

BUCHBESPRECHUNGEN

Kategorien des Metahistorischen Forschungsziel eines neuen geschichtswissenschaftlichen Selbstverständnisses?

Henri-Irénée Marrou, Über die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt? Deutsche Ausgabe hrg. und mit einem Vorwort versehen v. Helmut Beumann, Verlag Alber, Freiburg/München 1973, 363 S.

Geschichte – Ereignis und Erzählung, hrg. v. Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel, Poetik und Hermeneutik V, Fink Verlag, München 1973, 600 S.

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 1, Klett Verlag, Stuttgart 1972, 948 S.

„Man mag des Rufs nach Theoriebildung, der seit geraumer Zeit durch die Lande schallt, schon gelegentlich überdrüssig sein; im Bereich der Historie ist dazu noch kein Anlaß gegeben.“ Es kann vielleicht verwundern, daß dies die abschließenden Worte in einem Buch sind, das die Ergebnisse eines Symposiums gerade über Geschichtstheorie vermittelt¹. Für einen Außenstehenden fragt sich sicherlich, ob eine derartige Theoriebedürftigkeit auf ein grundlegendes Versäumnis zurückzuführen ist, das wettzumachen einer Gesprächsrunde allein folglich nicht gelingen kann. Angesichts der Fülle bereits vorliegender Arbeiten auf diesem Gebiet muß die Frage – so gestellt – verneint werden. K.-G. Faber hat in seinem Buch „Theorie der Geschichtswissenschaft“² erst kürzlich ausführlich die vielfältigen Bemühungen zur Geschichtstheorie dargelegt, seine Bibliographie vor allem neuerer Untersuchungen läßt die historische Theoriebildung als eines der beliebtesten Themen der Philosophen, Sozialwissenschaftler oder Historiker erscheinen. Warum dann tatsächlich der Ruf nach weiterer Geschichtstheorie?

Obige Frage nach einem Versäumnis ist bei der derzeitigen Situation der Geschichtswissenschaft falsch gestellt, denn sie setzt die Notwendigkeit einer Theoriebildung für die Geschichtswissenschaft als anerkannt voraus, impliziert die Meinung, daß da eine reputierte Wissenschaftspraxis besteht, die – wie bei anderen Disziplinen auch – durch Reflexion über das eigene Tun sich ein stetes Korrektiv dieses Tuns setzt. Wenn dem so wäre, könnte freilich bei noch bestehenden Forderungen nach mehr Theorie ein Versäumnis vermutet werden. – Doch das Problem „Geschichtstheorie“ zeigt sich anders. Mit der Reputation der Geschichtswissenschaft ist es derzeit nicht weit her. Eine starke Verunsicherung vieler Fachvertreter zeitigt ein gebrochenes Verhältnis zur Theoriebildung. Entweder versucht man nämlich, die mißliche Bewertung seiner Wissenschaft durch hervorragende Leistungen in der Forschungspraxis Lügen zu strafen. – Da bleibt dann wenig Raum für vermeintlich luxuriöse theoretische Reflexionen, zumal man sich im Fächer der Wissenschaften der Rechte eines Alteingesessenen zu erfreuen glaubt. – Oder man räumt andererseits den Angriffen auf seine Wissenschaft, die auf Enthistorisierung zielen, weitgehende Berechtigung ein und versucht „durch Bindestrich-Bündnisse irgendwelche Theoreme benachbarter Wissenschaften zu entleihen“³, um sich damit in die angreifenden, nunmehr anscheinend stärkeren Disziplinen hinüberzuretten und dort wenigstens als Supplementäraspekt Duldung zu finden. Beide Verhaltensweisen sind abzulehnen, denn weder durch Negieren noch durch Kapitulieren wird mangelnde Reputation zurückgewonnen. Vielmehr kann nur der Ruf

¹ W.-D. Stempel, in: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 589.

² Erschienen in 2. Aufl. 1972; weiter liefern noch einen Überblick: Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, München/Wien 1965, und H.-W. Hedinger, *Subjektivität und Geschichtswissenschaft. Grundzüge einer Historik*, Berlin 1969.

³ R. Koselleck, *Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*, in: *Geschichte und Sozialwissenschaften* (= 6. Sonderheft der Neuen Sammlung, hrg. v. P. Böhning), 1972, 18.

nach Selbstbestimmung der Geschichtswissenschaft, nach Überprüfung der Stellung in einem verschobenen Wissenschaftsgefüge die geforderte Reaktion sein, – der Ruf also nach *neuer* Theoriebildung. Damit ist das Eingangszitat in seiner tatsächlichen Aussage bestimmt. Der Zwang zur Selbstbehauptung weist an, der Geschichtstheorie nicht überdrüssig zu sein, sondern sie vielmehr als von der Zeit wieder geforderte Aufgabe anzugehen. Unverhüllt wird dieser Sachverhalt im Herausgeber-Vorwort zu einem anderen, kürzlich in deutsche Sprache übertragenen Buch zur Geschichtstheorie expliziert: „Der Plan einer deutschen Ausgabe dieses Buches entstand bereits 1965. Seither ist das Bedürfnis nach einer Klärung der Bedingungen historischer Erkenntnis, nach Geschichtstheorie, eher noch gewachsen, werden die Historiker immer stärker bedrängt, auf ihre Praxis in Forschung und Lehre zu reflektieren und ihr methodologisches Selbstverständnis darzutun. Es kommt hinzu, daß sich, in Deutschland mehr als anderwärts, die Lage der Geschichtswissenschaft durch die Herausforderung verschärft hat, der sie sich von seiten der Gesellschaftswissenschaften ausgesetzt sieht und die bis zur Bestreitung ihrer Daseinsberechtigung als einer eigenständigen Wissenschaft geht. Die Krise, von der man in dieser Hinsicht, nicht freilich mit Bezug auf Umfang und Ergebnisse der an konkreten Gegenständen orientierten Forschung selbst, gerade in Deutschland sprechen kann, kulminiert in der fortschreitenden Verdrängung der Geschichte aus den Lehrplänen des sekundären Bildungsbereichs.“⁴

Es besteht wohl kein Zweifel, daß es ein Historiker selbst ist, der dies so formulierte, – die Pragmatik ist zu offensichtlich. Sie darf ihm jedoch nicht abgesprochen werden, denn eine mit dieser Brisanz geforderte Geschichtstheorie kann sich nicht mehr auf einem Feld spekulativer Gedankenkonstruktionen in esoterischem Gewande abspielen, sondern muß den Bezug zur Existenzfrage aufweisen, – und Existenz heißt hier wissenschaftliche Praxis. Der Historiker vermag in der gegenwärtigen Situation nichts anzufangen mit Axiomatisierungen der geschichtlichen Welt in Systeme ideologischer Provenienz, die mit fertigen Zielen einer Teleologie glauben, den Sinn der Geschichte deutend vorwegnehmen zu können, – auch wenn das heute noch die einzig durchsetzbare Alternative zur Enthistorisierung zu sein scheint. Er vermag zuletzt nichts damit anzufangen, weil gerade er als Historiker weiß, daß Ideologien – gleich von welcher Autorität sie abgeleitet werden, sei es eine politische, sei es eine theologische – ersetzbar sind und ersetzt wurden. Ideologien sind allenfalls Themen des Historikers; zeigen sie sich als *Maxime*, muß er versuchen, sich davon freizuhalten. Seine Existenzfrage richtet sich nicht auf den Sinn der Geschichte, denn das wäre ihm bereits vorweggenommene, zuletzt mögliche Antwort.

„Wie geschah Geschichte?“ – Wenn man sich nicht scheut, diese Frage in ihrer Einfachheit anzunehmen, so erhält man mit ihr wohl *vorläufig* die Grundfrage des Historikers, nach der sich sowohl sein praktisches Arbeiten wie auch seine Theoriebildung ausrichten muß. Bei näherem Hinsehen ist diese Frage auch gar nicht so einfach. Nicht nur, daß sie vielfache Antworten und Interpretationen zuläßt, sie impliziert vor allem weitere Fragen: Läßt man ruhig die versteckte Hypostasierung für einen Moment gelten: Man erhält „*Geschichte*“ dann als ein Konkretum, an das die Frage gestellt werden kann, wie es als Objekt der Untersuchung beschaffen sei, worin seine Spezifität gegenüber anderen Untersuchungsobjekten liegt. – Das „*Wie geschah*“ der Grundfrage verlangt für seine Beantwortung die entsprechenden Erschließungs- und Darstellungsmittel. – „*Geschah*“ heißt Vergangenheit; wie ist sie zu vergegenwärtigen? „*Wie*“ – verlangt das analytische Beschreibung oder lineare Erzählung? – Die gesamte Frage „*Wie geschah Geschichte?*“ ist wiederum zu hinterfragen: Welche von den Aufgaben, die allgemein an die Wissenschaften gestellt werden, kann speziell sie erfüllen? – Mit anderen Worten: Wozu dient diese Frage überhaupt?

Diese drei Fragenkomplexe können wohl zunächst den Aufbau einer Geschichtstheorie vollständig abdecken. Sie erstrecken sich von der Erkenntnistheorie über die Methodik zur Pragmatik. Es fehlt die Ethik und die Metaphysik, – meist in Anspruch genommen, wenn von Geschichte die Rede ist. Das soll nicht verwundern, denn es wird sofort eine Einschränkung gemacht: Hier handelt es sich nur um die Grundlagen einer Geschichtstheorie des Historikers,

⁴ H. Beumann, in: H.-I. Marrou, Über die historische Erkenntnis, 11.

und – man weiß ja um das Übel der Ambivalenz des Begriffes „Geschichte“ – das ist in erster Linie „Geschichtswissenschaftstheorie“.

Die Fragen sind sehr grundsätzlich. Fast scheut man sich, sie so stehen zu lassen, denn sie könnten als „abgedroschen, vielfach beantwortet“ bezeichnet werden. Doch gerade dann sind sie für eine Theoriebildung in der gegenwärtigen Lage außerordentlich brauchbar. Ist eine theoretische Neubesinnung der Geschichtswissenschaft auf sich selbst notwendig – und zumindest als Reaktion auf disqualifizierende Angriffe steht dies außer Zweifel –, dann muß auch wieder bei den Grundlagen begonnen werden.

Ich wünsche, mit den Nöten einer einzelnen Wissenschaft nicht zu langweilen. Der Hinweis auf Theoriebildung, die in den praktischen Problemen einer wissenschaftlichen Disziplin verankert ist und durch eine besondere Bewertungssituation aktualisiert wurde, möchte nun mit einigen Gedanken zu drei einschlägigen Neuerscheinungen fortgesetzt werden. Es werden aufgrund des Geschilderten vornehmlich nur Überlegungen zur Standortbestimmung des Historikers sein können, sie hoffen aber dennoch auf das Interesse auch des Philosophen. – Als Mediävist reizt es mich, hier auf ein Wort Hugos v. St. Victor hinzuweisen: „*Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans*“ (Didascalion, I 4). Diese (anachronistische?) Anführung ist durchaus insinuativ gemeint.

Marrou's Buch „Über die historische Erkenntnis“ ist eine engagierte, (gezügelt?) polemische Darstellung, die gleich zu Beginn feststellt: „Es ist Zeit, gegen den Minderwertigkeitskomplex anzugehen, den die Historiker allzulange gegenüber der Philosophie gehegt haben.“ (16) – „Es gilt, . . . sich aus der Erstarrung zu lösen, in der der Positivismus die Historiker allzulange festgehalten hat . . . Das bedeutete seine Erniedrigung zum Range eines Handlangers.“ (16 f.) Dies sind Aufrufe, die einen angeschlagenen Historiker mitreißen könnten, denn wer will sich schon als Handlanger bezeichnen, wer will schon Minderwertigkeitskomplexe eingestehen? Vollends Begeisterung könnten dann auch seine nostalgischen Retrospektiven an Zeiten entfachen, in denen „der ‚historische Sinn‘ . . . eines der spezifischen Merkmale der abendländischen Mentalität [wurde]“. „Der Historiker“, wird erinnert, „war damals König, die ganze Kultur hing von seinem Urteil ab: An ihm war es, zu sagen, wie man die Ilias lesen müsse, was eine Nation sei (geschichtliche Grenzen, Erbfeind, traditionelle Sendung), er konnte wissen, ob Jesus Gott war . . . Unter dem doppelten Einfluß des Idealismus und des Positivismus galt die Ideologie des Fortschritts als grundlegende Kategorie . . . : Schlagartig wurde der Historiker zum Führer und Ratgeber anstelle des Philosophen.“ (19 f.)

Doch Nostalgie erweist sich hier als ein gefährlicher Irrweg! Er ist eine Flucht in Ansprüche, die sich – wie Marrou erkennen muß – als übertrieben herausgestellt haben, in ein Vertrauen, das sich als unangebracht erwiesen hat. Die historische Wahrheit, zu der der Historiker allein den Zugang beanspruchte, wurde zum historischen „Plunder“ – zum „Gegenstand des Hasses“, bereits von Nietzsche so behandelt. Damit ist der Disqualifikationspunkt wieder erreicht, auf den sich auch Marrou zunächst zurückziehen muß. Dabei sieht er weniger Geschichte als „Sinnträger“ in Frage gestellt, als vielmehr die „wissenschaftliche“ Geschichte, die ersetzt wurde durch eine „propagandistische“, – nützlich nur mehr für das anekdotische „Präjudiz“, verwendbar nur mehr als Instrument ahistorischer Philosophen. Es ist ihm dies erklärbar als „Auswirkung einer Pendelbewegung“ (24), die von einer „Rückkehr zu Kant“ im 19. Jahrhundert hinüberschwang zu einer Renaissance Hegelscher Geschichtsphilosophie – und das mit einem „anachronistischen, philosophisch rückständigen Charakter“, wie er nicht zuletzt auch dem Marxismus zu eigen ist. „Man braucht sich also nicht über die Erneuerung zu wundern“, führt er aus (24), „die heute die Philosophie – und die Theologie – der Geschichte erlebt; man muß sich jedoch wegen des naiven Dogmatismus beunruhigt fühlen, wegen der unerschrockenen und barbarischen Sicherheit, die diese Philosophen unentwegt an den Tag legen: Die Geschichte, über die man sie spekulieren sieht, wird als reines, vom Problem der Erkenntnis völlig unabhängiges Objekt aufgefaßt; praktisch bedienen sie sich unaufhörlich der Ergebnisse unserer Geschichtswissenschaft, ohne sich zuvor hinreichend der Bedingungen ihrer Gewinnung zu vergewissern, die ihre Gültigkeit und deren Grenzen determinieren.“ (24)

Das ist ein herrlicher Gegenangriff, – er wird mit dem Vorwurf der Negation dessen gefochten, was den Kern der geschichtswissenschaftlichen Bemühungen ausmacht: den geschichtlichen Stoff mit genuinen Gewinnungsmethoden einer tatsächlichen Erkenntnis zu unterwer-

fen. Wenn schon Geschichte etwa als Spekulationsmaterial benutzt wird, dann ist auch die Leistung der Geschichtswissenschaft anzuerkennen! Diese Argumentation, so sehr sie Reputation wiederherzustellen vermeint, sticht jedoch nur bei einem geeigneten Angriffsziel. Das war zweifelsohne vorhanden beim Erscheinen von „De la Connaissance Historique“, der französischen Originalausgabe des vorliegenden Buches, im Jahre 1954. Marrou steht – wie er selbst andeutet – unter dem Eindruck eines Verlustes der Geschichte, der gewissermaßen durch widrige Zeitumstände – und somit mehr oder weniger zufällig – hervorgerufen worden ist. Bedingten Krisen der Gesellschaft, ja des menschlichen Selbstbewußtseins in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts auch eine Krise der geschichtswissenschaftlichen Glaubwürdigkeit, so blieb noch – oder erst recht – Raum für jene Propheten, die mit dem Satz „Nur wer die Geschichte kennt, vermag die Zukunft zu meistern“ nach Belieben umspringen konnten, weil sie eben für sich die Zukunft bereits zu kennen glaubten. Was da also an Geschichte verloren gegangen war, kann von Marrou zu Recht versucht werden, mit einer Apologie der „Kritik der historischen Vernunft“ Diltheys und einer davon abzuleitenden Explikation einer „kritischen Philosophie der Geschichte“ wieder hereinzuholen. „Es ist unzulässig, so zu tun, als könne man die von der kritischen Geschichtsphilosophie aufgeworfenen Probleme und ihre seit Hegel inzwischen dazu entwickelten Lösungen ignorieren. Denn eine solche kritische Philosophie braucht nicht erst in Aussicht gestellt oder improvisiert zu werden; sie ist bereits im Wesentlichen in aller Breite konstituiert. Die Hauptquelle dieser Denkbewegung stellt das in vieler Hinsicht so fruchtbare Werk Wilhelm Diltheys dar.“ (26) – Was da an Geschichte verloren gegangen war, war der Glaube an kritisch erarbeitete Geschichte, – und so rechtfertigte sich denn auch jener Vorwurf der Negation.

Er schlägt jedoch ins Leere, wenn Geschichte als Fragestellung – sei es in spekulativer oder in wissenschaftlicher Weise – überhaupt abgelehnt wird, wenn Geschichte nicht etwas zufällig Verlorenes, sondern bewußt Weggeworfenes ist. Dann muß die Argumentation bereits am *Objekt* des Historikers einsetzen, nicht erst an seiner Methode; muß versucht werden, die Dimension des Geschichtlichen als eine objektive Herausforderung des Menschen deutlich zu machen, die nicht zu umgehen ist. Für Marrou stellte sich offensichtlich dieses Problem damals noch nicht, aber es ist virulent jetzt zum Zeitpunkt der Übertragung seines Buches ins Deutsche. Inzwischen ist viel geschehen, gerade im Heimatland Marrous. Mit „Strukturalismus“ z. B. läßt sich einiges davon ansprechen, – bei aller Schwäche, die der Gebrauch eines solchen Schlagwortes mit sich bringt. Ein Werk wie „Les mots et les choses“⁵ zerstörte die Fundamente einer vielleicht noch halbwegs heilen Welt der Historie vollends. Der Weg ist längst eingeschlagen hin zur Dominanz des Synchronen; er hatte sich zunächst als Methode ubiquitären Anspruchs ausgewiesen, dann aber zur Weltanschauung antihistorischen Charakters verwandelt. „Synchronie contra Diachronie“ – als Gegensatz leider nun einmal aufgeworfen –, dies scheint sich zugunsten der ersteren bereits entschieden zu haben. Das Vorwort zu Marrous deutscher Ausgabe läßt in den bereits zitierten Passagen hierzu eine Stellungnahme erwarten, zumal es ausdrücklich auf eine jüngere Jahreszahl hin aktualisiert worden ist; leider erfuhr sie jedoch gegenüber dem Original keine wesentlichen Veränderungen.

Dieses Vorwort des Herausgebers, aber auch das Einleitungskapitel Marrous selbst geben dem Buch die Signatur einer Verteidigungsschrift der Geschichtswissenschaft, – und als solche mußte es demnach zunächst eingeordnet werden. Doch auch der weitere Inhalt des Buches – will er zunächst „die praktischen Regeln entwickeln, von denen sich die Arbeit des Historikers leiten lassen muß“ (15), will er allgemeingültig eine „Einführung der Studenten in das Studium der Geschichte“ (Umschlag u. 15) bieten – ist apologetisch determiniert in den Vorzeichen jener umrissenen Fachsituation der frühen 50er Jahre. Fragt man – wie zu Beginn dieses Beitrags gefordert – nach der Theoriebildung eines notwendig *neuen* geschichtswissenschaftlichen Selbstverständnisses, so kann das Buch allenfalls die Basis des ehemals Gesicherten sein, von der man sich auf dem Weg zu neuen Sicherungen abheben kann. „Abheben“ will aber hier nicht „ablegen“ heißen, denn die Aussagen Marrous haben im Sinne einer Bestandsaufnahme vor neuen Ansätzen einen ganz besonderen Wert.

⁵ M. Foucault, Les mots et les choses, Paris 1966.

„Geschichte ist die Erkenntnis der menschlichen Vergangenheit“ (41), so lautet der Leitgedanke des ersten Kapitels, eigentlich des ganzen Buches. In der Präzisierung heißt dies dann: „... ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Vergangenheit“ (42). „Wissenschaftliche Erkenntnis“ wird dabei aufgefaßt nicht als „episteme“, sondern als „techne“, die auf eine „systematische und strenge Methode“ (43) gegründet ist. „Menschliche Vergangenheit“ als Gegenstand dieser Erkenntnis verlangt, „die Handlungen, Gedanken, Gefühle und auch Werke des Menschen, die materiellen oder geistigen Schöpfungen seiner Gesellschaften und seiner Kulturen, die Werke, durch die hindurch wir an ihren Schöpfer herankommen, mit einem Wort die Vergangenheit des Menschen als Menschen, des Menschen, der schon Mensch geworden ist, unmittelbar zu verstehen, von innen her zu begreifen, im Gegensatz zur biologischen Vergangenheit, derjenigen des Werdens der menschlichen Gattung, die nicht mehr Gegenstand der Geschichte, sondern der menschlichen Paläontologie ist, eines Zweiges der Biologie.“ (44 f.)

Zweifelsohne ist diese Vergangenheit eine von „der Menschheit wirklich gelebte“ (51) und als „Entwicklung“ tatsächlich erlebte; doch bleibt es für den Historiker – und darin unterscheidet er sich vom spekulativen Philosophen – bei dem Postulat ihrer Existenz, bevor nicht jene „techne“ der Erkenntnis an sie angelegt worden ist. Ontologisch ein „*Noumenon*“, als Erkenntnisobjekt aber Gewordenes, Entwickeltes, stellt diese Vergangenheit die „techne“ des Historikers vor eine dreifache Verpflichtung (56 ff.): Er hat sich nicht zum „Zeitgenossen“ eines Gegenstandes zu machen, sondern diesen perspektivisch in seine Vergangenheit zu stellen, – gleichermaßen stark Wirklichkeit und Ferne spüren zu lassen. – Er muß einen Gegenstand der Vergangenheit in der Konsequenz seiner Wirkung sehen, – gleichsam das Intervall zu sich selbst auffüllen, um das der Zeitgenosse des Geschehenen noch nicht wußte. – Er muß schließlich Ordnung schaffen in dem „Pulverförmigen, Konfusen, Vielgestaltigen, Unverständlichen, dem wirren Netz von Ursachen und Wirkungen, unendlich komplexen Kraftfeld, das in seiner authentischen Wirklichkeit zu verstehen das Bewußtsein des Menschen, sei er nun Handelnder oder Zeuge, sich notwendigerweise als unfähig erweist“ (59) – muß gleichsam nach dem Geschehen also über diesem stehen.

Die Vergangenheit und gewordene Gegenwart ergeben im Bruch erst die „Geschichte“, die – wie es in der Überschrift zum zweiten Kapitel heißt – „vom Historiker nicht zu trennen ist“ (63). „Geschichte ist das Ergebnis der gewissermaßen schöpferischen Anstrengung, durch die der Historiker als erkennendes Subjekt die Beziehung zwischen der Vergangenheit, die er beschwört, und seiner eigenen Gegenwart herstellt.“ (67) Das muß keineswegs mit einem totalen Idealismus konform gehen, denn die noumenose Wirklichkeit selbst gibt keine Grundlage zu einer Konstruktion, bindet vielmehr den Historiker ein in eine Beschränktheit der Erfahrbarkeit. So heißt es dann in einer erneuten Definition: „Die Geschichte ist das, was der Historiker von der Vergangenheit zu greifen vermag, aber wenn sie das Instrumentarium seiner Erkenntnis passiert hat, ist diese Vergangenheit so wieder-erarbeitet, wiedererarbeitet, daß sie dadurch gänzlich erneuert, ontologisch etwas völlig anderes geworden ist.“ (73) Daraus folgt für den Arbeitsansatz: „Um aufzuhellen, wie die Geschichte entsteht, muß man davon ablassen über ihren Gegenstand, dieses Unbestimmte, dieses *ἀρετόν* zu meditieren, man muß vom Historiker ausgehen, seine Schritte auf dem Weg verfolgen, der ihn zur Erkenntnis führt: Die Geschichte wird das sein, was er zu erarbeiten vermocht hat.“ (73)

Die Darlegung dieses Instrumentariums bestimmt den nächsten und umfangreichsten Teil des Buches. Sie muß zweifelsohne eine Klärung, was historische Arbeit eigentlich ist, erst herbeiführen. Denn mit einem noumenosen „*Apeiron*“ als gegenständlichen Ausgangspunkt – auch wenn er pauschal mit „menschlicher Vergangenheit“ bezeichnet worden ist – und mit einem dahingestellten „Zu Erarbeitenden“ als Erkenntnisziel – auch wenn es bereits im Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart verortet worden ist – ist ein Standpunkt bezogen, der in seiner Gegnerschaft zu jedem spekulativen Apriori und zur positivistischen Selbstgefälligkeit im Wissen um eine Identität zwischen Faktum und Darlegung zwar abgrenzende Eindeutigkeit besitzt, der dennoch in seiner krassen Einschränkung auf gewollte Unbestimmtheit von Ausgang und Ziel die skeptische Frage aufwerfen läßt, welcher spezifisch geschichtswissenschaftliche Weg da überhaupt noch beschreibbar ist.

Der vielleicht irritierte Leser Marrouß faßt jedoch schnell wieder Fuß, denn das aufgezeigte Instrumentarium bewegt sich durchaus im Rahmen von herkömmlichen Standpunkten. Soweit

es aber Grundlage zu weiterführender Theoriebildung sein kann, soll es hier kurz aufgeführt werden.

Der Beginn der historischen Arbeit, sagt Marrou, zeigt seine Güte in der reichen und fruchtbaren Fragestellung, mit der der Historiker an die Vergangenheit herangeht. Eingebunden in sein eigenes Denksystem, „kennt der Historiker im großen ganzen schon die wirklich geeigneten Fragen, die Gefühle, die Ideen, die Reaktionen, die technischen Leistungen, die den Menschen einer Epoche und eines gegebenen Bereiches beigemessen werden können.“ (77) Also nicht „autonome Konstruktion“, sondern „Analogie“ zur eigenen Situation mit ihren spezifischen Erfahrungswerten bestimmt die entsprechende Hypothesenbildung, wobei folgerichtig auf die situationelle Relativität als Bestimmungsfaktor des Fragens hingewiesen werden muß.

Real begrenzt ist jede Fragestellung jedoch an der jeweiligen Quellenlage: „Die Größe eines Historikers zeigt sich nicht nur in der Fähigkeit, Probleme aufwerfen zu können (denn es gibt schimärische Geister, die mit großem Geschick unlösbare Fragen stellen – was verlorene Zeit ist), sondern gleichzeitig auch bei der Aufstellung eines praktischen Forschungsprogramms, das es gestattet, die zahlreichsten, sichersten und ertragreichsten Quellen auszugraben und wieder zum Fließen zu bringen.“ (88) Die informationelle Vielschichtigkeit einer Quelle läßt sich nur durch eine ausgefeilte Kunst der Heuristik erschließen, – den damit aufbereiteten Informationen dann wiederum erst ein Aussagewert abgewinnen, wenn sie „verstanden“ werden. Dies erfordert eine Methode des Verstehens, die auf Assoziationsmöglichkeiten mit dem Gegenüber der Quellen gründet, auf eine „Intersubjektivität“ (103), eine „Dialektik des Selbst mit dem Anderen“ (113), die zugleich aber auch die Fähigkeit voraussetzt, sich diesem Gegenüber zu öffnen. Letzteres ist aber nur möglich bei „Sympathie“ zur Quelle, nicht bei einem „methodischen Mißtrauen“ (115), wie es den Positivisten zu eigen ist. Nur „echte Freundschaft setzt im Leben wie in der Geschichte Wahrhaftigkeit voraus“ (117), mit deren implizierten Unvoreingenommenheit allein eine Beurteilung des „wirklichen Wesens“ (126) von Zeugnissen der Vergangenheit durchführbar ist. Dies heißt z. B. konkret, einem Dokument nicht nur eine Kritik seiner faktenvermittelnden Authentizität anzulegen und es beim Nachweis etwa einer Fälschung zu verwerfen, sondern es in seiner Eigenart der Aussage zu belassen, die als solche – auch wenn es sich um eine beabsichtigte Fälschung handelt – stets eine Wahrheit – zumindest in der Authentizität der Absicht – in sich trägt.

Der weitere Schritt – „von der Quelle zur Vergangenheit“ (144) – muß ebenfalls von dem Leitmotiv „Sympathie“ bestimmt sein: Es ist das „Vertrauen“ in die „Glaubwürdigkeit“ und „Zuverlässigkeit“ einer Quelle. Eine Antwort der Quellen auf die Frage nach der Vergangenheit kann zwar nie in ihrer Richtigkeit mit letzter Sicherheit bewiesen werden, doch ist die Befragung von vorneherein durch ein ernstes Bemühen zum Verstehen jeglicher noch so eigentümlichen Antwort geprägt, so daß selbstsicher gesagt werden kann: „Wir erkennen von der Vergangenheit das, was wir von dem überlieferten Inhalt der Dokumente verstanden haben und für wahr halten.“ (157)

„Historisch erkennen“ aber heißt in methodologischer Konsequenz dann auch, „einer rohen, an sich nicht erfassbaren Gegebenheit ein System durch den Geist erarbeiteter Begriffe zu substituieren, und dies, sobald die historische Erkenntnis beim Historiker auftaucht, noch vor jeder Formung, auf literarischen Ausdruck für ein Publikum gerichteten Absicht.“ (172) Der Zwang zur „Qualifizierung“ der Tatsachen resultiert den Gebrauch von fünf Begriffsarten: „Begriffe von allgemeinem Gültigkeitsanspruch, die sozusagen geeignet sind, auf den Menschen jedweder Epoche oder jedweden Milieus angewendet zu werden“ (175) – Leben, Tod, Persönlichkeit, Sieg –; „Begriffe analogischen oder metaphorischen Gebrauchs“ (181) – „barock“ z. B. im Sinne von „Barock-heit“ –; „technische Begriffe, deren Gültigkeit nach Zeit und Raum begrenzt, besser gesagt, durch ein gegebenes kulturelles Milieu bedingt ist“ (185) – Patrizier, Konsul, mos maiorum –; „idealtypische Begriffe“ (188) Max Weberscher Prägung – z. B. antike Stadt –; schließlich sog. „historische Begriffe, die ein Ensemble bezeichnen, zum Beispiel eine mehr oder weniger lange Periode der Geschichte eines menschlichen Milieus oder der Geschichte der Kunst, des Denkens usw.“ (195) – die Spätantike, die Renaissance usw. –. Diese Begriffe dürfen jedoch nicht hypostasiert werden, sie sind nicht die Wirklichkeit, sondern nur Werkzeuge streng nominalistischen Charakters. Der Historiker muß sich ihrer trotz der abstrakten Eigenschaft subsidiär bedienen, weil er nichts anderes besitzt, um die konkrete Vielfalt des Singulären faßbar

zu machen. Daß damit aber die historische Wirklichkeit nie ganz abgedeckt werden kann, zeigt die Schwierigkeit, eine integrierende „Deutung“ der Vergangenheit mit diesem begrifflichen Instrumentarium zu liefern. Steht zwar außer Zweifel, daß bei aller Individualität des menschlichen Geschehens Interdependenzen bestehen, die das Heterogene zu komplexen Strukturen zusammenschließen, so zeigt sich dennoch die Gefahr, zu glauben, durch entsprechende begriffliche Etiketten derartige Strukturen total erfaßt zu haben. Damit würde nämlich die Realität einer Einheit antizipiert werden, die „ein Problem“ ist, „nicht ein Prinzip, von dem man ausgehen könnte“. (203) Auch das Problem der „Ursache“ stellt sich in ähnlicher Weise. Bei der Geschichte ist nicht mit einer Stringenz der Kausalität zu arbeiten, die hinzielt auf die Konstitution einer Gesetzmäßigkeit, – sondern „geschichtliche Deutung ist Aufdeckung, Verständnis, Analyse der tausend Bindungen, die auf vielleicht unentwerrbare Art die vielfältigen Gesichter der menschlichen Wirklichkeit miteinander verbinden – die jedes Phänomen mit den Nachbarphänomenen, jeden Zustand mit seinen unmittelbaren oder entfernten Vorläufern und in ähnlicher Weise mit seinen Folgen verbindet“. (216) Die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit läßt nur eine derartige Deutung zu, die wiederum selbst als Ausfaltung einer Multiperspektivität denkbar ist. Der Ansatz eines Interpretationssystems des Historikers kann immer wieder anders sein, und stets wird der historische Gegenstand entsprechend des Ansatzes anders antworten. So werden „Einheiten“ und „Ursachen“ sich stets wandeln, gewinnen sie „Realität“ nur in der jeweiligen Befragung, werden ihre begrifflichen Bezeichnungen nur innerhalb einer entsprechenden Frage sinnvoll sein.

