14.3.,
- Szuma Chien: Der Herr von Sin-Ling. Reden aus dem Chan-kuo tse und
Biographien aus dem Shi-ki.
Haenisch, Erich (Einl., übers.)
Stuttgart: Reclam 1965
- : Records of the Historian. Chapters from the Shih chi of Ssu-ma
Ch'ien.
Watson, Burton (Hg., Übers.)
New York und London: Columbia Univ. Press 1969
- : Selections from Records of The Historian.
Peking: Foreign Languages Press. 1979.
- Tammelo, Ilmar: Legal Theory and the Idea of Translinguistics. In:
Rechtstheorie. 1981. Jg. Beiheft 3,
- Tanner, Clara Lee: Southwest Indian Craft Arts. Univ. of Arizona Pr.
1968.
- Taylor, Archer: General Subject-Indexes Since 1548.
Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1966.

- Tempels, Placide: Bantu Philosophy.
Paris: Présence Africaine. 1959.
- Tetsugaku Jiten.
Tokyo: 1979.
- Thomas von Aquin. Über das Sein und das Wesen
Allers, Rudolf (Übers. u. erl.)
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1965
- Tielsch, Elfriede Walesca: Die Philosophin. Geschichte und
Ungeschichte ihres Berufsstandes seit der Antike. In:
Bendkowski, Halina und Brigitte Weisshaupt (Hg.) Was
Philosophinnen denken. Eine Dokumentation.
Zürich: Ammann 1983, S. 309-328.
- Tolomio, Ilario: Il Genere 'Historia Philosophica' tra Cinquecento e
Seicento. In:
Santinello, Giovanni (Hg.) Dalle origini rinascimentali alla "historia
philosophica"
Brescia: La Scuola 1981, S. 63-163. Storia delle Storie Generali della
Filosofia, Bd. 1)
- Towa, Marcien: Die Aktualität der afrikanischen Philosophie. In:
Wimmer, Franz Martin (Hg.) Vier Fragen zur Philosophie in Afrika,
Asien und Lateinamerika
Wien: Passagen Verlag 1988, S. 55-66.
- : L'idée d'une philosophie négro-africaine.
Yaoundé: Clé. 1979.
- : Poésie de la Négritude. Approche Structuraliste.
Sherbrooke, Can.: Naaman. 1983.
- Tshiamalenga, Ntumba: Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas.
In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 1979. Jg. 33, Nr. 3, S.
428-443.
- Vitruv: Zehn Bücher über Architektur.
Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft. 1976.
- Walton, Craig: Bibliography of the historiography and philosophy of the
history of philosophy. In: International Studies in Philosophy. 1977. Jg.
IX, S. 2-34.
- Walzer, Richard: Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy.
Oxford: Cassirer. 1962.
- Watson, Burton: Szu-ma Ch'ien, Grand Historian of China.
New York und London: Columbia Univ. Press 1958

- Wehrli, Fritz: Die Schule des Aristoteles.
Basel: Schwabe. 1967.
- Weinhandl, Ferdinand: Das Führerproblem auf der Grundlage des deutschen Idealismus. In:
Weinhandl, Ferdinand Person, Weltbild, Deutung
Erfurt: Stenger 1926, S. 56-68.
- Wenzel, Gottfried Immanuel: Vollständiger Lehrbegriff der gesammten Philosophie etc. (4 Bde.).
Linz und Leipzig: 1803 - 05.
- Werdermann, J. C. G.: Kurze Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt, 3 Bde.
Grätz: 1795.
- Wierlacher, Alois: (Hg.) Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik.
Bayreuth: iik 1994
- : (Hg.) Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik.
München: iudicium 1987 (Akten d. 1. Kongr. d. dt. Ges. f. Interkulturelle Germanistik)
- Winkler, Eike; Schweikhardt, Josef: Expedition Mensch. Streifzüge durch die Anthropologie.
Wien: Überreuter. 1982.
- Wiredu, Kwasi: Philosophy and an African Culture.
Cambridge: Cambridge University Press. 1980.
- Wolf, Johann Christoph: Manichaeismus Ante Manichaeos Et in Christianismo Redivivus.
Hamburg: Christian Liebezeit 1707
- Wolff, Christian: Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen (1721).
Hamburg: Meiner. 1985.
- Yang, Lien-Shang: The Organization of Chinese Official Historiography.
In:
Beasley, William G. und G. E. Pulleyblank (Hg.) Historians of China and Japan
London: Oxford Univ. Press 1961
- Yorck von Wartenburg, Paul Graf: Weltgeschichte in Umrissen. Federzeichnungen eines Deutschen.
Berlin: Mittler und Sohn. 1933.
- Zedler, Johann Heinrich: Nöthige Supplemente zu dem Großen Vollständigen Universal-Lexicon, Bd. 4.
Leipzig: 1754.