

Veritas Filia Temporis

Über die Glaubwürdigkeit der Geschichtsphilosophie

Von Helmut KUHN (München)

I.

Etwas wie Geschichtsphilosophie ist zur Popularphilosophie unserer Zeit geworden. Sie hat sich in den alltäglichen Sprachgebrauch eingeschlichen. Ihre Glaubensartikel sind im Denken auch derer wirksam, die von Philosophie nichts wissen wollen und entschlossen sind, nichts zu glauben. Sie wird uns tropfenweise eingeflößt in Leitartikeln, theatralischen Darbietungen, parlamentarischen Reden und legislativen Maßnahmen. Sie schreit in den Gassen. Doch stammt sie nicht aus der Gasse, weitentfernt davon. Ihre Quellen liegen hoch oben, in den Bezirken aufgeklärter Intellektualität. Da sind ihre Leitbegriffe und Schlagworte präpariert worden, um dann durch Perkolation nach unten zu sickern und die trüben Ströme eines uferlosen öffentlichen Geredes zu speisen. In einer mittleren Höhenlage aber formiert sie sich zu einer Modesprache, verpflichtend für alle, die in der Öffentlichkeit bequemes Gehör finden wollen. Sie verrät sich mit Vorliebe durch wirksame Etikettierung. Man erklärt, im „spätkapitalistischen Zeitalter“ zu leben – und schon hat man die von Lenin prophezeite Zukunft als unsere eigene Zukunft anerkannt. Oder: man dekretiert das „Ende der bürgerlichen Kultur“ – und im Nu findet sich ein behördlich anerkannter Schulbuchautor, der sich für die Ausbreitung der Fäkalsprache unter Schulkindern einsetzt. Oder man heißt unsere Kultur „repressiv“ – und sogleich macht sich ein Kultusminister daran, den klassenbestimmten Konflikt aller gegen alle zum Prinzip der Schulerziehung zu erheben. Die Unglaublichkeit solcher durch Propaganda verbreiteter Geschichtsbegriffe ins Licht zu rücken – das scheint mir nicht nur als sinnvolle Aufgabe, sondern als ein nötiger Akt der Selbstwehr des philosophischen Denkens. Ein Nachweis der Unglaubwürdigkeit dieser modischen „Geschichtsphilosophie“ darf aber nur die Kehrseite eines affirmativen Plädoyers sein. Um dem Verdacht zu entgehen, er stimme in den Chor der *laudatores temporis acti* ein, muß er durch Kritik an die Glaubwürdigkeit der Philosophie erinnern.

Was aber heißt „Geschichtsphilosophie“? Und was meinen wir mit *der* Geschichtsphilosophie, deren Wahrheitsgehalt wir so niedrig und deren aktuelle Wirksamkeit so hoch einschätzen? Zu den Disziplinen, nach denen wir traditionellerweise das Gesamtgebiet der Philosophie gliedern, gehört Geschichtsphilosophie nicht oder jedenfalls erst seit anderthalb Jahrhunderten. Hegel hat sie durch seine „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte“ konstituiert. Seitdem stellen sich Untersuchungen ganz verschiedener Absicht und Herkunft unter das Obdach des respektabel gewordenen Titels. Wir unterscheiden sie nach zwei Klassen, deren erste wir als „methodologisch“ kennzeichnen. Die Unter-

suchungen dieser Gruppe haben es weniger mit der Geschichte selbst als mit der Historiographie und dem *Verständnis* der Geschichte zu tun. In Abwehr der von den Naturwissenschaften erhobenen hegemonialen Ansprüche faßte Wilhelm Dilthey die historischen und philologischen Wissenschaften unter dem Titel der Geisteswissenschaften zusammen, stellte als Wissenschaftstheoretiker der Logik des Erklärens eine Logik des Verstehens entgegen und gab seinem Unternehmen dadurch Würde und Gehalt, daß er ihm den Geist des humanistischen Ethos einhauchte. Das Leben, das er damit erweckte, verstand sich selbst als ein Nachleben der großen Ära der deutschen Klassik und der idealistischen Philosophie. Noch Heidegger erwies Dilthey seine Reverenz, und mit „Wahrheit und Methode“ schrieb H.-G. Gadamer das hermeneutische Schlußkapitel dieser „Philosophie der Philosophien“. Die historische Geisteswissenschaft übernahm das von ihr mit humaner Gelehrsamkeit verwaltete Amt der Philosophie.

Ein Gegenstück zur Geschichtsmethodologie bildet die Geschichtsphilosophie als Morphologie. Den Ausgangspunkt liefert hier nicht ein im Grunde geschichtsfremder Begriff von Erkenntnis, Verstehen oder Wissenschaft, sondern der reale Geschichtsverlauf selbst, vorzüglich in seiner universalen Erstreckung. In diesem gigantischen Beobachtungsfeld von unerschöpflicher Mannigfaltigkeit der Formen und Verläufe lassen sich konstante, im Geschichtsverlauf wiederkehrende Formen und Ablaufstrukturen entdecken – eine Regelmäßigkeit, die von der traditionellen Historiographie immer schon vorausgesetzt, aber nicht als solche zur Erscheinung gebracht wurde. Die Kultur- oder Geschichtsmorphologie nun macht es sich zur Aufgabe, die sich durchhaltenden Strukturelemente und Ablaufgesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten, durch Vergleichung und Beobachtung zu verfeinern, sie in ihre zeit- und ortsbedingten Modifikationen zu verfolgen und ihrer Bedeutung für den Gesamtverlauf der Geschichte nachzugehen. Diesem Bemühen verdanken wir die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ Jacob Burckhardts oder in unserer Zeit das auf Oswald Spenglers genialem Entwurf aufbauende polyhistorische Riesenwerk Arnold Toynbees¹, dessen geistvolle Analysen der Genesis und des Zerfalls von Kulturen mehr Beachtung verdienen als ihnen bislang gewidmet worden ist. Soziologie und Kultursociologie zielen mit ihren Arbeiten in die gleiche Richtung. Man denke nur an die von E. Durkheim begründete französische Soziologie, oder an die Beiträge von Max Weber, Max Scheler oder Karl Mannheim, ferner an die zahlreichen Versuche einer „Ortsbestimmung der Gegenwart“, wie sie von Hans Freyer und seiner heute noch wirksamen Schule unternommen worden sind, und schließlich an den Strukturalismus im Stil eines Michel Foucault². Am Wert dieser Forschungen für unser Verständnis der Geschichte ist ebensowenig zu zweifeln wie an der Nützlichkeit der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik. Für die modische, zur Popularphilosophie gewordene Geschichtsphilosophie, dem Gegenstand unserer Kritik, sind sie jedoch kaum verantwortlich. Überhaupt erfüllen sie nicht die eigentliche Bedeu-

¹ A. Toynbee, *A Study of History*, 12 Bde (1934–61).

² M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris 1966).

tung von Geschichtsphilosophie, und machen im allgemeinen auch keinen Anspruch darauf.

Was aber ist die eigentliche Bedeutung von *Geschichtsphilosophie*? Sie antwortet, so möchte ich erwidern, auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Diese Frage mag unbeantwortbar sein, und ich glaube in der Tat, daß sie letzten Endes nur prophetisch, nicht philosophisch beantwortet werden kann. Doch ist sie nichts weniger als eine künstlich ausgedachte und eigentlich unnötige Frage. Sie ergibt sich vielmehr mit Notwendigkeit aus jeglicher geistigen Beschäftigung mit der Geschichte. Sie drängt sich selbst denen auf, die mit gutem Grund vor ihr zurückschrecken. Sie insinuiert sich auch wissenschaftsbewußten Theoretikern, die ganz andere Erkenntnisziele im Sinn haben, und das gilt insbesondere von jenen Forschern, die einer der beiden eben erwähnten Gruppen, den Methodologen oder den Morphologen der Geschichte, zuzurechnen sind. Die methodischen Grenzen dieser beiden Forschungsrichtungen sind zu flexibel, als daß sich die beunruhigende Grundfrage nicht sollte zur Geltung bringen können. So schleppen die Methodologen und die Morphologen ein Stückchen oft unerkannter und nur angedeuteter Geschichtsphilosophie mit sich, ein Anhängsel, aber für sie zugleich eine Quelle der Inspiration, die sich der kritischen Prüfung entziehen möchte.

