

Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?*

Von Odo MARQUARD (Gießen)

Clemens Heselhaus zum 60. Geburtstag



Ein Vortragender, der zweifelt, sich für die ehrenvolle Einladung durch einen wirklich genehmen und wirklich angenehmen Vortrag revanchieren zu können, tut sicher gut daran, die wesentlich einzige Gelegenheit a priori zur Minimalrevanche zu ergreifen: dadurch nämlich, daß er das ihm gestellte Thema – seine Formulierung stammt meines Wissens von Herrn Oeing-Hanhoff – als von ihm gemeintes Thema anerkennt und sich dafür bedankt, daß ihm die Anstrengung abgenommen wurde, sein Thema selber zu finden.

Gestellt ist mir eine Frage: Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? Eine Antwort – sie ist nur auch ein Beitrag zur Dialektik der Aufklärung unter manch anderen wirklichen und manch anderen möglichen – versuche ich durch die folgende These: *Irrational ist die Geschichtsphilosophie mindestens dann, wenn sie im Namen der Emanzipation deren Gegenteil und wenn sie im Namen der Autonomie Heteronomie lanciert.* Erlauben Sie mir, Ihre Aufmerksamkeit auf einige – freilich ebenso globale wie vage, also sinnvollerweise gerade philosophisch ansprechbare – Zusammenhänge zu lenken, die diesen Befund zu belegen scheinen. Ich möchte das – denn es handelt sich hier, wenn ich die im Kratylos¹ auf Prodikos gemünzte Formulierung des Sokrates verwenden darf, ja nicht einmal um den kleinen Vortrag zu einer Drachme, geschweige denn um die große Analyse zu fünfzig Drachmen, sondern einzig um eine Bemühung im Rahmen der entsprechenden Möglichkeiten der Görres-Gesellschaft – ich möchte also diesen Transzendentalbericht mit einer gewissen vorsätzlichen wenn auch milden Liederlichkeit und in etwa fünfzig Minuten erstatten, und ich möchte das in drei Abschnitten tun: im ersten Abschnitt mache ich einige Bemerkungen über den Vorgang, daß und wie die Geschichtsphilosophie sich etabliert; im zweiten Abschnitt mache ich einige Bemerkungen über den Vorgang, daß und wie die Geschichtsphilosophie sich aporetisiert oder gar ruiniert; im dritten, ganz kurzen Abschnitt mache ich einige weitere Bemerkungen.

I.

Daß und wie die Geschichtsphilosophie sich etabliert: darüber kann man Bemerkungen sinnvollerweise nur dann machen, wenn man davon ausgeht, daß die Geschichtsphilosophie kein ewiges Ressort der fundamentalphilosophischen

* Am 4. 10. 1971 vor der Sektion für Philosophie der Görres-Gesellschaft bei deren Generalversammlung in Nürnberg gehaltener Vortrag.

¹ Platon, Kratylos, 384 B 3 ff.

Branche ist, sondern daß sie – was ihre Zeugung, ihre Geburt und ihren Lebenslauf betrifft – ein datierbares Phänomen ist: wer es nicht glaubt, erkundige sich bei meinem Nachredner; Herr Koselleck² hat eindrucksvoll und überzeugend klargestellt, daß – und vor allem: warum – der emphatische Begriff „die Geschichte“ ebenso wie der Begriff „Geschichtsphilosophie“ eine Prägung der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ist; damit ist – jedenfalls nach Maßgabe des wahren begriffsgeschichtlichen Glaubens, zu dem von Zeit zu Zeit zu konvertieren ich für vertretbar halte – auch die Sache Geschichtsphilosophie ein Erzeugnis präzis dieser Zeit: also ein Produkt der Aufklärung.

„Aufklärung“ – definiert 1784 Kant³ – „ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“; diese Aufklärungsdefinition macht, kann man sagen, die Geschichtsphilosophie – von Voltaire an über Turgot und Lessing und unterm Eindruck der französischen Revolution bei Condorcet und bis hinein in die sogenannte klassische deutsche Philosophie und darüberhinaus bis zu ihren materialistisch-dialektischen Erben – zur Definition der Geschichte: *Geschichte ist, geschichtsphilosophisch definiert, Emanzipation: die Hervorbringung menschlicher Autonomie*. Neben der Durchsetzung flankierender Theoreme – Perfektibilität des Menschen als Möglichkeit der Geschichte; Zukunft als Spielraum der Geschichte; Fortschritt als Bewegungsform der Geschichte; diesseitiges Reich der Freiheit als Endzweck der Geschichte; Naturrecht auf Menschenwürde und Menschenglück als moralische Instanz der Geschichte – ereignet sich dabei vor allem dies: daß der Mensch seine geschichtlichen Angelegenheiten emphatisch selber in die Hand nimmt. *Mit diesem Autonomieanspruch tritt der Mensch geschichtsphilosophisch ein in jene Stelle des Subjekts und Täters der Geschichte (mit fast allen ihren Rollenzumutungen), die geschichtstheologisch – also mindestens von Augustinus bis Bossuet – Gott innehatte*⁴.

Freilich: damit der Mensch in diese Stelle eintreten konnte, mußte Gott aus ihr verabschiedet sein; es muß also Gründe gegeben haben, die es nahelegten, Gott aus dieser Stelle des Subjekts und Täters der Geschichte zu verabschieden. Ich beabsichtige hier nun nicht, diejenigen Gründe dafür zu nennen, die ohnehin – empört oder begeistert – jedermann nennt, sondern ich beschränke mich auf die Akzentuierung jenes einen Zusatzgrundes, der – soweit ich bisher habe feststellen können – offenbar einzig mir selber einleuchtet: es ist, wie mir scheint, ein gleichwohl philosophisch und theologisch nicht ganz unerheblicher Grund. Ich meine nicht die entweder – das sagen die Autonomismuskritiker – hybride

² R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959, ² 1969); ders., *Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (1967), 196 bis 219; ders., *Wozu noch Historie?*, in: *Historische Zeitschrift* 212 (1971) 1–18. Vgl. H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg* (1959). Kritisch zu beiden: J. Habermas, *Verrufener Fortschritt – Verkanntes Jahrhundert*, in: *Merkur* 14 (1960) 468–477.

³ Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in: *Werke* ed. Cassirer, IV 169.

⁴ Ich verwende hier jene These, die am erfolgreichsten K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), vertreten hat, und zwar in jener Form, die sie erhalten muß, wenn man den Argumenten von H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), Rechnung trägt.

oder die – das ist von Krüger über Kamlah bis Blumenberg⁵ mit wachsender Deutlichkeit gesagt worden – nur allzu verständliche Flucht vor einer theologisch übersteigerten Allmacht Gottes in eine anthropologisch übersteigerte Gegenallmacht des Menschen: diesen Grund gibt es – als langfristig wirkendes Hintergrundmotiv des angesprochenen Vorganges – natürlich auch. Sondern der von mir gemeinte Grund ist einer, der – wenn auch in besonderer Anwendung – den Wirkungsmechanismus der historisch global von Nietzsche behaupteten und derzeit unter dem Eindruck von Löwith durch Grau⁶ analysierten Selbstzerstörung des Christentums hat; es handelt sich hier bei dem, was ich meine, um *eine zumindest partielle Selbstzerstörung der philosophischen Theologie: um den – vermutlich gerade im 18. Jahrhundert sich zur Geltung bringenden – Schluß von der Güte Gottes auf seine Nichtexistenz*; also, wenn man so will, um eine negative Variante des physikotheologischen Arguments. Das Problem selber ist alt; es entsteht angesichts der Übel der Welt, dem, was später unter gewissen Umständen Entfremdung heißt. Es nimmt 1710 – bei Leibniz⁷ – unterm Namen des Problems der Theodizee die Form eines Prozesses an; verhandelt wird – ich verwende die Formulierung Kants von 1791⁸ – „die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene“ – die Weisheit und Güte Gottes – „erhebt“. Bis Mitte des achtzehnten Jahrhunderts erfolgt in diesem Prozeß – soweit ich sehe – in aller Regel Freispruch des angeklagten Gottes auf der Basis des Bestmöglichkeitsnachweises in Bezug auf die Welt d. h. auf der Basis des Systems des metaphysischen Optimismus. 1753 formuliert die Preußische Akademie der Wissenschaften als Preisfrage für 1755 und bereits in Erwartung einer kritischen Antwort die Aufforderung, dieses System des Optimismus zu prüfen⁹. Kant hat – ein Resümee von 1759¹⁰ zeigt das – auf diese Frage noch verteidigend antworten wollen; er hat es aber nicht getan und hat – in weiterer Prüfung dieser Frage – 1763 die negativen Größen in die Weltweisheit eingeführt, die Theorie der Zero-Bilanz und die Theorie der Realrepugnanzen¹¹, und hat

⁵ G. Krüger, Die Herkunft des neuzeitlichen Selbstbewußtseins (1933), in: ders., Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte (1958) 11–69; W. Kamlah, Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität (1948); H. Blumenberg, op. cit.

⁶ G. G. Grau, Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche (1958).

⁷ Leibniz, Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (1710).

⁸ Kant, Über den Grund des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791), ed. cit., VIII, 255.

⁹ A. v. Harnack, Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin I, 1 (1900) 404.

¹⁰ Kant, Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (1759), ed. cit. II bes. 37; vgl. auch noch die Berufung auf Pope in: Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgeborenen Herrn Johann Friedrich von Funk (1760), ed. cit. II 44. Die Verteidigung meiner Meinung, daß Kants kritische Wende mit einer Umkehr der Theodizeeposition zwischen diesem frühen Ansatz und dem der Mißlingensschrift von 1791 zeitlich und sachlich zusammenfällt, gegen die Kontinuitätsthese, wie sie inzwischen W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung (1969) bes. 189 ff., vertreten hat, muß ich hier beiseite lassen.

¹¹ Kant, Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763), ed. cit. II bes. 218 ff., 235 ff.

wenig später die Antinomienlehre entwickelt¹²; der metaphysische und – sit venia verbo – erkenntnistheoretische Optimismus zerbricht; und dies eben in den Fünfziger-, Sechziger- und frühen Siebzigerjahren des 18. Jahrhunderts: jenen, in denen die Geschichtsphilosophie entstand und ihren Namen bekam¹³. Gerade da wird das Problem radikal: denn jetzt ist die Welt, auch der philosophischen Erfahrung nach, selbst wenn sie die bestmögliche wäre, jedenfalls eindeutig keine gute mehr: die Erfahrung des Übels der Welt – des Bösen, der Not und Langeweile, der Angst, der Schuld, der Unterdrückung, der Krankheit, des Schmerzes, des Todes – radikalisiert sich (und diese Radikalisierung ist datierbar) durch die philosophische Entdeckung der unvermeidlichen Antagonismen und Antinomien. Wenn Gott für diese Welt der Schöpfer und Täter ist, dann bedeutet das – diessseits des metaphysischen Optimismus und in jenem Augenblick, in dem Hamartologien nicht mehr effizient zur Debatte stehen (etwa weil sie in die Gefühlstheologie retiriert sind) – letzten Endes nichts anderes als dies: Gott ist der Täter von Untaten. Aber Gott ist doch der gute Gott. Diese theologisch unabdingbare Behauptung ist jetzt nur noch durch eine radikale These zu retten, durch *die radikale Theodizee: Gott ist und bleibt, auch angesichts der radikal als schlimm erfahrenen Welt, der gute Gott genau dann, wenn es ihn nicht gibt, oder wenn er jedenfalls nicht der Schöpfer und Täter ist*: das ist die radikale, die mögliche verbleibende Theodizee, die Theodizee durch einen Atheismus ad maiorem Dei gloriam¹⁴.