Die Marrousche Geschichtstheorie ist also zunächst bestimmt durch eine strikte Trennung von Vergangenheit und Geschichte im Sinne von Gegenstand und Ergebnis. Vergangenheit als Gegenstand ist ein „*Apeiron*“, über das keine Aussage vor dem Eingriff der geschichtswissenschaftlichen Methode zu machen ist. Der erkennende Eingriff geht in einer dialektischen Zuwendung von Gegenwart zur Vergangenheit vor sich. So gibt es keine bereits praefigurierten Antworten der Quellen, vielmehr gewinnen sie ihre Figuration erst aus der jeweils gestellten Frage. Entsprechend kann eine Begriffsbildung, die an das geschichtlich Erfragte angelegt wird, nur in nominalistischem Sinne aufgefaßt werden, als ein Werkzeug, das keine Hypostasierung von Realitäten darstellt. Strukturen, Kausalitäten sind reine Projektionen der Perspektive eines Betrachters.

Zunächst scheint mit einer derartigen Auffassung dem Historiker eine außerordentliche Unabhängigkeit eröffnet zu sein. Offensichtlich ist er dabei weder einer metaphysischen Regelmäßigkeit als Prämisse unterworfen, noch dem Reduplikationszwang einer positiv vorliegenden Faktizität.

Die Schwäche des Marrouschen Ansatzes aber liegt gerade in dieser Unabhängigkeit, die so weit geht, daß sie auch den möglichen *Gegenstand* des geschichtswissenschaftlichen Arbeitens einschließt. Ein feststellbares Ergebnis liegt mit der Formung einer Geschichte zwar vor; die „menschliche Vergangenheit“ war dabei aber ausschließlich Materialfeld der Formung, – Repertoire. Der Ausgangspunkt des formenden Eingriffes, das eigentliche Objekt, das überhaupt zur Formung Anlaß gab, bleibt im Dunkeln des „*Apeiron*“. Zwar sagt Marrou, über Geschichte könne erst etwas ausgesagt werden *nach* der Arbeit des Historikers, doch die entsprechenden Arbeitsergebnisse vermitteln nur etwas über perspektivische Herausgriffe, zeigen Thematisierungen einzelner Geschichten auf, für die sich der Historiker gerade interessiert hat, – schweigen jedoch zum Geschichtlichen als solchen, das als Objekt nicht in ihrer Perspektive lag.

Bleibt der grundsätzliche Gegenstand des Historikers also ungeklärt, so fragt sich, wo dann der eigentliche Wert der historischen Arbeit liegt. Marrou versucht zwar mehrfach eine Qualifikation zu begründen, – etwa wenn er Geschichte „als Fundgrube von zum Erzählen geeigneten ‚Geschichten‘, ein großartiges Repertoire von unerschöpflichem Reichtum“ (291) verstehen will, wenn er der Geschichte „als eine ihrer wesentlichen Funktionen diese Bereicherung meines inneren Universums durch die Wiederaufnahme kultureller, aus der Vergangenheit wiedergewonnener Werte“ zuschreibt. (293) Werden diese Werte aber im Grunde „unter der Kategorie des Anderen“ – wie Marrou formuliert (294) – entdeckt, so bedarf es nicht unbedingt dazu des Schrittes in die Vergangenheit; auch der synchrone Schnitt durch die Gegenwart würde aufgrund deren Heterogenität weitreichende Ergebnisse bringen können. Die Vergangenheit erscheint so nur als Ergänzungsbereich.

Ein anderes Argument Marrou geht dahin, Geschichte als Befreiung von der situationellen Gebundenheit des Menschen zu verstehen, da sie die Gewordenheit der gegenwärtigen Situation aufzeigt (318 ff.). Aber auch hier hat die Vergangenheitsforschung subsidiären Charakter, denn das eigentliche Ziel des Fragens ist die Gegenwart. Die Geschichtswissenschaft darf sich mit einer derartigen supplementären Rolle nicht zufriedengeben, denn sie besitzt in Wirklichkeit eine Eigenart der Fragestellung, die sie von allen anderen Wissenschaften unterscheidet. Allerdings ist dies nur erkennbar, wenn das eigentliche Objekt der historischen Frage zunächst genau festgelegt ist, – und nicht als „Apeiron“ außer Betrachtung bleibt.

Die gegenwärtige Geschichtstheorie scheint weit davon entfernt zu sein, dazu Überlegungen anzustellen. Vielmehr findet gerade folgender Satz konträrer Tendenz – von R. Koselleck apodiktisch vorgetragen – weite Anerkennung: „Die Historie als Wissenschaft hat bekanntlich kein ihr eigentümliches Erkenntnisobjekt, denn dieses teilt sie mit allen Sozial- und Geisteswissenschaften.“⁶ Innerhalb einer Art „Überdisziplin“ bestünde die Rolle der Historie nur darin, eine besondere Frageweise beizutragen, denn – wie es weiter heißt – „Historie zeichnet sich nur durch ihre Methode aus und durch Regeln, mit deren Hilfe sie zu überprüfbareren Ergebnissen führt.“ – Welchen Namen – hergeleitet vom gemeinsamen Erkenntnisobjekt – würde man dieser „Überdisziplin“ geben müssen? – „Humanwissenschaft“? Wissenschaft vom Menschen, die dessen gesellschaftliches und geistiges Leben untersucht? Setzt man hier die Definition Marrou ein („Geschichte ist die Erkenntnis der menschlichen Vergangenheit“), so zeigt sich der Mensch als Erkenntnisobjekt, die Vergangenheit als Materialfeld. Der Blick in die Vergangenheit wäre ein Weg, Erscheinungen des Sozialen und Geistigen eine breitere Basis des Fragens und Erkennens zu unterlegen. Eine Geschichtstheorie aber könnte sich dann darin erschöpfen, die „Regeln“ aufzustellen, die zur Unterlegung dieser Basis führen, – und eine ausschließliche Integration der Historie in jene „Überdisziplin“ als Methode wäre durchgeführt. Bei der ehemaligen Liaison von Geisteswissenschaften und Historie, wo „Geist“ nur als geschichtlicher gedacht werden konnte, mochte dies noch hingehen. Das derzeitige Aufgehen der Geschichtswissenschaft als Teil der Sozialwissenschaften aber ist problematischer, da soziale Gegebenheiten auch mit anderen – ahistorischen – Methoden zugänglich gemacht werden können und der Verzicht auf die Vergangenheit nicht mehr an die Substanz geht.

Das Arbeitsthema des dem Buche *Geschichte – Ereignis und Erzählung* zugrundeliegenden Kolloquiums hieß *Geschichten und Geschichte*. Die Frage nach der Einheit der Geschichte war damit von vornherein implizit aufgeworfen. Entsprechend der Ambivalenz des Begriffs „Geschichte“ wurde ihr in zwei Richtungen nachgegangen: von geschichtsphilosophischer Seite zielte man auf ein einheitliches Subjekt, „in dem die Zusammenfassung alles Geschehens zur Einheit einer Geschichte gründet“ (Pannenberg, 478), und das letztlich nur metaphysisch einsichtig wird. Entsprechende Beiträge finden sich verbunden unter dem Titel *Geschichte, Geschichtsphilosophie und ihr Subjekt*. (463 ff.). – Von geschichtsschreiberischer Seite her untersuchte man die darstellerische Thematisierbarkeit des Geschichtlichen. *Die sprachliche Konstitution und Ereignis und Erzählung als Konzepte der Historie* lauten hier die Überschriften. (519 ff. u. 535 ff.)⁷

Zweifelsohne nur über die Frage nach der *Einheit der Geschichte* kann man dem Problem des geschichtswissenschaftlichen Erkenntnisobjektes näherkommen. Denn die Annahme einer derartigen Einheit bedeutet, daß eine Ebene vorausgesetzt wird, die über dem vielfältigen historischen Ablauf selbst steht, daß ein gewissermaßen „metahistorischer“ Bezugspunkt in den Blickwinkel gerät, der das einzeln im Feld der Vergangenheit Thematisierte in einem Ganzen

⁶ Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen, in: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 212. – Im Folgenden beziehen sich alle Titelangaben, wenn nicht anders vermerkt, auf diesen Sammelband.

⁷ Der Sammelband ist gegliedert zum einen in „Vorlagen“ (von J. Bollack, G. Buck, H. Diedkmann, F. Fellmann, A. J. Greimas, M. Imdahl, H. R. Jauss, R. Koselleck, H. Lübke, O. Marquard, Ch. Meier, W. Pannenberg, W.-D. Stempel, K. Stierle, P. Szondi, H. Weinrich, R. Wellek) und zum anderen in eine Reihe von „Beiträgen“, die sich aus Antworten auf die „Vorlagen“ ergaben. – Ein genaues Eingehen auf alle geäußerten Gedanken ist im Rahmen dieser Darlegungen nicht möglich.

verorten läßt. Dieses vorläufig noch ungeklärte „Ganze“ scheint sich aber als eigentümliches Objekt des Historikers anbieten zu können, da es genuin die Bedingung erfüllt, Matrix für alles Historische und nur für das Historische zu sein.

Doch mit dieser kurzen Skizzierung sind zunächst mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet. Die Beiträge des Kolloquiums schaffen darin nur in geringem Maße Abhilfe, da bei der aufgezeigten Interessenlage der Geschichtstheorie das historische Objekt außerhalb der Problemstellung bleibt. Kennzeichnend dafür sind die Darlegungen über Art und Anwendung narrativer Darstellungsmittel gegenüber dem geschichtlichen Stoff (als typisch ist W.-D. Stempel, *Erzählung, Beschreibung und der historische Diskurs*, 325 ff. zu nennen). Sie setzen letztlich Geschichte stillschweigend als bereits irgendwie konstituiertes Forschungsobjekt voraus, bewegen sich auf einer Ebene, die Folge des historischen Erkenntnisproblems ist und die zugleich über das eigentlich Geschichtsdarstellerische hinaus in andere fachliche Bereiche – etwa linguistische oder textanalytische – verweist. Keineswegs soll damit grundsätzlich die Legitimation derartiger Forschungen verneint werden, doch bereits auf den ersten Blick – es wird aber an späterer Stelle noch darauf zurückzukommen sein – zeigen sie einen Ansatz, der vieles, was ihn eigentlich voraussetzt, übersprungen hat. Wenn man sich nämlich Gedanken macht, wie man etwas darstellt, muß man sich vorher klar darüber sein, was man eigentlich darstellt. – „Eines der zentralen Probleme der Historie ist heute, was eigentlich ‚Geschichte‘ sei und wie man sie beschreiben müsse. Die Frage, wie weit man erzählen, wie weit man beschreiben (und übrigens auch die, wie weit man ideographisch verfahren und wie weit man sozialwissenschaftliche Theorien benutzen) könne und müsse, führt uns in ein Meer von Fragen. Sie sind letztlich vom Geschichtsbegriff abhängig. Dieser Begriff aber ist in der vorstehenden Debatte zwar vielfach benutzt, aber höchstens in einzelnen Bezügen zum Problem gemacht worden. Im ganzen hat man ihn mit Kunst ausgeblendet.“ Diesem Urteil Ch. Meiers (*Narrativität, Geschichte und die Sorgen des Historikers*, 571) ist beizupflichten, da es offensichtlich den Kern der derzeitigen Theoriebedürftigkeit trifft.

Die zweite große Blickrichtung des Kolloquiums, die geschichtsphilosophische, scheint zunächst den gestellten Forderungen stärker nachzukommen. Wie ein roter Faden zieht sich durch die entsprechenden Beiträge die Frage nach dem *Subjekt der Geschichte*. In der Meinung, hier die erforderliche Einheit der Geschichte angeboten zu erhalten, könnte der Historiker – vielleicht vorschnell – versucht sein, das aufgewiesene Geschichtssubjekt als einheitliches Objekt zu ergreifen und Geschichte als temporale Ausfaltung dieses Subjekts darzustellen.

Doch was ist das Subjekt der Geschichte? W. Pannenberg stellt in schlüsseltaften Ausführungen (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 307 ff., und *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*, 478 ff.) die übliche Alternative zwischen theozentrischem und anthropozentrischem Geschichtsbild, die das Handeln Gottes oder des Menschen als gewissermaßen geschichtsproduzierend in gegenseitiger Ausschließlichkeit zeigt, zunächst als falsch gesetzt vor, da die „Auffassung vom Menschen als Subjekt der Geschichte“ ... „ein Surrogat für den in der Geschichte handelnden Gott“ sei (311). Letztlich bestätige sich, „daß Geschichtsphilosophie nicht nur aus der Theologie hervorgegangen, sondern nach wie vor nur als solche möglich ist.“ (311)⁸ Bleibt man bei der Voraussetzung, daß es sich um menschliche Vergangenheit handle, so empfiehlt es sich, „es bei der Rede von der Menschheit als Thema der Geschichte bewenden zu lassen, statt sich der zweideutigen, weil schwer von assoziativen Hypostasierungen freizuhaltenen Wendung zu bedienen, daß die Menschheit eine Geschichte ‚hat‘.“ (481) Diese Empfehlung erscheint vorderhand als ein Weiterschieben der Frage nach Einheit der Geschichte zur Frage nach Einheit des Menschen (des Menschseins, der menschlichen Gattung, der Summe aller menschlichen

⁸ Anzumerken ist hier noch die aktuelle Bezugnahme W. Pannenburgs auf den Marxismus: „Findet sich die christliche Theologie in der großen Auseinandersetzung zwischen geschichtlichen und ungeschichtlichen Denkweisen in einer gemeinsamen Front mit dem Marxismus, so verliert dadurch allerdings der große Unterschied nichts von seiner Tiefe, daß für den Marxisten der Mensch und die Menschheit nicht nur das Thema, sondern auch das schaffende Subjekt der Geschichte sind, während für den christlichen wie den jüdischen Glauben in allem geschichtlichen Handeln der Menschen doch Gott letztlich der Herr der Geschichte ist.“ (309)

Individuen), deren Thematisierung zur grundsätzlichen Aufgabe des Historikers werden könne. Praktisch würde diesem damit von der Geschichtsphilosophie die Umsetzung vom Subjekt zum Objekt der Geschichte als bereits vollzogen vorgelegt sein; er erhielte ein Objekt, das ihn den bereits aufgezeigten Part innerhalb einer „Humanwissenschaft“ spielen ließe, und er müßte sich mit dieser Rolle abfinden. Tatsächlich übernimmt der Historiker – akzeptiert er jene Empfehlung – eine nur andere Hypothek. W. Pannenberg's Beschränkung der Menschheit als geschichtliches Thema ist nämlich nur Rückzug in der Verteidigung gegenüber der „Säkularisierung“ der Geschichte. Nach wie vor gilt der Satz: „Erst wo ein geschichtliche Erfahrung erschließender und integrierender Sinnzusammenhang gegeben ist, kann Geschichte als Einheit verstanden und auch das menschliche Gattungsbewußtsein auf die Erfahrung von Geschichte bezogen werden.“ (482) Dieser Sinnzusammenhang aber kann ausschließlich auf metaphysischer Ebene liegen, so daß der Historiker – thematisiert er dergestalt sein genuines Objekt – im Grunde darauf beschränkt ist, nur ein metaphysisches Konzept (bzw. eine Ideologie) zu explizieren.

Wie problematisch – und eigentlich auch wenig hilfreich – für den Historiker derartige geschichtsphilosophische Überlegungen zum Geschichtssubjekt sind, zeigt schlaglichtartig eine im Verlauf des Kolloquiums zentrale Diskussion um Hegel vornehmlich zwischen H. Lübbe (*Geschichtsphilosophie und politische Praxis*, 223 ff.), J. Habermas (*Über das Subjekt der Geschichte. Kurze Bemerkung zu falsch gestellten Alternativen*, 470 ff.), O. Marquard (*Die Geschichtsphilosophie und ihre Folgelasten*, 463 ff.) und W. Pannenberg. Zeigt H. Lübbe auf, daß Hegel die Setzung eines Subjektes der Geschichte vermieden hat, so wurde ihm von W. Pannenberg begegnet, daß Hegel es nur umgangen hatte, „irgendeinen endlichen Faktor der geschichtlichen Wirklichkeit zum Subjekt der Geschichte zu erklären“ (479), daß Hegel „– weniger mit der Vorstellung des Weltgeistes als mit dessen Begriff als Erscheinung des von ihm unterschiedenen absoluten Geistes – die geschichtstheologische Auffassung von Gott als Subjekt der Geschichte fortgeführt“ hat. (479) – Nach H. Lübbe und auch J. Habermas – so führt O. Marquard aus – beruht Hegels geschichtsphilosophischer Entwurf „auf der List des geschichtsmündig gewordenen Menschen, seine welthistorisch revolutionären Geschäfte durch eine Stelle abwickeln zu lassen, die vorsichtshalber nicht konkret besetzt und darum funktionsunfähig ist; Weltgeist – so interpretieren beide – ist offenbar die geschichtsphilosophische Formel für die Vakanz in Dingen des Täters der Geschichte. Dabei plädiert freilich H. Lübbe für die Perennierung dieser Vakanz, J. Habermas dagegen.“ (465)

Der Historiker kommt um die Füllung dieser Vakanz nicht herum, er braucht die *konkrete Besetzung*, will er die Einheit in der geschichtlichen Vielfalt thematisieren mittels eines einheitlich handelnden Subjekts. Die Auswahl des Subjekts – in der Praxis handelt es sich dabei weniger um den Menschen, als vielmehr um bestimmte Gruppen wie eine politische Führungsschicht, um das Proletariat, um ein „auserwähltes“ Volk – ist zwangsläufig ideologisch bedingt. Zumindest der, der die Auswahl anders setzen würde, wird darin eine Gefahr sehen. Marrou hat hier – zu Recht – den Verlust der Glaubwürdigkeit der Geschichtswissenschaft und ihren Ersatz durch eine propagandistische Geschichtsbetrachtung begründet gesehen.

Im Rahmen der bislang vorgeführten geschichtstheoretischen Überlegungen ist die Selbstbestimmung des Historikers nicht gerade gefördert, – ja sogar vielleicht in eine gewisse Auswegslosigkeit gebracht worden. Fürchtend, nur Bestätiger metaphysischer Aprioris zu sein, sieht sich der Historiker in der Absicht, dies zu vermeiden, offenkundig zurückverwiesen auf das Apeiron Marrous und damit gezwungen, sich ausschließlich dem Untersuchungsfeld „Vergangenheit“ zu widmen, in dem nur methodische (heuristische, hermeneutische und darstellungstheoretische) Richtlinien festgelegt werden können, in dem der eigentliche Erkenntnisgegenstand aber hinter die Figuration beliebiger Thematisierungen zurücktritt. Vage nur – weil nicht einmal fixierbar auf Gattung oder Summe aller Individuen – erscheint der „Mensch“ im Schnittpunkt aller derartigen historischen Themenstellung. Scheinbar nur ein „vom Prozeß der Geschichte selbst unterschiedene[s] Subjekt dieses Prozesses“ (W. Pannenberg, 478), kann der Mensch aber nicht zur *metahistorischen Matrix* werden, wie es für die Festlegung eines allgemeinen historischen Erkenntnisgegenstandes „Mensch“ Voraussetzung wäre, denn seine supponierte Unterschiedenheit vom Prozeß wirkt nicht auf diesen zurück im Sinne einer Verortungspotenz. Es fehlt offensichtlich die notwendige Kohärenz menschlicher Unternehmungen in einem

Tun des Menschen schlechthin, dessen Bedingungen selbst nicht geschichtlich konstituiert und erklärbar wären und die gleichsam über der Geschichte stehend diese entwerfen würden. Zumindest kann der Historiker eine derartige Kohärenz nicht von vorneherein konstatieren, – allenfalls ist sie erwünschtes Ergebnis seiner Bemühungen. Der Mensch ist ungeeignet, als genuines Objekt der Historie gesetzt zu werden, er ist nur – jedoch maßgeblicher und fortwährend – Inhalt der historischen Forschung, wenn sie auf dem Weg zur Erkenntnis des eigentlichen Objekts die Auseinandersetzung mit der „konkreten Besetzung“ braucht. Eine Analogie zwischen der Kohärenz des vielfältigen und singulären Historischen auf einer metahistorischen Ebene, die Geschichte schlechthin als genuines Objekt der Historie projizieren würde, und der Kohärenz menschlichen Tuns schlechthin zu sehen, ist unmöglich. Die metahistorische Kohärenz kann sich nur als eine *formale* Einheit erweisen, – primär unabhängig von Besetzungen mit konkreten Inhalten, denkbar und operabel als Konstruktion bereits *vor* dem Einsetzen empirischer Forschung.

„Metahistorisch“ wurde als Terminus eingeführt, zunächst nur um den Ort zu benennen, wo der einheitliche Bezugspunkt allen Historischen – und damit auch der einheitliche Bezugspunkt allen geschichtswissenschaftlichen Fragens – zu suchen ist. Es bedarf weiterer Erklärung, um ihn als Schlüsselbegriff bei den geforderten theoretischen Überlegungen bezüglich des geschichtswissenschaftlichen Objekts gebrauchen zu können. Um etwaige Vorurteile gar nicht erst entstehen zu lassen, muß betont werden, daß „metahistorisch“ keineswegs „ahistorisch“ oder gar „antihistorisch“ heißen will, – auch nicht „synchronisch“ gegenüber dem Diachronischen der Geschichte. Es bedarf gerade der vollen Anerkennung des Wandels, des Sichveränderns im Zeitablauf und des darin impliziten Entwurfs des Singulären als Spezifität der Geschichte, um überhaupt mit der Ebene des „Metahistorischen“ arbeiten zu können. Denn wie „historisch“ für das Einzelne im Zeitablauf steht, so will mit „metahistorisch“ die *Bezüglichkeit* des „Historischen“ im Zeitablauf gekennzeichnet sein. Eine derartige Bezüglichkeit kann sich nur – wie bereits angedeutet – auf formale Kategorien stützen, denn jede „konkrete Besetzung“ der Geschichte ist in ihrem Inhalt bereits „historisch“.

Diese Überlegungen erscheinen gerechtfertigt und aussagekräftig allein vor dem Hintergrund eines Desiderats der historischen Theoriebildung. Es muß nun gezeigt werden, wie mit ihrer Fortführung die Lücke gefüllt werden kann. Einige Beiträge – um wieder auf den Sammelband *Geschichte – Ereignis und Erzählung* zurückzukommen – geben dazu entscheidende Impulse. Vor allem R. Koselleck will mit seinen Ausführungen (*Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, 211 ff.) zumindest einen Arbeitsbereich abstecken, der spezifisch geschichtswissenschaftlich ist; er stellt u. a. fest: „Nur die zeitlichen, und d. h. die den Ereigniszusammenhängen innewohnenden, jedenfalls an ihnen aufzeigbaren, Strukturen können den historischen Erfahrungsraum ‚sachimmanent‘ als einen eigenen Forschungsbereich gliedern . . . Schließlich ist die Frage nach den Zeitstrukturen formal genug, um mögliche geschichtliche Ablaufformen und Ablaufbeschreibungen unbeschadet ihrer mythischen oder theologischen Deutung heraus Schälen zu können.“ (212) Zu betonen ist, daß es sich hierbei um „geschichtliche Zeitkategorien“ handelt, die sich trotz allen Bezugs auf naturale von diesen unterscheiden, indem sie durch den Ereignisablauf selbst konstituiert werden. Zur Erläuterung weist R. Koselleck auf drei temporale Erfahrungsmodi hin: „Die Irreversibilität von Ereignissen in diversen Ablaufzusammenhängen“ – „Die Wiederholbarkeit von Ereignissen, – sei es in unterstellter Identität der Ereignisse; sei es, daß die Wiederkehr von Konstellationen gemeint ist; sei es eine typologische oder figurale Zuordnung von Ereignissen.“ – „Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. In dieser zeitlichen Brechung sind einmal verschiedene Zeitschichten enthalten, die je nach den erfragten Handlungsträgern oder Zuständen von verschiedener Dauer sind und die aneinander zu messen wären. Ebenso sind in dem Begriff der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen verschiedene Zeiterstreckungen enthalten. Sie verweisen auf die prognostische Struktur geschichtlicher Zeit, denn jede Prognose nimmt Ereignisse vorweg, die zwar in der Gegenwart angelegt, insofern schon da, aber noch nicht eingetroffen sind.“ (213) Aus der Kombination dieser formalisierten Merkmale geschichtlicher Zeit lassen sich Begriffe wie „Fortschritt“, „Dekadenz“, „Beschleunigung“, „Verzögerung“, „Situation“ ableiten, – Begriffe, mit denen konkrete geschichtliche Bewegungen sichtbar gemacht werden können.

Ohne den Begriff von „Geschichte schlechthin“ zu kennen – der nach R. Koselleck eine Erfahrung erst der jüngeren Neuzeit ist –, konnten bereits von den Anfängen historischer Überlegungen an „den Ereignissen innewohnende Ablaufzeiten herauspräpariert“ (215) werden. Etwa wenn Platon z. B. ein Minimum an bestimmter Erfahrungsdauer ansetzt, aufgrund der sich einzelne Verfassungsformen in genau festlegbarer Reihenfolge erst zu entwickeln scheinen. „Platon arbeitete“ – so R. Koselleck – „mit temporalen Hypothesen, um eine geschichtliche Zeiteinstufung der Verfassungsgeschichte aus dieser selbst abzuleiten.“ (215) Das immanente „Geschichtliche“ derartiger Abläufe ist tatsächlich aber nur erkennbar durch eine Abhebung von „naturalen Konstanten“, „denn allen diesen Verfassungsablauflehren ist gemeinsam, daß der politische Erfahrungsraum von Natur her begrenzt blieb. Nur eine bestimmte Anzahl möglicher Verfassungsformen war vorgegeben und die eigentliche Leistung der Politik bestand darin, dem von der Natur her drohenden Verfall zu entgegen, indem man eine rechte Mischform herstellte.“ (216) Man wußte also um die Verfügbarkeit von Verfassungsformen, die durch einen geschichtlichen Zeitablauf extrapoliert werden.

Eine vergleichbare Rückbindung geschichtlicher Abläufe – jedoch auf den „ordo temporum“ der jüdisch-christlichen Heilslehre hin – vollzog Augustinus. Das theologische System seiner Zweireichslehre ermöglichte ihm, „Dauer Motivationen geschichtlicher Handlungsabläufe“ (219) zu deduzieren. So leitete er z. B. aus der Vorstellung des gerechten Friedens, wie er nur im Jenseits zu finden sei, für den irdischen Bereich die Regel ab, daß es dort zu keinem Frieden kommen könne, weil er immer auf verschiedene Weise von zweien angestrebt würde. Aus einer derartigen „Konfliktlage“ – stellt R. Koselleck fest – „wird gleichsam geschichtliche Zeit entfesselt.“ (218) – Gerade weil der Sinn der Geschichte außer ihrer selbst lag, konnten bei beider Vorgehen Regelmäßigkeiten geschichtlicher Bewegungen gefunden werden, die „strukturelle Daueraussagen [liefern], deren inhaltliche Bestimmungen immer auf die Endlichkeit geschichtlicher Konstellationen und damit auf deren Zeitlichkeit zielen“. (219) – Das neuzeitliche Denken kennt jedoch „Geschichte an sich“, die „zugleich ihr eigenes Subjekt und Objekt ist“ (211). Sie ist also als ein Prozeß zu verstehen, „der von immanenten Kräften entfesselt wird“ (221), – der weder als aus naturalen Bestimmungen herleitbar noch als eschatologisch determinierbar verstanden werden kann. Angesichts eines derartigen Geschichtsverständnisses müssen in die Überlegungen „Bewegungs- und Beschleunigungskoeffizienten“ eingebracht werden, die aus der Immanenz des Prozesses heraus erklärbar sind, die einzelne – nicht schon von außen her verbundene – Abläufe einer formalen Interdependenz zuführen. Es ist also die Erkenntnis gleichartiger Ablaufformen anzustreben, die auf gemeinsamen Zeitstrukturen basieren.

Die Kritik, die sich R. Koselleck mit dieser von ihm nur angerissenen Theorie gefallen lassen mußte, zielte zum einen dahin, „daß die Herausarbeitung der einer Mehrzahl von Prozessen gemeinsamen Strukturen – selbst wenn es sich um temporale Strukturen handelt – nie für sich schon die kontingenten Wirkungszusammenhänge der Geschichte erfassen kann, weil vielmehr sie erst durch Abstraktion von deren individuellen Eigenarten möglich wird. Ebensovienig kann die Singularität der Geschichte, die Verflechtung der verschiedenen Einzelgeschichten zu einer Gesamtgeschichte der Menschheit, die selbst ein einmaliger Prozeß ist, unter dem Gesichtspunkt der strukturellen Gemeinsamkeiten in den Blick kommen. Bei aller Nützlichkeit strukturvergleichender Betrachtungen können deren Resultate zur Erkenntnis des Individuellen doch bestenfalls negativ beitragen, indem die Feststellung des Typischen die Abhebung des Besonderen und Einmaligen ermöglicht.“ (W. Pannenberg, 484) – Der andere Vorwurf ist formuliert mit: „... Geschichtsschreibung ist in Erinnerung begründet, die selbst nur zur Signatur des Geistes wird, wenn die Verhaftung an die zeremonielle Wiederholung im mythischen Umkreis aufgehoben ist. Erinnerung setzt ein Vergessen und daher eine Abreviatur des Geschehens voraus, die erst geschichtliche Ablaufformen und Ablaufbeschreibungen ermöglichen. Eine Analyse verschiedener geschichtlicher Ablaufformen und Ablaufbeschreibungen, wie R. Koselleck sie anreißt, kann sich nicht in der Erstellung eines formalen Rasters erschöpfen, sondern ist gezwungen, den intentionalen Horizont zu bedenken, in dem allein Ablaufformen und Ablaufbeschreibungen geschichtliche Valenz erhalten.“ (J. Taubes, *Geschichtsphilosophie und Historik. Bemerkungen zu Kosellecks Programm einer neuen Historik*, 496 f.)

Daß beide Einwände zunächst Berechtigung zu haben scheinen, liegt wohl an der mangelnden

Konsequenz R. Kosellecks, seine temporalen – an anderer Stelle⁹ spricht er von metahistorischen – Kategorien nicht zusammen mit einer aus ihnen resultierenden und umfassenden Erkenntnistheorie der Historie expliziert zu haben. Denn entkräftigen ließe sich dann sowohl der erste Vorwurf, der sich in den alten Bahnen der Ablehnung einer Typisierung bewegt, – wie auch der zweite, der offensichtlich eine positivistische Objektivierung zu unterstellen versucht. Eine Theorie der „formalen Einheit“ der Geschichte würde erweisen, daß es sich gerade nicht um eine Typisierung im herkömmlichen Sinne handelt, und daß gerade die aufgeführten Formalbezüge Intentionalität genuin besitzen müssen. Ein stringentes Weiterdenken der Koselleckschen Vorlage in Richtung auf das spezifisch geschichtswissenschaftliche Objekt kann diese „formale Einheit“ erbringen. Allerdings ist dies nur – um es bereits vorweg zu sagen – unter Verwendung des *operativen Modells* zu erreichen, das bewußt mit der Fiktion einer Geschichte an sich arbeitet, um letztlich singuläre Geschichten in ihrer Konkretion erklärbar zu machen.

R. Koselleck stellte weiter fest, daß die von ihm aufgezeigten „temporalen Aussagen gemacht worden sind in einem Sinnzusammenhang, der sich nie auf ‚die Geschichte an sich‘ gerichtet hatte, sondern der quer zu allen möglichen Einzelgeschichten entwickelt wurde“. (220) Offensichtlich läßt sich daraus – entsprechend der modernen Vorstellung von Geschichte – ein Raster ableiten, das, ohne gleichzeitig auf die Konstituierung eines einheitlichen Subjekts als Thema angewiesen zu sein, eine Gemeinsamkeit über die Vielfalt verschiedener Geschichten zu legen vermag. Dieses Raster ist formaler Natur und deckt Gleichartigkeit der Zeitstruktur auf. Das aber bedeutet, daß gesondert thematisierte Geschichten hinterfragbar sind auf gemeinsame geschichtliche Zeitkategorien, und – im notwendigen Rückbezug – diese Zeitkategorien als mögliche Thematisierungen analog befragbar sind nach von ihnen abgedeckten thematisierbaren Einzelgeschichten.