Wer um Beispiele verlegen ist, denke an Dilthey und seine Schule. Hinter der hermeneutisch-wissenschaftstheoretischen Fassade einer Logik des Verstehens verbirgt sich der quasi-metaphysische Begriff von Leben, Restbestand von Hegels „Geist“, eine irrationale oder (man weiß nicht recht) wohl auch überrationale Kraft, die gestaltend in allen geschichtlichen Taten, Werken und Denkgebilden wirksam ist, sie selbst nicht nur flüchtig, bereit, sich in immer neuen Gestalten zu verfestigen, sondern der Inbegriff zeitlicher Fluidität: „Sein ist Zeit“. Heidegger, der hellstichtigste unter ihren Bekennern, hat das Geheimnis der geisteswissenschaftlichen Verstehenslehre ausgeplaudert. Es verbirgt sich im „Historismus“, wie der anerkannte Name ihrer unentflieharen Verlegenheit lautet. Die Verstehenslehre kann nicht versuchen, sich selbst zu verstehen, ohne sich aufzulösen. Denn die geschichtszeitliche Relativität, die sie allen Gebilden des menschlichen Geistes zuschreibt, diskreditiert, auf sie selbst angewandt, den von ihr immer noch erhobenen Wahrheitsanspruch. Das in den beiden ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts geschlossene Bündnis von historischem Denken und Humanismus ist inzwischen im uferlosen Ozean der totalen Geschichtlichkeit untergegangen; oder, gewissenhafter gesagt, es lebt nur noch in einzelnen, tröstlich wirkenden Gestalten fort. Wir denken an Wilhelm Flitners „Europäische Gesittung“ (Zürich 1961) – ein in gegensätzlicher und doch ähnlicher Weise abschließendes Werk wie Gadammers „Wahrheit und Methode“; und schließlich an Christopher Dawson, den Historiker des christlichen Abendlandes.

Ein weiteres Beispiel der inhärenten oder adhärenen Geschichtsphilosophie, die eine nicht-philosophisch gemeinte Geschichtsinterpretation nährt und begleitet, entnehme ich der Geschichtsmorphologie. Oswald Spengler, dessen „Untergang des Abendlandes“ 1918 Aufsehen erregte, sieht die verschiedenen Kulturen wie Organismen neben- oder nacheinander aufwachsen, wesenhaft ungleich und

beziehungslos, doch formal gleichartig, durchlaufen sie vorbestimmte Kulturlebensalter von der Kindheit bis zu Greisentum und Tod. Nicht als Arzt, sondern als Thanathologe, beseelt vom Gefühl eines unterdrückten grimmigen Triumphs, beobachtete Spengler die lethalen Zuckungen, mit denen unsere, die abendländische Kultur den Zoll ihrer Kultursterblichkeit entrichtet. Wie Diltheys Geisteswissenschaft mit der Mesalliance zwischen Humanismus und Historismus auszukommen hoffte, so stiftete Spengler eine Zwangsehe von Goethes Naturfrömmigkeit mit Nietzsches Lehre von der Geschichte des Nihilismus als europäischem Schicksal. In Arnold Toynbee aber, soviel er auch von Spenglers Morphologie übernahm, lebte noch zu viel vom Erbe der liberalen christlichen Theologie fort, als daß er sich für die blonde Bestie des Nietzscheaners Spengler hätte erwärmen können. Angeregt durch Goethes Faust-Drama hatte er sich in das Buch Hiob versenkt und aus dieser Lektüre gewann er das seine Analysen leitende Begriffspaar „challenge and response“. Mit seiner Hilfe führte er die verdrängte menschliche Freiheit, und damit die Menschlichkeit, in das Kulturzyklenschema zurück.

Schließlich noch ein von den „Ortsbestimmern der Gegenwart“ Leipziger Provenienz geliefertes Beispiel. Ausgangspunkt ist hier der Vorrang der Technik im geistigen Gefüge der modernen Zivilisation. Diese deskriptive Feststellung führt nicht nur wie bei Helmut Schelsky zu praktischen Folgerungen im Sinn einer Technokratologie – sie erhöht sich überdies zu einer geschichtsphilosophischen Vision, wie sie Arnold Gehlen entwickelt hat³. Nach ihm rückt die Menschheitsgeschichte unaufhaltsam ihrem Ziel, der global vollendeten Gesellschaftsmaschinerie, entgegen. Indem sie sich der perfekten Technologisierung nähert, hört sie auf, Geschichte in dem bisher geläufigen Sinn zu sein. Der hin und her wogende Kampf gegensätzlicher Mächte, ein Welt drama oder eine Kette von Dramen, kommt zum Stillstand. Der Weltingenieur hat die Kombattanten erst gebändigt und dann liquidiert. Das Leben aber geht weiter, nur es geschieht nichts mehr, und der Historiograph, der von der Dramatik unvorhergesehenen Geschehens lebte, muß sich an ein vergangenes Zeitalter, die zur Vorgeschichte degradierte Geschichte, halten.

Die Theorien der Methodologen, Hermeneutiker, Gegenwartsbestimmer, Morphologen und Technokratologen, so verschieden sie auch voneinander sind, haben einen gemeinsamen Grundzug. Als Implikationen von sich wissenschaftlich auf begrenzte Ziele ausrichtenden Bemühungen sind sie entstanden unter dem Zwang zur Beantwortung der Sinnfrage. Sie treiben Philosophie wider Willen. Geschichtsphilosophie, wir wiederholen es, soll eine Theorie heißen, die die Menschheitsgeschichte auf ihren Sinn hin interpretiert. Dieser Sinn aber kann nur in der Zukunft liegen – im Ziel des nie wirklich überschaubaren globalen Geschehens, das sowohl eine Kette des Tuns wie auch des Erleidens bildet, menschliches Werk und zugleich menschliches Schicksal, und dessen natürliche

³ A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft (1957); ders., Anthropologische Ansicht der Technik, in: Technik im technischen Zeitalter, hrsg. v. H. Freyer u. a. (1965) 101–118.

Grundlage in der Sterblichkeit der Individuen und der kontinuierlichen Abfolge der Generationen besteht. Um sinngebend zu sein aber müßte dies Ziel wenn nicht gewußt so doch wenigstens erahnt sein und vor allem müßte es bejaht, erhofft und erstrebt, mit einem Wort, es müßte als gut geliebt werden können.

Mit den Geschichtszielen der in Frage stehenden Geschichtstheorien aber hat es eine eigentümliche Bewandnis. Die Bedingungen der Sinnhaftigkeit werden von ihnen erfüllt und doch auch wieder nicht erfüllt. Zwar wird etwas wie ein Ziel nicht nur vorausgesehen – es erfüllt und ergreift den, der es zu erblicken meint. Woher sonst der Eifer, die futuristische Vision anderen mitzuteilen? Aber bejaht wird das Ziel nur mit einem gebrochenen Ja – mit schmerzlicher Wehmut bei den allesverstehenden Historisten, deren Ziel eigentlich die Ziellosigkeit des fortgehenden Lebens ist; oder im Kreis der Technokraten mit zusammengebissenen Zähnen im Sinn des „dennoch“, mit dem sich heroisch fühlenden Mut der Resignation oder der Verzweiflung. Nur von Liebe, selbst in dem reduzierten Sinn des stoischen amor fati, kann kaum die Rede sein. Mit Nietzsche-Gebärde wagt man, der historischen Wirklichkeit ins Gorgonenantlitz zu blicken und knüpfte damit, meist ohne es zu wissen, an den romantischen Satanismus an, der die Unvereinbarkeit von Liebe und Erkenntnis proklamiert und das Bild der geschichtlichen Welt der Höllenvorstellung angleicht – nach dem Muster von Lord Byrons „Cain“ oder nach Flaubert, dem Verfasser der „Versuchung des hl. Antonius“. So macht der Einzelne, ins Gedränge geraten, sich stark zur Umwertung der Werte. Die proteische Wandelbarkeit des Lebens, an das ich glaube, spottet der Möglichkeit eines feststehenden Ziels? So mache ich mir seine Ungezieltheit selbst zum Ziel! Oder: unaufhaltsam bewegt sich die Menschheit einem Zustand entgegen, in dem der Mensch nichts, die Maschine alles sein wird? So muß ich, um in Einklang mit der Geschichte zu bleiben, das Unabänderliche wollen. Die Geschichte ist sinnlos? Ich konstituiere mich als ihr Sinngeber. Nichts – sei du mein Sein!, sagt der philosophierende Antiphilosoph – ein Echo des Spruchs, den Milton dem Luzifer in den Mund legte: „Evil, be thou my good!“ Und auch diese Antiphilosophie, so sehr sie dem Zeitgeschmack unseres Jahrzehnts entsprechen mag, ist keine eben geborene Eintagsfliege. Auch sie hat ihre Tradition – sie ist fast gleichaltrig mit der Philosophie selbst. Platon hat sie dem Kallikles, einer Figur des Dialogs Gorgias, als Appell an den Starken in den Mund gelegt: wage nur, alle von Menschen erdachten Gesetze mit Füßen zu treten! Dann wird in deinem Tun das Recht der Natur selbst erstrahlen. Ein deutscher Altphilologe namens Nietzsche hat sich diesen Appell zueigen gemacht. Christentum und Platonismus erschienen ihm als Ausdruck eines einzigen Sklavenaufstands in der Moral; und nicht wenige von den Gebildeten unter den Verächtern des Christentums, an die er sich wandte, fanden die Botschaft plausibel. Heidegger hat vielleicht recht, wenn er den Wertbegriff Nietzsches der Seinsgeschichte als Schlußkapitel eingliedert. In der Tat führt die genealogische Linie zurück zu Platon, jedoch nicht zu dem platonischen Sokrates (ein von Heidegger sorglich ausgesparter Name), sondern zu dem platonischen Anti-Sokrates, zum Sophisten.