Sie erzwingt die Autonomieposition: den philosophischen Beweis dafür, *daß Gott deswegen nicht der Täter ist, weil nachweislich ein anderer als Gott dieser Täter ist: nämlich der Mensch*. Dieser Nachweis kann idealistisch, er kann materialistisch versucht werden: das sind sekundäre Varianten. Aber so oder so: es muß – angesichts der geschilderten und approximativ datierten Erfahrungslage – es muß dieser Nachweis der autonomen Täterschaft des Menschen versucht werden; und die *konkrete Form des Versuchs, diesen Nachweis zu führen, ist die Geschichtsphilosophie*: denn gerade die Geschichte ist ja – nach der Einsicht bereits von Vico – am auffälligsten jene Wirklichkeit, die die Menschen selber machen. Die Geschichtsphilosophie – das ist also die These, die ich nach der Maxime ‚lebe vorsichtig und denke gefährlich‘ hier waghalsigerweise vertrete – *die Geschichtsphilosophie muß plausiblerweise – mindestens auch – zu jenem Zeitpunkt entstehen und zur zentralen Philosophie werden, in welchem unter dem Druck der radikalisierten Erfahrung des Schlimmen der Welt die Theodizee nur noch durch einen Atheismus ad maiorem Dei gloriam möglich und dadurch die Autonomieposition unvermeidlich wird*: dabei bleibt – nota bene – die Geschichtsphilosophie bei all ihrem Avancement ja tatsächlich, wie vordem die Theodizee, die Philosophie eines Prozesses, eines Rechtshandels, und sie bekennt sich ja sogar tatsächlich weiterhin zum Theodizeeproblem: die Schlußsätze von

¹² Vgl. jetzt die Untersuchungen von N. Hinske, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie I (1970) 78 ff.

¹³ Vgl. R. Koselleck, *Historia magistra vitae*, op. cit., bes. 201–207.

¹⁴ Vgl. insgesamt Verf., *Idealismus und Theodizee*, Ph. Jb. 73 (1965) 33–47.

Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte¹⁵ sind dafür nicht das einzige, sondern nur das eindrucksvollste Zeugnis. *Die Geschichtsphilosophie ist also die konkrete Vollstreckung der Autonomieposition*; ihr Auftrag ist der konkrete Beweis des Satzes: der Mensch selber macht seine Welt, und zwar so sehr, daß selbst dort, wo er sie vermeintlich als nur gegebene hinnehmen muß, dies dadurch erklärt werden kann, daß er dabei nur vergessen hat, daß er sie selber machte: das ist teils – angesichts der jedermann präsenten Erfahrung, wie schnell mühsam Erreichtes zur fraglosen Selbstverständlichkeit wird – eine Trivialität, teils aber die geschichtsphilosophische Ursprungsgestalt jener Theorie des Unbewußten, die Fichte nicht nur mit Schelling, Hegel und Marx, sondern auch – nach Erweiterung durch eine Theorie des Interesses am Vergessen – mit Freud verbindet¹⁶. Was dem Menschen scheinbar nur auferlegt ist und zustoßt, soll er als seine eigene Tat erkennen; und selbst das finaliter ihm Auferlegte hat er autonom sich selber auferlegt: daß er seine Emanzipation vollenden solle und – dafür sind die Bedingungen der Möglichkeit transzendental deduzierbar: und es ist immer ratsam und beruhigend, transzendental deduziert und eine Bedingung der Möglichkeit zu sein – daß der Mensch seine Geschichte zu einem guten Ende zu bringen habe.

Aber wie steht es nun damit, mit diesem guten Ende? Dort, wo die Begeisterung des Unterwegsseins erlahmt, wo die Lust des unendlichen Progresses als Last des unendlichen Ausbleibens empfunden wird und die Bedingungen der Möglichkeit zu Ungeduld und Zerstreutheit neigen: dort werden geschichtsphilosophisch *zwei extreme Positionen* aktuell: entweder die Position der Entschärfung des Problems durch die These: grundsätzlich ist dieses gute Ende erreicht; das meint *Hegel*; oder die Position der Zuspitzung des Problems durch die These: nicht einmal grundsätzlich ist dieses gute Ende erreicht, es muß also noch und schließlich – durch Revolution – definitiv erzwungen werden; das meint *Marx*. *Zu beiden Positionen gehört aber offenbar ein Mißlingensschrecken*: zu Hegel und den Hegelianern gehört die Enttäuschung darüber, daß die Vollendung nicht besser ist als sie ist; zu Marx und den Marxisten gehört die Enttäuschung darüber, die Mittel offenbar doch nicht zu haben, jene Vollendung – überhaupt und ohne unerträglichen Aufschub – zu erzwingen. In dem Maße, in dem diese Enttäuschung wirksam ist, sieht sich der Mensch in der Rolle des autonomen Täters der Geschichte nun fast schutzlos jener Anklage konfrontiert, die er Gott ersparen wollte, indem er dieser autonome Täter der Geschichte wurde: daß er die geschichtliche Welt, wenn er sie doch gemacht hat, nicht besser gemacht hat, als sie ist; denn – das wird nur mühsam und flüchtig verdeckt durch ebenso mühsame wie flüchtige Euphorien – es bleibt doch, wo das gute Ende aussteht oder kein gutes Ende ist, bei der Erfahrung des Übels der Welt: des Bösen, der Not und Langeweile, der Angst, der Schuld, der Unterdrückung, der Krankheit, des Schmerzes, des Todes, der Entfremdung, der einstweilen unvermeid-

¹⁵ Hegel, Suhrkamp Theorie-Werkausgabe XII, 540; vgl. 28.

¹⁶ Vgl. A. Gehlen, *Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung* (1953), in: ders., *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (1963) 232–246.

lichen Antagonismen und Antinomien. Jetzt – geschichtsphilosophisch, nach dem Freispruch Gottes durch seine Verabschiedung und im Namen und Zeichen der Autonomie – jetzt ist es der Mensch, der das alles gemacht hat, und sei es nur insofern, wie er es ändern sollte und nicht ändern kann. *Offenbar ist also jetzt der Mensch das, was zu sein er geschichtsphilosophisch Gott ersparen wollte: ein Täter von Untaten. Wie hält er das aus?*

II.