Diese formale Reziprozität weist den Weg zu einer letztmöglichen Reduktion auf die Grundeigenschaft der Geschichte: Mit dieser gegenseitigen Bezüglichkeit ist zum Ausdruck gebracht, daß alles Geschichtliche (besser: alles, was als Geschichtliches tatsächlich aufgegriffen wird) sich in Zeitkategorien entfaltet, indem es diese entwirft. Geschichte selbst ist diese Entfaltung als solche, – Geschichte ist zeitlicher Wandel, *Diachronie schlechthin*. Alles geschichtswissenschaftliche Fragen muß sich darauf richten, besitzt darin ihr genuines Objekt, das sie von allen anderen Wissenschaften unterscheidet.

Das scheint noch nicht viel Neues auf den ersten Blick zu bringen, denn Geschichtswissenschaft sah man immer schon befaßt mit dem Werdenden oder Gewordenen. Doch diese leichtfertige Substitution des Wortes „werden“ unter dem Begriff „Diachronie“ zeigt bereits den Unterschied zum Herkömmlichen auf: Werdendes oder Gewordenes setzt ein Subjekt voraus, das dem Zustand des Werdens unterworfen ist. Dieses Subjekt selbst steht dabei auch im Vordergrund des Interesses – sei es ein bestimmter Staat, ein Volk, eine Wirtschaftsform oder eine Person – und liefert den Inhalt der einen oder der anderen Einzelgeschichte.

Ist der diachrone Wandel schlechthin als Objekt gesetzt, bedeutet dies in der Konsequenz, daß letztlich von diesen Inhalten abstrahiert und ausschließlich nach den formalen Bedingungen und Ausprägungen jedes Zustands des Wandels gesucht werden kann. Es ist also eine Fragestellung verlangt, deren Ausgangspunkt und Ziel nicht mehr bei jenen (zumeist außer-geschichtlich bereits vorformulierten) Subjekten liegt, sondern beim Diachronen selbst. –

Gegenüber der Marrouschen Festlegung eines gegenständlichen Apeiron vermag dies scheinbar noch keinen Fortschritt zu bringen, denn wie soll ohne vorgefindenes Apriori über das Diachrone eine Aussage gemacht werden? Hierbei ist zu erinnern, daß für Marrou die Setzung jenes Apeiron letzter Rückzug bedeutete, um den Satz zu ermöglichen: „Die Geschichte wird das sein, was er (sc. der Historiker) zu erarbeiten vermocht hat.“ (73) Die Folge kann nur ein Eingeständnis sein, daß der Historiker Geschichte konstruierend erst erstellt. Mag ihm damit die Freiheit gegeben sein, sein Erkenntnisverfahren unabhängig von Praefigurationen scheinbar positiv vorliegenden Stoffes oder von metaphysischen Apriorismen zu konzipieren, so wird er sich jedoch nicht des Vorwurfs erwehren können, daß diese Freiheit letztlich die Wahrheit seiner Aussagen mit *Fiktion* vertauscht. Zweifelsohne besteht beim historischen Arbeiten konsti-

⁹ Siehe Anm. 3.

tutiv die Verbundenheit zu den Quellen, doch ist deren determinierende Wirkung in ihrer Unvollkommenheit – wie etwa von R. Koselleck dargestellt – sicherlich unbefriedigend: „Jedes historisch eruierte und dargebotene Ereignis lebt in der Fiktion des Faktischen, die Wirklichkeit selbst ist vergangen. Damit wird ein geschichtliches Ereignis aber nicht beliebig oder willkürlich setzbar. Denn die Quellenkontrolle schließt aus, was nicht gesagt werden darf. Nicht aber schreibt sie vor, was gesagt werden kann. Negativ bleibt der Historiker den Zeugnissen vergangener Wirklichkeit verpflichtet. Positiv nähert er sich, wenn er ein Ereignis deutend aus den Quellen herauspräpariert, jenem literarischen Geschichtenerzähler, der ebenfalls der Fiktion des Faktischen huldigen mag, wenn er seine Geschichte glaubwürdig machen will.“ (*Ereignis und Struktur*, 567)

Bekanntlich wird dem Historiker eine derartige Fiktion zumeist pejorativ unterstellt und ihm damit allzu leichtfertig die Relevanz seiner Aussagen unter Begründung, es handle sich um subjektivistische Konstruktionen, abgesprochen. Der Rückzug auf das „Apeiron“ Marrou's scheint ein – allerdings radikaler – Ausweg zu sein, denn er kennzeichnet einen Ausgangspunkt des historischen Arbeitens, nach dem eine angegriffene Konstruktion zumindest nicht widerlegbar ist, da jede Alternative ebenso Konstruktion sein muß. – Jener Ansatz bei der „Diachronie schlechthin“ vermag dennoch mehr zu leisten. Wenn Diachronie als grundlegende Einheit allen Historischen verstanden wird, kann sie selbst keine historische Realität besitzen und nicht konkret aufweisbar sein als eine *bestimmte* Diachronie. In diesem Sinne wird bereits bewußt an den Anfang des historischen Arbeitens eine Fiktion gesetzt, – die aber nicht einer konkreten Wirklichkeit gegenübersteht, sondern positiv den Weg zu ihrer Erschließung eröffnen will. So darf vorsichtig konstruierend fortgefahren werden, dieser Fiktion „Diachronie“ die Eigenschaften beizulegen, die in der Gesamtheit ein operatives Modell für die historische Forschung ergeben.

Diachronie heißt *steter Wandel*, fortwährender Entwurf von Andersartigkeit. Andersartigkeit aber wiederum bedeutet *Singularität*. – Keineswegs ist bereits damit eine Antinomie aufgeworfen: Singularität und Stetigkeit stehen nicht gegeneinander. Ein dann jeweils Singuläres besitzt keine Identität mit sich selbst, die die Stetigkeit segmentieren und dadurch zerstören würde, sondern kann nur als Wandlungsmoment verstanden werden, das singulär nur im Bezug auf ein anderes Singuläres ist.

Man könnte vielleicht versucht sein, zur Erklärung von diesem Singulären vom „*Histem*“ zu sprechen, – in Analogie zu „Morphem“ oder „Phonem“, den denkbar kleinsten Elementen eines allerdings synchronen Systems. Entsprechende „*Histeme*“ hätten dann eine eindeutige, d. h. einmalige Verortbarkeit im Ablauf des Wandels, ihre gegenseitige Differenz wäre angebar durch Substraktion der jeweiligen Verortungspunkte in der diachronen Linie. W.-D. Stempel legt narrative Schemata vor, die dafür anwendbar wären: Er geht davon aus, „daß eine narrative Aussage grundsätzlich nur auf der Basis von zwei (entsprechend aufeinander bezogenen) Sätzen erzeugt werden kann“ (327), d. h. bei denen zum einen eine „Referenzidentität“ des Subjekts bzw. ein „resultativer“ Bezug der Prädikate vorliegen muß, ferner eine „Solidarität“ der Fakten vorhanden ist („Die Aussageinhalte müssen der gleichen Abstraktionsklasse angehören bzw. als Teilmengen der gleichen Menge zuzuordnen sein“ [329]); weiter ist eine „Kontrastierbarkeit“ der Prädikate („Nur wenn beide Prädikate sich ausschließen, d. h. sich kontradiktorisch zueinander verhalten, ist ein Wandel darzustellen“ [329]) sowie deren „Korrelierbarkeit“ („... in dem Sinne etwa, daß sie auf der Basis eines gemeinsamen Komponentenstammes merkmalhaft unterschieden werden“ [329]) erforderlich. Schließlich bedarf es noch einer „chronologisch-ordnenden“ („Daraus folgt die Stellungengebundenheit der in einer narrativen Sequenz integrierten Aussagen“ [330]). – Diese Bedingungen können augenscheinlich der Darlegung einer Abfolge jener „*Histeme*“ gerecht werden, da sowohl Differenz wie Kohärenz als auch Linearität formal verlangt sind. Die Schwierigkeit liegt jedoch darin, daß W.-D. Stempel die entsprechenden Satzteile, die signifikante Träger der „*Histeme*“ wären, als „Konstituenten“ einer „Ereignisbedeutung“ (i. e. des ganzen Satzkomplexes) versteht (328), daß also, wie er sagt, „Fakten“ eines „Ereignisses“ zum Ausdruck gebracht sind. Weder ist nun das Faktum die kleinste Einheit, noch das Ereignis der umfassendste Rahmen, vielmehr liegt – wie W.-D. Stempel angibt (334) – ein „hierarchisches System“ vor, in dem jedes Ereignis zu einem Faktum auf höherer, bzw. jedes Faktum zu einem Ereignis auf niedriger „Synthetisierungsebene“ werden kann. – Bleibt man im Bereich des „Textes der Geschichte“, wie K. Stierle (*Geschehen, Geschichte*,

Text der Geschichte, 530 ff.) die narrative Ebene bezeichnet, so mögen diese Regeln in sich schlüssig sein, sie mögen „die Geschichte sichtbar“ machen im Sinne einer „Dekodierungsrelation“ (K. Stierle, 531). Fragt man aber umgekehrt nach der Konstitution der derart sichtbar gemachten Geschichte, so ist – folgt man weiter K. Stierle – nicht nur das Schema des linguistischen Systems (als „discours II“ zu bezeichnen und annähernd mit der „elocutio“ der antiken Rhetorik zu vergleichen), sondern auch ein sog. „discours I“ wirksam, der als ein „Spielraum vielfältiger Formen des subjektiven Innehabens der Geschichte oder des Verfügens über sie“ (533) verstanden wird. Die Geschichte erscheint im Horizont von *discours I* als ein Wissen, über das ein Erzähler simultan verfügt und das in unabsehbar vielfältigen Serien seines gesamten Wissens von der Welt integrierbar ist.“ (533) Die Geschichte – und nur so „interpretiert“ sie letztlich „das Geschehen“ in einer „hermeneutischen‘ Relation“ (531) – konstituiert sich in der tatsächlichen Auspielung dieser Verfügungspotenz, die das Geschehen als „ein unabschließbares Feld der Darstellbarkeiten“ (531) thematisiert auf einen abgegrenzten Bereich einzelner Darstellungen.

Damit aber erscheint der „Text der Geschichte“ – in einer „Fundierungsrelation“ (531) – ausgewiesen nach dem subjektiven Entwurf wiederum *einer* „Geschichte“. Das bedeutet, daß die linguistischen Operatoren W.-D. Stempels für „Fakten“ und „Ereignisse“ Träger von beliebigen Thematisierungen sind, die formal nicht mehr bestimmbar sind. – Solange die betreffende linguistische Theorie nicht auch zu erklären vermag, wie sie „Ereignis“ von der praelinguistischen Ebene der „Geschichte“ rezipiert, wird sie mit einer Variablen arbeiten müssen, deren operativer Charakter laufend schwankt. Sie wird das Ereignishafte an den unterschiedlichsten Stellen jenes „hierarchischen Systems der Synthetisierungsebenen“ ansetzen müssen (was dann vom „Erzählen“ zum „Beschreiben“ führen wird; vgl. W.-D. Stempel, 334 f.), da die praelinguistische Thematisierung eines Ereignisses von der Dimensionierung der Betrachtungsperspektive abhängig ist. R. Koselleck weist in diesem Zusammenhang unter Aufgriff des viel diskutierten augenscheinlichen Gegensatzes „*Ereignis und Struktur*“ (560 ff.) bestätigend darauf hin, daß zwar für ein Ereignis „das Vorher und Nachher schlechthin konstitutiv“ (562) und damit eine völlige Kontamination von Ereignissen mit Strukturen grundsätzlich unmöglich ist, daß aber „– je nach Wechsel der erfragten Ebene – ein Ereignis strukturelle Bedeutung gewinnen, so wie . . . auch ‚Dauer‘ zum Ereignis werden kann.“ (567) – „Je nach dem Wechsel der Perspektive können Strukturen, etwa die merkantile Ständeordnung, also Strukturen mittlerer Reichweite, als ein einziger Ereigniskomplex in größere Ereigniszusammenhänge eingebracht werden. Dann gewinnen sie einen spezifischen, chronologisch fixierbaren Stellenwert, um z. B. Wirtschaftsweisen und Produktionsverhältnisse epochal gegeneinander abzugrenzen. Einmal analysierte und beschriebene Strukturen werden dann erzählbar, nämlich als Faktor übergreifender Ereigniszusammenhänge.“ (565)

So tragfähig also innerhalb *einer thematischen* Perspektive die Unterscheidung, was darin als „Ereignis“, was als „Struktur“ in Erscheinung tritt, sein mag, für die Grundsätze des narrativen Schemas, das für *jede* Thematisierung seine Gültigkeit haben sollte, bleibt nur die Tatsache, daß beider Abgrenzung zueinander fließend ist, – daß also mit Signifikanten gearbeitet wird, die einerseits elementare Einheiten des textlich-narrativen Gefüges sein wollen, die andererseits aber Signifikate vertreten, die auf ihrer Ebene keineswegs diesen Charakter haben. Damit ist das aufgezeigte narrative Schema nicht in der Lage, der formalen aus der Diachronie resultierenden Singularität gerecht zu werden, die gewissermaßen „meta-thematisch“, d. h. unberührt von der subjektiven Ausgrenzung einer üblichen Thematisierung ist, die auf das sog. „Ereignishafte“ zielt.¹⁰

Das sog. „Ereignis“ ist eine Kategorie der „Geschichte“ (i. e. der konstruierten „Reduktion des Geschehens“ im Sinne K. Stierles [532]) und mag innerhalb eines Gefüges konstruierter Geschichte Singularität als solche aufweisen, – eine entsprechende Korrelation zur Ebene des Geschehens aber besteht nicht. Geschichtliche Ereignisse „gibt es nicht“, formuliert radikal A. Borst (*Das historische ‚Ereignis‘*, 536 ff., hier 540). Mit „Diachronie“ aber sollte ja gerade die

¹⁰ Damit fällt auch vorläufig die Konstruktion „Histem“ wieder heraus, die zunächst notwendig war für eine Auseinandersetzung mit dem dargelegten linguistischen Schema.

Ebene des Geschehens angesprochen werden, mit „Stetigkeit des Wandels“ und „singulärem Wandlungsmoment“ gerade das *Objekt* der Geschichtserstellung, der Historie, aufgegriffen werden, das zwangsläufig *vor* der Thematisierung der Geschichtserstellung stehen muß. „Historisch“ und „Metahistorisch“ sind (modellhafte) Dimensionierungen dieses Objekts, – die, wenn auch nur formal bestimmbar, dennoch ihre formalen Kriterien anlegen lassen auf Kriterien einer geschichtsschreiberischen Themensetzung und der daraus resultierenden Konzipierung des „Ereignishaften“.

Dazu ein wichtiger methodischer Hinweis: Nur mittels einer schrittweisen Abhebung von der perspektivistischen Singularität des „Ereignisses“, die zeigt, was die Singularität der „Wandlungsmomente“ nicht ist, kann wahrscheinlich die Erkenntnis des „Wandlungsmoments“ als solches gelingen. Das bedeutet, daß zunächst ein Forschungsgang durch die bisher geleistete geschichtsschreiberische Arbeit durchzuführen ist¹¹, um das dort jeweils konzipierte Singuläre zu hinterfragen auf ein – sicherlich unbewußt implizites – Operieren mit den gesuchten diachronischen Momenten. Das Gleiche gilt für die Frage nach den formalen Kategorien des „Metahistorischen“, die – wie bereits ausgeführt – die Bezüglichkeit dieser Momente in ihrer Verschiedenartigkeit aufscheinen lassen. Mit dem Begriff „Struktur“ leuchtete bereits auf, wo hier das entsprechende Untersuchungsfeld liegen wird. Die Einführung von Kategorien in den Wandlungsablauf ist ungleich brisanter als die einer nicht mehr auflösbaren Singularität; bei letzterer wird der Historiker vielleicht noch einigermaßen bereitwillig mitgehen, – Bezugs-kategorien, die über dem Singulären stehen, indem sie dieses im Ablauf verortbar machen, steht er u. U. skeptischer gegenüber. Entsprechen sie doch offensichtlich auf der Thematisierungsebene Typisierungen bzw. Strukturierungen von Ereigniszusammenhängen, deren Relevanz für die geschichtswissenschaftliche Fragestellung heute noch keineswegs unumstritten ist! Deutlich zeigte dies eine entsprechende Diskussion im behandelten Sammelband, die so bezeichnende Beitrags-titel wie *Für eine nicht mehr narrative Historie* (P. Szondi, 540 ff.) oder *Versuch einer Ehrenrettung des Ereignisbegriffes* (H. R. Jauss, 554 ff.) hervorbrachte. Auch R. Koselleck mußte sich – wie vermerkt – bei der Vorlage seiner „temporalen Strukturen“ den Vorwurf einer der Geschichte nicht mehr adäquaten Typisierung gefallen lassen.

Dennoch erscheint ein Operieren mit Kategorien im Bereich des Diachronischen unumgänglich. Es ist nämlich in weiterem Exklusionsverfahren festzuhalten, daß die schlechthin als Objekt gesetzte Diachronie keineswegs letztlich aufgeht in einer Identifikation mit der Gesamtgeschichte der Welt. Die formale Einheit der Geschichte – wie sie postuliert worden ist – wird nicht dadurch zu einer konkreten verwandelt, indem man den denkbar weitesten Rahmen für konkrete Geschichte setzt und eine Kohärenz der „Einzel“-Geschichten unter größtmöglicher Erweiterung der Perspektive thematisiert in einer „Universal“-Geschichte, die wiederum „selbst ein einmaliger Prozeß ist“ (W. Pannenberg, 484). Unter Diachronie kann nicht ein einmal auf dieser Welt in Bewegung gesetzter Ablauf verstanden werden, der dann in durchgängiger Kohärenz etwa stringenter Kausalitäten im Grunde ein einschichtiger Ablauf wäre. Die Frage nach dem „Laplaceschen Dämon“, wie sie F. Fellmann mit aller Kritik anschnitt (*Das Ende des Laplaceschen Dämon*, 115 ff.), stellt sich hier also gar nicht, und damit auch nicht das Problem einer (metaphysischen oder schließlich nomothetisch greifbaren) Teleologie der Geschichte. Diachronie ist Ablauf schlechthin, wie er „in der Welt“ – was metaphorisch verstanden sein will – gleichsam im Entgegenstehen einer ontischen Grundform stets nachzuweisen ist.¹² So liegt demnach nicht *der* (ein ganz bestimmter) Ablauf vor, in dem *eine* (die einzige) Linearität der Folge aller Wandlungsmomente entworfen sein würde, sondern vielmehr zeigt sich „Ablauf schlechthin“ in den verschiedensten Ablaufsformen, die wiederum die Wandlungsmomente in unterschiedlicher Weise einander zuordnen. – Nochmal muß hervorgehoben werden, daß damit keine ontologischen Aussagen gemacht werden wollen, sondern daß es sich um eine modellhafte Konstruk-

¹¹ Eine einschlägige Untersuchung mittelalterlicher Geschichtsschreibung werde ich an anderer Stelle vorlegen.

¹² Eine Auseinandersetzung mit der ontologischen Frage ist für diese Überlegungen letztlich nicht zu vermeiden. Vor allem H. Rombachs Buch „Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit“, Freiburg/München 1971, fordert dazu heraus. Ich werde in einem weiteren Beitrag in dieser Zeitschrift versuchen, darauf einzugehen.

tion für den Erkenntnisvorgang handelt. So ist es besser, nicht von „Ablaufformen, die zuordnen“, zu sprechen, sondern von „konzipierten metahistorischen Kategorien, mit denen man zuordnen kann.“ Derartige Kategorien können dann ausschließlich an ihrer Brauchbarkeit für die geschichtswissenschaftliche Praxis gemessen, – ergänzt oder durch bessere ersetzt werden. Die Problematik dieser Kategorien liegt aber vorläufig noch darin, ein entsprechendes Repertoire überhaupt konzipieren zu können. Freilich vermag man hypothetisch von dem formalen Kriterium her, Ablauf als solchen zu kennzeichnen und damit noch nicht einen bestimmten konkreten zu meinen, einige derartige „metahistorische Kategorien“ zu nennen: *Beschleunigung, Umbruch, Überdauern, Gleichzeitigkeit, Epoche, Spanne, Wiederholung, Konsequenz, Abhebung, Anpassung, Steigerung* sowie *Re-formation, Re-volution, Re-naissance, Re-duktion* (und ähnliche Verbindungen mit *Re-*, die rein formal verstanden werden).

Doch Praktikabilität im Einzelnen oder Ergänzungsbedürftigkeit ließen sich erst erweisen – ähnlich wie bei der Frage nach den Wandlungsmomenten – in einem Durchgang durch eine Geschichtsschreibung, die in ihrem Thematisierungsfeld analog mit einer über-ereignishaften Begrifflichkeit arbeitete und dergestalt Ereigniszusammenhänge in ihrem (dann allerdings konkreten) geschichtlichen Wandel herausstellte, daß diese wiederum hinterfragbar sind nach den formalen Kategorien des Sich-Wandelns.

Eine entsprechende geschichtsschreiberische Leistung ist bislang weitgehend nur in monographischer Form unter dem Leitgedanken eines einzelnen begrifflichen Aspekts bzw. im Rahmen einzelner Themen erbracht worden, nunmehr aber liegt der erste Band eines *Historischen Lexikons zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* vor, das in einem weit umgreifenden Felde „Geschichtliche Grundbegriffe“ selbst vorführen will. Die behandelten Begriffe des bereits erschienenen Bandes sind: *Adel, Anarchie, Angestellter, Antisemitismus, Arbeit, Arbeiter, Aufklärung, Ausnahmezustand, Autarkie, Autorität, Bauer, Bedürfnis, Beruf, Bildung, Brüderlichkeit, Bund, Bürger, Cäsarismus, Christentum, Demokratie, Diktatur*. Es handelt sich hierbei nach den Erklärungen der Einleitung¹³ um *Leitbegriffe* der sozialen und politischen Sprache, die zugleich „Leitbegriffe der geschichtlichen Bewegung [sind], die, in der Folge der Zeiten, den Gegenstand der historischen Forschung ausmacht.“ (XIII) Das scheint den direkten Weg zu den metahistorischen Kategorien zu weisen, – vor allem wenn es weiter heißt: „Das Lexikon beschränkt sich deshalb auf solche Ausdrücke, von deren Tragweite und durch deren Anwendung Strukturen und große Ereigniszusammenhänge erschlossen werden können.“ (XIII f.) Aber eine Aufschlüsselung der herangezogenen Termini in bestimmte Typen wie „zentrale Verfassungsbegriffe; Schlüsselworte der politischen, der wirtschaftlichen und der gesellschaftlichen Organisation; Selbstbenennungen entsprechender Wissenschaften; Leitbegriffe politischer Bewegungen und deren Schlagworte; Bezeichnungen dominierender Berufsgruppen und sozialer Schichtung; theoretisch anspruchsvolle Kernbegriffe, auch der Ideologien, die den Handlungsraum und die Arbeitswelt gliedern und auslegen“ (XIV), läßt erkennen, daß der semantische Stellenwert der Stichwörter diese vorderhand höchstens zu Leitbegriffen *in einer* geschichtlichen Bewegung macht. „Es handelt sich“, wird weiter erläutert, „um Bausteine für ein Forschungsgebiet, das die soziale und politische Sprache, speziell ihre Terminologie, zugleich als Faktoren und als Indikatoren geschichtlicher Bewegung betrachtet.“ (XIV) Es ist also bewußt eine Geschichte *thematisiert* worden, die einen *bestimmten* Bereich von korrelativen Ereigniszusammenhängen erfassen will, – den Bereich nämlich, der durch das Bedeutungsfeld der „sozialen und politischen Sprache“ abgedeckt wird. Dieser umfassende Rahmen einer Geschichte des „Politisch-Sozialen“ wird dann segmentiert in Thematisierungen einzelner Geschichten, – nämlich der der behandelten Begriffe. Der Blick auf eine willkürlich herausgegriffene Inhaltsangabe eines Artikels macht deutlich, daß es sich auch hierbei notwendigerweise um konkrete Einzelgeschichten handelt. Zu „Brüderlichkeit“ („Bruderschaft“, „Brüderschaft“, „Verbrüderung“, „Bruderliebe“) heißt es u. a.: „Bruderbegriffe in der Antike“ – „Die urchristliche ‚fraternitas‘“ – „Geistliche Bruderschaften“ – . . . – „Die Spiritualisierung des christlichen Bruderdenkens bei Luther und im Pietismus“ – . . . – „Die Entstehung des modernen Gesinnungsbegriffs in der Französischen Revolu-

¹³ Nur auf diese Einleitung zunächst soll hier in erster Linie Bezug genommen werden. Eine weitere Besprechung des Lexikons erfolgt nach Erscheinen des zweiten Bandes.

tion“ – . . . – „Die monarchisch-christliche ‚fraternité‘ im System der Heiligen Allianz“ – „Brüderlichkeit bürgerlicher Demokraten 1848“ –, usw.

Die „Grundbegriffe“ leuchten also als Leitthema ihrer geschichtlichen Entfaltung auf, die als ganze in ihrer Konkretisierungsspanne genau abgrenzbar ist. Die Begriffe sind also selbst „historisch“, d. h. auf der historischen Ebene konkret verortet. Ist damit zwar ausgeschlossen, daß sie selbst direkt für „metahistorische“ Kategorien stehen, so können sie dennoch zu diesen führen. Das Lexikon leistet für die Verwirklichung dieser Möglichkeit vorzügliche Vorarbeit – und deutet das in der Einleitung auch an.

Die behandelten „Grundbegriffe“ weisen einen Ereigniszusammenhang (um allzu belastete Worte wie „System“ oder „Struktur“, die man auch dafür vielleicht setzen könnte, zu vermeiden) auf; damit indizieren sie formal gesehen „Dauer“, oder besser: „Überdauern“. Das Lexikon will nun neben der herkömmlichen „historisch-kritischen“ Methode auch das „diachronische Prinzip“ anwenden, das folgendermaßen beschrieben wird: „Indem die Begriffe im zweiten Durchgang der Untersuchung aus ihrem Kontext gelöst werden und ihre Bedeutungen durch die Abfolge der Zeiten hindurch verfolgt und dann einander zugeordnet werden, summieren sich die jeweiligen historischen Begriffsanalysen zur Geschichte des Begriffs . . . Nur so kann z. B. die soziale Dauer einer Bedeutung und können dem korrespondierende Strukturen in den Blick kommen. Durchgehaltene Worte sind für sich genommen kein hinreichendes Indiz für gleichbleibende Sachverhalte. Erst die diachronische Tiefengliederung eines Begriffes erschließt langfristige Strukturänderungen . . .“ (XXI) Ein derartiges Prinzip kann also von der inhaltlichen Ebene des historisch-konkreten Kontextes eines Begriffes abstrahieren und zur Erkenntnis seines formalen Gehalts führen, der hier – wie gesagt – mit der (metahistorischen) Kategorie „Überdauern“ zu bezeichnen ist. Innerhalb dieses „Überdauerns“ lassen sich dann (und darin liegt der besondere Wert der Erkenntlichmachung dieser Kategorie) weitere formale Kategorien herausarbeiten, die über den konkreten Wandel der Begriffsgeschichte hinaus, die sie indizierte, Wandel schlechthin aufschlüsseln. Das Überdauern eines bestimmten Begriffes innerhalb des Wechselspiels seiner Bedeutungsaktualisierungen (das Lexikon nennt das „Verzeitlichung“ [XVI]) ist also offensichtlich ausreichend „über-ereignishaft“, wie es oben für eine Begrifflichkeit zur Ableitung metahistorischer Kategorien verlangt wurde. Folgt man weiter den Ausführungen der Lexikon-Einleitung, so erhält man tatsächlich Ergebnisse des begriffsgeschichtlichen Arbeitens vorgestellt, die jene noch ausstehende Repertoire-Erstellung metahistorischer Kategorien in den Bereich des Baldmöglichen rücken. – Etwa wenn dort die Rede ist davon, daß „die untersuchten politisch-sozialen Begriffe . . . – auf ihre Geschichte hin befragt – einen langfristigen und tiefgreifenden, manchmal plötzlich vorangetriebenen Erfahrungswandel [indizieren]“ (XV), – daß zu einer Schwerpunktbildung geführt wird, „die von der geschichtlichen Fragestellung nach Dauer oder Überdauern der Herkunft und nach Wandel oder Umbruch durch die revolutionäre Bewegung bestimmt ist“ (XV), – ob ein skizzierter Bedeutungswandel „seit rund 1750 beschleunigt stattgefunden hat“ und ob dann „die ‚Neuzeit‘ aufgrund ihres beschleunigten Erfahrungswandels auch als eine ‚neue Zeit‘ erfahren worden“ (XV) ist. – „Plötzliches Vortreiben“, „Umbruch“, „Beschleunigung“ sind gesuchte metahistorische Kategorien.

Und es bedarf keiner weiteren Kommentierung, wenn es dann sogar heißt: „Schließlich tauchen Ausdrücke auf, die die geschichtliche Zeit selbst artikulieren. Die reflexiv verstandene ‚Entwicklung‘, der unendliche ‚Fortschritt‘, die ‚Geschichte schlechthin‘, die zugleich ihr eigenes Subjekt und Objekt sei, die ‚Revolution‘, die aus dem Kreislauf ihres vormaligen Sinnes aussteuert und zum allgemeinen Bewegungsbegriff mit gleitender Zielskala aufrückt – all diese neuen Begriffe zeichnen sich durch Zeitbestimmungen aus, die prozessuale Sinngehalte und Erfahrungen bündeln.“ (XVII)

Damit hat man einen Punkt der Gedankenführung erreicht, der optimistisch stimmt, nachdem die Überlegungen mit Pessimismus angesichts einer derzeitigen Disqualifizierung der Geschichte begonnen hatten. Der Weg war bestimmt durch die Betrachtung dreier Neuerscheinungen, die alle mit dem Versuch einer Theoriebildung eine Standortbestimmung des geschichtlichen Arbeitens vornahmen, – von denen aber Marrou – metaphorisch gesagt – das ehemalige Haben, der Symposiumsbericht *Geschichte – Ereignis und Erzählung* das neue Soll, und schließlich die Einführung zum Lexikon *Geschichtliche Grundbegriffe* den Versuch, das Soll in ein

neues Haben zu überführen, darstellten. – Gleichzeitig stellte der Titel dieser Betrachtung eine Frage. Nicht eigentlich eine Beantwortung wurde gesucht, sondern eine Begründung dieser Fragestellung. Mit dem Aufweis, was die Theorien der besprochenen Werke nicht leisten, wollte gezeigt werden, was sie leisten müßten. So konnte im Grunde nur eine Forderung gestellt werden, die sich nicht schon aus den Ergebnissen ihres Vollzugs rechtfertigte, sondern allein aus der Richtung, in denen die Ergebnisse zu erwarten sind. Diese Richtung weist „auf eine Historik, auf eine Metahistorie, die nicht die Bewegung, sondern die Beweglichkeit untersucht, nicht die Veränderung im konkreten Sinne, sondern die Veränderlichkeit.“¹⁴ Dort kann die Geschichtswissenschaft ein ihr genuines Objekt, dessen sie so stark bedarf, finden und als Forschungsziel Kategorien dieser Veränderlichkeit setzen, – damit aber vielleicht auch ein neues Selbstverständnis gewinnen, dem es nicht mehr um die Geschichte geht, sondern – eine analoge Transformation sei erlaubt – um „Geschichtlichkeit“.

Gert Melville (München)

Lüder Gäbe, *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1972, 174 S.

Das Problem dieses Buches betrifft das Verhältnis zwischen Methode und Metaphysik bei Descartes.

Die moderne Descartes-Forschung beginnt mit Louis Liard, der in seinem Buch *Descartes* (1882) eine einfache Lösung anbot. Die *Regulae* sind eine methodologische Ausarbeitung der geometrischen Algebra im Sinne einer *scientia universalis*. Die Einzelwissenschaften gründen sich unmittelbar darauf, ohne weiterer Begründung zu bedürfen. Methode und Wissenschaft sind also selbständig und, der Idee nach, abgeschlossen. Eine theologisierende Metaphysik bleibt dieser These völlig fremd. Liard betrachtete die *Meditationen* teils als einen Rest der Überlieferung, aus der Descartes sich nicht zu befreien vermochte, teils als Maske für seine sonst atheistisch aussehende Philosophie.

Liards These wirkte so überwältigend, zunächst auf Lévy-Bruhl, Hamelin, Adam und Gilson, daß Alquié 1950 die ganze Zwischenzeit im Grunde als ein Bemühen erklären konnte, diese These zu bestätigen oder zu widerlegen. Heute, wo ein Verständnis für sie fast erloschen ist, begreift und betont der Verfasser, daß das Bemühen noch nicht sein Ziel gefunden hat. Schon allein aus diesem Grund empfiehlt sich die vorliegende Arbeit.