II.

Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie ist erschreckend groß. Wo sie unter der Hand gelöst oder als Schmuggelware einer Spezialwissenschaft mitgegeben werden soll, ist das Abgleiten in die Antiphilosophie fast unvermeidlich. Im übrigen ist ein Ausweichmanöver umsoweniger statthaft, als wir das Muster einer ihren Begriff ganz erfüllenden Geschichtsphilosophie vor Augen haben: die absolute Philosophie Hegels. Subjekt der Weltgeschichte ist nach Hegel der Geist oder der Weltgeist oder die Idee. Damit ist der Sinn der Geschichte gesichert: ihr Ziel steht fest. Sie ist die Geschichte des in und durch Menschen zu sich selbst kommenden Geistes. In gewisser Weise ist die Vollendung dieser Geschichte schon erreicht. Sie ist gegenwärtig in der absoluten Philosophie. Ist sie doch nicht bloß Gegenstand dieser Philosophie – sie, die Vollendung, geschieht in ihr und durch sie. Im Denken der hegelschen Idee wird die Weltgeschichte für sich durchsichtig. In ihr erst ist der Weltgeist mit sich einig geworden und der Kreislauf seines zeitlichen Geschehens hat sich geschlossen. Freilich, nur „in gewisser Weise“: im Prinzip und in der Sphäre des philosophischen Gedankens (nach Hegel die oberste Sphäre des dreigliedrigen Geschichtsgeistes) ist die Vollendung wirklich da. Doch die Zukunftsperspektive fehlt nicht gänzlich. Das glücklich erreichte Prinzip bedarf noch der weiteren Ausarbeitung. Also darf es auch Philosophie nach Hegel geben – man wird sie sich als Hegelianismus vorstellen müssen. Vor allem muß neben der *horizontal* wirkenden Kraft des Geistes (der Bewegung des Zu-sich-selbst-kommens) auch seine in jedem Augenblick wirksame *vertikale* Organisationskraft berücksichtigt werden. Dank ihr ist jede Philosophie, und nicht nur die Hegels, „ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“. Was in der obersten Region gedanklich ergriffen ist, das gerät im Staatenleben, in der Sphäre des „objektiven Geistes“, zu Tat und zu gesellschaftlicher Ordnung. So kommt der Französischen Revolution im Politischen eine ähnlich abschließende Bedeutung zu wie der absoluten Philosophie in der Sphäre des reinen Gedankens. Im Prinzip ist der Boden für die politische Zukunft in ihr bereitet. Aber die politische Theorie der Jakobiner ist ebensowenig endgültig wie ihre politische Praxis; und insofern kann man auch sagen, daß die idealistische Revolution, als deren Vollender Hegel sich sah, die Französische Revolution vollendet.

Durch zwei parallel zueinander verlaufende Gedankenbewegungen suchte Hegel den ungeheuren Anspruch seiner Philosophie zu rechtfertigen: dadurch, daß er die Zeugnisse vergangenen Geschehens durch Darstellung und Auslegung zum Sprechen bringt – die pragmatische, auf das Außenbild der Geschichte gerichtete Legitimation; sodann dadurch, daß er dieses Bild der rekonstruktiven historischen Phantasie als Veräußerlichung eines innerlich-geistigen Vorgangs versteht, der jedem Nachdenklichen unmittelbar zugänglich ist. Denn wenn Geschichte ihrem Grunde nach ein Zu-sich-selbst-kommen des Weltgeistes ist, dann muß sich die Geistlenkung durch das Medium individuierter Volksgeister und Persongeister vollziehen. Und deswegen wird sich die pragmatische Legitimation mit einer geisthaften oder pneumatischen Legitimation zu verbinden

haben. Beide Gedankenbewegungen aber, teils parallel zu einander, teils miteinander verschlungen, weisen zurück auf die dialektische Logik, das Fundament auch der Geschichtsphilosophie.

Was nun die pragmatische Struktur des Geschichtsbildes anlangt, so folgt Hegel einer bereits zur Tradition gewordenen Gliederung, die er unter dem Gesichtspunkt der Französischen Revolution als die Dreitaktbewegung eines gradlinigen Fortschritts in Richtung auf politische Freiheit versteht: der altorientalischen Welt, in der immer nur Einer frei ist, folgt die griechisch-römische Antike, in der Einige frei und Viele unfrei sind, bis schließlich die Freiheit aller von der modernen Welt als das Prinzip politischer Ordnung anerkannt wird. Aber dies einfache lineare Schema wird umrankt oder überlagert durch zwei andersartige Bewegungslinien. Sie erst vervollständigen und vertiefen das Gesamtbild dadurch, daß sie das für Hegel so wichtige Motiv des Kampfes entgegengesetzter und schließlich versöhnter Kräfte und damit den Rhythmus von Aufstieg, Entfaltung, Höhepunkt und Verfall zur Geltung bringen. Da ist zunächst das Schema eines dramatischen Verlaufs, durch das der Konflikt zum Vehikel des Fortschritts wird – ein tragisches Schema, das später Hebbel seiner tragisch-historischen Dichtung zugrundelegen sollte. Für Hegel selbst liefern Prozeß und Tod des Sokrates das Musterbeispiel. Sokrates, die Verkörperung des freien kritischen Denkens, geriet in unausweichlichen Konflikt mit der Polis, deren Macht und Größe sich damals ihrem Ende zuneigten. So mußte er den Tod des philosophischen Blutzweiges erdulden, und, gereinigt durch sein Opfer, konnte das von ihm vertretene Vernunftprinzip zum Saatkorn einer neuen Welt werden. Die Peripetie des jeweils vorangegangenen Dramas liefert das Motiv, das sich zur Fabel einer neuen Tragödie entfalten kann. In der Sprache der dialektischen Logik gesagt: der Widerspruch von These und Antithese löst sich auf in einer Synthese, die sich ihrerseits aufs neue spalten und eine neue Versöhnung vorbereiten kann – bis hin zu der endgültigen, nicht mehr zu überbietenden Synthese, die alle Widersprüche überwunden in sich trägt.

Subjekt dieses historischen Dramas ist nicht der Einzelne, sondern ein Volk, in dem Sinn des Wortes, der ihm durch Herder zugewachsen war. Angesichts der Vielzahl der über den Erdball verstreuten Völker bleibt die Frage, wie sich ihr gegenüber die universalhistorische Einheit des Geschichtsverlaufs – eine der Voraussetzungen der geschichtsphilosophischen Konstruktion – durchzusetzen vermag. Hegel antwortet mit der kühnen Behauptung: jeweils sei *ein* Volk dazu erlesen, gewissermaßen als Stimmführer und Repräsentant der ganzen Menschheit das Drama des Konflikts und seiner schöpferischen Auflösung in einer maßgebenden Peripetie zu durchleben, um danach, in das Dämmerlicht einer Existenz an der Peripherie zurücktretend, einem anderen Volk die Frucht seines Leidens und die Würde seiner Erwähltheit zu überlassen. So ergibt sich die Kontinuität eines einheitlich-menschlichen Geschehens in Form eines ununterbrochenen Stafettenlaufs der welthistorischen Völker. Menschheitsgeschichte ist demnach eine Völkergeschichte, die in Krisenzeiten personalisiert wird durch weltgeschichtliche Persönlichkeiten vom Range eines Sokrates oder Alexander.