Diese Frage des Aushaltens: sie treibt nach meiner, der Meinung eines – freilich von ihr sehr enttäuschten – Anhängers der Geschichtsphilosophie, diese in Schwierigkeiten. Unter dem Druck dieser Lage und Frage des Aushaltens seiner Täterrolle kommt es – und das gehört nun meines Erachtens unter das Stichwort des Irrationalen der Geschichtsphilosophie – zu einem dubiosen Fundamentalarrangement des scheinbar geschichtsmündig gewordenen Menschen, das ich, in Ermangelung eines präziseren, eines besseren Ausdrucks einstweilen nennen möchte: *die Kunst, es nicht gewesen zu sein.*

Ihr präludiert oder sekundiert ein Phänomen, das sich im Einflußbereich der Geschichtsphilosophie allenthalben meldet: es ist die mangelnde Begeisterung des geschichtsphilosophischen, zum Geschichtstäter avancierten Menschen, der zu sein, der er damit ist: *eine Art Unlust zur eigenen Identität*; er benimmt sich – wenn ich so sagen darf – wie Stiller¹⁷, ein Stiller im geschichtsphilosophischen Lande. Etwa die transzendentalphilosophische Geschichtsphilosophie Kants, Fichtes, die des frühen Schelling: sie bestimmt zum Geschichtstäter den Menschen als das transzendente Ich. Dessen abstraktes und im Grunde ungeklärtes Verhältnis zum je empirischen Ich erlaubt diesem fast beliebige Identitätsgefühle bei günstigen und fast beliebige Identitätsverleugnungen bei ungünstigen Geschichtslagen; nur eines scheint gewiß: der Erfolg hat empirische Väter, der Mißerfolg transzendente, wobei nicht unwichtig ist, welche Instanz darüber entscheidet, wer solch transzendente Vaterschaft jeweils empirisch auszubaden hat. Jedenfalls bleiben hier die Zurechnungsverhältnisse schonam in kompliziertester Verwirrung; die Kunst – erlauben Sie mir diese fast totale Variation eines berühmten Fichtesatzes¹⁸ – die Kunst, jeweils das andere Ich zu sein: sie macht den gemeinen Skrupel zu dem transzendentalen; und zu transzendentalen Verantwortlichkeiten kann man sich in aller Regel distanzierter verhalten als zu empirischen. Aber auch die geschichtsphilosophisch konkreteren Vollstreckerkategorien – der Weltgeist bei Hegel und die Klasse bei Marx – ermächtigen ebensosehr den Menschen zum Täter der Geschichte wie sie ihm seine Identität ersparen. Ich knüpfe an an einen berühmt gewordenen Satz: „Es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philo-

¹⁷ M. Frisch, Stiller (1954).

¹⁸ Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798), in: Sämtliche Werke IV, 353.

sophie der Revolution ist wie die Hegels¹⁹; die im Blick auf diese These Joachim Ritters zu *Hegel* seit den frühen Sechzigerjahren einschlägig geführte Kontroverse zwischen Jürgen Habermas – vor allem in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung von 1962²⁰ – und Hermann Lübbe – vor allem in seinem Pariser Vortrag von 1969²¹ – ist dafür aufschlußreich: Hegels geschichtsphilosophisches Konzept – das meinen beide – beruht auf der List der Vernunft des geschichtsmündig gewordenen Menschen, seine welthistorisch revolutionären Geschäfte durch eine Stelle abwickeln zu lassen, die vorsichtshalber nicht besetzt und darum nicht funktionsfähig ist; „Weltgeist“ – so interpretieren beide – ist offenbar die geschichtsphilosophische Formel für diese Vakanz in Dingen des Täters der *Geschichte*²². Dabei plädiert nun Lübbe ‚für‘ die Perennierung dieser Vakanz, Habermas ‚dagegen‘; dieser ohnehin geringfügige Unterschied zwischen beiden wird vollends minimal, wenn man in Betracht zieht, daß Lübbe ‚andere‘ vor der Besetzung dieser Stelle ‚warnt‘, Habermas aber ‚sich‘ und die seinen zur Besetzung dieser Stelle ‚ermuntert‘: das Resultat ist m. E. dasselbe, denn beide erhalten durch ihre Argumentation die Option auf die Selbstbesetzung, sozusagen den Alleinverwechslungsanspruch; wie dann zwei Alleinverwechslungsansprüche sich zueinander verhalten, ist eine sehr interessante weitere Frage: denn vielleicht brauchen sie ja einander, um der Gefahr zu entgehen, sich realisieren zu müssen. Auch das wäre dann wohl ein Fall von Unlust zur eigenen Identität im hier gemeinten Sinne. Dabei hat sich zugleich stillschweigend Einvernehmen darüber hergestellt, daß es mindestens eine zweite Philosophie gibt, die mehr noch bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist als die

¹⁹ J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (1957), in: ders., *Metaphysik und Politik* (1969) 192.

²⁰ J. Habermas, *Hegels Kritik der französischen Revolution*, in: ders., *Theorie und Praxis* (1963) 89–107.

²¹ H. Lübbe, *Geschichtsphilosophie und politische Praxis* (1970), in: ders., *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft* (1971) 111–133.