Der Verfasser legt das Problem in folgender Weise aus: Liard hat Recht, daß die Methode der *Regulae* metaphysik-fremd ist. „Nach Meinung des jungen Descartes“, behauptet er, „ist die Wissenschaftlichkeit der Erklärung empirischer Phänomene unabhängig von jeder solchen theologischen Sicherung der sinnlichen Wahrnehmung durch die Prinzipien der Methode allein garantiert.“ (85) Es gilt, den Charakter der Wissenschaft in den *Regulae* genau zu bestimmen und auf dieser Basis die Gründe für Descartes' Übergang zur Metaphysik aufzuspüren.

Es handelt sich um eine streng innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft gehaltene Wissenschaft, in welcher nur die notwendige Verknüpfung zwischen Quaesitum und Datum als *scientia* gilt. Alle Inhalte der Wissenschaften werden hypothetisch angenommen und nicht nach ihrem ersten Grunde befragt – d. h., eine Naturphilosophie der wahren Ursachen, im besonderen ein mechanischer Weltbegriff, liegt außerhalb ihrer Absicht und Leistungsfähigkeit. Daß der Verzicht auf Metaphysik bewußt vollzogen war, versucht der Verfasser durch eine entwicklungsgeschichtliche Erklärung des subjektiven Ansatzes der Methode aus einer Kritik an Keplers metaphysischer Wissenschaftsbegründung nachzuweisen. Als Descartes jedoch die *Regulae* im Winter 1628/29 bearbeitete, bekam er einen Anstoß von außen, der ihn zu einer Selbstkritik zwang, dessen Resultat wieder eine Metaphysik war. Also „frühestens im Winter 1628/29 wird Descartes zu einem Cartesianer.“ (1) Die Selbstkritik versucht der Verfasser entwicklungsgeschichtlich genau zu bestimmen, um einen neuen Boden für das Studium der *Meditationen* zu schaffen.

Das Buch behandelt hauptsächlich den subjektiven Ansatz der *sapientia universalis*. Dessen

¹⁴ Siehe Anm. 3.

Ursprung versucht der Verfasser aus Regel 8 abzuleiten. Nachdem die Grenzen der menschlichen Erkenntnis dort erörtert worden sind, weist Descartes auf die Streitigkeiten über die Möglichkeit von Astrologie, Prophetie und Magie hin. Von dort her muß also die Überlegung einer Begrenzung der Erkenntnis ihren Ausgang genommen haben. Nach dem *Discours* ist Descartes im Winter 1619 zur Methode gekommen. Das war aber das Jahr des Ulmer Kometenstreits zwischen Faulhaber und Hebenstreit, mit dem Descartes in Verbindung stand. Da Hebenstreit die Ansichten Keplers verteidigte, mit dem Descartes gleichfalls damals Kontakt gehabt hat, kommt der Verfasser zum Schluß, daß hinter Descartes' Kritik der Astrologie, bei deren Gelegenheit Descartes seine Methodenreflexion startet, Keplers Begründung der Weltharmonie steht. (13, 17–18) Der Sinn der Begrenzung der Erkenntnis muß also spezifisch aus den Problemen von Keplers Metaphysik her verstanden werden.

Aus diesem originellen Ansatz heraus kommt der Verfasser zu interessanten Erörterungen über Descartes' Ringen mit der Frage der zielgerichteten Schwerkraft, dem Magneten und optischen Problemen. Er will damit aufzeigen, wie und warum der junge Descartes zu dem Schluß kam, daß die Wissenschaften zwar die Wahrheit von den Dingen, aber nicht die ganze Wahrheit kennen: „Der Wahrheitsanspruch einer Behauptung über empirische Tatbestände genügt grundsätzlich schon in hypothetischer Form und gerade durch seine hypothetische Form den Ansprüchen strenger Wissenschaftlichkeit.“ (88; auch 33–34, 37–39, 90) Dies wird im 5. Kapitel („Die Beziehung der Sapiientia Universalis auf einen Gegenstand“) durchgeführt, welche eine bedeutende und originelle Auslegung der Epistemologie der *Regulae* darstellt. Es kann also ohne weiteres behauptet werden, daß der Verfasser ein neues Gesamtbild der *Regulae* entwirft.

Seine Auslegung verdient zunächst mehr ein gründliches Studium als kritische Anmerkungen; aber manche Bedenken über seine Entwicklungsgeschichte Descartes' mögen hier erwähnt werden. Der Schluß, daß astrologische u. a. Behauptungen die Idee einer Grenzbestimmung der Erkenntnis veranlaßt haben, ist scheinbar von nichts als einem textuellen Nebeneinander vermittelt. Aber „relations of contingency“ sind zufällig. In diesem Falle bleibt unklar, warum gerade der einzige Satz über Astrologie in den *Regulae* auf den Ursprung der Methode verweisen soll. Warum sollen nicht andere Sätze, etwa in den Paragraphen über Kunst als Paradigma des Wissens, nicht ebensogut auf den Ursprung der Methode hindeuten? Schon die Einschränkung auf Regel 8 scheint willkürlich. Wenn man den Ursprung der Methode aus der Tendenz der *Regulae* sich im Ganzen zu vergegenwärtigen versucht, dann zeigt sich, daß die Gegentendenz der *Regulae* nicht spezifisch die Astrologie, sondern vornehmlich das scholastische Lehrgebäude, dessen Methode und die Naturwissenschaften eingeschlossen, treffen will. Die Bedeutung dieser Opposition für den jungen Descartes kann aus dem *Discours* erraten werden, welchen der Verfasser wenig beachtet. Dort zeigt sich, daß traditionelle Wissenschaften sich auf „Philosophie“, d. h. Metaphysik gründen, in der Descartes keine Gewißheit oder Erkenntnis fand. Die Mechanik und Mathematik scheinen dagegen eine zuverlässige „Grundlage“ für den Aufbau der Wissenschaften zu versprechen (*Disc.* I). Diese Grundlage findet sich auch in seiner Erzählung von seinem Abend in dem poêle, wo (*Disc.* II) er die Idee und Grundlinien der Methode skizziert. Diese Idee beruht auf einem Verständnis von Kunst (*techne*) als Paradigma des Wissens. Die Handhabung dieser Kunst setzt indessen einen allgemeinen Zweifel voraus, welcher alle ungewissen und unmathematischen Scheinerkenntnisse aufhebt. Entgegen der Annahme des Verfassers setzen also die *Regulae* einen allgemeinen Zweifel voraus, der letztlich die Grenzen der Erkenntnis negativ bestimmt. Weil dieser Begriff des Wissens von der Kunst her bestimmt ist, schließen die *Regulae* die Möglichkeit der Herrschaft der Natur mit ein, obwohl der Verfasser behauptet, daß der Herrschaftsgedanke in den *Regulae* ausgeschlossen bleibt.

Wo aber in all diesem ist der Gedanke des jungen Descartes über die kosmologische Frage? Wir möchten zeigen, daß die Texte, die ein Ausklammern dieser Frage beweisen sollen, nicht ausreichen. Hier sei nur zunächst eine Vermutung ausgesprochen. Beeckman's Tagebuch berichtet (1619), daß Descartes mit ihm über mechanistische Physik gesprochen hat mit der Nebenbemerkung, daß er mit niemand anderem darüber spricht. Schon Gilson sieht darin Descartes' bekannte Vorsicht. Rez. meint: Descartes hat die kosmologischen Voraussetzungen seiner Methode zwar aus Vorsicht versteckt, sie sind aber trotzdem aus seinem methodischen Ansatz ablesbar. Die überlieferte Kosmologie ist ein Streit zwischen einer teleologischen Physik, die die Scholastik vertritt, und einem deterministischen Materialismus. Descartes hat die zweite Kosmologie her-

angezogen, indem er den überlieferten Materialismus mathematisierte. Deshalb verwirft er, als jenseits der Erkenntnis liegend, die „philosophischen Entitäten“, die sich nicht als extensio einbilden lassen, d. h. die kein möglicher Gegenstand der mathematischen Physik sein können. Der Erkenntnis Grenzen setzen, heißt also eigentlich, dem Verstand ein neues, *unbegrenztes* Feld eröffnen (AT X, 360).

Wenden wir uns jetzt Descartes' Selbstkritik zu. Daß so etwas geschah, soll unmittelbar aus zwei Texten ersichtlich werden. In einem Brief an Vatier (Februar 1638; AT I, 561) sagt er im Hinblick auf die Kosmologie von *Le Monde*, daß er vor zehn Jahren selbst nicht geglaubt hätte, daß die menschliche Vernunft sich zu solchem Wissen erheben könnte. Daraus schließt der Verfasser, daß der junge Descartes, gemäß Regel 8, die Möglichkeit einer wahren Kosmologie ablehnte. (3) Infolgedessen ist er in eine Schwierigkeit geraten, die ihn zu einer Ausdehnung der Reichweite seiner ursprünglichen Philosophie zwang. Der zweite Beleg steckt in der sechsten Réponse, wo Descartes seiner metaphysischen Untersuchung völlig unerwartete Ergebnisse zuschreibt, u. a. den Unterschied zwischen Geist und Körper, sowie auch zwischen Intellekt und Einbildungskraft, und die Entdeckung der Subjektivität der Sinnesqualitäten.

Der Verfasser scheint zuzugeben, daß diese Belege einer Selbstkritik doch mehrdeutig und für das Problem nicht entscheidend sind. 1632 erklärte Descartes gegenüber Mersenne (AT I, 250), daß eine wahre Astronomie der Schlüssel der Naturwissenschaften ist, meinte aber, daß dies „passe la portée de l'esprit humain“, auch wenn er nicht bezweifelte, daß die Himmelsordnung „régulier et déterminé“ ist. Bekanntlich hat Descartes in seinen späteren Schriften die „neue Welt“ als eine Fabel oder Fiktion bezeichnet. Daraus kann man schließen, daß der Verzicht von 1628 auf eine wahre Kosmologie nichts mit der Enge oder Breite der Methode zu tun hat, und infolgedessen kein Zeugnis einer Selbstkritik darstellt. Diese Überlegung kann weitergeführt werden. Wenn die erwähnte Deutung des Briefes an Vatier richtig wäre, müßte es mit Descartes' ersten Äußerungen über die Aufgabe und den Charakter seiner Metaphysik übereinstimmen. Davon wissen wir fast nur, daß die göttliche Schöpfung der ewigen Wahrheiten eine bedeutende Rolle spielen sollte. Diese Idee kommt jedoch in den systematischen Darstellungen seiner Metaphysik nicht vor. Indem Descartes sie nebenbei erläutert, wird offenkundig, daß seine Auffassung gerade im Gegensatz zu jener des wahrhaftigen Gottes der „offiziellen“ Metaphysik steht. Denn jener Gott Descartes' kann willkürlich die ewigen Wahrheiten abschaffen: Der Gott der ersten metaphysischen Probe begründet nicht eine unerschütterliche Wissenschaft, sondern weist vielmehr die Unmöglichkeit derselben nach. Die fragmentarische Evidenz für Descartes' Entwicklung bestätigt also keineswegs die These des Verfassers über die Absicht eines Überganges zur Metaphysik.

Der zweite Beleg ist gleichfalls mehrdeutig. Der Verfasser bemerkt, daß die Entdeckungen, die Descartes seiner Metaphysik zuschreibt, alle schon in den *Regulae* vorzuliegen scheinen, und zwar als systematische Lehre. (7) Hat Descartes als Ergebnis seiner Metaphysik vorgetäuscht, was eigentlich Resultat seiner methodisch-naturwissenschaftlichen Forschungen war? Schlicht gefragt: hat Descartes eine Metaphysik von Gott und Seele nur als eine Maske seiner Methode benützt, um nicht als Atheist dazustehen? Diese Frage stellt der Verfasser nicht. Stattdessen versucht er einen Unterschied zwischen der methodischen und der metaphysischen Behauptung der Subjektivität der Sinnesqualitäten ausfindig zu machen. (43–44) Rez. meint, daß dieser Unterschied vergeblich gesucht wird. Das ist schon aus der Stelle zu ersehen, wo die angeblichen metaphysischen Entdeckungen dargestellt werden, also gerade aus dem zweiten Beleg von Descartes' Selbstkritik. Seine Darstellung dieser Entdeckungen ist sehr unklar: er hätte dieses und jenes „bemerkt“, aber wie er es bemerkte, wird nicht gesagt. Auf der vorhergehenden Seite (AT VII, 438) erklärt Descartes jedoch, daß die erwähnten Unterschiede aus seinen naturwissenschaftlichen Forschungen folgen, im besonderen aus seinen optischen Forschungen – er weist ausdrücklich auf die *Dioptique* hin. Der Einfluß Keplers angesichts der großen Bedeutung der Optik in Descartes' Philosophie wäre hier zu suchen.

Die zwei Belege zu Descartes' Selbstkritik haben auch den Nachteil, daß sie nur seine Resultate und nicht die Anlässe und Antriebe bekunden. Der Verfasser ist sich wohl dessen bewußt. Er meint, daß es keine seiner Methode immanenten Gründe gibt, welche ihn zu einer Selbstkritik zwingen konnten. Diese muß also eine äußere Ursache haben, und diese soll die Kritik Bacons an den *idola tribus* gewesen sein, von welcher Descartes seine Methode betroffen sah. Um die

Methode vor dem Vorwurf einer Fiktion des abstrakten Verstandes zu retten, muß die objektive Gültigkeit der Mathematik bewiesen werden. Da diese Auslegung sich nicht direkt beweisen läßt – Bacon wird erst im Januar 1630 erwähnt, und nicht in diesem Zusammenhang – gehen wir kurz auf die Argumentation des Verfassers ein.

Der erste Schritt soll zeigen, warum Descartes 1628 Bacon gelesen haben muß; der zweite, daß Bacon einen Begriff und eine Kritik der mathematischen Physik besaß, und daß Descartes sich ihm gegenüber wehrlos fühlte. Daß Descartes von Bacon stark beeindruckt war, ist nicht zu leugnen. Nicht nur hat er Bacons Methode von der Datensammlung empfehlen können, er hat von ihm das Ziel der Philosophie, die Herrschaft über die Natur, übernommen. Solche Überlegungen, welche der Verfasser mit Recht betont, geben seiner These eine anfängliche Plausibilität. Er rechnet auch mit der Übereinstimmung, daß der Umbruch von der Methode zur Metaphysik irgendwie die Verlässlichkeit der Mathematik in Zweifel gezogen hat; denn seine Metaphysik versucht ebendies zu rechtfertigen.

Trotz des Verfassers sorgfältiger Ausarbeitung dieser These findet der Rezensent sie nicht überzeugend. Die schwachen Beweise, daß Descartes Bacons fast auf einen Satz begrenzte Kritik der Mathematik überhaupt für beachtenswert hält, ist eine Sache zweiten Ranges. Wichtiger ist, daß die Darstellung des Verfassers von Descartes' Entwicklung im Jahre 1628 nicht zutreffend erscheint. Der Verfasser betont, daß die Diskussion beim päpstlichen Nuntius Bérulle im Herbst 1628 eine wichtige Rolle in Descartes' Wende zur Metaphysik gespielt hat. Er zeigt, aus Baillets Bericht, daß Descartes in dieser Diskussion die Grundlinien seiner Methode ausgeführt haben muß. Beeindruckt davon, bat Bérulle Descartes, seine „Philosophie“ niederzuschreiben. Nach der Meinung des Verfassers kehrte Descartes nach Holland zurück, um dies zu tun. Da seine Methode den Anspruch erhebt, *die Methode* zu sein, hat er andere Methoden zurückweisen müssen, um diesen Anspruch zu verteidigen, und gerät dadurch „in eine Zwickmühle zwischen Kepler und Bacon.“ (111).

Diese Auslegung stimmt jedoch nicht mit Descartes' eigenem Bericht überein. Die erwähnte Diskussion andeutend, sagt er (*Disc.* III), daß sich das Gerücht verbreitete, daß er eine neue „Philosophie“ entdeckt habe. Obwohl das Gerücht falsch sei – denn bis dahin hat er mit den Dingen, „über die die Gelehrten zu streiten pflegen“, nichts angefangen –, wollte er nicht der Ehre des Gerüchtes unwürdig sein. Deswegen hat er es unternommen, eine Metaphysik zu schreiben.

Meines Wissens ist der Verfasser der einzige unter den neuen Descartes-Forschern, der den problematischen Charakter dieser Erklärung überhaupt bemerkt hat: „Aber wieso es vernünftig sein soll, sich durch ein falsches Gerücht motivieren zu lassen, das zu tun, was das Gerücht behauptet, ist gar nicht zu begreifen.“ (100) Er verweilt jedoch nicht lange bei diesem Paradox: „Erst die Rede beim päpstlichen Nuntius macht das verständlich.“ Weshalb? Nach der Auslegung des Verfassers wurde Descartes von Bérulle aufgefordert, seine *Methode* niederzuschreiben, während Descartes es als Aufforderung interpretierte, eine *Metaphysik* zu schreiben. Damit gibt Descartes zu verstehen, daß seine Wendung zur Metaphysik von keinem inneren Mangel der Methode veranlaßt war, sondern allein aus dem Wunsche stammte, die öffentliche Meinung zu befriedigen. Wir stoßen wieder auf den Schluß, daß die cartesische Metaphysik, als Lehre von Gott und Seele, nur da sei, um die theologischen Vorurteile seiner Zeitgenossen abzuwehren. Oder wie Descartes sagt, Metaphysik stellt die „Grundlage“ seiner Physik dar, d. h., er verbrämt die Methode mit Elementen der Theologie. Dieser Vorgang zeigt sich mit außerordentlicher Klarheit in Descartes' eigener Darstellung seiner Entwicklung. Denn *Disc.* II skizziert die eigentliche Grundlage seiner Physik, die auf Vernunft und Ausdehnung beruhende Methode. *Disc.* IV zeigt die Verstellung dieser Grundlage hinter der Schaustellung von „Gott und Seele“. In *Disc.* VI erklärt er, warum diese Verstellung notwendig ist; denn dort bekundet Descartes den Kampf zwischen der Aufklärung und dem Aberglauben. Den praktischen Aspekt der cartesischen Philosophie hat der Verfasser, und nicht er allein, unzureichend beachtet.

Hiram Caton (Canberra)

Wolfgang Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert* (= Bayerische Akademie der Wissenschaften, *Phil.-Hist. Kl., Abh. NF, H. 70*), Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, München 1970, 246 S.

Wolfgang Röd, *Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie* (= *Kantstudien, Ergänzungshefte, 103*), Bowvier Verlag, Bonn 1971, 147 S.

Wolfgang Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit, 1. Bd.: Von Kant bis Hegel* (= *Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 120*), Beck Verlag, München 1974, 228 S., – 2. Bd.: *Von Marx bis zur Gegenwart* (= *Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 121*), Beck Verlag, München 1974, 178 S.

Wie kommen drei disparate Titel in einer Besprechung zusammen? Der gemeinsame Autor wäre eine oberflächliche Begründung. Was aber Röd in seinen Untersuchungen zur Staatsphilosophie methodengeschichtlich aufzeigt, das durchdringt er methodensystematisch in seinem Descartesbuch. Im Naturrechtsbuch zeigt er methodengeschichtlich das Unternehmen einer Staatsphilosophie, die mit Hobbes beginnt und die geometrischen Geist und Naturrecht miteinander verbinden will. Daß mit Hobbes dieses Unternehmen beginnt, daß Hobbes die resolutiv-kompositive Methode der Naturwissenschaft, wie sie Galilei mit Erfolg angewendet hat, nunmehr in der Sozialwissenschaft zum Zuge bringen will, ist in der Forschung einigermaßen bekannt, daß aber Hobbes weniger Empiristen und Materialisten als vielmehr Rationalisten als Nachfolger haben soll, ist immer noch ungewöhnlich. Hierbei muß erkannt werden, daß Hobbes letztlich selbst ein durch den Materialismus hindurchgegangener Rationalist ist. Dies bereitet sachliche Schwierigkeiten, denen aber Röd aufhelfen kann. So entstehen immer noch Mißverständnisse, wenn ein Hobbes in die Linie zünftiger Philosophen von Grotius über Pufendorf und Leibniz bis Wolff und Thomasius gerät, ja auf gewisse Weise zu einer Vaterrolle des Rationalismus kommt und jedenfalls unbestreitbar derjenige ist, der mit der Politik als Wissenschaft erstmals ernst machen will. Descartes hat hier noch gepaßt, auch wenn ihm die Wissenschaft der Moral als Gipfel und Zielpunkt aller Wissenschaftlichkeit wohl vor Augen ist.

Was Descartes bloß anvisiert, hat aber Hobbes keineswegs schon erreicht. Hobbes will die resolutiv-kompositive Methode auf die praktische Philosophie übertragen, Descartes auf die Philosophie überhaupt. Röds Bücher bieten nun einerseits diesen interessanten Überblick über die Versuche, wie die resolutiv-kompositive Methode einen wissenschaftlichen Weg zur Praxis des Menschen bahnen, wie andererseits mit ihr Philosophie erstmals wissenschaftlich betrieben werden soll. Was ist das – die resolutiv-kompositive Methode? Dies ist Röds Leitfrage, mit der er die Anwendungsversuche in der praktischen Philosophie seit Hobbes durchgeht, mit der er aber bei Descartes systematisch klären will, was es mit dieser Methode auf sich hat, was sie in der Philosophie leisten kann: nämlich erste Philosophie als Erfahrungstheorie.

Hobbes und die Folgen zeigen Schwierigkeiten, Hybris und Verhängnis einer theoriebestimmten Praxis, während Descartes im vorläufigen Rückzug von aller Praxis auf die reine Theorie den Glanz dieser Methode demonstriert. Röd spricht nun vom Anwendungsfall dieser auch analytisch genannten Methode bei Hobbes wie Descartes. Für Hobbes hat sich dieses Verständnis durchgesetzt, auch wenn in der Literatur der Trend sich festgesetzt hat, Hobbes' Methodenfund bei Galilei allein zu suchen und die euklidische Komponente auszuklammern. Wenn dies auch biographisch und methodengeschichtlich stimmen mag, wird man nun durch Röd methodensystematisch dahingehend belehrt, daß eben Descartes jener Anwendungsfall der analytischen Methode ist, der sich auf keine Tradition einseitig festlegen läßt, wobei durch ihn klar wird, daß die analytische Methode und d. h. daß Resolution und Komposition in den Bereichen der Mathematik, der Philosophie und der Naturwissenschaft jeweils bereits ihre Geschichte haben und bei Descartes gewissermaßen zusammenfließen. Das ist letztlich der Anwendungsfall Descartes.

Auf die fundamentale Rolle der analytischen Methode bei Descartes wurde natürlich längst hingewiesen, und besonders von Heimsoeth 1912 richtig geortet (*Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, Gießen 1912). Darauf verweist Röd, um nun aber das erregende Novum vorzuführen, daß Erste Philosophie mit dieser Methode betrieben wurde. Analytische Methode und Erste Philosophie, wie geht dies zusammen? Mit Hobbes wird geläufig, daß Wis-

senschaft nur dann erfolgreich betrieben werden kann, Wissen nur dann zureichend beschafft werden kann, wenn auf den Rückgang zu ersten Prinzipien verzichtet wird und man sich mit zweiten Ursachen begnügt. Hobbes' eigene sog. Erste Philosophie ist eine Zweite Philosophie, welche zweite Ursachen eben gerade mit der analytischen Methode bereitstellt und sichert. Was bedeutet also, daß Erste Philosophie mit der analytischen Methode betrieben wird, daß auf Erste Philosophie nicht verzichtet wird, sondern im Gegenteil diese allererst sich etabliert? Erste Philosophie zielt auf erste Prinzipien. Diese sollen nur mittels der analytischen Methode gefunden werden. Es handelt sich also um analytische Erste Philosophie. Für Röd hat das Problem einer analytischen Ersten Philosophie zwei Seiten; zunächst gilt es zu klären, was Analyse alles bedeutet, was er im ersten Teil seines Werkes angeht, um dann in einem zweiten Teil die Erste Philosophie selbst als Anwendungsfall der analytischen Methode zu sichten. Für Descartes stellt sich die Frage: welchen Weg muß ich wählen, um wirklich bei ersten Prinzipien anzukommen. Die Wege der bisherigen Metaphysik führten zu einem ersten Prinzip wie Gott, ohne dabei für die menschliche Erfahrung dieses Prinzip wirklich erfahrbar machen zu können. Metaphysik war Licht-, Illuminations- und in diesem Sinne Geistesmetaphysik. Descartes will Erfahrungsmetaphysik in dem Sinne, wie die neuzeitliche Wissenschaft als Erfahrungswissenschaft im Feld der Naturwissenschaft begonnen wurde. Wenn Naturwissenschaft mit Hilfe der analytischen Methode als Erfahrungswissenschaft sich erwies, müßte sich nun auch die Philosophie selbst als Erfahrungswissenschaft etablieren, wobei die vornehmste Aufgabe darin beruhen müßte, die Erfahrungsprinzipien eben mittels einer Ersten Philosophie als Erfahrungswissenschaft zu gewinnen.

Heutige Philosophie und Wissenschaft sind beherrscht vom Interesse an der Methode. Philosophie wird oft als Methodologie betrieben. Auch Röd ist Methodologe, wobei aber sein Forschungsgegenstand diesem Interesse nicht nur entgegenkommt, vielmehr ein für die methodologische Forschungsweise entsprechender Gegenstand par excellence ist. Das Problem der Methode und die Reflexion auf sie ist die Sache des Cartesischen Denkens selbst. Die analytische Methode erscheint Descartes als die einzig zureichende Art, wie die Philosophie vorgehen kann, um ihren „Gegenstand aufmerksam zu betrachten und über ihn nachzudenken (meditari)“. (Descartes, Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen [= Philosophische Bibliothek Bd. 27], Felix Meiner-Verlag, Hamburg 1965, 142). Nur weil er die analytische Methode anwendet, nennt er sein Philosophieren Meditation, um damit Charakter und Schwierigkeit dieses Denkganges zu kennzeichnen. „Ich . . . bin in den Meditationen ausschließlich den Weg der Analysis gegangen, weil er mir zur Belehrung als der wahre und beste erschien“ (141), meint Descartes auf einen Einwand von Mersenne, der ihn fragte, warum er denn nur mittels der Analyse und nicht der Synthesis vorgegangen wäre, warum er denn nicht nach der Methode der Geometer, welche doch die Synthesis ist, seine Gedanken vorgetragen hätte. Meditieren heißt also analysieren. Weil Descartes in seinen Meditationen analytisch vorgeht, ist seine Philosophie überhaupt erst philosophisch, d. h. denkt sie ihren Gegenstand auf die ihm adäquate Weise. In und an der Methode zeigt sich, was diese Philosophie vermag. Man wird nicht zu weit gehen, wenn man behauptet, daß die analytische Methode nicht bloß das Instrument für die Meditation ist, vielmehr ihr Wesen. Meditation erfordert ein ganz bestimmtes methodisches Denken, in ihr zeigt sich, was man überhaupt methodisch vermag. So ist es nicht übertrieben, wenn man behauptet, daß Meditationen, nur indem sie analytisch durchgeführt werden, auch methodisch sind. Descartes hat in seiner Philosophie den Wert der analytischen Methode auf eine Weise wie nie zuvor erkannt, indessen aber nie gemeint, Erfinder dieser Methode zu sein. Er sah in der Analyse eine alte, von der Wissenschaft aufbewahrte Methode und schreibt einmal den merkwürdigen Satz: „Die alten Geometer pflegten sich in ihren Schriften allein der Synthesis zu bedienen, nicht als ob sie von der Analysis gar nichts gewußt hätten, sondern meiner Ansicht nach deshalb, weil sie diese für so wertvoll hielten, daß sie sie als ein Geheimnis für sich selbst bewahrten.“ (ebd.) Dieses aufbewahrte Geheimnis kommt nun in Descartes' Meditationen über die Grundlagen der Philosophie zum Tragen bzw. hilft diese entdecken, wodurch aber auch das Geheimnis dieser Methode gelüftet erscheint. Die Meditationen bringen an den Tag, was diese Methode beinhaltet.

Wenn also Descartes' Erste Philosophie Thema sein soll, dann darf keinesfalls das Problem der analytischen Methode außer acht gelassen werden. Röd konzentriert sich auf die Erste Philo-

sophie. Es dürfte aber verständlich sein, warum Röd, bevor er im zweiten und sogar um wenige Seiten kürzeren Teil seines Buches zu seinem Thema kommt, bei einer langen Betrachtung der methodologischen Grundlagen (1. Teil) verweilt. Sicherlich kommt er im zweiten Teil erst zu den originellen Leistungen für die Descartes-Literatur. Man könnte aber deren Originalität überhaupt nicht würdigen, wenn er nicht diese lange Hinführung zum Anwendungsfall der analytischen Methode in der Ersten Philosophie unternehmen würde, wenn er nicht zuvor das Problem der analytischen Methode überhaupt so umfassend aufgeworfen hätte. Über analytische Methode im allgemeinen und im Hinblick auf Descartes im besonderen liegt viel Literatur vor, was auch Röd in seinem ersten Teil berücksichtigt und gut zusammenfaßt. Indem er aber nun dabei ist zu zeigen, wie diese Methode bei Descartes zum philosophisch eigentümlichen und bedeutsamen Anwendungsfall wird, leistet er nicht nur eine „Revision“ von Descartes, wobei er unter Revision versteht, daß sich in ihr die Cartesischen Hauptkomponenten herauschälen, die er in der Erfahrungsanalyse allein sehen will. Vielmehr, so meinen wir, gelingt ihm gerade im vorbereitenden ersten Teil auch so etwas wie eine Revision der analytischen Methode überhaupt, indem nämlich alle Komponenten historisch wie systematisch gesichtet werden, wobei sich dann viel früher als bei Descartes selbst die analytische Methode als eine universelle Methode aller Wissenschaften überhaupt zeigt. Gerade hierbei wird deutlich, daß es bei den neuzeitlichen Anstrengungen zu einer *mathesis universalis* oder *scientia generalis* vermutlich weniger darauf ankommt, daß die analytische Methode auf die Philosophie und letztlich die Erste Philosophie übertragen wird. Denn wenn auch diese Übertragung gelingt, dann heißt dies noch lange nicht das Gelingen einer universellen Methode. Beim Versuch, diese Methode einerseits auf die Erste Philosophie anzuwenden wie andererseits auf eine Einheitswissenschaft überhaupt, bricht das Problem auf, daß eine Grundmethode, eben eine der Prinzipienphilosophie genügende Methode nicht einhergehen muß mit der Aussicht auf eine Einheitsmethode. Indem hier eine *scientia generalis* mit einer Einheitsmethode scheitert, kann dies keinesfalls bedeuten, daß die analytische Methode nicht in allen Wissenschaften ihren Platz einnimmt und gerade in einer Vielfalt der Anwendung ihren Wert herausstellt, oder um mit Descartes zu reden, ihr Geheimnis ins Spiel bringt. Indem Röd die verschlungene Filiation dieser Methode in der Mathematik, in der Naturwissenschaft und in der Philosophie vorführt und zeigt, wie das analytische Verfahren der Naturphilosophie vor allem auf die Erste Philosophie wirkt oder die analytische Methode der Mathematik und Naturphilosophie wiederum auf die *mathesis universalis*, wird offenbar, daß die analytische Methode in dem Sinne eine universale ist, wie sie im jeweiligen Gegenstandsfeld der prinzipielle Weg ist, auf dem der jeweilige Untersuchungsgegenstand erschöpfend behandelt werden kann. Die Universalität bezeugt sich sowohl in der Ersten Philosophie Descartes' als auch in der Zweiten von Hobbes. Mit ihr werden erste Prinzipien wie zweite Ursachen mit der Zuverlässigkeit gefunden, wie es für das jeweilige Erfordernis notwendig ist.

Was hat nun Röds dritter Titel über die dialektische Philosophie der Neuzeit mit jenen Untersuchungen zur analytischen Methode zu tun? Röd will die zentrale Bedeutung der Erfahrungsanalyse für das neuzeitliche Denken auch für die Dialektik nachweisen und in ihr gar eine Variante der analytischen Methode sehen. Das Problem der Erfahrungsdialektik im Subjekt-Objektverhältnis läßt sich denn auch von Descartes bis Sartre durchgehend als ein Grundzug des Philosophierens belegen. Röd legt hier lediglich den Finger aufs Problem; er argumentiert nicht aufdringlich, so daß eine andere Interpretation nie abgeschnitten wird. Das Thema scheint augenfällig bei Descartes, bei Kant oder aber bei einem letzten Vertreter wie Sartre in dessen Kombinatorik von hermeneutischer und analytischer Methode zur dialektischen Einsicht. Röd nützt hier nicht dieses analytische Angebot aus, vielmehr versucht er in gleichbleibender Zurückhaltung seine Kritik der dialektischen Philosophie. Seine Absicht tritt vielleicht am klarsten hervor, wenn er Hegels Aufhebung der analytischen Voraussetzungen in den neuen Setzungsverhältnissen des Subjekt-Objektprozesses nachspürt, wobei das Erfahrungsfundament sich unverlierbar zeigt. Der Gang der Bewußtwerdung enthebt nicht, sondern besteht in der Erfahrung, wenn man so will, in einem Anwendungsfall der analytischen Methode, die in die dialektische eingeht.