Die Hörer, denen Hegel solches vortrug, mochten geblendet sein von einer weltgeschichtlichen Vision, die mit schwindelerregender Kühnheit die empirisch verifizierbaren Tatsachen überflog. Doch war es ihnen auch leicht gemacht, für die großen Abstracta vertraute Concreta einzusetzen und sich dadurch in dieser Weltgeschichte heimisch zu fühlen. Die Abfolge weltgeschichtlicher Völker – bedeutete das nicht: erst Frankreichs politische, dann Deutschlands geistige Hegemonie? Die Frucht einer dramatischen Krise – bedeutete das nicht: einmal die durch die Französische Revolution errungene Bürgerfreiheit und sodann die absolute Philosophie Hegels? Schließlich die weltgeschichtliche Persönlichkeit – bedeutete das nicht einen nach den Maßen Napoleons geschneiderten philosophischen Krönungsmantel? Wir aber, die wir nicht die Vorteile der Zeitgenossenschaft genießen – wir stehen vor dieser luftigen Begriffsarchitektur mit einer Bewunderung, die nicht frei von Schauer ist. Um sie aber gerecht beurteilen zu können, müssen wir noch den anderen, nicht historisch-pragmatischen, sondern pneumatischen Aspekt des Gebäudes ins Auge fassen. Wir müssen uns daran erinnern, daß Hegels Weltgeistgeschichte nicht nur Völkergeschichte, sondern auch Heilsgeschichte sein will. Das tritt schon in der Gliederung hervor, die den multizyklischen Rhythmus der Völkergeschichte überwölbt. Hegels Weltgeschichte ist christozentrisch konzipiert. Sie dreht sich um eine einzige Achse: den fleischgewordenen Logos. Sie ist, wie wir gesehen haben, die durch Völker in Gang gebrachte und fortbewegte Geschichte der Freiheit. Aber erst durch Christus und seine Botschaft von der göttlich-menschlichen Liebe ist die Substanz der Freiheit in das menschliche Leben eingetreten. Mit gutem Grund zählen wir die Jahre unseres Zeitalters von Christi Geburt an. An dieses Achsendatum schließen sich dann drei zugeordnete, wenn auch nicht gleichrangige Geschichtseinschnitte an: zuerst das vorbereitende Ereignis, die Offenbarung der Schönheit durch das Griechentum, sodann die Reformation, durch die sich die Freiheit als Gewissensfreiheit dogmatisch und kirchlich-institutionell durchsetzte (ein Paradox, wenn man an Luthers „De servo arbitrio“ denkt) und schließlich ereignete sich die „absolute Philosophie“ Hegels, der es vorbehalten war, die Freiheit in den Äther des reinen Begriffs zu erheben.

Mit der Beachtung der christlich-kirchlichen Struktur kommen wir dem Lebensquell der hegelschen Geschichtsphilosophie näher als mit der Völkergeschichte. Aus ihm schöpfen können wir aber erst, wenn wir noch tiefer graben und zur Innerlichkeit des christlichen Gedankens im Leben und Denken Hegels vorstoßen. Auch die Deutung des volkhafte-politischen Lebens konkretisiert sich für ihn durch eine wirkliche Begegnung. In der Person Napoleons hatte Hegel den Weltgeist durch das Stadttor von Jena reiten gesehen. In unendlich bedeutungsvollerer Weise trat die Person Christi in das Zentrum seines religiösen Denkens. Hegel, der Schüler des Tübinger Stifts, war bewegt von einem höchst persönlichen und im Grunde religiösen Problem, das er mit einigen Mitschülern und vielen Zeitgenossen teilte. Der „Alleszermalmer“ Kant hatte nach ihm gegriffen. Seitdem existierte er in einer gespaltenen und ihn selbst zerspaltenen Welt. Denn für den Schüler Kants trennte eine Kluft die Welt der Sinnendinge, der sensibilia, von der übersinnlichen Wirklichkeit der intelligibilia, die Erschei-

nung vom Ding an sich, die natürliche Neigung von der Erhabenheit des Sittengesetzes; und auf dem spekulativen Weg der Überbrückung hatte Kants Dialektik ein kritisches Verbotsschild aufgerichtet. Hegels Philosophie war einer der zahlreichen damals unternommenen Versuche, diese Herausforderung anzunehmen – der weitaus erfolgreichste Versuch. Ihrer Methode nach war diese nach-kantische Philosophie eine Umformung der von Kant entworfenen *unterscheidenden* Dialektik in eine *vereinigende* Dialektik, ihrem Inhalt nach die Neubegründung der Philosophie als Geschichtsphilosophie. Und vielleicht ist sie die einzige Philosophie, die diesen Titel in vollem Maße verdient. In diesem Sinn freilich ist sie nicht, wie Hegel selbst noch meinte, eine philosophische Disziplin unter anderen, sondern eine Alternative zur traditionellen Philosophie.

Für Hegel als Person und Christen war die Schließung der von Kant aufgerissenen Kluft das Problem seines Daseins. Zugleich aber schien ihm dies Problem in nicht- oder noch-nicht philosophischer Form bereits gelöst zu sein. Das Heil war schon erschienen – für ihn selbst wie auch für die ganze Menschheit – in der Person des Heilands Jesus. Das verraten uns besser noch als seine späten Vorlesungen zur Religionsphilosophie die von Herman Nohl herausgegebenen „Theologischen Jugendschriften“ (1907). Das Gegenbild zu Hegels eigener Not war nach seiner Auffassung die Not des in eine Krise geratenen jüdischen Volkes: die Unerbittlichkeit ihres Gesetzes verdarb das solcher Hoheit nicht gewachsene Leben. In dieses zerrissene Leben trat Jesus, die Inkarnation der weltversöhnenden Liebe – der Heiland, der sagen konnte: „Mein Joch ist sanft und meine Bürde ist leicht.“ Statt das unerfüllbare Gesetz abzuschaffen, erfüllte er es durch Liebe. Mit dem Blick auf diese Heilstat konzipierte Hegel seine Metaphysik der Liebe, und erst später, im Gefolge der Auseinandersetzung mit Kants Dialektik, taufte er die Liebe um und nannte sie „Geist“.

Wir fragen nach dem Quellpunkt von Hegels Geschichtsphilosophie. Er ist, so scheint uns, in einer dreifachen Identifikation zu finden. Drei Akte werden als im Grunde vereint gedacht: die versöhnende Heilstat Christi, die schon in Angriff genommene politische Überbrückung der durch die Französische Revolution aufgerissenen Kluft zwischen traditioneller Dienstbarkeit und Freiheit, und schließlich die allversöhnende Synthesis der dialektischen Philosophie. Diese Dialektik versöhnte Hegel mit sich selbst, indem sie ihn mit der Weltgeschichte versöhnte. Der Akt dieser Versöhnung, gedacht und begrifflich formuliert als Geschichtsphilosophie, mußte demnach von der versöhnenden Theorie selbst als ein historisches Ereignis ersten Ranges verstanden werden – als Wendepunkt der Weltgeschichte. Hegel wollte philosophierend seine Zeit denken. Diese Leistung schien ihm möglich, weil, wie er darzutun suchte, diese seine Zeit den Reifepunkt restloser Transparenz zu erreichen schon im Begriffe stand. Wer Hegel gläubig liest, muß den Eindurck gewinnen, daß die verworrene und doch zielbewußte Welt auf sein klärendes Wort wartete. Hat die Welt nach Hegels Tod dieser Erwartung entsprochen? Wurde Hegel zum anerkannten Magister Germaniae – oder auch Magister Mundi? Die Frage läßt sich weder mit einem glatten Ja noch einfach mit Nein beantworten.

Zunächst sei festgestellt, daß der nicht anerkannte, unerkannte oder auch gelegnete Einfluß Hegels unvergleich mächtiger wurde als der sich auf den Meister berufende Hegelianismus. Bemerkenswert vor allem ist die Tatsache, daß der von Hegel geprägte Typus von Geschichtsphilosophie weit über die Grenzen des deutschen Sprachgebietes hinaus zu einer herrschenden Denk- und Bewußtseinsform wurde. Eine ernsthafte Hegel-Kritik hätte die Frage nach dem Recht der dreifachen Verschmelzung, die das Herz des hegelschen Geschichtsdenkens schlagen läßt, aufwerfen müssen. Ist es, so hätte gefragt werden müssen, dem Interpreten der Geschichte erlaubt, die Problematik seiner persönlichen Existenz als Schlüssel zur Enzifferung der eigenen Geschichtezeit und damit der Weltgeschichte überhaupt zu benutzen und dieser providentiellen Koinzidenz noch dazu eine religiöse, will sagen heilsgeschichtliche Bedeutung zu geben? Kierkegaard, in Deutschland zunächst unbekannt, berührte den neutralistischen Punkt, indem er den Verdacht aussprach: ob nicht die vermeintliche Weltgeschichte in Wahrheit die Selbstaussage einer Person, des Professors Hegel, sei. Aber niemand nahm den Wink auf und die entschiedene Hegel-Kritik läßt noch heute auf sich warten. Dafür lud gerade das Moment der verführerischen Schwäche – die fragwürdige Fusion von höchst persönlicher Erfahrung und sachgebundenem Geschichtsbild – zur Nacheiferung ein. Hegel wollte mit seinen historischen Aufzeichnungen dem Weltgeist als Sekretär dienen. Der aber schien sich nun einer ganzen Schar von Sekretären bedienen zu wollen, die, obwohl sie Verschiedenes und sogar Gegensätzliches aufzeichneten, doch ihre erste Instruktion von Hegel empfangen hatten. Das aber, was sie dann zu Wort und Papier brachten, war nicht eigentlich Philosophie, sondern ein philosophieförmiges Instrument politisch-religiöser Meinungsbildung, eine Ideologie, jeweils ausgestattet mit einem der Absicht des Ideologen dienenden Geschichtsbild. Wie die ideologiegläubigen Personen, Gruppen, Stände und Bewegungen, so traten nun auch die Ideologien zum Kampfe an. Die Vergangenheit liegt still und unveränderlich da, eingeschlossen in der Erinnerung wie ein eiszeitliches Lebewesen im Bernstein – so möchte man denken. Dort aber, wo die Menschen von ideologischer Erregung gepackt werden, da wird die Vergangenheit bildsam wie Wachs. Sie wird zur Funktion nicht der Zukunft, aber der wechselnden Zukunftsprojekte und Zukunftsängste. Die verachtete Gegenwart indessen dient als Abschußrampe eines die Zukunft ansteuernden Projektils – der weltverändernden Tat. Wie aber das Verhältnis von Philosophie zur Ideologie zu verstehen ist, und wie überhaupt der Geschichtsphilosoph Hegel zu einer heut noch wachsenden Geschichtsmacht sondergleichen werden konnte – das kann sich nur ergeben aus der Beleuchtung eines bisher von uns vernachlässigten Aspekts der hegelschen Geschichtsphilosophie und der Geschichtsphilosophie überhaupt.