²² Habermas, a. a. O. bes. 103–107; vgl. Lübbe, a. a. O. bes. 123, 129: „zu den eminenten politischen Leistungen der geschichtsphilosophischen Kategorie des Weltgeists gehört es offenkundig, jeden der Lächerlichkeit preiszugeben, der zu behaupten wagte, er sei es. Indem die Mittel und Wege, den Endzweck der Geschichte zu erreichen, im Plan der göttlichen Vorsehung verwaltet sind, ist philosophisch die politisch-ideologische Möglichkeit demontiert, daß irgend jemand mit dem Anspruch auftreten könnte, selbst der Geschichtsplanverwalter zu sein . . . Die Geschichtsphilosophie Hegels impliziert . . . ein Dementi der Möglichkeit, ein Subjekt der Geschichte sozial und politisch zu identifizieren.“ Lübbe hatte diese These der Substanz nach schon früher – in seiner Münsteraner Antrittsvorlesung von 1958 – vertreten, vgl. H. Lübbe, *Die politische Theorie der Hegelschen Rechten*, in: *Archiv für Philosophie* 10 (1961) 194/195: weil Hegel die Geschichte als Revolution begriffen, die Revolution aber gefürchtet hat, verpflichtete er vorsichtshalber statt des Volks den Staat und den Weltgeist, ihr Subjekt zu sein: „Das Freiheitsprinzip sollte gelten; Revolution sollte nicht sein. In der Tendenz, beide Forderungen zu erfüllen, bestellte Hegel den Staat anstelle des Volks zum vollziehenden Subjekt jenes Prinzips.“ Vgl. ders., *Politische Philosophie in Deutschland* (1963) 47/48. Genau in diesem Sinn hat auch für Habermas Hegel ihr revolutionäres Subjekt aus der Geschichte „weggefeiert“ und seine Rolle „dem Weltgeist“ übertragen „als dem Revolutionär, der es doch nicht sein darf . . . Hegel will die Revolutionierung der Wirklichkeit ohne Revolutionäre“ und muß darum den „Weltgeist“ „fingieren“: Habermas, a. a. O. 89, 105. Beide Interpretationen koinzidieren, teils, weil beide auf Ritters Hegelbuch kritisch Bezug nehmen, teils, weil sie zutreffen.

Hegels: die Geschichtsphilosophie von *Marx*. Diese durchleidet und durchkostet die einschlägigen Identitätsschwierigkeiten am Begriff jener Klasse, die durch diese Geschichtsphilosophie zum menschlichen Täter und Protagonisten der Geschichte avanciert: dem Proletariat. Denn *auch das Proletariat ist ein Geschichtstäter mit suspendierter Identität*: es ist der Täter und ist dieser Täter zugleich noch nicht, solange es das Bewußtsein noch nicht hat, dieser Täter sein zu müssen und sein zu können: das zulängliche Klassenbewußtsein²³. Die einstweiligen Verwalter des Bewußtseins dieser Klasse, die Schlüsselgewaltigen ihres von ihrem Sein – einstweilen oder zunehmend – verschiedenen geschichtsphilosophischen Sollens: ihnen fehlt ebenfalls die echte Identität; denn dieses transzendente bessere Selbst des Proletariats – indem das Proletariat in Wirklichkeit noch nicht oder nicht mehr dessen Basis ist – steht (und dies vielleicht nicht ungerne zögernd und lange) vor dem Problem, eine Vizebasis – die Intellektuellen, die Jugend, die dritte Welt – sich erzeugen zu müssen und mit dieser entweder gegen den Stand des Bewußtseins der Basis oder überhaupt nicht oder nicht mehr marxistisch zu handeln²⁴. Dabei eröffnet sich der fast unwiderstehliche Ausweg, diese Vizebasis entweder durch Selbstbewußtsein zu ersetzen nach der Maxime ‚die Philosophen haben die heilige Kuh nur verehrt, es kömmt darauf an, sie zu sein‘, oder diese Vizebasis, falls solch unmittelbare Naivität fehlt, nach Art der monumentalischen Historie²⁵ vorläufig durch Berufung auf klassische Vergangenheiten zu ersetzen. Bei derlei Weltmeisterschaften in Unverwechselbarkeit geht es zuweilen dann wiederum weniger wirklich um Identität als vielmehr um Assekuranz. All das ist natürlich mitnichten auf die Marxismen beschränkt; denn auch derjenige zum Beispiel, der sich durch Schelling definiert – vielleicht liegt dem ja gar nicht daran, seine Flagge zu zeigen, sondern einzig daran, eine zu haben, die man zwar in den Wind hängen, aber gleichwohl nicht sehen kann. Weiterhin gehört insgesamt zum hier angesprochenen Phänomenkomplex auch die nicht selten freudige Bereitschaft, das, was man ist, zu temperieren oder zu suspendieren zugunsten dessen, was man sein muß, um handlungsfähig zu bleiben: *die eigene Identität zurückzunehmen zugunsten der eigenen Kondition, und gegebenenfalls dann auch diese noch einmal zugunsten der eigenen Identität*; nicht ungerne war man selber nicht man selber, als man selber es war. Diese und manch andere – wie ich sie nannte – Unlust des geschichtsmündigen Menschen zur eigenen Identität, diese seine Neigung zu einem Doppelspiel, für das die Un-

²³ Es wäre hier zu prüfen, inwieweit das bekannte post-festum-Argument gegen den absoluten Geist und die Philosophie bei Hegel – früh schon bei Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie (1827), Sämtliche Werke X 155, und bes. Philosophie der Offenbarung (1841 ff.), XIII 91; vgl. dann Marx, Die Heilige Familie (1844/45) in: Die Frühschriften ed. Landshut (1953) 322/3 und die Rezeption des Arguments etwa bei G. Lukačs, Klassenbewußtsein (1920) in: ders., Geschichte und Klassenbewußtsein (1923) 90 und bei J. Habermas, op. cit., bes. 104 ff. – auf das Proletariat und sein Klassenbewußtsein in den marxistischen Theorien ebenfalls anwendbar ist.

²⁴ Basis ist derjenige Teil des Überbaus, den derjenige Teil des Überbaus, der sich für Überbau hält, für Basis hält.

²⁵ In der Bedeutung des Wortes bei Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874), in: Werke, ed. Schlechta, I, bes. 219 ff.

terscheidung des transzendentalen und des empirischen Menschen die ontologische Rahmenformel ist, diese – im Grund transzendental intrigante – Fertigkeit, etwas anderes zu sein: sie präludiert und sekundiert, sage ich, dem, was in Dingen Geschichtsphilosophie ich hier nun schließlch ins Auge fassen will.

Das ist – so nannte ich sie – die Kunst, es nicht gewesen zu sein: ein – ich wiederhole es – ein dubioses Fundamentallarrangement angesichts des schwierigen Problems für den geschichtshinsichtlich in Täterrolle geratenen Menschen, die Situation des angeklagten Täters einer schlimm verlaufenden Geschichte durchzustehen. *Diese Kunst, es nicht gewesen zu sein, läuft insgesamt darauf hinaus, es andere gewesen sein zu lassen.* Just jene Geschichtsphilosophien, die den Menschen zu dem emanzipieren und als den inthronisieren, der es selber sein will, gehen geradezu zwanghaft auf *die Suche nach einem ‚anderen Täter‘: sie brauchen ihn als Alibi*; sie suchen entweder selber oder lassen suchen: durch supplementäre Philosophien; und sie finden diesen anderen Täter, und zwar selbst dann, wenn es ihn gar nicht gibt.