Indem Röd in allen drei Abhandlungen, zur Staatsphilosophie bei Hobbes usw., zur Ersten Philosophie von Descartes und zur Dialektischen Philosophie, die Quelle der Erfahrungsanalyse überprüft, lohnt es sich weniger, wenn man von einer bestimmten Hobbes-, Descartes- oder

Hegelinterpretation aus gegen ihn argumentiert, was dem Kenner durchaus möglich wäre. Ich sehe das Verdienst dieser Bücher darin, daß ein Durchblick durch die neuzeitliche Philosophie versucht wird, welcher gerade in den Dialektikbänden die analytischen Probleme unübersehbar macht. Aus dem Konzept dieser seit 1970 vorgelegten Untersuchungen ist zu erwarten, daß Röd eine Abhandlung über Metaphysik und Erfahrung anstrebt. Dahin deutet auch einiges aus seinen Schlußbemerkungen zu den Dialektikbänden. Vorab sind wir aber an Hand dieser Bände angehalten, das heutig selbstverständliche Konkurrenzverhältnis von dialektischer und analytischer Philosophie zu überprüfen, d. h. im Hinblick auf die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie das Freund-Feindverhältnis zu revidieren.

Arno Baruzzi (München)

Maurice Merleau-Ponty, Vorlesungen I. Übersetzt und eingeleitet von A. Métraux. Phänomenologisch-psychologische Forschungen Bd. 9, Verlag de Gruyter, Berlin/New York 1973, XXVIII u. 407 S.

Das philosophische Gedankengut von Maurice Merleau-Ponty deutschen Lesern zugänglich zu machen, ist ohne Zweifel eine sehr löbliche und verdienstvolle Sache. Abgesehen von einzelnen Aufsätzen sind von seinem umfangreichen Werk bisher in deutscher Übersetzung erschienen: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1966), *Humanismus und Terror* (1966), *Das Auge und der Geist* (Philosophische Essays) (1967) sowie *Die Abenteuer der Dialektik* (1968). Dazu gesellt sich nun 1973 mit „Vorlesungen I“ ein neuer Band, der einen Einblick in die Vorlesungstätigkeit vermitteln soll. In Vorbereitung befinden sich in der gleichen Reihe als Band 10 „Vorlesungen II“ (den psychologischen Vorlesungen an der Sorbonne gewidmet), als Band 11 „Schriften I“ (die Aufsätze aus „Zeichen“ und das Fragment „Die Prosa der Welt“ enthaltend), als Band 12 „Schriften II“ („Das Sichtbare und das Unsichtbare“) und schließlich als Band 13 „Die Struktur des Verhaltens“ (Merleau-Ponty's erste Schrift). Wenn dieser Plan jemals ganz verwirklicht sein wird, ist sozusagen das Gesamtwerk des französischen Philosophen deutsch greifbar (es fehlen dann nur noch einige Aufsätze und Arbeits-Notizen). Diesem sehr begrüßenswerten Vorhaben haften nun aber einige „Schönheitsfehler“ an, die zu nicht geringer Skepsis Anlaß geben.

Ein erster Punkt betrifft die Reihe, in welcher die deutsche Übersetzung erscheint. Es handelt sich um diejenige „Phänomenologisch-psychologischer Forschungen“, welche von C. F. Graumann betreut wird. Schon die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ gehört ihr als Band 7 an. Hatte es aber noch seinen guten Sinn, diese Schrift phänomenologisch-psychologisch einzureihen, obwohl auch hier schon eine leichte Akzentverlagerung eintritt, welche von Merleau-Ponty nicht gewollt war, so beugen sich die ersten drei Beiträge in „Vorlesungen I“ nur gewaltsam einer solchen Reihung, und die geplanten Bände „Schriften I“ und „Schriften II“ sind unter diesem Oberbegriff vollends falsch plazierte. Mit Recht wird von den Verantwortlichen zwar geltend gemacht, die Tätigkeit Merleau-Ponty's als Psychologie-Professor an der Sorbonne hätte bisher nicht die nötige Beachtung gefunden. Diese Feststellung darf aber dennoch nicht zu einer psychologischen Akzentuierung seiner gesamten Bemühungen verleiten. Sicherlich wird das nicht explizit angestrebt, aber ungewollt wird sein Werk auf jeden Fall dem deutschen Leser unter einem falschen Vorzeichen präsentiert. Es ist hinlänglich bekannt, daß Merleau-Ponty in den fünfziger Jahren eine Wiedererwägung („reprise“), einen zweiten Durchgang seiner phänomenologischen Sicht der Dinge anstrebte, d. h. die „ontologische Schicht“ derselben freilegen wollte. Es mutet deshalb seltsam an, gerade die in dieser zweiten Phase entstandenen Schriften einer phänomenologisch-psychologischen Reihe einzufügen.

Bei der geplanten Gesamtkonzeption ist, zweitens, zu bedauern, daß mit den Titeln „Schriften I“ und „Schriften II“ die so treffenden Überschriften wie „Zeichen“, „Die Prosa der Welt“, „Das Sichtbare und das Unsichtbare“ in den Hintergrund treten müssen. Die nichtssagenden Sammelbezeichnungen erleichtern natürlich die Eingliederung in die genannte Reihe.

Drittens überrascht es nicht wenig, daß zeitlich zuerst die Vorlesungen einer Übersetzung würdig erachtet wurden, während das allerdings rätselhafte, aber die zweite Phase seines Denkens

am tiefsten markierende Fragment „Das Sichtbare und das Unsichtbare“ offenbar noch lange auf sich warten läßt. Ihm hätte wegen seiner Wichtigkeit eindeutig der Vorrang gehört. Man ließ sich vielleicht von historischen Erwägungen leiten. (Wie der Kommentar des Übersetzers zeigt, wurde dem Historischen ein großer Platz eingeräumt.) Man wollte also zuerst jene Texte bringen, welche eine Wende langsam einleiten; dazu dann sozusagen als Wegspuren durch das ganze letzte Jahrzehnt die von Merleau-Ponty selbst geschriebenen und publizierten Zusammenfassungen seiner Vorlesungen am Collège de France. Seltsamerweise erscheint dann aber die zeitlich frühere, noch an der Sorbonne gehaltene, z. T. von Schülern verfaßte Vorlesungszusammenfassung („Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie“) erst am Schluß des Bandes. Dadurch wird der Leser nach einer ersten Bekanntschaft mit den Fragestellungen der späteren Entwicklung thematisch nochmals in die frühere Etappe zurückgeworfen. Der „Aspekt der Lehrtätigkeit“ wird mit diesem Band trotzdem in keiner Weise „umfassend zugänglich“, wie dies im Verlagsprospekt verkündet wird. Auf jeden Fall ist in dieser Frage wie überhaupt ein philologisches Interesse am Werk. Wenn immer Merleau-Ponty z. B. über andere urteilt, führt der Übersetzer ganze Abschnitte aus den Werken jener betreffenden Philosophen im Kommentar an. Ganz in der philologischen Manier der Husserl-Scholastik wird Merleau-Ponty dem deutschen Publikum mundgerecht „serviert“. Auf diese Art werden seine Denkanstöße „eingeordnet“, „entschärft“, „erledigt“. Nicht daß dem Band „Vorlesungen I“ dies gelänge, doch die 150 von 400 Seiten des Buches ausmachenden Anmerkungen des Übersetzers tendieren ganz eindeutig in diese Richtung. Hätte man sich diesbezüglich auf das Notwendigste und sachlich völlig Ausreichende beschränkt, hätte der Band auch nicht einen absolut skandalösen Ladenpreis erreicht. Mit solcher Art Wissenschaftlichkeit ist der Philosophie von Merleau-Ponty höchstens ein sehr geringer Dienst erwiesen. Stattdessen hätte man sicher noch mehr Sorgfalt auf die Übersetzung des Textes verwenden können und sollen.

Merleau-Ponty in die deutsche Sprache zu übersetzen, ist auf jeden Fall ein schwieriges Unterfangen. Dies vor allem deshalb, weil er eine sehr bildhafte Sprache schreibt. Die vielen Metaphern rücken sein Denken in die Nähe des Dichterischen. Hierin ähnelt sein Entwurf den Denkbemühungen des späten Heidegger, von dem er beeinflusst ist, sich jedoch inhaltlich fundamental unterscheidet. Die Übersetzung von A. Métraux erweist sich für den der Originale Unkundigen auf den ersten Blick sicherlich als gelungen. Sie liest sich leicht. Sie ist in einem für ein philosophisches Buch unkomplizierten Stil gehalten. Dieses Lob kann allgemein ausgesprochen werden. Wenn dann aber z. B. der Geist als in einer Situation „vorhandene Befindlichkeit“ (5) gedeutet wird, die affektiven Bewegungen als solche des „Angemutetseins“ (5) bezeichnet werden und die Gestalt der Wahrnehmungswelt in einem „Entbergen“ (5) neu entdeckt werden soll, dann ist eine übertriebene Anlehnung an Heideggersche Terminologie unverkennbar. Würde der Text diese provozieren, könnte man eine solche Entlehnung akzeptieren. In der Tat handelt es sich aber bei allen drei Beispielen um kommentierende Dreingaben des Übersetzers, die gar kein zwingendes fundamentum in re besitzen, dadurch also eine gar nicht vorhandene Nähe der beiden Denker suggerieren. Solche Zugaben beruhen auf Mißverständnissen. Es bedarf schon einer eingehenden Beschäftigung mit den Texten, also einer Nah-Betrachtung, um die Problematik der vorliegenden Übersetzung empfindlich zu spüren. Eine kurze Analyse wird dies bestätigen.

Über irgendwelche Prinzipien, welche für die Übersetzung leitend waren, findet man keine Bemerkungen. Sicherlich hat man keine wörtliche, sklavisch getreue, sondern mehr eine kommentierend erschließende Übersetzung angestrebt. Das ist nicht nur legitim, sondern u. U. erforderlich. Wie die folgenden Beispiele jedoch zeigen, geht die Kommentierung, Übersetzung oftmals auf Kosten der Sinngemäßheit. Schon die bisher angeführten drei Fälle bestätigen dies. Eine weitere Gruppe hängt mit dem Ausdruck „corps“ zusammen. In Anmerkung 4 S. 259 macht der Übersetzer die richtige Mitteilung, daß dafür im Deutschen „Körper“ oder „Leib“ stehen kann. „Es lag jeweils im Ermessen des Übersetzers, ob ‚Leib‘ oder ‚Körper‘ gebraucht wurde“. Hier kann es sich aber nicht um eine Ermessensfrage handeln. Vielmehr sagt der Kontext ganz klar, was gemeint ist. Für „Leib“ setzt Merleau-Ponty auch öfters „corps propre“. Entgegen der in derselben Anmerkung geäußerten Ansicht bezeichnet dann „chair“ nicht nur „die eigentliche Region der Leiblichkeit (corporité)“, sondern ist eine Metapher für einen ontologisch umfassenderen Sachverhalt, nämlich für jenes „Element“ im vorsokratischen Sinn, in welchem erkennen-

der Mensch und Dinge der Welt immer schon übereinkommen. Für die Region der Leiblichkeit gebraucht auch Merleau-Ponty das Wort „corporéité“. Konkret wirkt sich die Unklarheit bezüglich des Wortfeldes „corps“ etwa so aus, daß aus „esprit incarné“ ein „verkörperter Geist“ (3) wird (später heißt es dann richtigerweise „inkarniertes“ Subjekt) (6). Wo es um die „leibliche Eingefügtheit des Geistes“ geht, macht der Übersetzer „Verleiblichung des Geistes“ (3) draus. Geist „verkörpert“ sich weder noch „verleiblicht“ er sich! Das Ergänzungs- und Umdeutungsmoment kommt dann aber noch stärker heraus, wenn man für „esprit séparé“ „unleiblicher Geist“ (4) und für „il se déplace du côté du sujet“ „vielmehr begleitet der Leib das Subjekt“ (4) vorgesetzt bekommt. Diese Veränderung drängte sich auf, nachdem der französische Satz falsch unterbrochen wurde. Vollends verkehrt klingt es, wenn die Seele als dem Körper „anverleibt“ (5) betrachtet wird. Ferner „gebraucht“ (5) der Leib den Raum nicht einfach (dadurch bliebe der Dualismus aufrechterhalten), sondern („s’y applique“) paßt sich ihm ein oder lehnt sich ihm an „wie die Hand dem Werkzeug“. Auf solche Nuancen kommt es gerade an. Auch nicht einfach „die Welt ist unter späteren Erkenntnisniederschlägen verborgen“ (5), sondern „die Figur der wahrgenommenen Welt“. Warum werden eigentlich die Bilder vielfach geändert, „trésor“ mit „Quelle“, „profils“ durch „Horizonte“ übersetzt? Was soll es bezwecken, gewisse Wörter anders als „gewöhnlich“ zu verdeutschen: so werden aus „oeuvres originales“ „eigenwillige Werke“ (257) und „résultat“ heißt plötzlich „Reaktion“. Warum werden an durchaus wichtigen Stellen Wörter einfach unterschlagen: so „concrète“ in „une théorie concrète de l’esprit“ (8) oder „pur“ von „concept pur“ (8) oder „véritable“ bei „une véritable connaissance“? Solche Auslassungen bedürfen schon einer Rechtfertigung. In unverständlicher Nachlässigkeit fallen etwa auch im Guerout-Text, S. 257, „son auteur“ und „pour sa candidature au Collège de France“ stillschweigend weg, obwohl diese Stelle nur „der Vollständigkeit halber“ mitgeteilt wird. Hier steht auch für „L’élan d’une pensée profonde“ in harmloser Schlichtheit zu deutsch „ein . . . Forschen“. Die Pluralform „mes prédécesseurs“ – es handelte sich tatsächlich um mehrere – verwandelt sich in die Singularform „meinen Vorgänger“ (16). Die gleiche Unaufmerksamkeit bekundet sich, wenn aus „ce penseur absolu“ ein „absolutes Denken“ (6) wird. Wie soll man die Übersetzung von „à considérer ce décor“ durch „auf der Grundlage dieses Weltbildes“ (17) noch als identisch annehmen können? Schließlich – um diese beliebig weiterführbare Analyse abzuschließen – noch eine Bemerkung zur Art, wie der Übersetzer im Vorwort und im Kommentar die französischen Titel zitiert: m. W. ist es ganz unüblich und unkorrekt, bei französischen Titeln (von Büchern) den Artikel am Anfang wegzulassen. A. Métraux nimmt sich konsequent dieses Recht heraus. Aber nicht nur die Artikel, auch etwa der Vorname „Maurice“ (in der Anmerkung 1, 257) muß bei dieser Praxis aus einer Überschrift verschwinden.

Leider kann diese Übersetzung Fachkreisen nur mit ernststen Vorbehalten empfohlen werden. Sie ist zu wenig prägnant, um philosophisch brauchbar zu sein. Dabei will das Buch, wie der überdimensionierte Apparat unterstreicht, wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Im Apparat wird dem deutschen Leser eine riesige Fülle von Mitteilungen gemacht, die den philosophischen Gedanken nur wenig erhellen. Mit einem geringeren Aufwand an Philologie und größerer Sorgfalt in der Übersetzung hätte man mehr von der denkerischen Eigenart Merleau-Ponty’s vermitteln können.

Wie schon gesagt, der vorliegende Band dokumentiert die Vorlesungstätigkeit von Merleau-Ponty in den Jahren 1950–1961. Es handelt sich jedoch keineswegs um ausgearbeitete Vorlesungen, welche hier zum Abdruck gelangten. Den Anfang macht ein kurzer Text, den er anlässlich seiner Bewerbung für den Philosophie-Lehrstuhl am Collège de France verfaßte und der posthum von M. Guerout veröffentlicht wurde. Darin bietet der Verfasser einen höchst aufschlußreichen Überblick über seine bisherigen (vor 1952) und seine geplanten Schriften. Man ist hier also in der glücklichen Lage, eine kurze Selbstdarstellung seines Denkweges zu besitzen. Dieses wichtige Dokument unterstreicht einerseits die Notwendigkeit, von den Verhaltens- und Wahrnehmungsanalysen zu Ausdrucksanalysen im umfassenden Sinne weiterzugehen, macht aber andererseits gerade den inneren Zusammenhang zwischen ersteren und letzteren sichtbar. Die zweite Phase will auf jeden Fall eine „Vertiefung“ der ersten sein – und ist es auch geworden. Von Bedeutung ist dieser Text eben deshalb, weil Merleau-Ponty darin ansatzhaft die den-

kerische Arbeit eines Jahrzehnts antizipiert und damit die innere Konsequenz seiner Philosophie bezeugt.

Nachdem Merleau-Ponty 1952 auf den Philosophie-Lehrstuhl am Collège de France berufen wurde, hielt er unter dem Titel „Lob der Philosophie“ eine Antrittsvorlesung, welche große Beachtung fand. Sie ist an zweiter Stelle dieses Bandes wiedergegeben. Darin setzt er sich unter anderem mit Bergson auseinander. Er zeigt Nähe und Differenz zu seinem großen Vorgänger an. Wie alles aus seiner Hand wird auch diese Vorlesung im speziellen eine Manifestation des eigenständigen philosophischen Fragebereiches. Bergson wird eine Art Rehabilitation zuteil, nachdem er ihn – nach seinen eigenen Worten – während der Studienzeit kaum beachtet und erst über Husserl und Heidegger neu entdeckt und schätzen gelernt hatte. Die frühere Verken- nung war auch eine Folge der damaligen Spannungen zwischen dem Rationalismus an der Sor- bonne, wo Merleau-Ponty studierte, und dem sog. Intuitionismus am Collège.

Von seinen Vorlesungen am Collège de France hat Merleau-Ponty jährlich (im „Annuaire“ dieser ehrwürdigen Institution) eine kurze Zusammenfassung veröffentlicht. Diese Vorlesungs- zusammenfassungen, welche C. Lefort 1968 in einem Bändchen vereinigte, folgen hier an dritter Stelle. Diese führen den Leser langsam hin zu der sich immer mehr verdichtenden ontologischen Fragestellung bei seinem Versuch einer „Überholung“ der Phänomenologie. Thematisch werden Probleme des Ausdrucks, der Sprache, der Rede, der Geschichte, der Passivität, der Möglichkeit und Gestalt von Philosophie, sowie des Natur- und Logos-Begriffs behandelt. Diese Zusammen- fassungen sind aber nur Spuren, abgründig und weiterweisend, einer großen Beschäftigung mit gegenwärtigen philosophischen Grundfragen, lediglich Stenogramm eines einst lebendigen, faszi- nierenden Vortrags.

Schließlich hat eine zweiteilige Vorlesung, die Merleau-Ponty früher an der Sorbonne gehal- ten hatte und die den Titel trägt: „Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie“, in die- sem Band Aufnahme gefunden. Über die komplizierte Editionsfrage orientiert der Übersetzer S. 354/355. Den ersten Teil hat offenbar Merleau-Ponty selber geschrieben und für studentische Zwecke in Druck gegeben. Beim zweiten Teil handelt es sich um Schülernachschriften, die er aber für dieselben Zwecke autorisierte. Gedanklich knüpft diese Vorlesung an „Die Struktur des Verhaltens“ und „Phänomenologie der Wahrnehmung“ an. Es geht ihr um die Behauptung der Phänomenologie. Man könnte sie eine kommentierende Hinführung (mit neuen Akzentsetzun- gen) zu den Frühwerken nennen. Es muß deshalb nicht wenig erstaunen, diese Zusammenfas- sung bzw. Nachschrift nach den angezeigten Texten, die Merleau-Ponty's Aufbruch zu einer neuen Fragestellung skizzierten, in diesem Buch anzutreffen. Sie komplettiert natürlich seine Vorlesungstätigkeit. Dieser Grund rechtfertigt jedoch noch nicht ihre Platzierung an diesem Ort. Den deutschen Leser mag sie besonders interessieren, weil einerseits Husserl, andererseits die Gestaltpsychologen darin diskutiert werden.

Was nicht vorliegt, kann der Übersetzer aufgrund von Nachschriften auch nachkonstruieren: so den Gedankengang der letzten beiden Vorlesungen am Collège de France, von denen bisher nur die Titel bekannt waren. Mit diesen Nachkonstruktionen sowie einer Vorlesungsnachschrift von Xavier Tilliette wird der Band um drei „Beilagen“ ergänzt. Überflüssig zu sagen, daß man einem deutschen Publikum statt dieser Vollständigkeit lieber den Zugang zu bedeutenderen Aufsätzen (etwa über die Malerei und über die Sprache) und späteren Werk-Fragmenten ge- wünscht hätte.

Der Band „Vorlesungen I“ wird mit einem langen „Vorwort des Übersetzers“ eröffnet. Dieses Vorwort will in die komplexe Situation des Spätwerkes und also in den größeren Kontext der abgedruckten Schriften einführen. Dabei fällt eine Kuriosität auf: die sehr zahlreich auftreten- den Zitate im Vorwort werden in französischer Sprache gebracht. Vermerkt sei auch, daß der Übersetzer mit keinem Wort eine Rechtfertigung für die Aufnahme der Sorbonne-Vorlesung in diesen sonst der Zeitspanne am Collège de France gewidmeten Band anbietet. Er nimmt gar nicht Notiz davon, daß im thematischen Ablauf ein Problem entsteht. Wichtig sind ihm das Woher und das Wohin des Denkweges von Merleau-Ponty. Die Stationen heißen Phänomeno- logie und Ontologie. Erste Verankerung, Selbstkritik, späte Vertiefung werden skizziert und reichlich belegt. Dabei rekuriert der Übersetzer vor allem auf Texte, die noch der Übersetzung harren.

Auch hier fallen kleinere Ungereimtheiten auf: so wird z. B. behauptet (VII oben), die Vor-

lesungen „Der dichterische Gebrauch der Sprache“ und „Die dialektische Philosophie“ stünden in keiner unmittelbaren Beziehung zu anderen Arbeiten des Autors; dabei ist doch hinlänglich bekannt, daß erstere mit „Die Prosa der Welt“ und letztere mit „Die Abenteuer der Dialektik“ ganz eindeutig in Zusammenhang stehen. Die Äußerung (IX), das Fragment „Die Prosa der Welt“ entspreche, „näher besehen“, dem Aufsatz „Die indirekte Sprache und die Stimmen des Schweigens“, ist unzutreffend, bildet doch letzterer, näher besehen, zur Hauptsache nur eines von den 6 Kapiteln von ersterem. So richtig die Betonung der gegenseitigen Verwiesenheit von „wahrgenommenem“ und „erfaßtem“ Sinn ist, so irrig tönt es, wenn in Anlehnung an A. Gurwitsch „die Verwundbarkeit dieser Philosophie“ (der Merleau-Ponty'schen) darin erblickt wird, daß der Unterschied zwischen dem „elementaren Verhalten“ und einem „objektiven Erkennen“ „von den Anforderungen einer wahren Rationalität her nicht genügend reflektiert wurde“ (XXI). Mit dieser Ansicht fällt der Übersetzer hinter das eigentliche Ergebnis der philosophischen Bemühungen von Merleau-Ponty zurück, weil er vom Standpunkt einer „wahren Rationalität“ aus argumentiert, den es in dieser Weise für den französischen Philosophen nicht mehr geben kann.

Trotz der zahlreichen notwendigen Einwände, die der Rezensent gegenüber der Konzeption des Bandes, der Erscheinungsreihe der deutschen Ausgabe, der Übersetzung sowie dem Vorwort anzuführen hatte, sei noch einmal mit Nachdruck die Wünschbarkeit und Dringlichkeit der Erschließung und Verbreitung des Werkes von Merleau-Ponty im deutschen philosophischen Raum unterstrichen. In dieser Richtung einen weiteren Schritt zu tun, ist das Verdienst des vorliegenden Buches. Es bleibt zu hoffen, daß bald auch „Zeichen“, „Die Prosa der Welt“ und vor allem „Das Sichtbare und das Unsichtbare“ deutsch zugänglich sein werden.

Paul Good (St. Gallen)

Hans Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (= Ökumenische Forschungen II, 1), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970, 704 S.

I.

In einem Aufsatz dieses Jahrbuchs hat vor kurzem Bernhard Casper¹ auf eine der maßgeblichsten Quellen für die in der katholischen Theologie lange gepflegte Aversion gegen Hegel hingewiesen. „Hegel ist für Kleutgen eine zentrale Figur in der geschichtlichen Linie, die von der Reformation über die (sc. französisch-bürgerrechtliche) Revolution und den idealistischen Pantheismus schließlich zum Materialismus und Atheismus führt.“² Die gleiche geschichtliche Folgerichtigkeit ist zuvor von dem katholischen Theologen Franz Anton Staudenmaier behauptet worden³, von dem Kleutgen abhängig ist. Für ihn reicht die Entwicklung des sog. logischen Pantheismus von den Eleaten und Stoikern über Neuplatonismus, Gnosis, Manichäismus, mittelalterliche Sektierer und Mystiker zu Bruno, Böhme und Spinoza; sie nimmt in Schellings Identitätsphilosophie dynamische Gestalt an und vervollständigt sich in Hegels Philosophie durch die dialektische Methode; sie zeitigt sich in der Reformation in praktisch-sittlicher Hinsicht aus und gelangt in der zeitgenössischen Rezeption des französischen Atheismus und Materialismus samt Staatslehre zu ihrem stimmigen Ende. Den gesamtpolitischen Hintergrund im allgemeinen und den kirchenpolitischen bei Kleutgen im besonderen hat bereits Casper angesprochen. Auch Staudenmaier rückt Hegels Philosophie in die Nähe des französisch-bürgerrechtlichen Atheismus

¹ Bernhard Casper, Bemerkungen zu der Hegelinterpretation Joseph Kleutgens, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 80 (1973) 160–166.

² Casper, 164.

³ Franz Anton Staudenmaier, Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie, Mainz 1844. Unveränderter Nachdruck Frankfurt/Main 1966, 33–150.

und Materialismus, tadelt sie als deutsch- und katholikenfeindlich. Idealtypisch erscheinen ihm Novalis' Verklärung des katholischen Mittelalters, Jacques Benigne Bossuets Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat, Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie und die im Entstehen begriffene, ihm von Fr. Julius Stahl mitgeteilte sog. positive Philosophie des späten Schelling. „Katholicismus also und Hegelianismus sind geistig für immer von einander geschieden, und es war nur Instinct, wenn Hegel den erstern als seinen natürlichen Feind erwitterte.“⁴

Vor diesem Hintergrund ist Hans Küngs großes Hegelbuch zum Jubiläumsjahr 1970 zu würdigen.

II.

Nach Küng „hat sich Hegels philosophisches Denken (wenn auch nicht sein geistesmonistisches System) als besonders – und jedenfalls besser als die griechische Metaphysik – geeignet erwiesen, jenem Anliegen des Alten wie des Neuen Testaments zum Ausdruck zu verhelfen, das man heute als Geschichtlichkeit Gottes bezeichnen kann“ (557). Innerhalb der katholischen Theologie hat er sich am weitesten in das Denken Hegels hineingewagt. Es finden sich viele Stellen eines adäquaten Hegelverständnisses, was auch Michael Theunissen zu loben wußte, der damit Küng von seiner scharfen Kritik am oft mangelhaften Problembewußtsein der offenbarungstheologischen Hegelinterpretation ausnahm⁵. An entscheidenden Punkten erfolgt aber auch manche seltsame Kehrtwendung, eine Berufung auf traditionelle Einwände, meist der Iwan Iljins⁶, Versuche auch, Christentum nun mit Existenz-, Existential- und Ich-Du-Philosophie besser formulieren zu wollen. Als Fachtheologe ist Küng bei seinem auch philosophisch höchst anspruchsvollen und ungeklärten Thema vielfach auf Sekundärliteratur angewiesen, die, in sich selber sehr unterschiedlich bis widersprüchlich, den Theologen zu manchen Unausgeglichenheiten verleitet. Welche Mißverständnisse entstehen können, darauf hat L. Bruno Puntel am Beispiel der Kategorie des Werdens im Gesamtgefüge der Hegelschen ‚Wissenschaft der Logik‘ und Realsystematik und im willkürlichen Gebrauch bei Küng hingewiesen⁷. Manches läßt sich vielleicht auch erklären aus Küngs eigenem Schwanken zwischen herkömmlichen, oft jargonhaften theologischen Formulierungen zur Christologie, die aus der noch anhaltenden Mode stammen, sich in biblischer Geschichtlichkeit (Glauben) über griechische Metaphysik (Denken) zu erheben, und seinem eigenen Vorstoß im Hinhören auf Hegel, dessen Implikationen ihm vermutlich nicht immer gegenwärtig sind, wenn er auf ein weniger differenziertes Argument zurückgreift.

Angemessen sind verschiedene methodologische Bemerkungen, nämlich nicht mit einem a priori erstellten theologischen Fragenkatalog über Hegel herfallen zu wollen (169), oder folgende Stelle (511), daß eine ernstzunehmende Auseinandersetzung mit Hegel nicht auf Standpunkte insistieren darf, die dieser um der Lösung der neuzeitlichen Aporie zwischen Christentum und Moderne willen bereits als unzureichend aufgezeigt hat.

Was Küng damit verbindet, ist vor allem im Anschluß an die Texte der ‚Phänomenologie des Geistes‘ angesprochen: Hegels ‚Phänomenologie‘ sei zugleich Geschichtsphilosophie und -theologie, in die das tiefere neuzeitliche Gottesverständnis (Gott-in-der-Welt-Sein und folglich Welt-in-Gott-Sein) eingegangen und die zugleich der Gefahr eines pantheistischen Fatalismus und eines irreligiösen Atheismus enthoben sei. Hegel leiste dies durch die Idee der Entwicklung, in der die Welt nicht einfach Gott sei, „wohl aber Gott in seiner Entwicklung“: „Alles in einem umfassenden gewaltigen Kreis, wie ihn schon die Kirchenväter und die mittelalterliche Scholastik beschrieben haben: exitus a Deo – reditus in Deum.“ (277) Nachdem die Naturwissenschaft den äußerlichen Dualismus von Himmel und Erde relativiert habe, werde nun der Gott-Mensch-

⁴ Staudenmaier, 635; vgl. zum politischen Hintergrund 606–616, 622–623, 626, 630–636 u. ö.

⁵ Michael Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 34.

⁶ Iwan Iljin, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern 1946.

⁷ L. Bruno Puntel, Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie Hegels, Bonn 1973 (= Hegel-Studien Beiheft 10), 103 Anm. 159, und: Sinn und Aktualität von G. W. F. Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘, in: Theologie und Philosophie 47 (1972) 506 Anm. 70.