III.

Die Geschichtsphilosophie will den Sinn der Menschheitsgeschichte enträtseln. Ihr Sinn aber kann nur von ihrem in Gedanken vorweggenommenen Ende her verstanden werden – so der Satz von dem wir ausgegangen sind. Der Satz soll bestehen bleiben, doch mit einer Ergänzung. Für das deutsche Wort „Ende“ setzen wir in Gedanken das fast gleichlautende englische Wort „end“ ein, oder auch das griechische τέλος oder das lateinische „finis“. Diese drei Wörter haben den Vorteil, nachdrücklicher als das deutsche Wort Ende und Ziel in *einem* Ausdruck zu verbinden. Dementsprechend unterscheiden wir nun. Es kann sehr wohl sein, daß die Geschichte mit einer vom Menschen selbst herbeigeführten Katastrophe endet. Die nukleare Waffentechnik hat dieser Möglichkeit einen konkreten Inhalt gegeben. Aber sie würde nur dann den Sinn der Geschichte auslöschen, wenn wir annehmen, daß die Geschichte ihren Sinn aus sich selbst gewinnt – daß für sie Ende und Ziel zusammenfallen. Aber nichts zwingt uns, dieser Annahme beizupflichten. Die Geschichte könnte auch in Analogie zur Tragödie gedacht werden: ihr Ziel ein Triumph, ihr Ende ein Schrecken. In jedem Fall empfiehlt sich schon aus einem praktischen Grund der Gedanke, daß die Geschichtswelt ihren Sinn nicht sich selbst, sondern einem überweltlichen Zusammenhang verdankt – daß ihr Zeitverlauf, im Ganzen und für jeden Einzelnen, in die Ewigkeit zurückmündet. Sie erlaubt uns, dem möglichen Ende der Welt Dinge (das nicht das Ende aller Dinge zu sein braucht) mit einer ähnlich besorgten Fassung entgegenzusehen wie unserem eigenen Tod. Gibt es überhaupt eine andere Grundlage für die Verteidigung der personalen Freiheit gegenüber dem Andrang der ihr feindlichen Geschichtsmächte als eben dieser Gedanke?

Die Frage ist nun, wie Hegel dazu stand. Seine Haltung ist nicht frei von Zweideutigkeit. Auf der einen Seite legte er Wert darauf, als Sachwalter christlichen Glaubens und lutherischer Frömmigkeit aufzutreten. So dachte er nicht daran, die übergeschichtlichen Wahrheiten zu leugnen, aus denen sich die christliche Heilsgeschichte aufbaut wie etwa die Lehre vom Gericht oder vom Fortleben der Seele nach dem Tod. Mit Hilfe der vertikalen Struktur seiner Geisteslehre, die einen Stufenbau von der Natur bis hinauf zum subjektiven, objektiven und schließlich zum absoluten Geist statuiert, ließ sich dieser theologische Konservatismus noch allenfalls philosophisch rechtfertigen. Dem gegenüber aber steht die metaphysische Wucht seiner Geschichtstheorie, die in dem Drama der Weltgeschichte die Geschichte des zu sich selbst kommenden Absoluten, den werdenden Gott, zu erkennen meint und auf dieser Erkenntnis eine Wissenschaft der Vorsehung begründen möchte. Damit wird Weltgeschichte zur Heilsgeschichte. Diese theologische Geschichtsdeutung aber führt unweigerlich zu einer Heiligsprechung alles geschichtlich Positiven und zur Sanktionierung des Erfolgs: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. So wird dem Opportunismus, wenn er nur weltgeschichtlich informiert ist, ein Freibrief ausgestellt und trotzig Sprüche wie „Athanasius contra mundum“ oder „Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni“ werden Lügen gestraft als dem Eigensinn des Beson-

deren entsprungen, das nach dialektischem Gesetz wider den Stachel hoher Allgemeinheit lökt. Dem Staat aber, als dem Inbegriff der Weltlichkeit, kann nun göttlicher Rang zugesprochen werden. Zwar ist er im Streit irdischer Mächte immer Partei. Aber die historische Dialektik legitimiert seine Parteilichkeit.

Hegel, ein schwieriger und verwirrender Autor, gewann öffentliche Zustimmung und eine garnicht abzuschätzende Wirksamkeit durch eine doppelte Revision seiner Geschichtsphilosophie: durch eine Phasenverschiebung und durch eine Entscheidung für die Weltlichkeit gegenüber der von Hegel selbst noch behaltene Überweltlichkeit als Sinnquelle.

Zunächst die Phasenverschiebung. Im dialektischen Rhythmus der Geschichte lokalisiert Hegel sich selbst und seine Gegenwart in der Phase der Synthesis. Seine Philosophie ist das Dokument eines zuversichtlichen oder gar triumphalen Friedens, den der Autor mit seiner Zeit und ihren politischen Zuständen geschlossen hat. Nichts liegt ihm ferner als die Vorbereitung einer neuen Revolution. Vielmehr will er die von der schon zurückliegenden Revolution geschaffenen Institutionen auf die ihnen angemessene geistige Basis stellen und im einzelnen zu ihrer Vervollkommnung beitragen. Doch vielen seiner Schüler und Zeitgenossen erschien der Friedensschluß als ein schlechter Kompromiß. So kam es, daß die Linkshegelianer, und voran ihr geistesmächtigster Vertreter, Karl Marx, das Phasenrad zurückdrehten und sich in den Zeitpunkt der Antithese gestellt fühlten. Für Marx wurde die Antithese konkret in dem Spannungsverhältnis von Bürgertum und Proletariat in der kapitalistischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, und die künftige Synthese sollte durch die allen Revolutionen ein Ende setzende proletarische Revolution herbeigeführt werden. Auf diese Weise materialisierte Marx die hegelsche Dialektik zum Klassenkampf. Doch hielt er fest an dem hegelschen Gedanken der nachweislichen Notwendigkeit des dialektischen Fortschritts. Hegels Philosophie ist wesentlich Geschichtsphilosophie und ein Gleiches gilt vom Marxismus. Und beide erweisen sich in ähnlicher Weise als abhängig von ihrer Entstehungssituation. Beide, Hegel wie Marx, versuchten, ihr persönliches Zeiterlebnis zum absoluten Standpunkt universalhistorischer Vision zu hypostasieren. Was sich als Achse ihrer Existenz erwiesen hatte, sollte als Achse der Weltgeschichte gelten. Mit der inzwischen vorgefallenen radikalen Veränderung der für sie bestimmenden Situation erwiesen sich beider Geschichtsphilosophien als Nicht-Philosophie – als Ideologie. Dieselbe Weltgeschichte, die diese Systeme von Grund aus und ihrem Sinne nach als notwendig zu erklären meinten, hat sie inzwischen ihrer Glaubwürdigkeit beraubt.

