

der Bestrafung des Sünders durch Gott nicht nur, wie Augustinus, einfach mit dem Gottesprädikat der Gerechtigkeit begründet,¹⁴⁶ sondern auf die Göttlichkeit Gottes, d. h. auf den Gottesbegriff selbst, zurückführt. Von dieser Präzisierung Anselms bleibt aber die Tatsache unberührt, daß seine zwar nicht breit entfaltete, aber doch eindeutig belegbare Ordo-Konzeption auf die ungleich ausführlicher entwickelte augustiniische Ordo-Metaphysik zurückgeht. Daß Anselm Augustinus nicht einfach kopiert, sondern der Intention nach systematisch interpretiert und dabei präzisiert, läßt sich auch an anderen Zusammenhängen verdeutlichen.¹⁴⁷

Fichte, Humboldt und Ranke über die Idee und die historischen Ideen

(Mit einem Anhang über Hegel und Droysen)

Von Jorge NAVARRO-PÉREZ (Valencia)¹

Der vorliegende Aufsatz hat als Zweck, die historischen Ideenlehren Wilhelm von Humboldts (1767–1835) und Leopold von Rankes (1795–1886) mit dem Begriff von Idee zu vergleichen, den Fichte in seinen populären Schriften (und besonders in den Vorlesungen von 1805 „Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit“) ausarbeitet. Damit versuche ich nicht auf die Frage zu antworten, ob diese Texte Einfluß auf Humboldt und Ranke ausgeübt haben; meine Absicht ist vielmehr bloß, zu analysieren, welche Unterschiede und Ähnlichkeiten es zwischen den Begriffen von Idee bei diesen drei Autoren gibt, ohne dieser Analyse Behauptungen über die Abhängigkeit des einen von den anderen hinzuzufügen. Allerdings habe ich kein Zeugnis gefunden, das belegt, daß Humboldt die erwähnten Schriften Fichtes gelesen hat, während die Exzerpte, die Ranke aus seiner Lektüre von „Über das Wesen des Gelehrten“ und der „Anweisung zum seligen Leben“ nahm, in WuN: I 493–501 erschienen sind.²

¹⁴⁶ Wenn die Sünde ungestraft bliebe, würden Sünder und Nicht-Sünder von Gott gleich behandelt, was gegen seine vollkommene Gerechtigkeit fundamental verstoßen würde, vgl. CDH I 12 [II 69, 19 f.]: „Est et aliud quod sequitur, si peccatum sic impunitum dimittitur: quia similiter erit apud deum peccanti et non peccanti; quod deo non convenit.“ Gott aber kann nicht ungerecht sein, vgl. CDH I 13 [II 71, 25 f.].

¹⁴⁷ Dies gilt etwa auch für die Metaphysik des debere, für die Definition der Freiheit des Willens und für die Verhältnisbestimmung zwischen göttlicher Allwissenheit und geschöpflicher Freiheit, um nur einige Beispiele zu nennen.

¹ Dieser Aufsatz ist ein Teilergebnis einer Untersuchung über Humboldts Geschichtsphilosophie, die ich im Rahmen des von Prof. Claudio Cesa geleiteten Forschungsprojekts „Historiographie und Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert“ der Scuola Normale Superiore von Pisa durchgeführt habe. Dieses Projekt wird vom Programm „Human Capital and Mobility“ der Europäischen Union finanziell unterstützt.

² Ich zitiere Droysen, Fichte, Hegel, Humboldt und Ranke nach folgenden Ausgaben und Siglen: DH = J. G. Droysen, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte hg. v. R. Hübner (München 1937); DL = J. G. Droysen, Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857); Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/58) und in der letzten gedruckten Fassung (1882), hg. v. P. Leyh (Stuttgart-Bad Cannstatt 1977); FG = J. G. Fichte, Gesamtausgabe hg. v. R. Lauth u. a. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.); FW = Fichtes Werke hg.

Ich beginne mit einer kurzen Darstellung von Fichtes Begriff der Idee, und danach werde ich detaillierter auf Humboldt und Ranke eingehen. Schließlich werde ich einen flüchtigen Blick auf Johann Gustav Droysen (1808–1884) werfen, dessen historische Ide-
 enlehre Elemente sowohl von Humboldt als auch von Hegel enthält, wodurch sie sich ge-
 wissermaßen von der Behandlung entfernt, die die drei anderen Autoren der Frage geben.

I.