Dualismus relativiert, dennoch die Differenz nicht übersehen: Gott sei Geist, der den Dualismus in sich selber zum Austrag bringe (278–279). Hegels Grundproblem, wie Gesellschaftliches und Religiöses zu vermitteln sei, verbiete es, jeweils nur den ökonomisch-materiellen, politisch-rechtlichen oder religiös-theologischen Aspekt isoliert von den anderen zu hypostasieren (279–280). Küng erinnert an die unzähligen Traktate beider Konfessionen der Neuzeit zu dem „Gebiet“ der Christologie, die über die neuzeitliche Entfremdung von Gott und Welt meist gedankenlos hinweggingen. „Hegel aber wollte nicht nur versöhnen, sondern zentrierte sein ganzes philosophisches Versöhnungswerk in Christus, so wie er ihn für eine neue Zeit meinte verstehen zu müssen.“ (283) Theologische Bedenken gegen Hegels philosophische Durchführung christologischer Versöhnung seien damit nicht hinfällig geworden. Aber erst nachdem das Primäre seiner Versöhnungsabsicht gewürdigt sei, dürfe der Theologe „vorsichtig“ seine Bedenken formulieren. „Denn gerade in der Perspektive der klassischen Christologie wird sich der Theologe seine Einwürfe doppelt überlegen müssen, doppelt, weil undifferenzierte Kritik an Hegel sich sehr wohl auch als Destruktion des klassischen Christosdogmas erweisen könnte.“ (283/284) Küng erinnert auf bemerkenswerte Weise an die Problematik auch in den Formulierungen klassischer Christologien, die dem Geschehenscharakter biblischer Heilsgeschichte nicht immer gerecht würden (284). Hegel nehme das Ergebnis der kopernikanischen Wende des Geistes seit Kant in sich auf und könne daher nicht mehr von einem Gott ‚über‘ oder ‚außerhalb‘ der Welt sprechen. „Vor solchem Ernst und solcher Anstrengung des Denkens sollte der Theologe nicht mit Berufung auf die Bibel gleichsam vorkopernikanisch wieder von einem überweltlichen oder außerweltlichen Gott her seine Bedenken anmelden. Die Aufgabe wäre vielmehr . . . gerade im Gottesbegriff einerseits neuzeitlich mit Hegel mitzugehen und mitzudenken und andererseits zugleich das biblische Gottesbild zu reflektieren . . . , um es unbeschadet aus dem Weltbild von damals in das Weltbild von heute zu übersetzen. Oder sollte der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu Christi vom Gott der Philosophen endgültig zum Schweigen gebracht worden sein?“ (288) Ob Küng selber der transzendental-kritischen Wende des Denkens und der Pflicht, sich im Vollzug des Denkens, Fragens und Antwortens Rechenschaft über den Stellenwert der dabei bemühten Denkbestimmungen zu geben, gerecht wird oder ob bei der Rede über den biblischen Gott und die wechselnden Weltbilder dieser selbstkritische Ansatz wieder abgebrochen und einer unreflektierten Ursprungsphilosophie nachgeredet wird, bleibt anzufragen. Dennoch ist es richtig, wenn er auf die Schwierigkeiten, Hegel zu widerlegen, aufmerksam macht, der in seinem System selber schon alle vorfindbaren Gegensätze aufgehoben wissen wollte. „Man wird deshalb von vornherein besser daran tun, Hegel der Einseitigkeit als der Negation in der Darlegung gewisser Seiten der Wirklichkeit zu zeihen.“ (289)

Um sich den Wandel katholischer Theologie in ihrem Verhältnis zu Hegel klarzumachen, sei noch einmal an das Urteil Staudenmaiers von 1844 erinnert und dem gegenübergestellt Küngs Einschätzung der ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse‘, der in ihr die „Summa universalis und gerade so eine Summa summe theologica“ Hegels erkennt, eine ganz auf dem neuzeitlichen Boden der Reflexion stehende Ernstnahme und Aufnahme des Christentums (345/346). Er wirft die Frage auf, ob die Theologen dieses System nicht hätten dankbar annehmen sollen, vielleicht es in Einzelheiten korrigierend, um dann aber die Gegenfrage zu stellen: „Ist es indessen . . . selbstverständlich, daß sich das Christentum, daß sich die christliche Botschaft als System präsentiert?“ (346; vgl. 347)

In Küngs Hegelbuch klingt noch ein lange tradierter Dualismus zwischen dem jungen, uneigennützig und selbstzwecklich geistesgeschichtliche Größen beschreibenden und dem späteren, unter Systemzwang stehenden Hegel nach. Das wird in den einzelnen Kapitelüberschriften deutlich. Der chronologisch aufgliederte Hauptteil wird eingerahmt von einem einleitenden Überblick über die neuzeitliche, meist reformatorische Christologie (15–34) und dem großen Schlußkapitel ‚Prolegomena zu einer künftigen Christologie‘ (501–610) mit fünf Exkursen (611–670), deren Würdigung aber dem Fachtheologen überlassen werden muß.

III.

Mit „Christusvergessenheit“ überschreibt Küng die Aufklärerreligiosität des Stuttgarter Gymnasiasten und Tübinger Theologen (39–80). „Der junge Hegel hält nicht viel von Christus.“ (41) In der Charakterisierung der „praktische(n) Triebfedern“ des um die Aufklärung des ‚gemeinen Mannes‘ mittels der Religion besorgten Hegel (60), seines „praktisch-reformerische(n) Denken(s) oder seiner „praktisch-gesellschaftliche(n) Zielsetzung“ (67), streng unterschieden von der frühreifen Seinsspekulation Schellings und der kündenden und weckenden Dichtung Hölderlins, auch darin, die deutsche „Revolution des Geistes“ und den Tübinger Reich-Gottes-Gedanken der französischen „politische(n) Revolution“, Hegels „umfassende(s) humanitäre(s) Programm“ einem „revolutionäre(n) politische(n) Programm“ gegenüberzustellen (63; vgl. 61), folgt Küng einer unstatthaften Alternative Theodor L. Haerings. Das Primäre Hegels wird in der „anti-aufklärerisch(en) und antikantianisch(en)“, „ganz praktischen Besorgtheit um das zu bildende Volksleben“ (72) gesehen, in der Bedeutung von Herz und Empfindung, Liebe und Volk.

Eine „sichtbare Konzentration auf das Christentum . . . und schließlich auf Christus selbst“ (87) sieht Küng erst in den Berner Texten, zunächst noch im Vergleich Jesu mit dem republikanisch-weltoffenen Sokrates (88–90), aber auch merkwürdigerweise in den religionskritischen Texten: „Die Person Jesu Christi wird von Hegel mindestens teilweise entlastet zugunsten des aktuellen Christentums.“ (94) In Hegels Feststellung, daß Jesus (nur) eine Privatreligion stiftete, sieht er „de(n) Keim einer positiven Wertung der historischen Gestalt Jesu verborgen“ (94). Auch für die Texte N 48–71⁸ soll gelten: „Nicht nur die feindliche Aggressivität gegen die Christusgestalt, auch die Gleichgültigkeit ihr gegenüber ist indessen abgeklungen.“ (95) Im Hinblick auf N 56–57 spricht Küng von einer „moralisch verstandene(n) Gottessohnschaft“, die zwar nicht „als getreue Übersetzung der neutestamentlichen Botschaft“ gelten könne, aber auch teilweise zu entschuldigen sei aus der Situation damaliger Theologie heraus (97). Die Schwierigkeit, wie N 75–136, das sog. ‚Leben Jesu‘, das „fast kantianischer als Kant selbst“ (102) sei, mit den anderen, anti-kantisch interpretierten Texten vorher und nachher zusammenstimmen soll, löst er damit, daß Jesus nach Hegel nur eine moralisch-kantianisch zu verstehende Privatreligion stiften wollte (118/119).

In den Spätberner Texten der sog. Positivitätsschrift (vor allem N 152–213), die er unter Berufung auf Günter Rohrmoser mit der überraschenden, weil andere theologische Assoziationen weckenden Überschrift versieht „Vom Verkündigenden zum Verkündigten“ (119–126), wird nach Küng das Frankfurter Denken vorbereitet. Mit Haering unterscheidet er zwischen guter und schlechter Positivität. Hegel rechtfertigt die gute Positivität auch der christlichen Religion (124–125) und „bekenn(e) sich zur historischen Gerechtigkeit gegenüber der Geschichte“ (126). Methodisch ungenau stützt Küng diese These mit einer erst 1800 erfolgten Überarbeitung (N 139–151). Angemessen aber erscheint die abschließende Würdigung der Christologie der Aufklärung, die nicht nur als Abfall, sondern auch in ihren „ausbaufähigen Neuansätze(n)“ (127) zu sehen sei.

Für die Frankfurter Texte weist Küng Wilhelm Diltheys Einstufung als ‚mystischen Pantheismus‘ zurück, ebenso die von Kurt Wolf als ‚pantheistisches Identitätssystem‘, aber auch die Haerings von dem weiterhin personalistisch-reformerischen Hegel. Mit Theodor Steinbüchel spricht er von „Pantheismus“ und einer „rationale(n) . . . Teilhabe des Menschen am Leben des Absoluten“ (139; vgl. 137–139, 169–170). Bestimmend „für Hegels entschiedenes Hinausschreiten über Kant auf größere Einheit des Lebens hin, die tiefere Einsicht von Gott und Mensch“ sei „zusammen mit Hölderlins Einfluß gerade das Nachdenken über Jesu selbstverständliches Sein in Gott“ (146). Mit „Der Gottmensch“ überschreibt Küng (133–181) daher die „theologische(n) Frankfurter Schriften“ (141). Der aufklärungstheologischen Geringschätzung und simplifizierenden Exegese des Alten Testaments, „beinahe einer Art Neumarkionismus, wo der Deus terribilis des Alten Testaments dem Deus amabilis des Neuen Testaments radikal entgegengesetzt wird“ (148), unterliege Hegel in seiner Kennzeichnung des Geistes des Juden-

⁸ N = Hegels theologische Jugendschriften, hrg. von Hermann Nohl, Tübingen 1907. Unveränderter Nachdruck Frankfurt 1966.

tums (N 368–374 und N 243–260). Hegels „Antijudaismus“ sei weder der theologisch argumentierende ‚christliche‘ Antijudaismus noch der neuheidnische ‚Antisemitismus‘, vielmehr sei er „philosophischer Art“, der hier „das Anti-Ideal sieht zu der von ihm ersuchten Einheit und Ganzheit des Menschen und der Menschheit“ (149). Aber ungenau wird Küng, wenn er Hegels Kritik am Judentum „faktisch Kritik an Kant“ sein läßt: „Kants Gesetzesmoral ist für Hegel Rückkehr zum Judentum.“ (147) Vielmehr stehen beide in Parallele: jüdischer Legalismus ist die ins jenseitige Objekt gekehrte Subjekt-Objekt-Verknüpfung, Kantischer Moralismus die einseitig ins Subjekt gesetzt, jener ein äußerlicher, dieser ein innerlicher Herr-Knecht-Dualismus. Anders als Fichte sei Hegel „über Kant hinausgeschritten: er hatte sich in neuer Weise der Religion der individuellen Existenz zugewandt“ (154). Küng spricht idealtypisch von einer „erneute(n) Zuwendung zur individuellen Religion“ (154/155) oder der „Religion des Individuums“ (169). Das Frankfurter Denken sei als „eigentliche christologische Wende“ (158) zu charakterisieren, weil das Thema der Versöhnung auch zwischen Gott und Mensch aktuell werde, das Gottesverständnis sich anti-kantisch gewandelt habe und Jesus für Hegel fortan „nicht nur Menschensohn, sondern Gottessohn“ sei (163). Daß Hegel aber nur von einer Vorläufigkeit des Glaubens an Jesus spricht, den Glauben nur „Durchgangsstufe“ (167) hin zum Vollendungszustand im (König-)Reich Gottes sein läßt, veranlaßt Küng, nach Übereinstimmung und Unterschiedenheit der Frankfurter Texte zum Neuen Testament zu fragen (173–177). „Auch bei Hegel geschieht spekulative Umdeutung und Ideologisierung der Bibel durchaus bewußt“ nach Maßgabe seiner spezifischen Lebens-, Liebes- und Geistesreligion. „Insofern hat Hegel nichts versehentlich übersehen; er hat es vielmehr übersehen wollen beziehungsweise anders sehen wollen.“ (174) Küng fragt, ob nicht „griechisches Einheits- und Ganzheitsdenken . . . die ursprüngliche biblische Botschaft überspielen, domestizieren“ (178). Präziser muß die Frage wohl lauten, ob nicht ästhetische, auf das antike Griechenland rückprojizierte Anschauungen (unter Hölderlins und Schellings Einfluß) das adäquate Verständnis von Christentum noch behindern. Schließlich ist dem bereits in Frankfurt formulierten Synthesischarakter von Religion (Synthesis aller theoretischen und praktischen Synthesen) Rechnung zu tragen, also auch dem Kantischen Moment, das nicht einfach anti-thetisch zugunsten pan(en)theisierender Auslegungen verabschiedet werden darf.

IV.

Eine in sich stimmigere Interpretation der Christologie des jungen Hegel hätte auszugehen von dem Kantischen Primat der praktischen Vernunft, der fortan nicht rückgängig gemacht, sondern vervollständigt wird, akzidentell im Tübingen-Berner Programm der Volksreligion, durch die den reinen Ideen der praktischen Vernunft behelfsmäßig koordinierten politischen und religiösen Elemente uneigennütziger Sinnlichkeit (insofern noch in der Nachfolge des Kantischen Schematismus der Analogie), prinzipiell aber in der Frankfurter Aufhebung von praktischer Vernunft und Sinnlichkeit, Freiheit und Natur, Pflicht und Neigung, Ich und Nichtich, Finalität und Mechanismus in Einem: Liebe-Leben-Schönheit-Religion. Die Frankfurter Philosophie wäre weniger auf die Rechtfertigung sog. guter Positivität der christlichen Religion zurückzuführen, sondern im Zusammenhang der zeitgenössischen fachphilosophischen Diskussion der gemeinsamen Wurzel von praktischer und theoretischer Philosophie, Ich und Nichtich, Freiheit und Natur zu sehen. Hölderlin, Schelling und Hegel nehmen Kantische Anregungen aus der ‚Kritik der Urteilskraft‘ auf, erinnern sich des Platonisch-Leibnizschen Schönheitsideals der Tübinger Studienzeit, um damit über Fichtes subjektive Subjekt-Objekt-Einung oder die nur praktisch-pflichtmäßig begründete Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie weiterzugehen. Fichtes praktisch begründetes absolutes Ich nehmen Hölderlin, Schelling und Hegel nicht einfach zurück, sondern heben es aus der pflichtmäßig-ichhaften Einseitigkeit und Anfangsgestalt auf. Von der mehr ästhetischen Ausrichtung Hölderlins und der mehr natur-, dann identitätsphilosophischen Ausdeutung Schellings unterscheidet sich Hegel, bei mancher terminologischen Übereinkunft und Anleihe, durch seine gesellschaftlich-geschichtliche Perspektive von Anfang an.

Sowohl in Tübingen und Bern wie in Frankfurt formuliert Hegel die Unvollständigkeit der Religion Jesu und ihre schicksalhafte Verkehrung in gleichsam jüdische Positivität in der wei-

teren Geschichte des Christentums. Nach den Berner Texten ist die angestrebte reine Vernunftreligion Jesu, um sich der positivistisch-legalistischen jüdischen Umwelt mitzuteilen, auf gewisse positive, autoritätshörige Elemente angewiesen, die einer privatreligiösen Sekte noch gestattet sind, die aber mit dem Größerwerden der christlichen Gesellschaft selbstzweckliche Positivität zeitigen, ein Staatschristentum, welches alle Moralität und Religion nach den Zwangsgesetzen des Staates verwaltet und damit beides zerstört, freie Moralität und die zur Sicherung der Person und ihres Eigentums gerechtfertigte Legalität. Auch für den Frankfurter Hegel bleibt Jesu Botschaft von der ganzen und göttlichen Natur des Menschen Stückwerk, Enthusiasmus, dessen kämpferische, niemals versöhnte Welthaftigkeit in der reinen Liebe der sich selbst genügenden christlichen Gemeinde wegfällt. Die christliche Geschichte ist charakterisiert durch immer neue Unversönlichkeiten von Poesie und Prosa, Religion und Staat und gelangt niemals zu schöner Religion. Geglückte Religion bestimmt Hegel als die Reflexion der praktischen Liebe in die welthaft-mannigfaltigen Verhältnisse der Not und als Zusammenfassung und Verdichtung durch Einbildungskraft in die schöne Gestalt des Gottes eines selbsttätigen Volkes. In der Konkretisierung des reflexiven Momentes für die Gegenwart kommt Hegel zur Einsicht in das Ungenügen der nur ästhetisch-Hölderlinschen Gestalt von Religion. Mit der Rezeption neuzeitlicher Gesellschaftlichkeit wird auch eine Revision der Gestalt von Religion notwendig. An die Stelle der quasi griechischen Schönheits-Religion tritt die Wirklichkeits-Religion des Christentums⁹.

Von daher ergibt sich eine wesentlich andere Einschätzung der Jenaer Entwicklung Hegels, der noch systematischeren, um das theoretische Moment vervollständigten Fassung der transzendental und spekulativ geforderten Subjekt-Objekt-Einheit. In Jena genügt schließlich auch Schellings natur- und identitätsphilosophische Vervollständigung Fichtes nicht mehr dem vorweg geschichtlich ausgerichteten Hegel. Geist-Freiheit-Geschichte gewinnt Vorrang vor der Natur, ohne einen Fichteschen Dualismus restaurieren zu müssen. Der Geist-, Schöpfer- und Erlöser-Gott des Christentums entspricht eher dieser geschichtlichen Intention als griechisch-schöne Götterbilder und Schellingsche Theo- und Kosmogonie. Damit entfallen auch die letzten Frühjener ästhetischen und theogonischen Überlagerungen der Christologie. Vollzogen ist dieser Übergang in den Vorlesungen zur Philosophie des Geistes 1805-1806 und vor allem in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ von 1807, welche ausdrücklich die absolute und die Wirklichkeit versöhnende Geistreligion des Christentums abhebt von den Naturreligionen und der griechischen Kunstreligion. Hier wird eine andere Genesis der Hegelschen Christologie sichtbar als bei jenen Autoren, die zunächst einmal gewisse Frankfurter Texte isolieren und nach Maßgabe eines dualistischen Denkmodells: hier der Frankfurter Theologe (Praktiker), dort der Jenaer Fachphilosoph (Theoretiker), Christentum fortan von eindimensionaler und rationalistischer Vernunft überlagert sein lassen, während es hier gerade aus seiner früheren Bemessung und Geringschätzung nach ästhetischen Kriterien frei wird.

V.

Auch nach Küng nimmt Hegel erst in Jena Anteil an der inneridealistischen Diskussion und Fortentwicklung ihres Prinzips, ausgehend von Kants endlich-menschlichem Subjekt über das absolute Ich Fichtes zur absoluten Identität von Subjekt und Objekt bei Schelling, von dem Hegel sich durch den in sich differenzierten, dialektischen Begriff unterscheidet (188-190). An die Stelle der früheren praktisch-religiösen und gesellschaftlich-reformerischen Intention trete nunmehr die „esoterische Philosophie“ (202), das rein philosophische Denken des Denkens. „Hegel entfernte sich also von der Praxis, und das ließ ihn absehen von der praktischen ‚Weltanschauung‘ der ‚christlichen‘ Umwelt. Er entfernte sich vom konkreten Geschichtsverlauf, und das ließ ihn absehen vom geschichtlichen Ideal des mit Gott lebendig vereinten Menschen. Kurz, Christus war in den Schatten getreten.“ (202/203) Im allgemeinen System- und Seins-

⁹ Vgl. dazu meine Dissertation: *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus* (München 1971), die 1975 im Bouvier Verlag Bonn (Münchner philosophische Forschungen, 9) erscheint.

denken verdränge Vernunft das Thema der Liebe und die konkrete Geschichte. Dialektik des erkennenden Geistes oder des fachphilosophischen Bewußtseins löse die Dialektik der Liebe und des Lebens ab, theoretisch-allgemeinste Subjekt-Objekt-Beziehung die gesellschaftlich-religiöse. Religion werde aufgehoben in Philosophie (204). Aber gerade wegen dieser Genesis „wird die Hegelsche Philosophie ihre christliche Vergangenheit als unauslöschliches Siegel verborgen oder offen an sich tragen“ (206).

Mit dieser sehr vereinfachten Alternative: hier biblisch und theologisch relevante Dialektik der Liebe und des Lebens, dort Dialektik des philosophischen Begriffs und Systemzwang, die meist in Begriffsfetischnismen sich ergeht, bestreitet Küng die Interpretation der weiteren Texte. Trotzdem man in der gesamten ‚Phänomenologie des Geistes‘ den Namen Jesu Christi vergebens suche, sei Jesus Christus der Sache nach „höchst ausführlich“ behandelt, stehe „mitten im Zentrum des absoluten Geistes“ (262). „Hegel vereint . . . die historische Existenz Jesu mit der Entwicklung des Absoluten bzw. versteht die Menschwerdung Gottes im Sinn der klassischen Christologie von der Entwicklung des Geistes her.“ (264) Daß aber Hegel diese Entwicklung aus der Perspektive des ‚Geistes‘ und des ‚Selbstbewußtseins‘ formuliert, heißt für den Theologen, „daß das hier gelehrt Christusverständnis nicht einfach das Christusverständnis der christlichen Tradition ist“ (265). Zielt aber die Intention Küngs, anti-thetisch gegen Geist und Allgemeinheit der Vernunft, nicht auf einen heilsgeschichtlichen Positivismus, auf eine Selbstzwecklichkeit der historischen Existenz Jesu?

An den Texten der Nürnberger Religionslehre für die Oberklasse 1815/16 schätzt Küng einen „Ton . . . , der außerordentlich stark an Frankfurt erinnert“, läßt aber gleichzeitig durch „diese christlichen Worte die Schwierigkeiten der Phänomenologie nicht“ behoben sein, zumal der abschließende Paragraph wiederum die Aufhebung in das absolute Wissen formuliere (310).

In der ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse‘ (1817, 1827, 1830) sieht er ein zweifach-unverbundenes Vorgehen Hegels am Werk, zum einen den Versuch, alles Empirisch-Konkrete spekulativ auszuschalten, indem ihm das wahre Sein abgesprochen werde, zum anderen eine „vorsichtige erkenntnistheoretische Symbiose der Philosophie und der empirischen Beobachtung“, welche es verständlich mache, „warum über Hegels ‚Pantheismus‘, ‚Panlogismus‘ und ‚Panepistemismus‘ so schwer ein eindeutiges Urteil abgegeben werden kann“ (342). Letztlich behalte doch Systemzwang und Notwendigkeit die Oberhand über wahre Geschichtlichkeit (350, 354).

Nachdem schon der theologische Befund der ‚Phänomenologie‘ „Christus aufgehoben im Wissen“ (277–302) ist, ist auch das christologische Resultat der systematischen Schriften sehr stereotyp: „Christus aufgehoben im Sein“ (318–332; und das im Hinblick auf die Kategorienlehre der Logik!), „Christus aufgehoben im System“ (345–356) und „Christus aufgehoben im Recht“ (364–381). Zusammenfassend kommt Küng zu diesem Resultat: „Zwar hat Hegel den konkreten Christus gewiß nicht – wie ihm so oft vorgeworfen wurde – hinwegphilosophiert, aber er hat ihn in sein eigenes philosophisches Gesamtverständnis hineinphilosophiert, und zwar so, daß dieser konkrete Christus nicht mehr sich selbst sein konnte. Das Verschwinden und Verschweigen des Namens Jesu Christi ist gerade wegen der christologisch bestimmten Grundkonzeption von Hegels Philosophie symptomatisch . . . Das Hegelsche System hat kein Zentrum; es ist überall ganz bei sich selbst.“ (380)

VI.

In der Rechtsphilosophie sieht Küng eine neue Trennung von Historischem und Systematischem anheben (weil über dem Staat die Weltgeschichte stehe!?), die schon einmal beim jungen Hegel zu fruchtbaren theologischen Reflexionen führte, mit der Jenaer Systematisierung aber verschwand. Er spricht hinsichtlich der Berliner Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte, der Kunst, der Religion und zur Geschichte der Philosophie von einem Wiederfinden der Geschichte („Das Alter als Rückkehr“, 385–391), verknüpft damit ein neues Interesse an der konkreten Religion (390–391) und erwartet, daß „auch der konkrete Christus der Geschichte neu und namentlich zur Geltung kommen wird“ (381).

Den „Systemzwang“ erblickt er aber auch in der Geschichtsphilosophie, „wo Hegel durch die Weltgeschichte hindurch überall nicht nur den faktischen Ablauf, sondern eine logische

Notwendigkeit sichtbar machen muß“ (398). Vielleicht unterliegt hier Küng (um die von ihm zitierte Literatur anzusprechen) zu sehr der anders gerichteten Intention Karl Löwiths und einer anders als aufklärend und christlich zugleich orientierten Theorie von Geschichtlichkeit.

Zu wenig ausgewertet erscheinen die Texte der religionsphilosophischen Vorlesungen, die richtig bestimmt werden vor dem Hintergrund der Aporie zwischen überkommenem Christentum und neuzeitlicher Wissenschaft und Gesellschaft (428). Er grenzt sie ab von der unfruchtbaren Polemik der historisch-kritischen Wissenschaften, gegenüber der im Positiven befangenen Dogmatik, aber auch gegenüber französischem Atheismus und Kantischem Agnostizismus. Auch gegen den Vorwurf, Hegel habe „über den ‚historischen Jesus‘ hinwegphilosophiert“ (450), spricht Küng sich aus und sieht hier das früher in Bern für das sog. ‚Leben Jesu‘ Erarbeitete fruchtbar gemacht. Doch was Hegel über die Lehre des historischen Jesu ausführt, erinnert in Einzelheiten mehr an die Frankfurter Texte.

Auch vom Resultat der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen ist Küng enttäuscht. Der „geschichtliche Christus“ und die historische Äußerlichkeit des Christentums sei aufgehoben in den neuzeitlichen „absoluten allgemeinen Geist“; nicht Christus „hat das letzte Wort, sondern ‚der Geist als Geist‘, der ‚sich selbst als absoluten Geist weiß““ (466).

Wenig später würdigt er wieder Hegels „tiefgründige“ und „erstaunlich geschlossene“ Koordination von „Idee und Geschichte“ (467), spricht von dessen „systematische(m) Bemühen um eine zeitgemäße biblische Hermeneutik“ (468), dann aber auch von einem Aufgehobensein des Christusgeschehens „in einer gnadenlosen Notwendigkeit und Seinsdialektik, in einer allen Glauben überspielenden Vernunft Einsicht und Geschichtsnotwendigkeit“ (469). Nachdem Küng zuvor um Differenzierung sich bemüht hat, warum wird seine Kritik jetzt so undialektisch, anti-thetisch? Die Möglichkeit einer wirksamen Kritik an Hegels einseitiger Erkenntnisdialektik, die gleichzeitig den Fortschritt Hegelschen Denkens nicht unterbieten, sondern überbieten soll, erblickt er in einer Anregung Walter Kerns¹⁰, die gegenüber der Spekulation des systematischen, an die Liebesdialektik des früheren, Frankfurter, erinnert, also Hegel durch Hegel verbessern möchte (294–302). Gerät aber eine solche theologische Theorie der Liebe, der Ich-Du-Beziehung und der Dialogik, wie sie jargonhaft expliziert wird, angesichts der heutigen geschichtlichen Ausdifferenzierung von Individuum und Ganzheit nicht in ein ob seiner Naivität geradezu ideologisches Schwärmen hinein? Künigs Superiorisierung der Liebe unter Berufung auf die Frankfurter Texte ist höchst ungenau und berücksichtigt nicht die Gründe, die Hegel über die bloße Liebeseinheit von Subjekt und Objekt fortschreiten ließen.

Nach Küng vermochte Hegel sein Programm „nicht durchzuhalten, weil er nämlich die Geschichtlichkeit Gottes mit einem Geistmonismus verband, der die Differenz von Gott und Welt überspielte und an der Macht des Faktischen scheitern mußte“ (481). Aus der „Aufhebung des konkreten Christus der Geschichte“ (493) durch den allgemeinen absoluten Geist sieht er alles Weitere folgen: Eine unpersönlich-abstrakte Neuinterpretation der Dreifaltigkeit, der Schöpfung und des Sündenfalls, eine nur ideale, nicht reale Aufhebung der Widersprüche, die Überordnung der „säkularen Heilsanstalt des Staates“ (494) über die Kirche – so apodiktisch, als ob er nie zuvor gegenüber anderer Hegeleinschätzung dies alles problematisiert und differenzierter beantwortet hätte (vgl. hinsichtlich des Staates 363, 366–367). Nachdem er zuvor noch die Möglichkeit in Erwägung gezogen hatte, daß Hegels Denken vielleicht „mehr Danken war, als dies sein System durchblicken ließ“ (356), wird jetzt „das fehlende existentiell-christliche Moment in Hegels Gläubigkeit“ behauptet und diese konfrontiert mit den konvertierten Augustin, Luther, Pascal und Kierkegaard (496). Gegen Hegels Geschichtskonstruktion wird Kierkegaards Anti-dialektik des „Augenblicks“ und der einzelnen „Existenz“ zitiert (476). Das Thema des Absoluten in der Geschichte variiert Küng mit Heideggers seinsdenkender Terminologie (479–480). Goethes Abneigung gegen die contignatio von Kreuz und philosophischer Vernunft (das christliche Kreuz sei zu ästhetisieren, zu humanisieren!) macht er unstatthaft zu einer Hegels (376). Ebenso wie das Kreuz falle bei Hegel „die Zukunft als entscheidende Dimension der Geschichtlichkeit, ja der Geschichte aus“ (489). Wird aber mit diesem populären Einwand

¹⁰ Walter Kern, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Scholastik 34 (1959) 423–424, 427.

unter dem Eindruck der alttestamentlich inspirierten Philosophie Ernst Blochs nicht das Moment präsentischer Christologie unterschlagen zugunsten des verabsolutierten futurischen Momentes?

Auch Theunissens kritische Anfrage ist zu berücksichtigen, ob Offenbarungstheologie in ihrer Formulierung der Beziehung von Endlichkeit und Unendlichkeit und in Anlehnung an des späten Schellings Rede vom unvordenklichen Gott (wobei diese Theologie das Moment der sog. positiven Philosophie absolut setzt) nicht eher einem heidnischen Neuplatonismus sich an-nähert?¹¹ Oft scheint es, als sei Hegels Kritik der zeitgenössischen Gefühlstheologie und ihres Agnostizismus, der sich auch politisch sehr schwärmerisch äußert, noch zu wenig bedacht. Die Formulierungen gegenwärtig noch anhaltender Theologie der Geschichtlichkeit erwecken zu- weilen den Eindruck, Aufklärung noch immer nicht rezipiert zu haben, vielmehr in gewissen sog. neudeutschen Ideologien nicht nur gegen die Öffentlichkeit und Durchsichtigkeit des Begriffs sich zu kehren, sondern womöglich noch der biblischen Herausforderung zu entgehen, der man nicht entspricht, indem man archaisierende Sprache repristiniert. Fast möchte man sich (formal) solche Zeiten zurückwünschen, in denen der Philosophierende auch Theologe sein durfte und umgekehrt, als nicht eine geschichtsabstrahierte, sich selbst genügende philosophische ‚res cogitans‘ ihren privaten Erkenntnisfortschritt zur weltgeschichtlichen Neuheit hoch- jubelte und als der Theologe der Vernunft noch etwas Gutes zutraute und nicht immerfort ihr aktives Moment der Willkür bezichtigte. Der Theologie könnte es guttun, die Resultate der besseren unter den Aufklärern zu rezipieren und am Fortschritt Hegels von Kant-Lessing über Fichte-Schelling zu einer Vernunftthermeneutik der Geschichte selber Maß zu nehmen für die Entwicklung eigener kritisch-selbstkritischer Begrifflichkeit. Und der Philosoph könnte aus Hegels Kritik der bloßen Verstandesphilosophie lernen, daß wirkliche Aufklärung nicht gelingt ohne das Vernehmen schon geleisteter Geschichte.

Den speziellen Hegelteil seines Buches beschließt Küng mit dem Satz: „Über Hegel und die Christlichkeit seiner Philosophie dürfte das letzte Wort vielleicht doch noch nicht gesprochen sein.“ (500) Dem ist zuzustimmen und darauf haben weitere Abhandlungen aufzubauen, daß trotz Kungs Vorstoß innerhalb der katholisch-theologischen Hegelinterpretation der Kreis einer folgerichtigen Auslegung noch immer nicht geschlossen ist.

Bernhard Dinkel (Prächting)

Otto Pöggeler, Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes, Verlag Alber, Freiburg/München 1973, 407 S.

„Unter Hegels Büchern ist die Phänomenologie dasjenige, welches zum wirkungsmächtigsten, berühmtesten und umstrittensten der Hegelschen Werke geworden ist“ (231). Mit diesem Werk hat Pöggeler sich seit Jahren in immer erneuter, fortschreitender Arbeit befaßt, seine Wirkungsmacht zu begreifen und den Streit um es fruchtbar zu machen gesucht. Es gilt nicht nur, ein wichtiges Stück Philosophiegeschichte in seinem Gehalt und seinen Bezügen zu erhellen; in Auseinandersetzung mit Hegels Systemkonzeption soll zugleich den Möglichkeiten gegenwärtigen systematisch-philosophischen Denkens nachgespürt werden. In den Mittelpunkt dieses systematischen Interesses rücken die Probleme, die mit der Erfahrung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, mit dem Verhältnis von theoretischer Erfahrung und praktischer Arbeit, schließlich vor allem mit der Geschichtlichkeit allen, auch des philosophischen Denkens gegeben sind. Und Hegels Phänomenologie wird ein entscheidender Widerpart dieses philosophischen Gesprächs, weil in ihr diese Probleme in einem ganz neuen Horizont und von einer noch nicht „vergangenen“ oder überholten Warte aus gedacht worden sind.

Der vorliegende Band vereint von den zahlreichen Hegel-Arbeiten P.s acht Studien, die sich sämtlich auf die Systemkonzeption der Jenenser Jahre beziehen. Die älteste von ihnen ist die aus dem ersten Band der Hegel-Studien (1961) bekannte „Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes“, – ein Großreinemachen in der philosophischen und philologischen Auseinander- setzung mit diesem Werk, das seine Wirkung seit langem gezeitigt hat. Diese Arbeit gehört

¹¹ Theunissen, 41.

inzwischen ja zum notwendigen Repertoire jeder ernstzunehmenden Beschäftigung mit Hegels Phänomenologie. – Andere Aufsätze sind in den folgenden Jahren an verschiedenen Orten erschienen und lassen die Entwicklung von P.s Arbeit zum Thema sichtbar werden.