Sie suchen ihn zunächst einmal in dem, was nicht der Mensch ist: in dem, was – traditionell lokalisiert – unter dem Menschen oder über dem Menschen ist: in der Natur oder doch wieder in Gott. Die Geschichtsphilosophien assoziieren sich *Naturphilosophien*: zu Fichte gehört Schellings Naturphilosophie, zu Marx die Naturdialektik von Engels, zu den soziologischen Geschichtstheologien unseres Jahrhunderts diejenigen Naturtheorien des Menschen, die anthropologisch zu ihrer Entlastung bereitstehen, zur kritischen Theorie die Aufmerksamkeit auf Nietzsche, und so fort: wo der Mensch es geschichtlich selber sein und dennoch nicht gewesen sein will, ermächtigt er die Natur. Er tut das enthusiastisch in der Romantik, fasziniert bei Nietzsche, resigniert bei Löwith: hier unter dem Eindruck der Einsicht, daß die Natur für geschichtliche Klagen der Menschen unerreichbar bleibt; in der Tat haben die Versuche Blochs und Marcuses, die Natur durch die Aussicht auf Verleihung des Prädikats des Progressiven zu bestechen, die Natur wohl in keiner Weise beeindruckt. Darum drängt diese geschichtsphilosophische Suche der durch sich selber überforderten Emanzipation nach dem anderen Täter trotz allem immer wieder auch auf *theologische Antworten*²⁶; damit hängt zusammen, daß selbst Geschichtsphilosophien, die extrem auf den Menschen setzen, nicht selten ihre theologische Spätphase haben: vom späten Schelling bis zum späten Horkheimer. Denn der ideale ‚andere Täter‘: das ist zweifellos Gott. Aber jetzt – nach seiner Entlassung und Vertreibung, nach seinem Tod und auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft – jetzt steht Gott nicht mehr zur Verfügung: was also nun?

²⁶ Zu diesen theologischen Antworten rechne ich auch die, welche – wie die von M. Müller, Erfahrung und Geschichte (1971) – im Anschluß an Positionen Heideggers eine Philosophie der Geschichte „transzendentaler Erfahrung“ des „Einbruchs“ von Heil in die Geschichte entwickeln. Die Intention meiner Überlegung zur Lage der vom Prinzip Autonomie und Emanzipation herkommenden Geschichtsphilosophie besteht u. a. darin, dem Anschein entgegenzutreten, es habe der derzeitige Erfolg der Kritischen Theorie und verwandter philosophischer Ansätze die Versuche, Geschichte mit Unverfügbarkeit zusammenzudenken, „überwunden“: mir scheint – zu allermindest darin stimme ich M. Müller (etwa a. a. O., 573 Abs. 2) zu – das Gegenteil der Fall.

Die Verabschiedung Gottes bedeutet, was immer sie sonst noch bedeuten mag, jedenfalls das eine: was zuvor (im Zeitalter der traditionellen Theodizee) als Streit des Menschen mit Gott – als transzendente, als sozusagen menscheits-außenpolitische Frage – abgemacht werden konnte, muß jetzt als Streit des Menschen mit Menschen – also als immanente, als menscheitsinnenpolitische Frage – ausgefochten werden. Wo der außerweltliche Sündenbock verlorengeht, muß ersatzweise ein innerweltlicher und dort, wo die Natur dafür als ungeeignet gilt, ein menschlicher Sündenbock gefunden werden: die vormals transzendent adressierte Unzufriedenheit mit der Welt muß ans Immanente, ans Binnengeschichtliche umadressiert werden. Darum ist es von der Geschichtsphilosophie konsequent, daß sie – insbesondere dann, wenn sie geboren ist aus dem Geiste der Theodizee und wenn sie dem Zwang zur Verinnerlichung des von dieser geführten Prozesses unterliegt – auf Fronten drängt. Die Geschichte selber – ein Vorgang, in dem schon getan ist und in dem noch zu tun ist, in dem also Herkunft und Zukunft im Spiel sind und auf dem Spiel stehen – bietet ja die elementare Möglichkeit zu Fronten: zum Konflikt zwischen denen, die das gemacht und zu verantworten haben, was schon getan ist, und denen, die das erst machen und verantworten wollen, was noch zu tun ist. „Die Menschen machen ihre . . . Geschichte“ – schreibt Marx in ‚Der 18te Brumaire des Louis Napoleon‘ – selbst, „aber sie machen sie . . . nicht unter selbstgewählten, sondern . . . unter gegebenen Umständen“²⁷: Die Kollegen mit dem richtigen Überbau leben zur Zeit ganz zweifellos im Blick auf diese berühmte Formulierung in einer Periode wachsender Aufmerksamkeit auf ihren zweiten Halbsatz; sie bemerken seine tatsächlich bemerkenswerte Verwendbarkeit als Alibi: im genannten Konflikt zwischen Zukunft und Herkunft fühlen die Vorkämpfer der Zukunft sich leicht und mit oftmals freudiger Empörung gern verhindert durch das geschichtlich schon Vorhandene, und es fühlen die Bewahrer der Herkunft sich leicht und mit oftmals enthusiastischer Resignation gern verhindert durch das geschichtlich Kommende; es handelt sich hierbei – im Zeichen der Kunst, es nicht gewesen zu sein – ohne Zweifel um ein ausbaufähiges Alibisystem; denn gerade die Möglichkeit dieser wechselseitigen Verhinderung gewährt – angesichts der drückenden Last der menschlich emanzipativen Absicht, es gewesen zu sein – die Chance zur erleichternden Einsicht, daß man selber es sein wollte und die anderen es waren. *Wo es übel steht, sind – geschichtsphilosophisch im Zeichen der Autonomie und der Kunst, es nicht gewesen zu sein – zwar die Menschen es gewesen, aber die anderen Menschen*: angesichts des perennierenden Übels auf der Suche nach dem anderen Täter entdeckt die Geschichtsphilosophie, indem sie von Gott nicht mehr spricht und von der Natur nicht mehr sprechen will, von den Menschen aber sprechen muß, als entscheidende Figur die anderen, die das menschlich gewollte Gute verhindernden Menschen: also die Gegner, die Feinde.