Fichte unterscheidet in „Über das Wesen des Gelehrten“ die „göttliche Idee“ von der „natürlichen Erscheinung“, und bestimmt die erste als den „höhern Grund“ der zweiten (FG: I/8 64). So verfahrend entnimmt er den Begriff von Idee einer unvollkommenen Weise zu sprechen. Er meint, es sei nur nach der „Analogie“ mit dem menschlichen Verstande, daß wir das Denken Gott zuschreiben und uns vorstellen, daß er sich eine Idee oder einen Plan der Welt gebildet habe, nämlich „die Idee und de[n] Grundgedanke[n] Gottes bei Hervorbringung einer Welt“ (76), die „göttliche Idee von der Welt“ (64). Da Fichte den Gedanken einer vor der Welt existierenden und von ihr verschiedenen Gottheit ablehnt, bestimmt er den Begriff von Idee neu als „das, was der unmittelbar von Gott begeisterte soll, und wirklich thut“ (77). Die Idee ist also dem Menschen nicht äußerlich, sondern vielmehr seine eigene ‚moralische‘, ‚geistige‘, ‚höhere‘ Natur, die Verwirklichung des Übersinnlichen. Insofern wäre die Idee eine adäquatere Beschreibung des Wirklichen als die Erscheinung. Fichte bestimmt die Idee in den Vorlesungen von 1804–05 über „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ als „ein[en] selbstständige[n], in sich lebendige[n] und die Materie belebende[n] Gedanke[n]“ (235). Die beste Erläuterung dieser Definition findet sich in „Über das Wesen des Gelehrten“, wo Fichte vom „Sein“ mit denselben Worten spricht wie früher von der Idee. Das Sein ist „lebendig und in sich thätig“, und „es giebt kein anderes Seyn, als das Leben“ (71). Damit will Fichte den Dualismus unmöglich gemacht haben; denn wer das Sein kennt, setzt ihm die Erscheinung nicht entgegen, sondern versteht diese als Leben, als Idee. Nun unterscheidet Fichte das „göttliche Leben“ von dessen ‚Äußerung‘, ‚Erscheinung‘, ‚Darstellung‘ oder ‚Dasein‘. Das göttliche Leben bleibt verborgen, unzugänglich, unwandelbar, aber es „äussert sich“ und bringt die „Welt“ hervor (72).³ Der Monismus läuft dabei keine Gefahr, da das Sein sich so darstellt, „wie es innerlich wirklich ist und lebt“ (ebd.). Dennoch gibt es einen sehr wichtigen Unterschied zwischen dem Sein und dessen Darstellung. Während das Sein oder das göttliche Leben völlig *lebendig* ist, ist das Leben in der Darstellung „beschränkt, d.h. zum Theile nicht lebendig“ (ebd.). Fichte sagt nicht, woher dieser Tod rührt, er begnügt sich mit der Bemerkung, daß die Darstellung durch ihr „steigendes Leben“ diese „Schranken“ überschreiten und „in Leben verwandeln“ soll (ebd.), und fügt hinzu, daß die Schranken mit dem „Begriff der objektiven und materiellen Welt, oder der sogenannten Natur“ identisch sind (73). Die Anwesenheit einer Grenze, die immer wieder überstiegen werden muß, bringt mit sich die Einführung der Zeit und der Geschichte, die dem göttlichen Leben aber fremd bleiben.

v. I. H. Fichte (Berlin 1971, Nachdruck der Ausgabe von 1834 ff.); HS = W. v. Humboldt, Gesammelte Schriften hg. v. A. Leitzmann u. a. (Berlin 1967, Nachdruck der Ausgabe von 1903 ff.); HW = G. W. F. Hegel, Werke in 20 Bänden hg. v. K. M. Michel und E. Moldenhauer (Frankfurt 1970); RB = L. v. Ranke, Das Briefwerk hg. v. W. P. Fuchs (Hamburg 1949); RW = L. v. Ranke, Sämmtliche Werke. Zweite Gesamtausgabe (Leipzig 1873 ff.); WuN = L. v. Ranke, Aus Werk und Nachlaß hg. v. W. P. Fuchs u. Th. Schieder (München u. Wien 1964 ff.).

³ Vgl. dazu eingehender „Die Anweisung zum seligen Leben“, bes. FW: V 439–462.

Das Leben in der Darstellung ist „ein ins unendliche sich fortentwickelndes, und immer höher steigendes Leben in einem Zeitflusse, der kein Ende hat“ (72). Die Darstellung findet nicht auf einmal, „mit Einem Schlage“ statt (73), sondern im „menschliche[n] Geschlecht“ (72) und seinem „unendliche[n] Fortschreiten“ (73).

Fichte setzt dem menschlichen Vermögen, die Darstellung des göttlichen Lebens zu verstehen, Grenzen. Nach ihm kann man das *Daß* erkennen, aber nicht das *Wie*, d. h., es ist möglich zu wissen, *daß* das Menschengeschlecht die Darstellung des göttlichen Lebens in der Zeit ist, aber nicht *wie* noch *warum* diese Darstellung stattfindet, denn um das zu wissen, muß man alle Teile der Darstellung erkennen, was aber endlichen Wesen unerreichbar ist (FG: I/8 74). Diese Beschränkung gilt allerdings für die Geschichte nicht. Fichte sieht „das gesammte gegenwärtige irdische Leben der menschlichen Gattung“ als eine einzige Epoche der Darstellung des göttlichen Lebens an, als eine „gleichartige Masse, welche mit Einem Male ganz eingetreten ist in die Zeit, und allgegenwärtig ganz und ungeteilt da ist“ (75). Es handelt sich also nicht um die „Weltgeschichte“, da es möglich ist, die „allgemeinen Gesetze und Regeln“ dieses irdischen Lebens zu erkennen (ebd.). Diese Erkenntnis hatte Fichte einige Monate vorher in den Vorlesungen über „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ vorgetragen.

Ich möchte nur noch zwei weitere Punkte dieser Theorie erwähnen. Erstens versteht Fichte die Gelehrten als diejenigen Menschen, in denen die Idee „zum Daseyn“ kommt (FG: I/8 67). Nicht daß der Gelehrte in der Idee lebt, sondern die Idee selbst lebt durch den Gelehrten. Dieser ist „lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseyns der Idee“, welches sein persönliches Leben „völlig vernichtet“ und durch das Leben der Idee ersetzt (68). In den „Grundzügen“ nennt Fichte dies „ideale Individualität“ oder „Originalität“, worunter zu verstehen ist, daß die Idee die „persönlich sinnliche Existenz“ des Individuums zerstört und sich in ihm „in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt“ zeigt (246).