Ich glaube, den vorliegenden Band am besten vorstellen zu können, indem ich auf zwei bislang noch ungedruckte Abhandlungen etwas näher eingehe. (Zum Teil ungedruckt ist auch noch die den Band eröffnende Arbeit „Philosophie und Revolution beim jungen Hegel“, in der die krisenreiche Entwicklung von Hegels Auffassung der Revolution dargestellt wird.) Thematik und Denkstil auch der anderen Studien können bei ihrer engen sachlichen Einheit durchaus so repräsentiert werden. Die zweite dieser Abhandlungen scheint mir zudem für die systematischen Absichten des Bandes sehr charakteristisch zu sein.

Die erste dieser beiden noch ungedruckten Arbeiten: „Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins“ (231–298), ist vor allem ein Beispiel präziser philosophie-historischer Untersuchungen. Ihre Themen sind das Verhältnis von Phänomenologie und Logik im Wandel von Hegels Systemkonzeption sowie die Bedeutung des Selbstbewußtseins als des „Leitfadens“ und zugleich des entscheidenden „Wendepunktes“ für die Geschichte der Selbstfindung des Bewußtseins.

P. versteht die Phänomenologie als eine Einübung im Gebrauch spekulativer Bestimmungen (258). Diese Einübung geschieht in einem Prozeß, in dem das Bewußtsein „Erfahrungen macht“, – über es selbst und alles, was für es ist. Dieser Prozeß bedarf in Ablauf und Ziel der Notwendigkeit, die nach Hegels Konzeption begriffen werden soll durch die spekulative Philosophie (Logik und Metaphysik). Diese entfaltet die Denkbestimmungen für sich. Die Interpretation der Phänomenologie bedarf so des Hinblicks auf die spekulative Philosophie. Der systematische Zusammenhang von Logik und Phänomenologie macht die Untersuchung ihres geschichtlichen Verhältnisses notwendig.

Die Untersuchungen zum Verhältnis Phänomenologie – Logik bringen die wohl wichtigsten Ergebnisse dieser Abhandlung. P.s wesentliche Thesen sind: Eine Phänomenologie des Geistes als gesonderte philosophische Disziplin wurde für Hegel erst möglich, als Logik und Metaphysik (von Hegel zunächst getrennt gefaßt) seit etwa 1804 als Einheit begriffen wurden (295). P. zeigt im einzelnen (und für den Rezensenten überzeugend), daß dabei nur eine Logik, wie Hegel sie in den letzten Jenaer Jahren konzipiert, jedoch in dieser Gestalt nicht ausgearbeitet hat, den Entwicklungen der Phänomenologie entspricht und sie verständlich macht (266 ff.; vor allem 271). Frühere oder spätere Formen der Hegelschen Logik lassen den spezifischen Entwicklungsgang der Phänomenologie nicht begreifen und erlauben auch nicht die „Parallelisierung“ von Bewußtseinsgestalten und Denkbestimmungen, die Hegel annimmt. Auch die Bedeutung des „Wendepunktes“ (den die Erfahrung des Selbstbewußtseins darstellen soll) im Verhältnis von Phänomenologie und Logik läßt sich nur so befriedigend erklären (261–263).

Die Interpretation der Phänomenologie muß demnach hineingestellt werden in eine Entwicklung der Hegelschen Systemkonzeption in den Jenaer Jahren. P. stellt in sehr detaillierten Untersuchungen diese Entwicklung dar und zeigt insbesondere, wie Änderungen in der Systemkonzeption auf den Begriff der Logik rückwirken (278), aber auch eine „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ nur an einem bestimmten Punkt dieses Weges möglich wird. So wird verständlich, daß Hegel nur in den letzten Jenaer Jahren die Phänomenologie ohne Vorbehalt als Einleitung in das System sowie als dessen ersten Teil ansehen konnte (272).

Die ihre außerordentliche historische Wirksamkeit verständlich machende Bedeutung der Phänomenologie sieht P. vor allem darin, daß der Reflexionsprozeß des Selbstbewußtseins in ihr an Zeitlichkeit und Geschichte zurückgebunden werde und so ein Fragehorizont erhalten bleibe, der den späteren, strenger systematischen Werken Hegels abgehe. Die Frage, wie sich die Selbstbewegung als logische Methode zur Zeit verhalte, konnte (so P.) von Hegel unterdrückt werden. „Die Phänomenologie provoziert dagegen noch die Frage, wie die notwendige ‚Geschichte‘, die in ihr dargestellt ist, sich zur wirklichen Geschichte verhalte... So konnte man dieses Werk gerade nicht gemäß der Tendenz nehmen, die in ihm leitend ist – also nicht Leben, Arbeit, Herrschaft auf die Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins beziehen. Man konnte vielmehr von der Phänomenologie des Geistes her zu klären suchen, wie das Selbstbewußtsein verwurzelt ist im Leben, im gesellschaftlichen Prozeß, in weltanschaulichen und lebensweltlichen Positionen.“ (288 f.) Das ist nicht unrichtig; ich möchte jedoch entgegenhalten, daß mir die Grundlegung der dialektischen Bewegung im Wesen von Differenz (wie die Logik sie gibt)

als sachgemäßer und „wahrer“ erscheint als die der Einleitung zur Phänomenologie, wo mit dem Verhältnis von Wahrheit und Gewißheit und der „Umkehrung“ des Bewußtseins bei seiner Selbstprüfung operiert wird. Wenn dem aber so ist, dann wird die Frage, wie sich die dialektische Bewegung zur Zeit verhält, von der Logik (zumindest implizit) nachdrücklicher und mit mehr anregender Kraft gestellt, – trotz des so reichen „geschichtlichen“ Gehalts des Jugendwerkes.

„Philosophie und Geschichte“ werden eigens thematisiert in der so betitelten Abhandlung (299–368), die noch am meisten von denen dieses Bandes systematische Absichten verfolgt. Ihr Programm: „Weil wir also immer wieder der Geschichte begegnen, können wir nach Philosophie und Geschichte fragen, wenn wir eine Besinnung darauf, wie Philosophie überhaupt möglich ist, einleiten wollen. Bei diesem Versuch möchte ich nicht damit beginnen, zu klären und methodisch abzusichern, was unsere Rede von Philosophie und Geschichte überhaupt meint. Vielmehr soll die Geschichte der Philosophie uns einige Perspektiven, durch die das Verhältnis von Philosophie und Geschichte in den Blick kommt, vorgeben, so daß wir dann den heutigen Sinn der Frage nach Philosophie und Geschichte herausarbeiten können.“ (313) In der Durchführung nehmen freilich die geschichtlichen Untersuchungen so breiten Raum ein, daß die programmatische Absicht gelegentlich in den Hintergrund zu rücken droht.

Die Sichtung der durch die Geschichte vorgegebenen Perspektiven mustert (in teils allzu kurzen Bemerkungen) ziemlich viele Philosophen. Vielleicht lassen sich drei als besonders markant herausheben. Zunächst Platon, bei dem P. zeigt, wie gerade eine das Ewige und Ständige suchende Philosophie in eminentem Sinne geschichtlich sein kann: „sie hilft, den Menschen in seine verlorene eigentliche Geschichte zurückzustellen“, wobei diese als das „Erstreben des Ewigen im Zeitlichen und Sichwandelnden, als Wahrung des Bleibenden gegenüber dem Wechsel“ verstanden wird (317 ff.; das zuletzt Zitierte 320).

Zweitens Hegel. Ausführliche Hegel-Studien (327–356) verbinden diese Abhandlung mit den anderen des Bandes. Sie entwickeln, wie Hegel, von einer Platon nahen Stellung zur Geschichte schon in seinen ersten Arbeiten ausgehend, schließlich zu einer Position gelangt, in der die innere Geschichte des Absoluten (seine spekulativ dialektische Entwicklung) der äußeren (als die die wirkliche Geschichte erscheint) gegenüber und als Urbild sogar vorangestellt wird. Dabei werden schon die Grundbegriffe der Wissenschaft, wie der Frankfurter Hegel sie konzipiert, als „Stufen einer apriorischen Geschichte“ (339) interpretiert. P. betont durchaus die Brüchigkeit der auf diesem Wege erreichten dialektischen Einheit von Geschichte und Wissenschaft, auch gegen die Gestalt, in der diese Einheit ihren wohl eigenartigsten Ausdruck gefunden hat: die Phänomenologie, die das System der spekulativen Bestimmungen als Geschichte darstellt (352 ff.).

So wendet sich der die Perspektiven sichtende Blick zu den nachhegelschen Philosophen, deren Protest gegen Hegel als noch durch diesen bestimmt erkannt wird. Hier wird vor allem (drittens) Heideggers Denken der Geschichte analysiert (359–368). P. gliedert (wie in früheren Arbeiten) Heideggers Weg in drei Phasen. Die erste sei (was das vorliegende Thema betrifft) charakterisiert durch die These, die Transzendenz sei die Urgeschichte, die zweite durch die Konzeption des „Geschicks“ als der „Geschichte der Wahrheit“, die letzte schließlich durch den Titel „Lichtung und Anwesenheit“ und eine „Verabschiedung der Geschichte als Leitfaden für die Aufklärung des transzendentalen Bereichs“. Dem Leser aber bleibt zum Schluß die Frage, ob der angekündigte „heutige Sinn der Frage nach Philosophie und Geschichte“ wirklich in diesen Gedanken des späten Heidegger enthalten sein soll. Peter Robs (Kiel)

Hubert Kiesewetter, Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus, Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1974, 507 S.

Wer heute Interpretationen der politischen Philosophie Hegels liest, stößt meist auf Deutungen, die zwei großen Lagern angehören. Da sind auf der einen Seite die großen Hegel-Bücher der Linkshegelianer von heute, die aus Hegel am liebsten den Marx der Pariser Manuskripte

machen wollen (Lukács), ihn auf ein utopisches Denken (Bloch), auf eine kritische Theorie (Marcuse) oder eine negativ verbesserbare Dialektik (Adorno) verpflichten, die aber alle nicht vergessen, ihn zugleich als idealistischen Mystifizierer der bürgerlichen Gesellschaft, als Theoretiker eines gesellschaftsgeborenen autoritären Staates und als Philosophen des sich abschließenden und sich akkommodierenden Restaurationssystems zu attackieren. Im anderen Lager haben sich zumeist die versammelt, die (befreit von der Last, Hegel sowohl als Vater von Marx wie auch als Philosophen der Restauration sehen zu müssen) ihren Hegel im Licht westlicher Ideale vom Rechtsstaat als Liberalen rehabilitieren. Hegel, das war nicht der sich an das restaurative Preußen akkommodierende Philosoph, nicht der Lehrer eines Machtstaates Bismarckscher Prägung und auch nicht der Prophet eines totalen Volksstaates, sondern Hegel muß und darf, wie es nun schon in allen westlichen Ländern verkündet wird, als Lehrer eines modernen freiheitlichen Rechtsstaates gelten. So wird er in Frankreich als Apologet eines reformerischen Preußen (Weil, Fleischmann), als aktiver Gegner der Restauration (d'Hondt) und als Theoretiker eines Rechtsstaates gefeiert, in dem die Individuen genauso als „fin dernière“ gelten wie das Ganze (Grégoire); so hat Joachim Ritter in Deutschland mit einem Ansatz Schule gemacht, nach dem Hegel zwischen dem Bruch mit der Herkunftsgeschichte (wie ihn Französische Revolution und bürgerliche Gesellschaft auf ihre Weise weltgeschichtlich realisieren) und der Restauration (wie sie die Romantik spiegelt) vermittelt, als Metaphysiker der Politik, der die Kontinuität mit der Herkunft wahrt und gleichwohl die weltgeschichtlich erreichte Freiheit und Gleichheit der Menschen als Menschen in seine Lehre einbringt, einbringen kann, weil seine Philosophie jeweils beides ist, Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und doch ethische Politik, Philosophie, die ihre Zeit in Gedanken erfasst und doch klassische *θεωρία*; ja, selbst in den angelsächsischen Ländern mehren sich die Versuche, Hegel „in the main stream of Western political theory“ (Pelczynski) zu reintegrieren, d. h. ihn in die Ahnengalerie der Väter des westlichen Rechtsstaates aufzunehmen, in der sein Bild irgendwo zwischen Locke, Montesquieu, Kant, Fichte oder gar Bentham, Paine und Mill aufgehängt werden soll (Knox, Kaufmann, Pelczynski, Avineri).

Sehr viel weniger erfolgreich als linke und liberal-westliche Interpreten waren bis heute jene Kritiker, welche Hegel in weit schlechterer Gesellschaft erkannt haben wollten. Weder Hellers informatives Buch, welches die Brücke von Hegel zu den Machtstaatslehren der Zeit von Blut und Eisen geschlagen hatte¹, weder Poppers antifaschistischer Gewaltstreich, der Hegel als Propheten der geschlossenen Gesellschaft niederstrecken sollte², noch Topitschs ideologiekritische Aktion, mit welcher er die Leiche des nationalsozialistischen Rechtshegelianismus aus dem Keller der akademischen Philosophie ans Tageslicht zu bringen hoffte³, hatten eine nennenswerte Diskussion über das Thema Rechtshegelianismus ausgelöst. Zwar gab es eine deutsche und angelsächsische Tradition liberaler Kritik an Hegels Historizismus, an seiner „Marionettentheorie“, an seiner Identifizierung von Macht und Recht, faktischem und legitimem Erfolg⁴, aber da war,

¹ H. Heller, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte, Leipzig-Berlin 1921, Neudruck Aalen 1963.

² K. R. Popper. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Bern ²1970.

³ E. Topitsch, Hegel und das Dritte Reich, in: Der Monat 18 (1966) 36–51; ders., Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie, Neuwied-Berlin 1967; ders., Kritik der Hegel-Apologeten, in: Hegel und die Folgen, hrg. von G.-K. Kaltenbrunner, Freiburg i. Br. 1970, 329–60.

⁴ Mehr oder weniger stark bei F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, München-Berlin ³1915, 273–81; ders., Die Idee der Staatsraison in der neuen Geschichte, München 1924, 427–60; F. Rosenzweig, Hegel und der Staat, München-Berlin 1920, Neudruck Aalen 1962, Bd. I, 88 ff., 115, 185; Bd. II, 131, 173, 243; T. Litt, Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung, Heidelberg 1953, 146, 293; C. E. Vaughan, Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau, Vol. II, New York ²1960, 143–83; G. H. Sabine, A History of Political Theory, New York ³1962, 620–68 und die Aufsätze von S. Hook und E. F. Carr in: Hegel's Political Philosophy, hrg. von W. Kaufmann, New York 1970.

nach dem Kriege noch verstärkt durch den Widerstand gegen die Vergangenheitsbewältigung, das ungute Gefühl, das die Inszenierung des Dramas von „Hegel zu Bismarck“ oder von „Hegel zu Hitler“ begleitete. War das nicht zu billig, Hegel zu schlagen und Bismarck oder Hitler zu meinen?

Heller schien Hegel mit den Treitschke und Rössler eher zu verwechseln als glaubhaft zu verschwistern, Popper hatte Hegel mit den totalitären Folgen seiner Lehre denunzieren wollen, in einem Machwerk, das Hegel für Antisemitismus, Nationalismus, Entmoralisierung des Staates, Heroenmoral, Vergötzung des Machtstaates bei gleichzeitiger (!) Akkommodation an das restaurative Preußen, für Führerapothese und Kriegsverherrlichung verantwortlich zu machen suchte, gewiß aus ehrenwertem antifaschistischem Motiv, aber in völliger Unkenntnis der sich tatsächlich auf Hegel stützenden Nationalsozialisten (statt ihrer berief er sich auf Ideologen des Dritten Reiches, die sich expressiv verbis gegen Hegels Philosophie verwahrten)⁵; sich mit Zeugen eines besseren Deutschland präparierend, die gerade wie Fries, Wagner und Schopenhauer Antisemiten waren, aus einer obskuren Textsammlung Zitate zusammenstümmelnd, ein Vorgehen, bei dem sich die Leser nur noch stritten, ob sie jetzt lachen oder weinen sollten⁶. Topitsch schließlich, der als erster sowohl die Tradition des Machtstaatsdenkens im Zweiten wie ihre Steigerung zur Lehre vom totalen Staat im Dritten Reich beschrieben hatte, wollte mit der Dialektik eine „Leerformel“ und mit der organischen Staatstheorie eine (nach dem Muster eines technomorphen Mythos entworfene) Herrschaftsideologie zerstören, selbst dabei vom Boden eines kritischen Rationalismus operierend, der das Ende von Mythos und Metaphysik verkündigt, von einem Standpunkt, den man wohl zuerst mit Topitsch einnehmen muß, um seiner Hegelkritik folgen zu können. Es scheint den Kritikern des Rechtshegelianismus von Heller bis Topitsch nicht so sehr um eine Interpretation Hegels als vielmehr um den Versuch gegangen zu sein, deutsche Vergangenheitsbewältigung auf dem Rücken Hegels auszutragen.⁷

Eine neue von Topitsch und Theunissen betreute Dissertation, veröffentlicht unter dem Titel „Von Hegel zu Hitler“, macht den Leser neugierig. Noch einmal der alte Versuch, Hegel über die deutsche Katastrophe zu treffen? Oder wird es gelingen, die Rechtshegelianer endlich so ins Gespräch zu bringen, daß wir, wenn schon nicht *sine ira et studio*, so doch mit weniger getrübttem Blick, Hegel besser verstehen lernen, indem wir ihn nicht nur als Vater seiner linken Schüler und nicht nur als potentiellen Lehrer des Rechtsstaates, sondern auch als Ahnherr einer Hegelschen Rechten begreifen?

Ja und Nein, so muß, um das Ergebnis vorwegzunehmen, die Antwort jeweils lauten. Besser als je zuvor versucht Kiesewetter zwischen Hegels rechten Schülern und Hegel selbst zu differenzieren – so soll anders als bisher „keine Identität zwischen Hegelscher und nationalsozialistischer Staatstheorie“ (19) aufgewiesen werden – aber dann projiziert er doch wieder *nur* den Rechtshegelianismus in Hegel zurück. Zum ersten Mal wird die bisher von Heller und Topitsch geschriebene Ideengeschichte zu einer historisch-politischen Gesamtgeschichte des Rechtshegelianismus erweitert, ein vollständiges Bild des zwischen rechts und links changierenden Hegel wird daraus nicht.

⁵ Daß führende Ideologen des Dritten Reiches (etwa Rosenberg, Krieck, Boehm, Bäumler und Hitler) Hegel entweder nicht kannten oder aber explizit ablehnten, hatten schon Marcuse und Lukács gezeigt. H. Marcuse, Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, Boston 1969, 409 ff.; G. Lukács, Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie, Berlin 1948, 37 ff.

⁶ Zum Beispiel W. Kaufmann, Hegel. Legende und Wirklichkeit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 10 (1956) 191–226; R. K. Maurer, Popper und die totalitäre Demokratie, in: Der Staat 3 (1964) 477–87; M. Theunissen, Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel (= Philosophische Rundschau Beiheft 6), Tübingen 1970, 16 ff.

⁷ Das Geburtsmal des Literaturtyps „Hegel und die Folgen“ läßt sich außer bei Popper sehr deutlich ausmachen bei E. Cassirer, The Myth of the State, New York 1955; M. Schröter, Untergangsphilosophie? Von Hegel zu Spengler, München 1948; A. v. Martin, Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs. Hegel, Nietzsche, Spengler, Recklinghausen 1948; W. Apelt, Hegelscher Machtstaat und Kantisches Weltbürgertum, München 1948.

K. kann das Verdienst beanspruchen, die bisher ausführlichste und informativste Ideengeschichte des Rechtshegelianismus vorgelegt zu haben, eine längst schon „fällige“ Studie, die der Leser auch dann gerne zur Hand nehmen wird, wenn er die Hegeldeutung des Verfassers nicht teilt. Die von Topitsch immer wieder geforderte Geschichte des nationalsozialistischen Hegelianismus wird zum ersten Mal in solcher Ausführlichkeit nachgezeichnet (233–341), die Anmerkungen dürften jedem weiteren Studium der Rechtshegelianer als wahre Fundgrube dienen (347–497). Es gab in der Tat einen bislang verschwiegenen, verdrängten und unterschätzten Rechtshegelianismus, dessen *chronique scandaleuse* sich wie eine zur deutschen Katastrophe steigende Geschichte eines antiliberalen und antidemokratischen Denkens liest, ein trauriges Kapitel deutscher Vergangenheit, das K. nach der Formel „Heller + Topitsch“ rekonstruiert. Zwar schiebt K. einen Exkurs über Marx (148–152), den als Hegelianer der Mitte etwas fehlplaziert wirkenden Rosenkranz (166–169) und den Kampf zwischen Neukantianismus und Neuhegelianismus ein (190–195), aber im Prinzip treten die gleichen Völkerrechtler (Pütter, Heffter, Oppenheim, 157 ff.), Historiker (Ranke, Duncker, Droysen, 165 ff.), Bismarck-Hegelianer (Rößler, A. Lasson, 173 ff.) und Apologeten des Ersten Weltkrieges (Bernhardi, Plenge 195 ff.) auf wie bei Heller, Autoren, die im Namen Hegels gegen „atomistische“ Staatstheorien, Aufklärung, Liberalismus, Naturrecht, Kosmopolitismus und Philanthropie wettern und dafür den organischen Machtstaat und den Krieg verherrlichen. Im Geist von Topitsch verlängert K. die Perspektive in die Zeit der Weimarer Republik, in welcher Rechtshegelianer wie Wundt, Kaufmann und Binder sich in der Rolle des Totengräbers der jungen Demokratie gefallen, indem sie die Idee der Repräsentation, des Parteienstaates und des Abgeordneten durch die Theorie des harmonistischen organischen Staates zu untergraben wissen (219 ff.). Und ihr makabres Finale erreicht die rechtshegelianische Tradition im Dritten Reich (257 ff.), als sich Glockner in den Nationalsozialismus verstrickt, Haering sich ihm opportunistisch anpaßt, als Binder und Emge die Bewegung rechtfertigen, F. Bülow den Ständestaat feiert und eine Vielzahl von philosophierenden Juristen (exemplarisch K. Larenz) das Recht zu nazifizieren beginnt, wieder im Namen Hegels, dessen Rechtsphilosophie für die Legitimation des Volksstaates, für die metaphysische Austreibung des Rechtspositivismus, für die Begründung einer Ständelehre, für die Entrechtung der Individuen, für die Umfunktionierung der Straf- in eine Rachejustiz und für die Verherrlichung des Zweiten Weltkrieges eingesetzt wird.

Freilich, nicht immer scheint Hegel tatsächlich der Ahnherr der Schüler zu sein, für die K. die Vaterschaft einklagt. Man muß schon wie Heller einen weitgefaßten Begriff von Beeinflussung akzeptieren oder wie Popper die Verwandtschaft nach dem Motto „post hoc ergo propter hoc“⁸ eruieren, wenn man alle von K. zu Hegelianern getauften Juristen, Historiker und Philosophen in die Familie der Rechtshegelianer aufnehmen will. Nicht jeder, der Hegels Vorlesungen besucht hat (wie Droysen), nicht jeder, dessen Vater (!) ein Hegelkenner gewesen sein soll (Bernhardi), nicht jeder, der Hegel in einem dicken Buch einmal erwähnt (wie Steding) und nicht einmal jeder, der eine organische Staatstheorie und eine Ständelehre konzipierte, kann so ohne weiteres als Hegelianer rubriziert werden. Als modernen Urvater eines ständisch gegliederten organischen Staates haben F. Bülow und O. Spann ihren Adam Müller mindestens so viel verehrt wie ihren Hegel. C. Schmitt und E. R. Huber mischten ihr konkretes Ordnungs- und Gestaltdenken aus Haurious Institutionenlehre und Müllers romantischer Staatstheorie, ein Konzept, das zwar noch mit manch anderen Ingredienzen bereitet wurde, das aber – wie so viele Rechtslehren des Dritten Reiches – bestenfalls mit einer Prise nebensächlicher Hegelzitate garniert worden ist. Ob man Koellreutter einen (wenn auch nur „undialektischen“) Hegelianer (284 ff.) und Steding, Huber und Forstoff überhaupt sinnvoll Hegelianer nennen darf? Zwar hat K. schon Hellers Liste um Autoren wie A. Müller, Luden, Leo, Carlyle, G. Hugo u. a. gekürzt, aber seine Geschichtsschreibung bleibt dem Hellerschen Vorbild noch zu sehr verhaftet, wird doch nur nach organischen Machtstaatslehren gesucht, wird doch nur der Machtaspekt der Theorien herausgestellt und jede Hegel irgendwann einmal erwähnende Schrift, sei sie noch so klein oder obskur, zum legitimen Zeugnis des Hegelianismus hochstilisiert. So taucht (der zwar eine organische Staatstheorie, aber keinen Machtstaat lehrende) Erdmann nicht auf, der als Musterbeispiel eines preußischen Konservativen hegelianischer Provenienz gelten darf, so

⁸ Kaufmann, a. a. O. 191.

wird der liberale Restbestand verschwiegen, der in den Theorien von Rößler und Lasson noch greifbar ist⁹, so wird ein Mann von der geistigen Statur Rößlers, der noch auf dem Niveau nahezu aller Staatslehren von Montesquieu bis Mohl zu argumentieren verstand, in eine Reihe gestellt mit einem Plenge und Bernhardi, die wohl deshalb zu Hegelianern avancieren dürfen, weil sie den Ersten Weltkrieg glorifizieren, und so wird dann auch in der Darstellung der Nationalsozialisten der Herausarbeitung der Kontinuität der Vorrang vor der Differenzierung gegeben. Jene Traktätchen, in denen man Hegel im Schnellverfahren zum Kriegsphilosophen ernennt oder ihn auf ein paar Seiten für den juristischen Hausgebrauch nazifiziert, werden nicht abgesetzt von den ja auch heute noch gewichtigen Werken, wie sie etwa Haerings Bände über den jungen Hegel darstellen; das ehrenwerte Motiv des alten Rechtshegelianismus (Erdmann, Rößler, Lasson), das im klassischen Sinn gute Leben vor der bürgerlichen Gesellschaft durch eine ethische Politik und einen sittlichen Staatszweck zu schützen, verschwimmt unter dem alleinigen Thema der Machtproblematik zu Unrecht mit dem Versuch, aus Hegels griechisch gefärbtem Begriff des Volks die Volksgemeinschaft der Blut- und Bodenmystiker zu machen. K. schreibt eine Geschichte des Hegelianismus „Von Hegel zu Hitler“, darüber sollte man aber nicht vergessen, daß Hitler selbst und die offiziellen Ideologen des Dritten Reiches unter keinen noch so weiten Begriff des Hegelianismus passen. Auch wenn K. sich ganz zu Recht nicht blenden läßt von Lukács und Marcuse, die ein apologetisches Interesse daran haben, Hegel als einen der Kirchenväter des Marxismus von dem Faschismusvorwurf reinzuwaschen – die Liste der nicht-hegelianischen Nationalsozialisten wie Rosenberg, Bäumlner, Krieck, Böhm und Hitler läßt sich um andere Propheten vom Mythos des 20. Jahrhunderts mühelos erweitern (z. B. Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain, Ploetz, Ludendorff, Feder, Eckart, Darré, Günther, Moeller van den Bruck), und wie es einseitig ist, die Binder, Larenz, Bülow und Haering zu verschweigen, genauso würde es die Proportionen verzerren, wenn die nationalsozialistischen Rechtshegelianer auf einmal zu den Vätern der deutschen Barbarei werden dürften.

Das zentrale Problem des Genres „Von Hegel zu Hitler“ ist damit allerdings noch nicht thematisiert. So verdienstvoll es trotz aller möglichen Kritik am Detail bleibt, einmal den gesamten Rechtshegelianismus darzustellen, die entscheidende Frage des Literaturtyps „Hegel und die Folgen“ ist nicht die historische, „Wer hat Hegel denn nun für seine Zwecke ausgebeutet?“, sondern die systematische, „Was haben Hegel und der Rechtshegelianismus tatsächlich gemeinsam?“. War Hegel vielleicht ein Rechtshegelianer?

Obwohl K. seine Hegelinterpretation sorgfältiger anlegt als seine Vorgänger, verfährt auch er noch nach der Devise: Kritisiere an Hegel, was die Rechtshegelianer an ihm loben. So wird nahezu jede rechtshegelianische Sünde gegen den Geist der Demokratie, der Humanität, des Kosmopolitismus und des Friedens auf Hegel zurückprojiziert, so daß wir fast all jene Legenden wiederfinden, die Hegel von liberalen Kritikern bis heute vorgehalten worden sind. Der Hegel der Verfassungsschrift huldige einem „Machtstaat machiavellistischer Prägung“ (48), einem Nationalstaat, der „aufgrund seiner Macht außerhalb des Rechts und über allem Recht“ (53) stehe. Nach 1801 rutsche Hegels Philosophie auf der schiefen Bahn der organischen Staatsidee von der Theorie des Nationalstaates zur Lehre vom Machtstaat, zunächst in der „Rechtfertigung des monarchischen Alleinvertretungsprinzips“ (63 ff.) und der „politischen Rechtlosigkeit“ (73) des Bürgers, wie sie die Landständeschrift enthalten soll, um erst in der Rechtsphilosophie zum Stehen zu kommen (weil man anscheinend nicht tiefer fallen kann). Denn in diesem am „Vorabend der Reaktion“ (79) entstehenden Werk akkommodiere Hegel seine Staatslehre zwar nicht spiegelbildlich an die Restauration, aber „Preußen konnte rechtmäßig seine reaktionären Maßnahmen damit (mit Hegels Staatstheorie, H. O.) rechtfertigen“ (84). Die Rechtsphilosophie muß nämlich nicht als eine Philosophie des „Rechts“, sondern als organische Staatstheorie gelesen werden, quasi als modernes Handbuch für Philosophen und Politiker des Machtstaates. Das abstrakte Recht, weit davon entfernt, die Rechtsfähigkeit der Person zu postulieren, ent-

⁹ Rößlers Machtstaat sollte die moralische Autonomie als „unerlässliches Moment“ respektieren (C. Rößler, System der Staatslehre, Halle 1857, 253 f.), Lasson unterwarf nur das „natürliche“ Individuum dem Staat, nicht den Menschen als moralischen, als Künstler, Wissenschaftler und Gläubigen (A. Lasson, Das Kulturideal und der Krieg, Berlin 1868, 14).

ziehe dem Einzelnen die Verfügungsgewalt über Leben und Eigentum (90); Moralität als Individualethik im Sinne Kants verwandele sich unter den Händen des Machtstaatsphilosophen zu einer Sittlichkeit, in der „Staatsethik und Machtstaat ineinanderfallen“ (94); aus der Familie werde bei Hegel die „Säule eines autoritären Staates“ (96), aus der bürgerlichen Gesellschaft eine entpolitisierte Sphäre, in welcher den Ständen die Aufgabe zukomme, „den Einzelnen in den Staat zu integrieren“ (98 ff.); und der Staat selbst verschleierte seine autoritäre Struktur nur durch scheinbar konzedierte fortschrittliche Institutionen.

Was seit Rosenkranz als Beweis für die gemäßigte Position Hegels immer wieder aufgezählt worden ist, beweist nach K. nicht einmal die Zweideutigkeit einer von rechts und links lesbaren Staatstheorie. Die Forderung nach in Preußen noch gar nicht vorhandenen Institutionen wie öffentlicher Rechtspflege und öffentlichen Stände Verhandlungen, die Anerkennung der Verfassung als eines wesentlichen Kennzeichens eines modernen Staates, der Ruf nach Pressefreiheit und Freiheit der öffentlichen Meinung, die Kritik an dem Restaurationsphilosophen Haller (der die Herrschaft des Stärkeren naturalistisch fundieren wollte), die Freisetzung der Gesellschaft vom Staat, dies alles sind dialektische Augenwischereien, geht es dem Hegel K.'s doch um die Einschränkung der richterlichen Gesetzesauslegung „auf ein Minimum“ (104), um die „Rechtfertigung des verfassungslosen Zustandes in Preußen“ (116), um die Zensur der öffentlichen Meinung „bei der Kritik machtsstaatlicher Verordnungen“ (121), um eine Kritik (nicht des Reaktionärs, sondern) des *Privatrechtsdenkers* Haller und um die Auflösung des Dualismus von Gesellschaft und Staat in die „Allgewalt des Staates“ (130). Die Bürger sollen, so K.'s stereotype Wendung, „entrechtet“ und in den Machtstaat „integriert“ werden, zählt der Einzelne doch nur als „ein Akzidentelles“ (94) am großen Ganzen des Organismus. Am Ende wundert es einen nicht mehr, wenn sogar Poppersche Simplifizierungen wieder aufgewärmt werden, wie „Der Staat ist alles“ (138), wenn noch einmal von „Staatsvergottung“ (112) die Rede ist und natürlich kein Zweifel daran besteht, „daß die Religion sich dem Staat nachzuordnen habe“ (135).