Nicht minder bedeutsam als die Phasenverschiebung ist die zweite Revision, die sich Hegel gefallen lassen mußte: die von ihm kaum erwogene radikale Verweltlichung der Geschichte d. h. die Eliminierung der Möglichkeit: es könne ihr, wie immer es sich mit ihrem Ende verhalten möge, ein über die Geschichte hinausliegendes sinngebendes Ziel gesetzt sein. Für Marx ergab sich diese Eliminierung als selbstverständliche Folgerung aus seiner Materialisierung der Dialektik und der daraus entwickelten Theorie vom „Überbau“. Aber auch die nicht-sozialistischen Theoretiker der Geschichte gaben dem schon bei Hegel selbst

wirksamen Drang zur totalen Historisierung nach. In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts verhinderte die anti-westliche Stimmung der deutschen Geisteswissenschaft ihre Vertreter, mit den französischen und anglo-amerikanischen Positivisten zu fraternisieren. Der Zweite Weltkrieg räumte diese Barriere aus dem Weg, und die von Hegel oder von Hegel-und-Marx mit Zukunftsanweisungen ausgerüsteten Avantgardisten konnten sich mit den Fortschrittsgläubigen aus der Schule der Auguste Comte, Herbert Spencer und John Stuart Mill vermischen. Ein weltweites, dem religiösen Glauben entwachsenes, aber dafür umso zukunftsfreudigeres Publikum wartete bereits auf eine seiner Gesinnung gemäße Ideologie. Als in den sechziger und siebziger Jahren die restaurative Energie der Nachkriegszeit erlahmte, steigerte sich die Zukunftsfreudigkeit dieser von gewitzten Wortführern dirigierten Massen zu einer Welle der Zukunftsgier. Nichts verständlicher als dies. Der Himmel war verriegelt, also mußte das Zukunftstor gewaltsam aufgestoßen werden.

Im allgemeinen liegt es dem Menschen nicht, sich von Zukunftsspekulationen beunruhigen zu lassen. Erfahrungsgemäß ändert sich das in Notzeiten, wenn die Zukunft mit eiserner Faust an das berstende Tor schlägt, das sie unseren Augen verdeckt. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts bescherte der Welt zwei Katastrophen, von denen sie sich noch heut nicht erholt hat. Durch die zweite Hälfte sind wir bislang ohne ein vergleichbares Unheil hindurchgekommen. Dafür hängt über uns die Drohung nuklearer Vernichtung. Hie und da flackern Brände auf. Jedermann weiß, wer sie schürt, niemand, ob und wann sie einen Weltbrand entfachen werden. Und in dieser Lage sollen wir, die wir uns selbst in der Geschichte eingemauert und uns jeden Blick über sie hinaus auf ihre nicht-geschichtlichen Gründe versperrt haben – in solcher Not sollen wir dem Glauben an den Fortschritt und an die Seligkeit eines vom Menschen gemachten End-Ziels anhängen? Das ist wohl nur möglich, wenn dieser Glaube brennt, zum Fanatismus entflammt durch das dem „Credo“ beigefügte „quia absurdum“. Ende der sechziger Jahre ist uns in den amerikanischen, westeuropäischen und japanischen Universitäten die Lohe dieses Brandes ins Gesicht geschlagen. Das entzündbare Material aber ist von jenem anfangs erwähnten, zur Popularphilosophie gewordenen Geschichtsbewußtsein zusammengetragen worden, das die Skepsis des Historismus („die Zeit hat's gegeben, die Zeit hat's genommen“) mit der Bereitschaft verbindet, mit jedem Jahrzehnt eine neue Wissenschaft, eine neue Zeitwende zu lancieren, um sie noch im selben Jahrzehnt wieder zu vergessen. Auf dem Jahrmarkt der historischen Eitelkeiten verkauft sich keine Ware besser als „Eschatologie“.

Hegel war in seiner Tendenz zur totalen Historisierung und Mundanisierung gehemmt durch eine noch fortwirkende Loyalität gegenüber der philosophischen und religiösen Tradition. Wohl ist, nach ihm, Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ – erfaßt aber, so wollte er zeigen, *sub specie aeterni*. In welchem Maße die christlich-philosophisch motivierte Hemmung inzwischen hinfällig geworden ist, beweist die führende Stellung, die die Weltbewegung futuristischer Mundanität den Theologen eingeräumt hat. Sie, die Theologen, oder vielmehr manche von ihnen, haben uns daran erinnert, daß die Erwartung der Wieder-

kunft Christi die Gläubigen von der Frühzeit der Kirche an belebt hat und daß infolgedessen niemand mehr berufen ist als sie, die Revolutionstheologen, im Einklang mit den Söhnen Karl Marxens das Banner des „Prinzips Hoffnung“ zu hissen. Und sie haben recht: was ist christlicher Glaube ohne das Seufzen der Kreatur, die auf den Tag ihrer Erlösung harret? Aber weil sie den Unterschied von Ende und Ziel übersahen, kamen sie dazu, genau das Gegenteil von dem zu sagen und meinen, was die ihrer Exegese anvertrauten Schriften darüber verlauten lassen. Die eschatologischen Aussagen des Neuen Testaments deuten wohl auf ein endzeitliches Weltreich, aber auf eines, an dessen Spitze ein Gewalt herrscher steht: der Antichrist. So erscheint das Ende der Geschichte, sofern es noch zur Geschichte selbst gehört, als eine vom Menschen verschuldete Katastrophe, und erst danach kann das wahrhaft Letzte eintreten – das Verlöschen der Zeit in der Ewigkeit. So die christliche Prophetie. Doch ist es wohl falsch, sich über das Votum von ein paar Theologen zu wundern. Sie stimmen genau so wie Wladimir Solowjew in seiner „Erzählung vom Antichrist“ voraussah. Und ebenso ist es nicht verwunderlich, daß die futuristische Geschichtsidolatrie, zu politischer Aktivität erwachend, zuerst an *die* Institutionen Hand anlegte, die ihrer Bestimmung nach am deutlichsten in der Zeit über die Zeit hinaus deuten. Ein von Geschichtsphilosophie inspirierter Neuerungstaumel bemächtigt sich der Gemüter. Die Kirche sollte renoviert werden, nicht um aus ihr eine bessere, und das heißt doch wohl gottgefälligere Kirche zu machen, sondern um sie den Forderungen der Zeit, will sagen, einer heilig gesprochenen Zukunft gefügig zu machen. So wurde sie auf bürokratischem Weg durch Zwangsdemokratisierung ihrer eigenen Geschichte entfremdet.

Auch die Universitäten mußten sich einer Veränderung unter dem irreführenden Titel der Reform gefallen lassen, nicht um bessere Universitäten zu werden, d. h. Schulen, eifriger und unbestechlicher in Findung und Verwaltung der Wahrheit, weiser im Dienst an der Menschheit, kraftvoller in ihrer Lehre – nein, zeitgemäßer sollten sie sein und durch Demokratisierung der künftigen totalen Emanzipation eine Gasse öffnen. Geldmangel, nicht Weisheit erwies sich schließlich als Hemmschuh der Zerstörungsarbeit, und die exaltierte Erwartung endete im Jammer der Ratlosigkeit. Nicht ungestraft läßt sich das Unglaubliche zum Gegenstand des Glaubens machen. Die vorgebliche Reform zeigte nur, daß es an Begriffen fehlte, die eine Reform ermöglichen könnten. Um Kirche oder Bildungswesen zu reformieren, muß man an Kirche und Bildung glauben. Und dieser Glaube wurde ideologisch unterminiert.

IV.

Hinter jedem wirksamen Irrtum verbirgt sich eine verkannte Wahrheit. Das gilt auch für die sogenannte Geschichtsphilosophie, die eigentlich Geschichtsideologie heißen sollte. Die Widerlegung solcher privilegierten Irrtümer kann auf Wahrheiten aufmerksam machen, die ohne sie unbeachtet bleiben würden. Es gilt, die Probe auf das Exempel zu machen.

Als Leitfaden unserer kritischen Erwägungen wählen wir den berühmten, schon oben zitierten Satz aus der Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie, wonach jede Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ sei. Der Satz, der für manche Ohren harmlos klingen mag, zieht einen Trennungsstrich zwischen der philosophischen Tradition und der hegelischen Philosophie. Und mit dieser Trennung bereitet er den Weg zur Selbstaufhebung der Philosophie. Er behauptet die fundamentale Zeitlichkeit oder Zeitabhängigkeit der Philosophie: *veritas filia temporis*. Die Aufgabe der kritischen Betrachtung muß demnach sein: die Möglichkeit der Philosophie als des Versuchs der Wiederherstellung der Allgemeinbegriffe angesichts der menschlich-zeitlichen Bedingtheit des Philosophie-rens zu erweisen.