Zweitens spricht Fichte von der Idee immer im Singular, auch wenn er in den „Grundzügen“ vier verschiedene „Formen“ der Idee unterscheidet, und zwar je nachdem in welchem Gegenstand sie sich darstellt: die Kunst (deren Gegenstand die Materie ist), das Recht und die Politik (deren Gegenstand die gesellschaftlichen Beziehungen sind), die Wissenschaft (die das Universum aus dem Gedanken aufbaut) und die Religion (die zur Urquelle des Lebens führt) (FG: I/8 237–239). Fichte fügt diesen vier Formen im „Wesen des Gelehrten“ die Naturerkenntnis hinzu (78–79).

II.

Humboldt trägt seine historische Ideenlehre in der einflußreichen Akademierede von 1821 „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers“ (HS: IV 35–56) vor.⁴ Der Begriff von Idee wird in ihr als das subjektive Werkzeug eingeführt, das notwendig ist, um die historische Wirklichkeit richtig zu verstehen. Es reicht nicht, sagt Humboldt, daß der Historiker „bloss die einzelnen Umstände der Begebenheiten, sie so, wie sie sich darstellen, an einander reihend, aufzeichnet“, er muß sich vielmehr „strenge Rechenschaft von ihrem innern Zusammenhang“ geben und sich die „Anschauung der wirkenden Kräfte“ verschaffen (45). „In diesem Sinn muss das Auffassen des Geschehenen von Ideen geleitet seyn“ (45–46). Humboldt (wie bereits Herder vor ihm) geht davon aus, daß das Wirkliche nicht mit den Begriffen des Materialismus erklärt werden kann, sondern nur unter Berufung auf die „le-

⁴ Zu Humboldts Theorie der Geschichte und der Historiographie vgl. Vf., *La filosofía de la historia de Wilhelm von Humboldt: Una interpretación* (Valencia 1996).

bendige Kraft, auf den Geist, der jedes Wesen beseelt. Und die These ist, daß die Erkenntnis des von diesen inneren Kräften Gewirkten von Ideen geleitet werden muß; was sehr wahrscheinlich bedeutet, daß die Erkenntnis denselben *geistigen* Charakter besitzen muß, der auch ihrem Objekt eigen ist. Humboldt verdeutlicht, was diese These meint, durch die Kontrastierung mit einer der ihr entgegengesetzten Thesen. Nach dieser Gegenthese, die für die Philosophie typisch ist, muß das Geschehene im Lichte des Begriffs vom Ziel der Geschichte erforscht werden, und nicht (wie Humboldt wünscht) ausgehend von der Erkenntnis der in der Geschichte wirkenden Kräfte. Hingegen sind die Ideen, von denen Humboldt spricht, nicht willkürlich, sie verletzen die Wirklichkeit nicht, da sie „aus der Fülle der Begebenheiten selbst hervorgehen, oder genauer zu reden, durch die, mit ächt historischem Sinn unternommene Betrachtung derselben im Geist entspringen“ (ebd.). Humboldt erklärt nicht, worin diese Echtheit des historischen Sinnes besteht, aber es ist anzunehmen, daß er damit wohl die These meint, wonach das Wirkliche eine innere oder geistige Kraft besitzt, demzufolge es nicht vonnöten ist, der Geschichte einen geistigen Inhalt (das Ziel der Geschichte) hinzuzufügen, da dieselbe ihn (die Ideen) durch sich selbst besitzt.

Mit dieser letzten These hat Humboldt den Schritt von der *subjektiven* Betrachtung der Ideen (als den Werkzeugen für die Erkenntnis) zur gleichzeitigen *objektiven* Betrachtung derselben (als realen) gemacht. Um dieses Paradox zu lösen, wonach „um zu der Betrachtung der labyrinthisch verschlungenen Begebenheiten der Weltgeschichte [...] die Form *mitzubringen*, unter der allein ihr wahrer Zusammenhang erscheint, [...] diese Form von ihnen selbst *abzuziehen*“ ist (HS: IV 47), greift Humboldt zu der hermeneutischen These, daß Subjekt und Objekt des Verstehens wesentlich miteinander verbunden sind.⁵ Humboldt nennt als Bedingung der Möglichkeit des Verstehens die Existenz eines Analogons in demjenigen, der versteht, eines „Analogon[s]“ des zu Verstehenden, „eine[r] vorhergängige[n], ursprüngliche[n] Übereinstimmung zwischen dem Subject und Object“ (ebd.). Dies ermöglicht, daß das Verstehen weder „ein blosses Entwickeln aus dem ersteren“ noch ein „blosses Entnehmen vom letzteren“ sei, sondern (wie Humboldt wünscht) „beides zugleich“ (ebd.). Dadurch ist das historiographische Problem gelöst, und zwar aus folgendem Grunde: „Bei der Geschichte ist diese vorgängige Grundlage des Begreifens sehr klar, da Alles, was in der Weltgeschichte wirksam ist, sich auch in dem Innern des Menschen bewegt“ (ebd.). Humboldt vertraut also darauf, daß der *Geist* (die Ideen), den der Geschichtsschreiber dem historischen *Buchstaben* (den Quellen) hinzufügt, demselben adäquat sein wird, da die Wesenseinheit, die zwischen den Menschen der Vergangenheit und denjenigen der Gegenwart besteht, gewährleistet, daß diese letzten sich eine richtige Vorstellung von jenen machen können.