Nun wäre es gewiß einseitig, jede Verwandtschaft zwischen Hegel und den Rechtshegelianern zu bestreiten. Die Tendenz der neueren liberal-demokratischen Hegelaneignung verschweigt, was sich bei Hegel nicht wegdisputieren läßt, eine Lehre von der „Souveränität nach außen“, in welcher der Krieg nicht nur als unausweichliche Notwendigkeit konstatiert, sondern als sittliche Läuterung des Bürgers gepriesen wird, in welcher das Völkerrecht als sinnlose Institution abgetan und dafür historizistisch die Weltgeschichte als Weltgericht eingesetzt wird. Mit dem, was auf den letzten Seiten der Rechtsphilosophie an Rückschritt hinter Kants Kosmopolitismus, Völkerrechtslehre und Friedensideal gedrängt steht, ist Hegel tatsächlich zum Vater der Rössler, Lasson und Haering geworden (138 ff.). Hegels Staatstheorie sperrt sich, auch das sollte man im Klima der neueren Hegelauslegung nicht leugnen, gegen eine totale Liberalisierung. Selbst der „Staat nach innen“ wird von Konstruktionselementen gestützt, die in einer Theorie der liberalen Demokratie keine tragende Funktion haben dürften. Hier schwimmt K. zu Recht gegen den Strom, wenn er die Integrationsfunktion der Stände (100 ff.), das nur als Moment am Staat begründete Recht (88 ff., 102 ff., 128), die Ablehnung des „Machens“ von Verfassungen (115), die Verwerfung der Wahl (119 f.), die Zurücknahme der Gewaltenteilung in eine obskure dialektische Vermittlung (118 f.), die zwischen Dezisionismus und Konstitutionalismus schwankende Rolle des Monarchen (124 ff.) und die – bei Ritter und seinen Schülern gern heruntergespielte – Überordnung des Staates über die nur relative Sphäre der Gesellschaft (132 ff.) als universalistische Tendenzen angreift. Hegel hat seine Gegnerschaft gegen das moderne individualistische Naturrecht im Stile von Rousseau, Kant und Fichte oft genug beteuert, er hat gegen die Vertragstheorien, die „bloße“ Willkürfreiheit und den „Atomismus“ oft genug polemisiert und er hat jene Konzeption von konkreter Freiheit entwickelt, die sich nicht an für sich bestehenden Individuen orientierte, deren Rechte sich wechselseitig einschränken, sondern am Modell einer Sittlichkeit, welche die schon versöhnte Einheit von Einzelem und Allgemeinem supponierte, eine Harmonisierung, in welche *gegen* den Staat formulierbare Rechte des Einzelnen oder ein System von checks and balances nicht mehr einzubringen waren.

Aber, wie man Hegel liberalisierend verkürzen kann, so kann man ihn auch quasi von rechts lesend unterbieten. Was ein Machtstaat nach außen ist, muß noch kein Machtstaat nach innen und schon gar nicht ein „absoluter“ Machtstaat sein. Schon die gern als Dokument eines Ma-

chavellismus kritisierte Verfassungsschrift läßt, auch wenn sie dem sterbenden Reich eine Gewaltkur verordnet, keinen Zweifel an den rechtsstaatlichen Prämissen des Autors zu, wird die Freiheit des aus den Ständen emanzipierten Bürgers doch nicht, wie es die Rechtshegelianer immer versichern, um der Gemeinschaft willen gefordert, sondern (wie es ausdrücklich heißt) „ohne Rücksicht auf den Nutzen; denn diese Freiheit ist an sich selbst heilig“¹⁰. Die Landständeschrift nimmt zwar für den König Partei, aber sie opponiert in aller wünschenswerten Klarheit gegen die altväterliche, traditionalistische Argumentation der Stände, und zwar vom Niveau der mit der Französischen Revolution erreichten Freiheit und Gleichheit des modernen Staates. Und auch die Rechtsphilosophie läßt sich als ganze nicht in das Prokrustesbett einer Machtstaatslehre zwängen. Jedem universalistischen Zug korrespondiert ein rechtsstaatlicher, der nicht einfach als dialektische Finte zur Verschleierung des Machtcharakters des Staates abgewertet werden kann. Die Forderungen nach Öffentlichkeit, Pressefreiheit, Verfassung, Konstitutionalismus mögen zweideutig sein, schon die Kritik an Haller läßt sich nur dann ihrer rechtsstaatlichen Motivation berauben, wenn man eine Kritik um jeden Preis anstrebt. „Das unendliche Recht der Person oder des Subjekts“¹¹, das ist eine bei Hegel ständig wiederkehrende Formel, die nicht nur verbale Zugeständnisse ans moderne Bewußtsein macht, sondern mit Grundbestandteilen der Hegelschen Philosophie verwoben ist. Hegels angeblich „organische“ Staatstheorie konstruierte das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen eben nicht nach der Relation eines Organismus zu seinen Gliedern, wie es in Staatslehren Aristotelischer Provenienz üblich ist. Ein „höheres organisches Leben“¹² sollte der moderne Staat beanspruchen dürfen, der substantielle Mächte und autonome Individuen, eine Sittlichkeit im Sinne der ethischen Politik und ein modernes Subjekt vereint, ein Subjekt, das (um nur einige Stationen der Geschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ zu nennen) die durch Christentum, Reformation und Französische Revolution weltgeschichtlich realisierte Freiheit für sich reklamieren darf. Selbstzweck ist das Individuum so gut wie der Staat¹³. Die Berufung auf einen fiktiven oder historischen Naturzustand hat Hegel als zirkuläre Argumentation verworfen, er wollte das „Natur“-Recht auf die Freiheit als das Gegenteil der Naturbestimmung des Menschen gründen; zugleich hat er auf eine Vertragskonstruktion und die Annahme vor-politischer Grund- und Menschenrechte verzichtet. Die Gültigkeit der „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“ auch für seine Staatslehre hat er nie verschwiegen, so wenn er Freiheit und Gleichheit „natürliche Rechte“ nennt und mit Bezug auf die déclaration die Freiheit des Eigentums, der Person, des Gewerbes und der Berufswahl fordert¹⁴, so wenn er in der Rechtsphilosophie Eigentum und Rechtsfähigkeit der Person anerkennt (ohne wie noch Kant auf ein „auf dingliche Art persönliches Recht“ zu rekurrieren), wenn er das Recht der Innerlichkeit (freilich nicht in seinen romantischen Auswüchsen) zu ehren verspricht, wenn er die Familie, nicht als Keimzelle des autoritären Staates, sondern, wie wir seit Riedels begriffsgeschichtlichen Untersuchungen wissen, als sentimentale Liebesgemeinschaft wertet, welche das alte „Haus“ und seine „Wirtschaft“ abgelöst hat (dabei wieder anders als noch Kant auch die Vorzugsstellung des Hausvaters auflösend, der zuvor allein politisch rechtsfähig gewesen war), so wenn er in der bürgerlichen Gesellschaft die Freiheit und Gleichheit des Menschen als Menschen(!) universal werden sieht und besser als die im terreur endende Revolution in einem Staat zu sichern sucht, der die Kontinuität mit der Herkunftsgeschichte wiederherstellt, eine Kontinuität, welche durch die Französische Revolution und die geschichtslose Abstraktheit der bürgerlichen Gesellschaft ebensosehr gefährdet wird wie durch die romantische Feier der Innerlichkeit und die restaurative Flucht in die Vergangenheit. Wenn der Mensch für Hegel erst im Staat zum Menschen wird (122 ff.),

¹⁰ G. W. F. Hegel, Die Verfassung Deutschlands, in: G. W. F. Hegel Politische Schriften, hrg. von J. Habermas, Frankfurt a. M. 1966, 41.

¹¹ Zum Beispiel in den Paragraphen 106 Z, 124 A, 132 A, 136 Z, 137 A, 138 A, 152, 154, 180 A, 185 A, 185 Z, 187 A, 206 A, 228, 260, 268, 273 Z der Rechtsphilosophie.

¹² So Hegel, als er den berühmten Vergleich des Aristoteles (Pol. I, 2, 1253 a 20 ff.) für seine Staatstheorie verwirft: Geschichte der Philosophie, Jubiläumsausgabe Bd. XVIII, 400.

¹³ Siehe F. Grégoire, Études Hégéliennes. Les points capitaux du système, Paris 1958, 292 ff.

¹⁴ G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte, Jubiläumsausgabe Bd. XI, 553, 558.

so bedeutet diese Lehre keine Antizipation des Machtstaates oder des totalen Staates, sie ist vielmehr der Versuch, die klassische Lehre vom $\xi\phi\omicron\nu\ \text{πολιτικόν}$ zu restituieren. Und der Mensch, dessen Freiheit für Hegel zu seinem Menschsein gehört, wird keineswegs auf den homo politicus reduziert. Zwar wird die Kirche dem Staat subordiniert, soweit sie sich in politische Angelegenheiten einmischt, das aber ist wiederum zu trennen von der Überordnung der Religion, der Kunst und der Wissenschaft über die ganze Sphäre des objektiven Geistes.

Man kann über die Progressivität bzw. über den reaktionären Charakter einzelner Institutionen des Hegelschen Staates streiten. Was man nicht kann, ist fundamentale Bezüge, in welche die politische Philosophie eingebettet ist, einfach übergehen. Die Bedeutung des Christentums für Hegels Freiheitsbegriff, die ganze seit Rohrmoser, Maurer und Theunissen sattsam bekannte theologisch-politische Zweigleisigkeit der Staatslehre, die beim jungen wie beim älteren Hegel zu findende Anlehnung an das Polisideal, an das Ethos und die selbstzweckhafte „Göttlichkeit“ der griechischen Gemeinschaft, der Kampf gegen den „Atheismus der sittlichen Welt“, die Freiheit bringende und zugleich gefährdende Doppelrolle von Gesellschaft und Revolution, das alles sind Koordinaten, in die man die Rechtsphilosophie stellen muß, will man ihre Botschaft nicht mißverstehen. So ist „Von Hegel zu Hitler“ ein nützliches Buch, soweit es uns über die Geschichte des Rechtshegelianismus informiert, so ist es ein notwendiges Buch, soweit es gegen die herrschende liberale und linkshegelianische Hegelaneignung an den rechtshegelianischen Hegel erinnert, so ist es leider ein extrem einseitiges Buch, wollte man es als Deutung des ganzen Hegel akzeptieren. Es lohnt nicht, den bisher demokratisierten Hegel nun mit schwarz-weiß-roter oder gar brauner Farbe zu übermalen. Eine Klimaveränderung wäre in der Hegelforschung wohl zu begrüßen. K.'s Buch kann dazu allerdings nur dann beitragen, wenn es gegen die Intention des Autors als Darstellung eines rechtshegelianisch halbierten Hegel gelesen wird. Hegel war kein Bismarck-Hegelianer und kein Nationalsozialist, er war auch kein Liberaler oder Demokrat. Aber sein Denken könnte sich vielleicht besser als bisher aufschließen, würde man nach dem Hegel suchen, der nichts von alledem war, aber auch von jedem etwas. „Nur alle Schüler zusammen“, hat Rosenkranz einmal gesagt, „sind Hegel gleich; jeder für sich ist eine seiner Einseitigkeiten“¹⁵. In diesem Sinne sollten wir, statt Hegel noch einmal als Proto-Nazi zu verteufeln oder als Demokraten zu bejubeln, damit beginnen, sowohl das düstere Porträt des Machtstaatsphilosophen im Lichte der liberalen Hegelauslegung aufzuhellen als auch im liberal verschönten Hegelporträt den Hegel kenntlich zu machen, der zum Vater der Rechtshegelianer geworden ist.

Henning Ottmann (München)

Der Plan der neuen Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)

Karl Marx – Friedrich Engels – Gesamtausgabe (MEGA). Probeband: Editionsgrundsätze und Probestücke, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Dietz Verlag, Berlin 1972, 69 und 724 S.*

Die Editionsfrage der Texte von Marx und Engels entsprach bezüglich Wissenschaftlichkeit und Vollständigkeit bisher nicht den Notwendigkeiten, wie sie durch die politische, ideologische und philosophische Bedeutung beider Autoren gegeben sind. Von der auf Beschluß des fünften Kongresses der Internationale seit 1927 von *Rjazanov* mit vierzig Bänden geplanten Marx-Engels-Gesamtausgabe erschienen nur zwölf Bände, denen sich dann 1935 die Edition des „Anti-Dühring“ und der „Dialektik der Natur“ zum vierzigsten Todestag von Engels und 1939/41 die „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857/58“ anschlos-

¹⁵ K. Rosenkranz, Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems, Königsberg 1840, Nachdruck Hildesheim 1963, XXXV.

sen – beides nach den Redaktionsprinzipien der alten MEGA ediert. Im wesentlichen lag der Wert der alten MEGA darin, daß sie vielfältiges Text- und Briefmaterial vor allem für die Zeit von vor 1848 brachte. *Landshut* gab 1932 Frühschriften von Marx heraus, für die sich dann der Name „Pariser Manuskripte“ einbürgerte; einen zwar verbesserten, aber noch immer unzureichenden Text bot dann der erste Band der von *Lieber* und *Furth* seit 1962 herausgegebenen „Marx-Werke“. Die umfangreichste originalsprachliche Ausgabe ist heute die im Jahre 1968 abgeschlossene Ausgabe von „Marx-Engels-Werke“ (MEW); ihre vierzig Bände in 43 Büchern werden z. Z. durch Ergänzungsbände komplettiert. Die russische Ausgabe, die zwischen 1955 und 1966 erschien, umfaßte 39 Bände in 42 Büchern und soll jetzt elf Ergänzungsbände erhalten. Eine englischsprachige Marx-Engels-Works Edition ist angekündigt. Die wohl vollständigste Briefausgabe dürfte vorerst die im Verlag der Kommunistischen Partei Frankreichs in französischer Sprache begonnene werden. Diese jetzt vielfältig einsetzende neue wissenschaftliche Editionstätigkeit, die z. T. die ein knappes Jahrzehnt alten Ausgaben durch Anhängen von Ergänzungsbänden brauchbarer macht, intendiert Vollständigkeit und wissenschaftliche Seriosität. Daß beides nunmehr von den Auftraggebern solcher Editionen als Desiderat empfunden wird, und das Faktum, daß die neue MEGA wissenschaftspolitisch als „erstrangige politische und wissenschaftliche Notwendigkeit“ (7*) eingestuft wird, unter personellen und ökonomischen Voraussetzungen, von denen ein Geisteswissenschaftler im Westen wohl kaum zu träumen wagt, zeigt, wie Editionen von Marx und Engels mit Schwierigkeiten zu kämpfen hatten und zu kämpfen haben, die einerseits editionstechnischer Art sind und die andererseits mit dem Praxisprimat zusammenhängen, unter dem diese Texte gelesen werden wollen und auch gelesen werden müssen.

Einmal stellt das literarische Lebenswerk von Marx und Engels, vor allem von ersterem, in dessen Leben kaum ein Tag verging, an dem er nicht rastlos Blatt für Blatt beschrieb, exzerpierte oder korrigierte, schon vom Quantitativen her fast unüberwindbare Probleme. Zum anderen kann eine historisch-kritische Ausgabe die ideologiepolitisch nicht ungefährliche Funktion haben, die für die Weltanschauung des Marxismus-Leninismus markanten und zitierfähigen identitätsstiftenden und handlungsbegründenden Texte wie das „Kommunistische Manifest“ und „Das Kapital“ teils durch Hineinstellen in einen Theoriebildungsprozeß in ihrer herausragenden Bedeutung einzuebnen, teils gegen andere Texte auszuspielen. Die Aktualisierung des „jungen Marx“ in Edition und Interpretation der 60er Jahre im Westen entsprach solchen Motivationen. Es scheint aber, als ob beide Gründe an Gewicht verlieren: Die quantitativen und formalen Probleme der Edition sind leichter als irgendwo anders dort überwindbar, wo die Planung und Durchführung wissenschaftspolitischer Ziele staatsmonopolistisch geregelt wird und wo genügend qualifiziertes Wissenschaftlerpotential zur Verfügung steht. Die theoriepolitischen Implikationen einer solchen historisch-kritischen Ausgabe werden zudem in dem Maße unbedeutend, in dem die marxistische Hermeneutik und Rhetorik Methoden entwickelt oder sich angeeignet hat, die es erlauben, Textkritik und Dogmatik als selbständige Disziplinen wissenschaftlich nebeneinander zu betreiben und unter dem Primat ideologischer und politischer Praxis funktional aufeinander zu beziehen. Und über beides verfügen jetzt die Akademien der Wissenschaften der UdSSR und der DDR und die Institute für Marxismus-Leninismus in Moskau und Berlin. Außerdem läßt sich beobachten, daß Texte als identitätsstiftende Faktoren in dem Maße zu bloßer Garnierung werden, in dem der gesamtgesellschaftliche Kontext von Geschichte, Macht, Kultur und Ökonomie die Integration selbst schon leistet, insbesondere dann, wenn diejenigen, die für diesen gesamtgesellschaftlichen Kontext verantwortlich sind, zugleich mit der obersten Interpretationskompetenz für Texte auch die Kompetenz für die Vergabe des Stellenwertes solcher Texte bei der Stabilisierung oder Emanzipierung von Gesellschaftsformen und Staaten haben.

Zentralkomitee der KPdSU und Zentralkomitee der SED haben in vereinbarten Beschlüssen die Institute für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der UdSSR und beim Zentralkomitee der SED mit der Herausgabe der neuen Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) beauftragt und fordern Vollständigkeit und Wissenschaftlichkeit. Beide Institute legen nunmehr einen ersten Band als Proband vor, der, in rotes Ganzleinen gebunden, auf 69* und 724 S. Editionsgrundsätze und Probestücke und in einer eingebundenen Lasche zehn Blätter mit Handschriftenproben aus „Die deutsche Ideologie“ und „Zur politischen Ökonomie. Entwurf“ enthält. Die

ideologischen und wissenschaftlichen Funktionen der neuen MEGA „für die internationale kommunistische und Arbeiterbewegung, für alle demokratischen Kräfte und für die gesamte Wissenschaft“ – in dieser Reihenfolge – wird damit begründet, daß sich in unserer Zeit des „weltweiten Übergangs“ von Kapitalismus zum Sozialismus jetzt klar erweise, „daß keine Ideologie, keine Theorie, keine Weltanschauung sich an Wissenschaftlichkeit und gesellschaftsverändernder Kraft mit dem von Karl Marx und Friedrich Engels begründeten und von W. I. Lenin unter neuen geschichtlichen Bedingungen weiterentwickelten wissenschaftlichen Kommunismus vergleichen kann“ (5* f.). Der Probeband wendet sich an die wissenschaftliche Öffentlichkeit der internationalen Marx- und Marxismusforschung ohne Einschränkung in der Adresse der angesprochenen Institutionen, Disziplinen und Länder, stellt die Grundsätze und Prinzipien der Edition zur Diskussion und fordert ausdrücklich zur Kritik auf, die schon beim Druck der ersten Bände Berücksichtigung finden soll.

Die auf etwa 100 Bände berechnete Gesamtausgabe wird in vier Abteilungen gegliedert: die erste Abteilung enthält Werke, Artikel und Entwürfe mit Ausnahme des „Kapital“; die zweite Abteilung in ca. 20 Bänden das „Kapital“ mit allen „Entwürfen und Varianten“, die dritte Abteilung Briefe und die vierte Exzerpte, Konspunkte und Notizen. Zu jedem Textband werden im Anhang Materialien zusammengestellt. So wichtige Texte wie die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, die „Deutsche Ideologie“ und die „Ansprache der Zentralbehörde an den Bund“, auch die „Kritik der politischen Ökonomie“ und die Studien zum Mehrwert und die Entwürfe für das „Kapital“ aus den 60er Jahren werden zum ersten Mal mit einer von der Planung her schon durch Perfektion bestehenden und von der Sache her nicht unkomplizierten Annotationsmethode in ihrer gesamten innerhandschriftlichen und editions-geschichtlichen Entwicklung wiedergegeben. Mit der Realisierung der Prinzipien von Vollständigkeit, Originalsprachlichkeit und lückenloser Beschreibung innertextlicher Entwicklungen soll die MEGA Krönung und zugleich feste wissenschaftliche Begründung (10*) aller gegenwärtigen und künftigen Marx-Engels-Ausgaben und Einzelditionen sein. Sie stellt sich damit ins Zentrum einer langfristigen *Editionsstrategie* unter ideologisch-politischem Primat: die neue MEGA übernimmt die Funktion der Mutterausgabe für kleinere historisch-kritische oder wissenschaftliche Ausgaben, für nationalsprachliche Gesamtausgaben oder Teilausgaben und für „Massenausgaben“ in allen Ländern; sie wird zur letztinstanzlichen Zitationsquelle für alle Marx-Engels-Publikationen auf allen Ebenen und in allen Sprachen.

Die Formulierung einiger Fragen, die sich aus den vorgelegten Materialien nicht genügend deutlich beantworten lassen, muß sich natürlich an dem doppelten Zweck, dem ideologischen und dem wissenschaftlichen, der MEGA orientieren:

Gibt es sachliche oder nur editionshistorische Gründe, eine MEGA und nicht eine MELGA (Marx-Engels-Lenin-Gesamt-Ausgabe) zu machen? Seit J. P. Migne seinen ‚Patrologiae cursus completus‘ von 1844 an in 20 Jahren mit 221 Bänden der Series latina und von 1857 an in elf Jahren mit 166 Bänden der Series graeca hat erscheinen lassen, dürfte der Nachweis der Durchführbarkeit eines solchen Unternehmens vom Quantitativen her kein Problem sein, insbesondere nicht bei den heute vorhandenen technischen und personellen Voraussetzungen. Oder ist es aus hermeneutischen Gründen gerade auch in Zusammenhängen wechselnder Aktualisierung historischer Bezugstexte in weltanschaulich geschlossenen Polit- und Gesellschaftssystemen nützlicher, zwei Editionsreihen zu haben, die nicht nur durch Format und Farbe des Rückendeckels, sondern auch durch eine schon durch solche Außerlichkeiten kennzeichnende verschiedene Nähe zur Klassizität sich unterscheiden? Und sicherlich erscheint das dann sinnvoll, wenn dadurch eine hermeneutische und editionspolitische Unterscheidung in „eigentliche“ und „eigentlichere“ Klassiker auch die Fragen der Verbindlichkeit nachfolgender „Klassiker“ wie Stalin, Mao, Breschnew und ihrer Doktrinen und Theoreme flexibler anzugehen ist, wenn also schon Lenin in editionspolitische Distanz zu Marx und Engels gestellt wird. Aber berechtigt ist die Frage nach einer MELGA in dem Maße, in dem auch jetzt wieder strikt an der für Kritik ziemlich tabuisierten These von der Gemeinsamkeit des Denkweges von Marx und Engels seit 1844 festgehalten wird – sicher mit einem gewissen Erfolg zur Durchsetzung der These von der auch in seiner historischen Entwicklung sich dokumentierenden systematischen Geschlossenheit des Marxismus. Aber sollte nicht zumindest in der MEGA konsequent die Trennung der Schriften von Marx und Engels, die ja im großen und ganzen überhaupt kein Problem darstellt, durchgeführt

werden mit der Absicht, den unterschiedlichen Beitrag beider zur Ausbildung des Marxismus deutlich zu machen? Der Versuch einer Stilisierung der Zusammenarbeit beider im Sinne eines sozialistischen Kollektivs oder auch nur einer ununterbrochenen und dauernden Denkgemeinschaft läßt sich empirisch kaum belegen – und das gilt insbesondere für die Selbständigkeit von Marx in der Entwicklung und Verfolgung seines theoretisch-ökonomischen Konzeptes.

Unbedingt zuzustimmen ist der Entscheidung, in den Schriften von Marx nicht zu scheiden zwischen philosophischen, ökonomischen, historischen, journalistischen und politischen Texten. In der Tat entspringen alle Schriften von Marx mit wechselnden Schwerpunkten dem zentralen und mit zähem Ringen verfolgten Ansatz, durch Verarbeitung aller zeitgenössischen fachwissenschaftlichen Ergebnisse die theoretischen Maximen seiner philosophischen Kritik an der Praxisferne der Philosophie zu konkretisieren und Maßstäbe für geschichtliches Handeln zu finden. Dieser Informations hunger eines der fleißigsten Benutzer des Britischen Museums mit gleichzeitig wissenschaftlichen und politischen Ambitionen sprengt tatsächlich die Grenzen traditioneller Wissenschaften. Widerspricht diesem Editionsgrundsatz und damit der These von der Einheit aller Teile des Marxismus aber nicht die Aussonderung des „Kapital“ durch die Etablierung einer eigenen Abteilung? Und setzt die Zentrierung aller seit Ende der fünfziger Jahre geschriebenen Studien und Versuche zur Ökonomie diese nicht schon von der Editions-technik her zu Vorarbeiten im Verhältnis zu jenem „Hauptwerk“ herab, von dem ja selbst nur der geringere Teil tatsächlich von Marx selbst für die Veröffentlichung geeignet befunden wurde? Natürlich spricht manches für die These vom „Hauptwerk“. Wenn man aber schon eine Entwurfs- und Studienreihe von Marx aus der Menge dessen, was er zeit seines Lebens geschrieben hat, herausziehen will, dann müßte man auch die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ (1844) und die „Kritik an Proudhon: Philosophie de la Misère“ (1846/47) als frühe Varianten des *einen* und von ihm nie zu Ende geführten großen Themas lesen, an dem Marx seit der Lektüre des Aufsatzes von Engels über die „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern 1844 arbeitete. Zielsetzung, Methodik und Dialektik sind seit den Pariser Manuskripten kontinuierlich bis zu den späten Studien für den zweiten und dritten Band des „Kapital“ und den Versuchen aus den 60er Jahren zur Problematik des Mehrwerts weiterentwickelt worden; lediglich die Loslösung von der Ricardoschen Ökonomietheorie vollzog sich bruchartiger und könnte als einzige Begründung für eine Datierung des ersten Entwurfs zum „Hauptwerk“ auf die späten 50er Jahre sprechen. Natürlich gehörte dann in diese zweite Abteilung erst recht auch die von Engels redigierte deutsche Ausgabe des „Elends der Philosophie“ von 1885. Die zweite Abteilung sollte also auch diese Schriften noch enthalten oder aber ganz in die erste Abteilung hinein aufgelöst werden.

Ein schätzenswerter Beitrag für eine genauere Kenntnis des Denkweges und der Arbeitsmethodik von Engels, vor allem aber von Marx, werden die in der vierten Abteilung vorzulegenden Konspekte, Exzerpte, Notizen und Randbemerkungen in Büchern sein. Was sich mit diesen Materialien machen läßt, dokumentieren jetzt exemplarisch die 1972 von *Lorenz Krader* edierten Notebooks und die von *H. P. Harstick* herausgegebene Studie: Karl Marx – Über Formen vorkapitalistischer Produktion I. Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums. Exzerpte aus N. N. Kovalevskij, 1974 (vgl. vom gleichen Verfasser: Zum Schicksal der Marxschen Privatbibliothek, in: *International Review of Social History* XVII [1973] 202–222). Die Arbeitsmethodik von Marx, von theoretischen Einsichten oder Vermutungen her immer sogleich in den Versuch der Aneignung fachwissenschaftlicher Ergebnisse, z. B. der Ethnologie, Religionsgeschichte, Ökonomie, Landwirtschaftswissenschaft und Rechtswissenschaft, hinüberzugehen – er lernte mit 65 Jahren noch Russisch, um sich mit der russischsprachigen Fachliteratur originär auseinanderzusetzen zu können –, wird hier besonders plastisch. Die auf den ersten Blick so überzeugende Scheidung zwischen Vorarbeiten und Entwürfen auf der einen Seite in Abteilung 1 und in Konspekte und Exzerpte in Abteilung 4 andererseits wird in denjenigen Fällen zu Schwierigkeiten führen können, wo Exzerpte mit eigenen theoretischen Aspekten und Notizen durchsetzt sind. Besonders sorgfältige Verweisungen auch zwischen den Abteilungen werden hier unerlässlich sein, und in Zweifelsfällen sollten mit Entwurfsansätzen und theoretischen Überlegungen durchsetzte Exzerpte vielleicht doch besser in die erste Abteilung eingeordnet werden. Das gilt natürlich nicht für die eher langweiligen und wenig ergiebigen Exzerpte aus den späten Jahren von Marx.

Etwas unklar bleibt das, was in den *Anhängen* zum eigentlichen Textteil der Bände dargeboten werden soll und wie die Kriterien für die Auswahl der Vollständigkeit, für Thematik und Schwerpunkt des Materials aussehen. So begrüßenswert die Idee ist, beispielsweise zu dem Briefwechsel von Marx und Engels auch Briefwechsel dritter untereinander anzuhängen oder dem Textteil der Werkbände nichtautorisierte Zeitungsberichte oder Wiedergaben von Reden oder Texte von Schülern hinzuzufügen, so uferlos muß das ganze Unterfangen werden und den Anhang aufschwemmen. Sollen neben den Texten von Schülern auch die von Kritikern, wie z. B. Texte aus dem Kreis der „Freien“ oder von Freunden, auch zeitweiligen wie Ruge oder Hess, gebracht werden? Wie werden die Briefwechsel dritter ausgewählt; werden auch Textstellen aus Memoiren oder anderen Literaturgattungen beachtet? Und werden in die Anhänge zur zweiten Abteilung ebenfalls Informationen aus der ökonomischen Praxis von Marx aufgenommen, wie seine eigenen finanziellen Verhältnisse und deren Beziehungen zur größeren Familie und zu Friedrich Engels, seine Erfahrungen über das zeitgenössische Londoner Wirtschafts- und Börsenleben – überhaupt die ökonomische Umwelt von Marx und die von Engels? Die Fülle des Materials läßt jeden solchen Anhang zwangsläufig subjektiv erscheinen und setzt ihn, in einen so engen schon buchbindertechnischen Zusammenhang mit Text und Textapparat gebracht, zwangsläufig der Beckmesserei über die Auswahlprinzipien aus. Erscheint es nicht vernünftiger, diese für den Anhang vorgesehenen Materialien, und dann vielleicht sogar ausführlicher als zunächst vorgesehen, in einer eigenen Reihe zu bringen, deren Bände teils auf einzelne Bände der MEGA, teils auf Abteilungen oder Sachthemen bezogen sind? Man könnte aber auch an ein neues periodisch erscheinendes „Marx-Engels-Archiv“ denken, das unabhängig von Vollständigkeitsgesichtspunkten Stück für Stück Materialien aus dem Umfeld der MEGA bringt.

Noch einige Anmerkungen zum Proband selbst: Die Authentizitätshinweise der Probestücke der Engelschen Beiträge zur „Rheinischen Zeitung“ sind zwingend und in aller Knappheit genügend ausführlich; für schwierigere Fälle würde man sich künftig eine ausführlichere Problematisierung der Zuordnungsprobleme wünschen. Lästig ist die Trennung des Apparates vom Text; sollte es technisch nicht doch möglich sein, beides auf einer Seite zu bringen? Bei größerem Format der Ausgabe und einer Verwertung der Erfahrungen anderer großer, auch neutestamentlicher, Editionen sollte das Problem technisch lösbar sein. Die Sorgfältigkeit jedoch der im Proband praktizierten Behandlung der Zuordnungsfragen und der Erstellung des Apparates stechen sympathisch von der Arbeitsweise der alten MEGA ab, die in beidem recht sorglos war, und berechtigen zu der Hoffnung, daß die neue MEGA nicht nur unter der Perspektive der politischen und wissenschaftlichen Ziele des Marxismus-Leninismus, sondern auch unter denen der Marx- und Marxismusforschung insgesamt und für die weitere Erforschung des 19. Jahrhunderts, auch in seine abgelegeneren Winkel hinein, eine nicht nur begrüßenswerte, sondern auch ernst zu nehmende Bereicherung sein wird.

Eine kenntnisreiche und kritische Rezension des Probandes durch Kurt Beutler und Uwe Henning ist in der Zeitschrift für Pädagogik, Weinheim 1974, 141–161, unter dem Titel „Zur pädagogischen Bedeutung von Marx und Engels unter editionskritischem Aspekt“ erschienen.

Hans-Martin Saß (Bochum)