Ich habe hier nicht die Absicht, mich darüber zu äußern, ob wirklich und gegebenenfalls wie sehr gerade die Geschichtsphilosophie des Klassenkampfes diesen Mechanismus einer Erzeugung von Gegnerbedarf gewissermaßen idealtypisch

²⁷ Marx-Engels, Werke, ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, VIII 115.

rein vollstreckt²⁸; ich meine, daß es dafür noch eine Reihe anderer Exempel gibt und daß – ich schließe das jedenfalls nicht aus – von mir selber zwischenzeitlich vertretene Positionen zu diesen Exempeln gehören könnten; ich lasse im übrigen hier ebenso die Frage nach den sozialdarwinistischen Varianten beiseite wie die Frage, ob der geschilderte Mechanismus nicht auch in konservativen Geschichtstheorien ziemlich ungehemmt funktioniert. Wichtig ist mir der Mechanismus selber, ein einstweilen offenbar unvermeidlich wirkender Zwangszusammenhang: weil – möglicherweise, wie ich anfangs anzudeuten versuchte, aus theologisch honorigen Gründen – die Geschichtsphilosophie Gott aus dem Spiel bringt, vermag sie gleichwohl – angesichts einer schlimm sich befindenden Geschichtswelt – mindestens eine von Gottes Funktionen nicht zu entbehren: die des Alibis²⁹. *Autonomieanspruch erzeugt Alibibedarf und mindestens in diesem Sinne Heteronomie: der Andere, aus dessen Gesetz die Menschen autonom sich befreien wollten, kehrt – solange die Probleme der Geschichte nicht gelöst, d. h.*

²⁸ „Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will“: Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843/44), in: ed. cit. I, 380. Vgl. die These von H. Kesting, Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg (1959) 77/78: „In dieser Hinsicht ist der Marxismus die Quintessenz . . . der bisherigen europäischen Geschichtsphilosophie . . . Alle Arten von Feindschaft sind hier zusammengefaßt und gegen die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft . . . gewendet. Der ‚Kapitalist‘ ist . . . Feind im Sinne des Unmenschlichen . . . Ausbeuter . . . Platzhalter des geschichtlich Überholten . . . der Privilegierte . . . der Angehörige einer Minderheit . . . Alle diese Arten von Feindschaft erfahren dadurch eine Steigerung, daß die bürgerliche Gesellschaft . . . der letzte Feind des Menschengeschlechts ist.“

²⁹ Eine Philosophiegeschichte des Alibis – zweifellos ein Desiderat – hätte mindestens folgende Stationen ins Auge zu fassen: in der philosophischen Theologie der Gnosis – etwa bei Marcion – fungiert der zum Erlösergott andere, der Schöpfergott als Alibi. Die Preisgabe dieser Lösung zugunsten einer philosophischen Theologie der Einzigkeit Gottes spielt – so bei Augustinus – dem Menschen die Rolle dessen zu, der es sündig gewesen ist. Wo hierbei die Entlastungsleistung des Gedankens der Erbsünde und des Gedankens der Prädestination nicht ausreicht, liegt in der Konsequenz dieses Ansatzes das philosophische Avancement eines Alibis, das es theologisch schon lange war: des Teufels. Auch seine Rolle wird neuzeitlich erschüttert: bei Descartes wechselt er unter dem Namen des genius malignus aus der Seinsweise geglaubter Realität in die Seinsweise der bloßen Argumentationsfigur im Kontext des methodischen Zweifels. Diese Depotenzierung des Teufels zur Hilfskonstruktion innerhalb einer gezielten Argumentation zerstört seine Tauglichkeit zum Alibi; in der Konsequenz davon wandern die diabolischen Attribute wenigstens dem Verdachte nach in den Begriff Gottes ein: daß dieser dort, wo das traditionelle Alibi des Teufels zur Argumentationsfigur sich verflüchtigt, in den zugleich möglichen und unmöglichen Verdacht der Grausamkeit geraten kann, könnte ein existenzielles Hintergrundmotiv dafür sein, daß das Bedürfnis seiner Verteidigung durch eine Theodizee gerade im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert sich philosophisch formiert. Die radikale Entlastung Gottes durch die idealistische Freiheitsphilosophie spielt dann erneut dem Menschen die Rolle zu, der es gewesen ist. Nicht zufällig wird im Zusammenhang dieser Philosophie – freilich nun mit positiver Wertung – das Sündenfalltheorem wiederholt. Zugleich ergibt sich fortan die Unmöglichkeit, auf dem Boden dieser Philosophie den Alibibedarf durch theologische Bezugnahmen zu decken. Die geschichtsphilosophische Autonomieposition tritt ein in traditionelle Zwänge zu seiner Deckung: sie liquidiert nicht den Alibibedarf, wohl aber – und das sollte diese ebenso vage wie waghalsige Skizze unterstreichen – begrenzt sie im Unterschied zu den theologisch gebundenen Philosophien das Feld seiner Deckung auf die Gattung homo sapiens: wo der Mensch zum positiven Täter ausgerufen wird, steht auch als negativer Täter fortan nur mehr der Mensch zur Verfügung; daraus resultiert jener Verfeindungsdruck, dem die emanzipatorische Geschichtsphilosophie ihre Freunde unterwirft.