Nachdem der Schritt gemacht worden ist, behauptet Humboldt, daß die Ideen das „Wesen“ der Geschichte ausmachen (HS: IV 48). Diesem Wesen sind die Erklärungsarten nicht angemessen, die er die „mechanische“, „physiologische“ und „psychologische“ nennt (48–49). Solche Erklärungen „umfassen nur die, in regelmässig sich wieder erzeugender Ordnung überschaubaren Erscheinungen der toten, lebendigen und geistigen Natur, aber keinen freien und selbständigen Impuls einer ursprünglichen Kraft“ (50). Deswegen hält Humboldt eine andere Weise, die Geschichte zu verstehen, für notwendig: „Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkte aus demselben begriffen werden [...]. Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich“ (ebd.). Bemerkenswert an diesem Begriff von Weltregierung ist, daß Hum-

⁵ Auch die letzten sprachphilosophischen Schriften Humboldts vertreten die These von der Wesenseinheit zwischen Sprecher und Hörer. Vgl. HS: VII 56–58.

boldt im Gegensatz zu den zahlreichen Autoren, die vor ihm und zu seiner Zeit von diesem Begriff Gebrauch gemacht haben, die Weltregierung nicht als *göttlich* kennzeichnet. Fichte selbst hatte 1798 einen Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (FG: I/5 347–357) geschrieben, wo er diese Regierung nicht mit einer außerweltlichen Gottheit gleichgesetzt hatte, sondern mit der „moralischen Weltordnung“. Humboldt war allerdings nicht sehr weit davon entfernt, seine Regierung der Ideen als göttlich zu bezeichnen; mindestens hatte er sich in einem Text von 1807 rhetorisch gefragt: „denn was, wenn nicht die Idee ist göttlich?“ (HS: III 195).⁶ Sowohl in der religiösen als auch in der säkularisierten Fassung spielt der Begriff von Weltregierung die Rolle, eine übernatürliche (einmal theologische, das andere Mal geistige) Ordnung der Geschichte zu gewährleisten. Er vereitelt, daß die historische Wirklichkeit auf Kausalität und Determinismus beschränkt wird, indem er ihr eine Rationalität ‚höherer‘, ‚unendlicher‘ Art zuschreibt. Fichte bleibt in diesem Punkt ein Monist: die Unendlichkeit ist die Wahrheit oder tiefere Realität der Endlichkeit. Humboldt ist hingegen ein Dualist: Die Geschichte wird geleitet von außen, die Weltregierung ist eine Regierung der Ideen, welche „ausser dem Kreise der Endlichkeit liegen, aber die Weltgeschichte in allen ihren Theilen durchwalten und beherrschen“ (IV 51).

Obwohl Humboldt den Begriff von Weltregierung akzeptiert, behauptet er im Gegensatz zu Fichte, es sei dem Historiker „kein Organ verliehen, die Plane der Weltregierung unmittelbar zu erforschen“ (HS: IV 50). Unmittelbar nicht, aber mittelbar ja: „die ausserhalb der Naturentwicklung liegende Leitung der Begebenheiten offenbart sich dennoch an ihnen selbst, durch Mittel, die, wenn gleich nicht selbst Gegenstände der Erscheinung, doch an solchen hängen, und an ihnen, wie unkörperliche Wesen, erkannt werden, die man aber nie wahrnimmt, wenn man nicht, hinaustretend aus dem Gebiet der Erscheinungen, im Geiste in dasjenige übergeht, aus dem sie ihre Abkunft haben“ (50–51). Die Beziehung zwischen den Ideen und den Begebenheiten besteht darin, daß die Ideen „sich offenbaren“ (51). Das Entscheidende an der Äußerung der Ideen ist, daß, obwohl die von ihnen inspirierten Erscheinungen an einem zeitlichen Vervollkommnungsprozeß teilnehmen, „das Wundervolle [...] darum nicht minder im Ergreifen der ersten Richtung, dem Sprühen des ersten Funkens“ liegt (53). Diese erste Gestaltung der Idee bestimmt die Erscheinung und bewahrt ihre Herrschaft über alle Einflüsse auf, die die Erscheinung erfährt (ebd.).

Diese letzte These führt zum Begriff der Individualität. Da die Idee sich „einer geistig individuellen Kraft anvertrauen“ muß (HS: IV 53), bestimmt Humboldt die Individualität als „eine in der Erscheinung wurzelnde Idee“ (54). Jahre zuvor hatte er ausgeführt, ein Individuum sei „eine in der Wirklichkeit dargestellte Idee“ (III 198), und er hatte behauptet, daß jede Idee „nur dadurch möglich [ist], dass sie als Tatsache erscheint“ (209). Der Vorrang unter den zwei Bestandteilen der Individualität (Idee und Erscheinung) gehört dem ersten aus folgendem Grunde an: „Wenn man das menschliche Wirken entwickelt, so bleibt, nach Abzug aller dasselbe bestimmenden Ursachen, etwas Ursprüngliches in ihm zurück, das, anstatt von jenen Einflüssen erstickt zu werden, vielmehr sie umgestaltet, und in demselben Element liegt ein unaufhörlich thätiges Bestreben, seiner inneren, eigenthümlichen Natur äusseres Daseyn zu verschaffen“ (IV 54). Kurz, das Individuum wäre für Humboldt eine von der Idee besessene und dadurch in eine geistige Realität umgewandelte Erscheinung.