Die Bedingungen für die Erfassung philosophischer Wahrheit liegen in der realen Person des Fragenden und Erkennenden. Nur der wahren Einstellung der Person kann Wahrheit zugänglich werden. Diese Überlegung scheint, das Denken in einem unentrinnbaren Zirkel zum Stillstand zu bringen. Gesprengt werden kann dieser Zirkel nur durch zwei miteinander verknüpfte Annahmen. Einmal muß zugegeben werden, daß Wahrheit primär aus der Beziehung des Denkenden auf einen von ihm unabhängigen Sachverhalt zu bestimmen ist; anders gesagt, daß Erkennen wahrheitsträchtig nur sein kann als Erkennen *von etwas*, von einem im Erkenntwerden sich selbst enthüllenden Gegenstand. Auch die Gemeinschaftlichkeit der Wahrheitssuche durch Herstellung eines Consensus unter Gesprächspartnern ist abhängig von der Transzendenz des Erkenntnisprozesses im Sinn seiner Gegenstandsgebundenheit. Die „wahre Einstellung“ oder „wahre Gesinnung“ kann danach nur eine Funktion wahrer Erkenntnis sein, nicht umgekehrt. Wenn aber Erkenntnis wahr ist durch die von ihr bewirkte Selbstenthüllung des Gegenstands, dann folgt, daß die Erkenntnis *des* Gegenstandes, der im höchsten Maße aus sich selbst ist, auch in höchstem Maße gegenständlich sein muß. Das wäre dann, im Gegensatz zu einer heute verbreiteten Lehrmeinung, die Erkenntnis Gottes. In diesem Satz liegt keine Ermutigung zur Aufstellung einer gegenständlichen Gotteslehre – im Gegenteil. Denn die von diesem Gegenstand aller Gegenstände geforderte Einstellung oder Haltung dürfte für den Menschen am schwersten aktualisierbar und öffentlich am wenigsten mitteilbar sein.

Mit dem Satz von der gegenständlichen Transzendenz verbindet sich eine zweite Annahme: der Gedanke einer der Erkenntnis immanenten Macht. Sie ist, so nehmen wir an, nicht nur bedingt von der durch eine Einstellung bestimmten Person, sondern sie hat auch die Macht, die geforderte Einstellung hervorzu-bringen, unmittelbar in dem Erkennenden, mittelbar durch sprachliche Mitteilung in anderen. Die Bedingtheit ist also gegenseitig. Wahre Erkenntnis, bedingt durch eine ihr gemäße Haltung, bedingt ihrerseits die sie hervorbringende Haltung. Freilich kann sich diese gegenseitige Bedingtheit nur dann zu einem Prozeß des Lernens entfalten, wenn dem Sehen der Wahrheit ein Hören auf das die Wahrheit aussprechende Wort vorausgeht. Erkennen muß gedacht werden als bedingt durch ein aller aktuellen Erkenntnis vorangehendes Verhältnis zur Wahrheit – durch ein quarerere, ein Suchend-gerichtet-sein auf das Wahre.

Wie aber kann sich der Erkenntnisprozeß zum Lehr- und Lernprozeß entfalten? Die Beantwortung dieser Frage verlangt eine weitere Annahme: eine ascendationale Ordnung der Erkenntnisgegenstände ist zu postulieren. Nur aus einer den Gegenständen selbst innewohnenden Stufenordnung kann sich eine sinnvolle Anordnung der lehrenden Mitteilung ergeben. Der Lern- und Erkenntnisprozeß wird dann, in platonisch-augustinischer Terminologie ausgedrückt, zum Aufstieg (*ἄνοδος*, *ascensus*).

Aufstieg, seinen dem Gegenstand zugekehrten Aspekt nach, ist eine die innere Bewegung lenkende Vorzeichnung, ein Weg, eine Methodos. Dank ihr gewinnt die Philosophie die vom Individuum unabhängige Gestalt einer Wissenschaft. Die Bewegung selbst aber ist zweierlei in einem. Einmal ist sie Erkenntnisfortschritt im Sinn der Erweiterung des Horizonts, des Vordringens vom Nahen und Zugänglichen zum Verborgenen-umfassenden, des Aufsteigens vom Begründeten zum Begründenden. Zugleich aber ist sie auch Innerlichkeit in actu, selbstverursachte Umwandlung der Person als des Organs der Erkenntnis, ein Prozeß der Bildung und Erhebung.

Soweit der dem Gegenstand zugekehrte, methodologische Aspekt in Rede steht, ist der Aufstieg Inbegriff der Kontinuität, wie sich das für einen Weg schickt. Anders die Lebensbewegung als solche, der Aufstieg als Aufsteigen. Zu ihrem Wesen gehört es, Bruch und Verknüpfung, Drama und Epos, Katastrophe und Wachstum in unauflöslicher Verbindung zu sein. Die anagogische Bewegung muß sich durch das ihr eingewobene Moment des Periagogischen legitimieren. Denn die sich zur Haltung befestigende Hinwendung bedarf eines Anstoßes: einer ursprünglich gewaltsamen Umwendung. Und diese Umwendung, durch die sich die verletzte Beziehung zur Wahrheit wiederherstellt, eröffnet nicht bloß den Weg am Anfang – das Begehen des Wegs ist ein ständiger Neuanfang, jede neu erklommene Stufe eine Versuchung zu vorzeitigem Stillstand.

Der Aufstieg ist die Figur des Schicksals des Menschen, erfaßt unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehung zur Wahrheit. Bei der Nachzeichnung dieser Figur darf die heut mit Recht betonte Geschichtlichkeit des Menschen nicht übergangen werden. Kann doch die Kontinuität des vorgezeichneten Wegs nur durch Anknüpfung an eine geschichtlich gewordene Tradition gewonnen werden. Und das Drama der Umkehr wird notwendigerweise zur Abwehr gegen die zur Einrichtung erstarrte Tradition antreten. Nun brauchen wir uns um unsere Zeitgenossenschaft nicht zu bekümmern. Wir sind, ob wir es wollen oder nicht, lebend, denkend, philosophierend, unsere Zeit; und je größer der Tiefgang, je entwickelter die Sensibilität eines Geistes, um so tiefer seine Verwurzelung in der eigenen Zeit. Der Aufstieg aber ist gegenläufig. In der Zeit will er uns über die Zeit und das Schattenspiel ihrer Einbildungen hinausführen. Wer ihn unternimmt, muß zunächst die Idole des Marktes verbrennen. Er muß, auch während die Barbaren seine Stadt verwüsten, das „*nolite turbare circulos meos*“ auf seine Kammertür schreiben können.

Mit dem Gedanken des Aufstiegs als Maßstab vor uns blicken wir auf den Satz Hegels zurück. Bedeutet er wirklich, wie es scheinen könnte, die Umkehrung der zentrifugalen, gegenstandgerichteten Frageweise? Schreibt er eine

Reflexion auf das Hier und Jetzt der Situation und der Person des Fragenden vor? Macht er die Forderung „sei zeitgemäß!“ zur Norm des Philosophierens? All diese Deutungen treffen eine unter dem Einfluß Hegels entwickelte Denkweise, doch nicht ihn selbst. Das ascensionale Denken, ein beherrschendes Motiv der metaphysischen Tradition, genährt von platonisch-neuplatonischer Überlieferung, aber auch dort fortwirkend, wo Aristoteles die Oberhand gewinnt – diese Denkform ist auch in Hegel lebendig. Der Trennungsstrich, mit dem er sich von der Tradition absetzt, besteht nicht darin, daß er den Ascensus leugnet oder ignoriert, sondern daß er ihn von einem Subjekt auf ein anderes überträgt – von der Person des Philosophierenden auf die Überperson des durch die Weltgeschichte zu sich selbst kommenden Geistes. Er vertauscht die Vertikale der Innerlichkeit mit der Horizontale der öffentlichen Weltgeschichte. Durch diese Übertragung wird er zum „Geschichtsphilosophen“ und seine Weltgeschichtsdeutung wird zur Historisierung des *itinerarium mentis in Deum*. Die verschiedenartigen Bewegungsformen, die er in seinem *al fresco* Bild der die Äonen durchwandernden Menschheit zusammengebündelt hat – Fortschritt und tragische Peripetie, Periodizität und Stafettenlauf – schließen sich zu einheitlicher Prozession erst unter der Schicksalsfigur des Aufstiegs zusammen. Wie das antike Denken den natürlichen Menschen als Mikrokosmos auf den Makrokosmos bezog, so wurde für Hegel der geschichtliche Mensch zur mikrohistorischen Abkürzung der Makrohistorie. Genauer gesagt: er konstruierte eine Weltgeschichte nach dem Muster der Geistesgeschichte der menschlichen Person.