solange Menschen unzufrieden sind – offenbar unvermeidlich wieder und zwingt die Menschen unter das Gesetz dieses Anderen, unter den Zwang, ein Alibi zu haben: wenn nicht in der Maske des Gottes, dann in der Maske des Feindes. Das Avancement der Begriffe zu Bekämpfender im Gefüge der autonomiewilligen Geschichtsphilosophie ist – wenn man die Analyse auf den Unzufriedenheitssektor beschränkt³⁰ – die entstellte Wiederkehr des verdrängten Gottes: die Imputation Gottes wird ersetzt durch die Imputation von Gegnern; die Furcht des Herrn wird ersetzt durch die Furcht des Feindes; die guten Werke werden ersetzt durch die bösen Worte; das heteronome Gesetz Gottes wird ersetzt durch das heteronome Gesetz der Kampfpflicht; und die Wahrheit der Geschichtsphilosophie ist, wo nicht mehr Hegel diese Wahrheit ist, die Aggression³¹. Derlei Überlegungen stellen in einem gewissen Umfang fest, wie sehr die Menschen geschichtsphilosophisch im Namen der Autonomie einstweilen nicht wirklich freigekommen sind, sondern nur – und dies meist ohne es zu merken – die Gestalt ihrer Heteronomie gewechselt haben. Die Geschichtsphilosophie: sie hat die Pflicht zum Gottesbeweis durch die Pflicht zum Feindesbeweis ersetzt, das Proslodium durch das Kapital, die Theodizee durch die Revolution, die mißlingende Theodizee durch den Bürgerkrieg. Sie begann als Kritik der Religion; sie endet als Religion der Kritik: der Gott dieser neuen Religion ist das Alibi; sein Gottesdienst ist die Polemik in ihren gezügelten und ungezügelten Formen.

Vielleicht darf man eine philosophische Formation irrational u. a. dann nennen, wenn sie auf eine unbewusste d. h. nicht kalkulierte Weise etwas und zugleich dessen Gegenteil betreibt. Wenn diese Benennung zulässig ist, wird man die Geschichtsphilosophie mindestens in dem Maße irrational nennen können, in welchem sie die Autonomie des Menschen nicht allein betreibt, sondern sie, ohne es zu wissen, zugleich auch hintertreibt: und dies tut sie, wenn gerade sie, die autonomiewillige Position, die Heteronomie in Gestalt eines Zwangsbedarfs an Alibis, an Gegnerfurcht und Kampfpflicht reetabliert. Daß das im Fall der Geschichtsphilosophie so sich verhalten könnte, habe ich – im vollen Bewußtsein der nur geringen Originalität dieser Betrachtung – hier wenigstens anzudeuten versucht.

III.

Meine Abschlußbemerkung ist kurz. Menschen – und diesen Satz halte ich zwar nicht für eine metaphysische oder anthropologische Einsicht, wohl aber für wichtig und zuweilen sogar für wahr – Menschen sind in hohem Maß gezwungen und in der Lage, etwas stattdessen zu tun. Wenn man diesem Satz eine so

³⁰ Die Überlegung bleibt hier auf das Terrain der Unzufriedenheit und des Alibis beschränkt. Auf dem Terrain der Verheißung und Erlösung wäre die einschlägige Rolle des Begriffs ‚Zukunft‘ zu analysieren. Man könnte möglicherweise sagen: Gott zerfällt geschichtsphilosophisch in Zukunft und Feinde.

³¹ Es ist daher konsequent, daß gegenwärtig die Geschichtsphilosophie dort, wo sie die Empirie durch Zuwendung zur Sozialpsychologie oder Psychosoziologie zu erreichen trachtet, die Aggression – wie verschieden sie im einzelnen begriffen wird – zum zentralen Thema macht:

allgemeine Anwendbarkeit zuspricht, wie er das womöglich verdient, wird man schließlich auch zu der Meinung kommen können, daß sogar die Geschichtsphilosophie und das, was die Menschen meinen und tun, wenn sie das meinen und tun, was zu meinen und zu tun die Geschichtsphilosophie ihnen zumutet, etwas stattdessen tun. In diesem Augenblick entfällt das Argument, daß etwas schon allein deswegen suspekt ist, weil es statt der Geschichtsphilosophie als deren Surrogat geschieht. Ganz im Gegenteil: dort, wo die Geschichtsphilosophie einstweilen, allein indem sie ist, was sie ist, Aggressionsbedarf lanciert, werden jene Positionen wieder interessant und diskutabel, die etwas statt der Geschichtsphilosophie tun. Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kömmt darauf an, sie zu verschonen. Freilich: wie macht man das? Wie verschont man die Welt, die Veränderer vor den Veränderern, sich selbst vor sich selbst? Manchmal durch Abwesenheit; es verschont, wer woanders ist: privat im eigenen Innern, wissenschaftlich in der Provinz, philosophisch in Gedanken, antiquarisch in der Vergangenheit, futurologisch in der Zukunft, ethnologisch, touristisch, auch wissenschaftstouristisch oder auch politisch in der Ferne: das hat etwas mit Flucht und Pilgerschaft zu tun und erlaubt – nota bene – eine präzise Definition von Bildung: Bildung ist die Sicherung der Emigrationsfähigkeit. Derlei Antworten bleiben gleichwohl unzulänglich. Die Antworten der Geschichtsphilosophie jedoch sind unzulänglicher.

Zu den geschichtlichen Formationen, die unterm Eindruck von Unzulänglichkeiten der Geschichtsphilosophie entstanden sind und wirken, gehörte und gehört – neben manch anderen – der historische Sinn: die Mäßigung der Geschichtsphilosophie zur Historie. Ich weiß nicht, ob dies die tatsächliche Intention der Arrangeure der heutigen geschichtstheoretischen Tagesordnung war; aber ich halte es – angesichts des von mir skizzierten Befindens der Geschichtsphilosophie und unter dem Eindruck, daß erste Philosophien zwar penetrant, letzte Philosophien aber geradezu unausstehlich sind – für ausgesprochen gut und richtig, daß hier, was den heutigen Tag betrifft, zunächst der Philosoph redet und erst dann der Historiker, daß also der Philosoph meinethalben das erste Wort hat, jedenfalls aber nicht das letzte.

es ist dies zum nicht geringen Teil ihr Versuch, mit dem Erschrecken über sich selber fertigzuwerden.