Bisher hat Humboldt von *Ideen* gesprochen, noch nicht von der *Idee*. Der Singular tritt

⁶ Zu einer weder metaphysischen noch religiösen Interpretation des Begriffs von Weltregierung bei Humboldt vgl. hingegen J. Quillien, Introduction, in: W. v. Humboldt, *La tâche de l'historien* (Ville-neuve d'Ascq, 1985) S. 7–43, bes. S. 36–37.

ein, wenn Humboldt seine Theorie vom Ziel der Geschichte vorträgt. Wir haben früher gesehen, daß Humboldt die teleologische Geschichtsphilosophie ablehnt, aber darum verzichtet er nicht auf den Begriff vom Ziel der Geschichte; er meint, „indem man sich bloss in die Betrachtung der schaffenden Kräfte vertieft, [gelangt man] auf einem richtigeren Wege zu den Endursachen, welchen der Geist natürlich nachstrebt“ (HS: IV 55). Das Ziel der Geschichte besteht für Humboldt in der „Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee [...], nach allen Seiten hin, und in allen Gestalten, in welchem sich die endliche Form mit der Idee zu verbinden vermag“ (ebd.), da in jeder dieser Gestalten „sich irgend eine Seite der Unendlichkeit spiegelt“ (53). Um diese These zu interpretieren, müssen wir zu anderen Schriften Humboldts greifen. Das Wichtigste in ihr ist, daß hier das Ziel der Geschichte nicht die letzte oder endgültige Epoche der Geschichte meint, jene Epoche, in der die Menschheit, nachdem sie alle Fehler der vorigen Epochen überwunden hat, auf einmal und vollständig sämtliche Vortrefflichkeiten darstellen wird, deren sie fähig ist. Humboldts Begriff vom Ziel der Geschichte ist hingegen multitemporell, kein Ergebnis des Fortschritts. Dies ergibt sich daraus, daß die „Einfachheit der Idee“ sich nur „in der Vielfachheit der Erscheinungen erkennen“ läßt (III 216). Es gibt also einen unaufhebbaren Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit. Jene ist geistig und vollkommen, einfach und einheitlich; die Erscheinungswelt ist hingegen unfähig, alle Vollkommenheiten zugleich darzustellen, in ihr findet vielmehr ein Kampf zwischen Geist und Materie statt, den die Idee nicht völlig zu ihrem Gunsten zu entscheiden vermag. Demzufolge wird die Wirklichkeit nie die Idee erreichen, noch wird sie die Einheit derselben darstellen. Humboldt hat hier nun unter zwei Wegen zu wählen: Entweder bestimmt er den Gang der Geschichte als die allmähliche (aber endlose) Annäherung des Wirklichen an das Ideale, oder er behauptet die Gleichwertigkeit aller Epochen, da jede derselben eine der Seiten der Idee, eine der Vortrefflichkeiten der Menschheit darstellt. Humboldt entscheidet sich für die zweite Möglichkeit. Die Geschichte wird also in der Proliferation der Individualität bestehen, wo unter Individualität die Behandlung der Materie gemäß den Forderungen des Geistes verstanden wird; sie wird der Prozeß sein, in dem Teile des Wirklichen allmählich mit dem Idealen vereinbar gemacht werden.

Humboldt hatte bereits am Ende des 18. Jahrhunderts die These aufgestellt: „Das Ideal der Menschheit aber stellt so viele und mannigfaltige Formen dar, als nur immer mit einander verträglich sind. Daher kann es nie anders, als in der Totalität der Individuen erscheinen“ (HS: I 379). Die Totalität der Individuen ist der Totalität der Erscheinungen nicht gleich, von diesen zählen nur diejenigen, die miteinander und mit dem Ideal vereinbar sind. Es ist wichtig, hier noch ein wenig zu verweilen, da uns hier ein Begriff begegnet, der auch von Fichte verwendet wird: der von der idealen Individualität, welcher für beide Autoren synonym mit dem Begriff von Individualität überhaupt ist. Humboldt argumentiert in zwei Schritten. Zunächst akzeptiert er, daß die Mannigfaltigkeit notwendig oder wenigstens unvermeidlich ist: „Der Einzelne kann das Ideal menschlicher Vollkommenheit nur von Einer Seite, nur nach Maassgabe seiner Eigenthümlichkeit darstellen, aber durch die vergleichende Betrachtung vieler dieser einseitigen und verschiedenen Darstellungen nähern wir uns einer anschaulichen Vorstellung von der Vollständigkeit desselben, als eines Ganzen. Mannigfaltigkeit der Charaktere ist daher die erste Forderung, welche an die Menschheit ergeht, wenn wir sie uns als ein Ganzes zu höherer Vollkommenheit fortschreitend denken“ (II 38). Der zweite Schritt besteht in der Behauptung, daß es mit der Mannigfaltigkeit nicht reicht; die Individuen müssen darüber hinaus mit der Idee vereinbar sein: Ist die Mannigfaltigkeit „noch ausserdem zugleich eine Mannigfaltigkeit vorzüglicher Fähigkeiten, und sind es, nach dem so eben näher bestimmten Begriff, idealisch gebildete Individuen, die sich einander in gegenseitiger Berührung begegnen, so erhöht sie nicht