Jede Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt – das bedeutet also: jede Philosophie hat, gemäß ihrem zeitlichen Ort in der Totalgeschichte, *das* Wissen zum Ausdruck zu bringen, das der eben erreichten Stufe des Lern- und Aufstiegsprozesses Weltgeschichte entspricht. So kann sie eine Funktion der Zeit heißen, doch nur sofern die Zeit als sinnvoll gestaltete Geschichtszeit, als kollektivierter Aufstieg gedacht wird. Um dieser Norm zu entsprechen wird jede neue d. h. *nach* der Entdeckung Hegels auftretende Philosophie auch oder sogar wesentlich Philosophiegeschichte sein müssen. Denn unmöglich kann sie sich dem Lehrgang der azendierenden Weltgeschichte einfügen und das Wort ihres Lebensaugenblicks sagen, wenn sie nicht, zurückhorchend und verstehend, zuvor die bereits abgelaufene Geschichte in sich rekapituliert hat. So kam es zu der Vorstellung von der Wesenseinheit von Historie und Doktrin, von Doxographie und System – eine Idee, die die philosophiegeschichtliche Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts befeuerte, sie zu einem staunenswerten Werk der Gelehrsamkeit werden ließ und zugleich zu einem intellektuellen Abenteuer, dessen Inspiration heutigentags fast erschöpft zu sein scheint. So groß war die Wirksamkeit der Idee, daß sie hinausgriff über die Grenzen der akademisch betriebenen Philosophie. T. S. Eliot z. B., dessen frühe Studien unter dem Zeichen des anglo-amerikanischen Hegelianismus standen, wollte die neue, die heut noch mögliche dichterische Aussage hervorwachsen lassen aus einer kritischen Auseinandersetzung mit den Dichtungsformen der Weltgeschichte. „The Waste Land“ und die „Four Quartets“ mit ihrer Verbindung von Prophetie und west-östlichem Eklektizismus entsprechen als poetische Praxis der univer-

salhistorischen Theorie⁴. Aber diese Theorie, so großartig sie sich auch darstellt, ist auf Sand gebaut. Sie beruht auf einer unhaltbaren Identifikation. Der Aufstieg, eine menschliche Schicksalsfigur, wird gleichgesetzt mit dem zwischen Geburt und Tod verlaufendem Schicksal schlechthin und zudem wird, mit Überspannung der Analogie, eine atemberaubende Übertragung vorgenommen: eine Regel des individuellen Daseins soll als Gesetz des geschichtlichen Lebens der ganzen Menschheit dienen.

Die Identifikation, im Ernst durchdacht, beraubt den Menschen seines Schicksals. Denn er kann immer nur, gemäß einer ihm offenen philosophischen Möglichkeit, seinem Schicksal die Schicksalsfigur des Aufstiegs abringen. Aber die Figur als solche kann nicht zur Biographie werden. Das gilt in ähnlicher Weise von der Menschheit: der Aufstieg taugt nicht als Umriß der Menschheitsgeschichte. Taugte er dazu, dann wäre die Menschheit schicksallos wie ein göttliches Wesen. Statt ihr Schicksal zu durchleiden, hätte sie ein ihr vom Weltgeist vorgeschriebenes Programm abzuarbeiten.

Die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt – der Satz, seinem hohen Sinn nach entfaltet, stellt der Philosophie eine unerfüllbare Aufgabe. Daher die Unglaubwürdigkeit der durch ihre Großartigkeit imponierenden Geschichtsphilosophie Hegels. Der Absturz aus dem „hohen Sinn“ der hegelschen Formel in dem Trivialsinn des modernen Historismus ist schon in ihr selbst angelegt. Die verstiegene Weisheit, die alle Zeitalter überschauen, allen Doktrinen der Vergangenheit ihre zeitlich angemessene Position von Wahrheit abgewinnen will, verkehrt sich unter der Hand in die Torheit eines welthistorischen Opportunismus: „sei zeitgemäß!“ Nicht daß „unserer Zeit“ (eine verdächtige Wortmarke!) der Sinn für die Vergangenheit verloren gegangen wäre. Namen wie Carl J. Burckhardt, Reinhard Wittram, M. Braubach, Golo Mann, Ernst Nolte, Reinhart Koselleck, Georges Lefèbvre, Ronald Syme mögen genügen, uns an die lebendige Historiographie unserer Tage zu erinnern. Aber die geistig Aufgeregten und Stimmlauten, die heut im Vordergrund agieren, sammeln sich um die zwei miteinander verfeindeten, doch auch konspirierenden Symbolfiguren des Historismus: alles Lebendige, von König Midas berührt, erstarrt zum Scheingold der Gewesenheit; oder: alles Vergangene, das dem rasenden Prometheus in die Hände fällt, wird zerschlagen, damit er die Zukunft, das ganze Andere, aus dem Nichts erschaffen kann.

Es gilt, Hegel zu kritisieren, nicht um seine Größe zu verkleinern, sondern um sie gegen seine Gefolgsleute wiederherzustellen. Erst wenn die Abenddämmerung hereingebrochen ist, beginnt der Vogel der Minerva seinen Flug. Das wahre Licht der Vernunft, so wollte Hegel mit diesem Spruch sagen, leuchtet erst auf, wenn die im Sonnenlicht badende Welt für menschliche Augen in Dunkelheit versunken ist. Seine aktivistischen Statthalter aber wollen von der Eule nichts wissen und ersetzen sie durch den Hahn, der allmorgendlich in den

⁴ Derselbe T. S. Eliot war aber auch hellsichtig wie wenige für die Gefahren des Historismus. Das zeigt sich, wenn er sich von der modernen Kritik distanziert, „which seems to demand of poetry, not that it shall be well written, but that it shall be ‚representative of its age‘“ (The Use of Poetry and the Use of Criticism [London 1933] 25).

neuen Tag hineinkräht – ein nützlicher, nach griechischem Glauben dem Asklepios heiliger, jedoch kein prophetischer Vogel. Wenn man aber den für unsere Kritik entscheidenden Symbolbegriff des Aufstiegs für ein versunkenes Relikt verflossener Zeiten hält, so irrt man. Der Begriff mag der philosophischen Tradition weitgehend entfallen sein – die Dichter, und gerade diejenigen, die für die Schwingungen der Zeitstimmung am empfindlichsten sind, erinnern sich seiner lebhafter als je. Samuel Beckett hat das Symbol der Leiter, auf der Clov hinaufsteigt, um Ausschau zu halten, zu einem wiederkehrenden Motiv seiner dramatischen Kunst gemacht und man darf fragen, ob er sich wohl die Leiter von Ludwig Wittgenstein geliehen hat⁵. Freilich, der mühsam in die Höhe gekletterte Bote vermag nichts zu entdecken. Doch ist er unermüdlich im Wiederholen der Ausschau. Zuversichtlicher wird der Aufstieg von Henri Michaux beschworen. In dem Gedicht „Paix dans les brisements“ heißt es:

La pente vers le haut
 vers le haut
 vers toujours plus haut
 la pente
 comment ne l'avais-je rencontrée?
 la pente qui aspire
 la merveilleusement simple inarrêtable ascension⁶.

Entscheidend aber für das heutige philosophische Denken sind nicht diese scheuen aber unüberhörbaren Anklänge an die mystische scala perfectionis. Ihm geht es an erster Stelle um die vielerörterte Frage der „praktischen Vernunft“, auf die der Aufstiegsgedanke eine ebenso einfache wie schwer zu entfaltende Antwort bereithält. Denn der Aufstieg ist nicht etwas, was der Mensch unter anderem tut – er ist der Mensch selbst auf dem Weg zu seiner Bestimmung; und die ihn treibende Kraft unterliegt nicht der Unterscheidung von Theorie und Praxis, sondern liegt ihr zugrunde. Das ist eine architektonische Kraft, durch die der Einzelne seine Lebensgeschichte unter den Bedingungen seines Schicksals zu erbauen sucht – eine Geschichte, deren Sinn und Umfang sich unter keine Totalgeschichte subsumieren läßt. Denn unbeschadet seiner historischen Bedingtheit ist der Einzelne, Jeder von uns, unmittelbar zu seiner Bestimmung, und insofern ist seine Geschichte im Grund Heilsgeschichte und dadurch eine einzigartige Individualisierung der Heilsgeschichte des Menschen schlechthin oder der Menschheit. Die Weltgeschichte aber, die sich auf menschliche Weise erkunden und berichten läßt, kann weder Heilsgeschichte noch Weltgericht sein. Der Versuch, sie dennoch als solche zu konstruieren kann Staunen und Bewunderung erregen. Aber er verführt auch zu den verhängnisvollen Irrtümern, unter deren Erprobung wir heute leiden.

⁵ H. Kuhn, Der Weg, der sich zu verlaufen drohte, in: Scheidewege III (1973) 8–31.

⁶ Vgl. R. Kuhn, Prismatic Reflections. Michaux's „Paix dans les brisements“, in: About French Poetry (Wayne State University Press 1974) 186–204.