bloss die Stärke der Kraftäusserung, sondern auch ihre wohltätige Zweckmässigkeit“ (ebd.). Der Ort, wo Humboldt den Begriff von idealisch gebildeten Individuen näher bestimmt hat, ist das Kapitel III.2 des Essays „Das achtzehnte Jahrhundert“ (II 34–38). Nach dem hier Gesagten geht es darum, das Vorhandene „nach den ewigen Gesetzen des Guten, Wahren und Schönen zu richten“ (37), denn „die Richtigkeit des moralischen Gefühls, des gesunden Verstandes und des Geschmacks erlassen wir schlechterdings niemandem“ (35). Humboldt meint, diese „Forderungen“ seien „idealisch und durchaus formell“, und gälten für „jede Individualität“ (58). Andererseits erläutert Humboldt durch die Unterscheidung der Begriffe von *Eigentümlichkeit* und *Einseitigkeit* die Differenz, die es zwischen den idealischen und den nicht idealischen Individuen gibt: „Die individuellen Charaktere sollen so ausgebildet werden, dass sie eigentümlich bleiben, ohne einseitig zu werden, dass sie der Erfüllung der allgemeinen Forderungen an allgemeine idealische Vortrefflichkeit keine Hindernisse in den Weg legen, nicht bloss durch Fehler und Extreme eigentümlich sind, aber dagegen ihre wesentlichen Grenzen nicht überschreiten, und in sich consequent bleiben. In dieser innern Consequenz und äussern Congruenz mit dem Ideal sollen alsdann alle gemeinschaftlich zusammenarbeiten“ (I 378). Eigentümlichkeit oder innere Konsequenz bedeutet, daß jedes Individuum seine eigene Vortrefflichkeit pflegen muß, anstatt zu versuchen, das Ideal totaler Vollkommenheit zu verwirklichen. Einseitigkeit oder äußere Inkongruenz mit dem Ideal bedeutet, die Idee beseitigt zu haben, den geistigen Inhalt der Menschheit nicht mehr zu pflegen.

Zum Schluß möchte ich die These vertreten, daß Humboldt viele charakteristische Elemente von Fichtes Begriff der Idee bewahrt. Beide Autoren lehnen den Materialismus ab und sprechen von einer *geistigen* Natur des Menschen, d. h., beide halten den Geist für das Lebensprinzip, das sich bemüht, eine feindliche Materie zu beseelen, wodurch die Individualität entsteht. Humboldt ist dennoch in diesem Punkt viel entschiedener dualistisch als Fichte und erklärt die vollständige Umwandlung des Wirklichen ins Ideale für unmöglich. Fügen wir dem bisher Gesagten die Abwesenheit eines religiösen Hintergrundes in den Lehren Humboldts hinzu, dann finden wir uns vor einer Umformulierung des theoretischen Optimismus, die in der Verzichtleistung auf den Begriff von Fortschritt gipfelt. Und während Fichte so in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ eine Theorie der Etappen vorträgt, in der die Darstellung der Idee verläuft, bis sie die Vollkommenheit erreicht, stellt Humboldt keine zeitliche Beziehung zwischen den Erscheinungen auf, die mit der Idee vereinbart werden können. Die Ordnung der Geschichte ist für Fichte der geradlinige Fortschritt in der Äußerung der göttlichen Natur des Menschen, während Humboldt dieselbe Ordnung als die multitemporale Proliferation des Individuellen versteht.

III.

Die Ideenlehre spielt eine besonders wichtige Rolle in Rankes Auffassung der Geschichte und der Geschichtsschreibung. Ihr Ausgangspunkt erinnert viel an Fichte.⁷ Ranke sagt nämlich, daß der „Grund“ des Lebens der Geist ist (WuN: IV 63), und daß jedes Existierende einen „göttlichen Grund“, ein „Lebensprinzip“ hat, das von Gott kommt (77). Der 22jährige Ranke schreibt 1817, daß „die göttliche Idee [...] allwaltend die Menschen überall und allezeit regiert“ (I 236), sowie daß die Worte und Taten der Menschen „nichtig“ wären, „wenn nicht etwas in ihnen erschiene“: Es handelt sich um „das innere geheime Le-

⁷ Zum Verhältnis zwischen Ranke und Fichte stimme ich im wesentlichen mit C. Hinrichs, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit (Göttingen usw. 1954) 112–117, 127–128, überein.

ben des Geistes“ (III 399). Dieses Leben ist „an sich selber ein ewiges, unsichtbares“, und es ist „über alle Erscheinung“ (398). Diese Theorie muß naturgemäß Folgen für die Bestimmung des historiographischen Wahrheitsbegriffs haben. Ranke bemerkt dazu, daß der Zweck nicht die äußere, sondern die „geistige Wahrheit“ sein muß, die er für „die tiefste und innerste“ hält (IV 119); die Historiographie hat „den Geist“ zu erforschen, „der die Tatsachen belebt“ (ebd.).

In Einklang mit dieser letzten Behauptung strebt Rankes Historiographie an, „pars [...] divinae scientiae“ zu werden (RW 24: 273). Der junge Ranke dachte, Gott sei in aller Geschichte zu „erkennen“, aber vor allem in deren „Zusammenhang“: „Er steht da wie eine heilige Hieroglyphe“ (RB: 18). Der 30jährige Ranke war „der Allgegenwart Gottes gewiß“ und meinte, „man könne ihn bestimmt mit Händen greifen“ (73). Dieser Lehre treu bleibend behauptet Ranke in seinem 78sten Lebensjahr, die Geschichtsschreibung sei „ein Amt, das sich nur mit dem priesterlichen vergleichen läßt“ (518), unter anderen Gründen deshalb, weil sie „die göttliche Ordnung der Dinge“ erforscht (518–519). Als empirischer Historiker nun geht Ranke von keiner Theorie über die Totalität der Geschichte aus, sondern er setzt im Gegensatz zu Fichte fest: „Die Weltgeschichte weiß allein Gott“ (WuN: IV 83). Noch mehr: die Hand Gottes zeigt sich nur „zuweilen“ (RW 33/34: VIII), und der Historiker muß der Versuchung widerstehen, „den Planen der göttlichen Weltregierung [...] nachzuforschen“ (37: 22). Diese Uneinigkeit mit Fichte ergibt sich aus dem verschiedenen Gottesbegriff, den jeder von ihnen verwendet: Rankes historische Ideenlehre spricht von einem weltfremden Gott, dem es nicht gelingt, sich so darzustellen, wie er ist.

Ranke vollzieht den Übergang zur historischen Ideenlehre in einem Passus aus der „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation“, der wie folgt lautet: „Die Ideen, durch welche menschliche Zustände begründet werden, enthalten das Göttliche und Ewige, aus dem sie quellen, doch niemals vollständig in sich. Eine Zeitlang sind sie wohlthätig, Leben gebend; neue Schöpfungen gehn unter ihrem Odem hervor. Allein auf Erden kommt nichts zu einem reinen und vollkommenen Dasein: darum ist auch nichts unsterblich. Wenn die Zeit erfüllt ist, erheben sich aus dem Verfallenden Bestrebungen von weiter reichendem geistigen Inhalt, die es vollends zersprengen. Das sind die Geschehnisse Gottes in der Welt“ (RW 1: 55). Ranke spricht im Text aus WuN: I 236, den ich früher zitiert habe, von der *Idee*, jetzt von den *Ideen*. Die Ideen wären also der Ausdruck, den die Menschen der Idee, dem göttlichen Grund ihrer Existenz zu geben vermögen. Das Hauptmerkmal der Ideen ist die Endlichkeit: da sie zwar einen göttlichen Ursprung, aber eine irdische Existenz haben, können sie der Zeitlosigkeit nicht teilhaftig werden, die Ranke dem Göttlichen zuschreibt. Das Menschliche wäre dann bestimmt als der Kampf des Göttlichen mit dem Irdischen, und die Ideen wären diejenigen Erscheinungen, in denen das Göttliche erschaffen hat, das Irdische zu beherrschen und ihm eine vorläufig gültige Gestaltung zu geben. Eine Gestaltung aber, die nicht einmal treu sein muß. So läßt jedenfalls ein anderer Passus aus der „Deutschen Geschichte“ vermuten, wo Ranke, bezugnehmend auf die protestantischen Ideen von kirchlicher Demokratie und auf die Hindernisse, die deren Verwirklichung vereiteln, schreibt: „Denn nicht in völliger Unbedingtheit erscheinen die Ideen in der Welt. Der Moment ihres Hervortretens beherrscht ihr Dasein auf immer: so leben sie fort, wie sie zum Leben gelangten“ (RW 2: 308). Das Göttliche kann sich also auflösen, wenn es mit dem Irdischen gemischt wird, und es wird sich nie völlig in der Geschichte offenbaren, keine Gestaltung des Irdischen wird die Unsterblichkeit erreichen und die Erkenntnis der Pläne Gottes wird auch nie vollständig sein.

Ranke erwähnt die Ideen an vielen anderen Stellen, und in sehr verschiedenen Bedeutungen. Vgl. WuN: I 385–386; II 261, 333, 426; IV 191 Anm. q, 269, 388; RW 37: 210; 46: 41; 47: 19. Viel interessanter ist die Kritik, die Ranke in den Vorträgen von 1854 „Über die Epo-

chen der neueren Geschichte“ an Hegels Begriff von Idee übt. Er findet in diesem Begriff „eine höchst unwürdige Vorstellung von Gott und der Menschheit“ (WuN: II 64–65). Hegel neige zum „Pantheismus“ (65) und mache von den Menschen inhaltslose „Schatten“ (64). Ranke schlägt deshalb vor, den Begriff von „leitenden Ideen“ durch den von „herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert“ zu ersetzen (66). Es handelt sich um keinen soziologischen Begriff, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, sondern er ergibt sich aus einer theologischen Theorie, die folgendes behauptet: „Vom Standpunkt der göttlichen Idee kann ich mir die Sache nicht anders denken, als daß die Menschheit eine unendliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungen in sich birgt, welche nach und nach zum Vorschein kommen“ (67). Die Tendenz wäre also derjenige Aspekt des göttlichen Lebens, der in einer bestimmten Epoche Dasein gewinnt. Es gibt eine Stelle aus der „Deutschen Geschichte“, an der Ranke für diese Theorie mit einer These argumentiert, die auch Humboldt bekannt war: „Wir dürfen vielleicht sagen: eben darum folgen die Zeiten auf einander, damit in *allen* geschehe, was in keiner einzelnen möglich ist, damit die ganze Fülle des dem menschlichen Geschlechte von der Gottheit eingehauchten geistigen Lebens in der Reihe der Jahrhunderte zu Tage komme“ (RW 4: 3). Ranke hat hier eine theologische Fassung der These Humboldts vorgetragen, wonach die Unmöglichkeit der gleichzeitigen Anwesenheit sämtlicher Vortrefflichkeiten, derer die Menschheit fähig ist, die Individualität unvermeidlich macht und jeder Epoche einen eigenen Wert gibt.

Damit sind wir beim Begriff von Individualität angelangt, den Ranke (wie Fichte und Humboldt) in Verbindung mit der Idee setzt. Die These vom geistigen Grund des Lebens erlaubt ihm, jedes „positive Moment“ der Geschichte insofern für „wichtig“ zu halten, als es „eine Modifikation des geistigen Lebens in sich einschließt“ (WuN: IV 85). Ranke schreibt jedem Volke „einen besonderen, durch göttlichen Anhauch entstandenen Geist“ zu (129–130); jedes Volk ist also „ein Gedanke des göttlichen Geistes“ (130). Diese Betrachtungsart setzt sich derjenigen entgegen, die von einer letzten und endgültigen Epoche der Geschichte spricht, in der die Menschheit die Vollkommenheit erreichen wird, die keine frühere Epoche völlig darzustellen wußte. Diese Theorie, die bereits Herder und Humboldt abgelehnt hatten, wird von Ranke folgendermaßen kritisiert: „Es wäre eine der Gottheit nicht entsprechende Idee, die Fülle der Dinge an das Ende der Zeiten zu setzen. (Was ist Zeit vor Gott?) Der Gedanke, daß jede vorhergehende Generation im allgemeinen von den folgenden übertroffen werde, mithin die letzte die bevorzugte, die vorhergehenden aber nur die Träger der folgenden seien, würde fast eine Ungerechtigkeit der Gottheit sein. Die Generationen würden nur insofern etwas bedeuten, als sie die Stufen zu den folgenden sind; sie würden, wenn ich mich dieses Ausdrucks bedienen darf, gleichsam mediatisiert werden. Ich denke vielmehr: jede steht zu Gott in einem unmittelbaren Verhältnis, ihr Wert liegt in ihrer eigenen Existenz“ (IV 260, siehe auch II 59–60, IV 140). Gott ist außerhalb der Zeit, und Ranke zieht daraus die Folgerung, daß das Verhältnis jeder Epoche zu Gott mit der Zeit nichts zu tun haben kann; d. h., Gott bewertet jede Epoche nicht nach dem, was sie im Vergleich mit der vorigen und der nachfolgenden bedeutet, sondern was sie für sich selbst ist. Ranke setzt diese Argumentationsweise fort, wenn er den von „einer unreifen Philosophie“ (gemeint ist vor allem Fichte) entwickelten Begriff vom „ununterbrochenen Fortschritt“ kritisiert (IV 86–87). Rankes Vorwurf besagt, daß diese Autoren von „apriorischen Gedanken“ ausgehen und aus den Tatsachen diejenigen auswählen, „welche jene [Gedanken] zu beglaubigen scheinen“ (ebd.).

Ranke gebraucht den Begriff von Individualität auch in der politischen Theorie. Das „Politische Gespräch“ lehnt diejenigen Theorien, die Allgemeingültigkeit beanspruchen, mit dem Argument ab, daß jede Institution eine „das Ganze belebende, beherrschende Idee“ hat (RW 49/50: 321). Es handelt sich um einen dieser Institution eigentümlichen gei-

stigen Zug, der sie individualisiert und außerhalb der universalistischen Theorien setzt. Jetzt könnte Ranke sich an Humboldts Theorie vom Individuum als einer in der Erscheinung wurzelnden Idee orientieren, aber er zieht es vor, noch weiter zu gehen, bis zur Theologie, und verkündet die Göttlichkeit der Staaten. Im Gegensatz zu jenen Theoretikern (wie Humboldt), die dem Staat jede Substantialität absprechen und ihn für ein kleineres Übel, für ein unvermeidliches aber unangenehmes Werkzeug zur Sicherheit der Bürger halten, schreibt Ranke jedem Staate eine oberste Idee göttlichen Ursprungs zu. Zunächst spiritualisiert er den Begriff vom Staat: „Alle die Staaten, die in der Welt zählen und etwas bedeuten, sind erfüllt von besonderen, ihnen eigenen Tendenzen. Es würde lächerlich sein, sie für eben so viele Sicherheitsanstalten für die Individuen, die sich zusammengethan, etwa für ihr Privateigenthum, zu erklären. Vielmehr sind jene Tendenzen geistiger Art, und der Charakter aller Mitbürger wird dadurch bestimmt, ihnen unauslöschlich aufgeprägt“ (328). Und dann vergöttlicht er den Staat: „Von der obersten Idee hängt Alles ab. Das will es sagen, wenn auch die Staaten ihren Ursprung von Gott herleiten. Denn die Idee ist göttlichen Ursprungs“ (328–329). Die Geistigkeit der Staaten kommt also von Gott her, der aus ihnen „Individualitäten“ macht, „eine der anderen analog – aber wesentlich unabhängig von einander“, sowie ihnen Substantialität gibt: „Statt jener flüchtigen Conglomerate, die sich dir aus der Lehre vom Vertrag erheben wie Wolkengebilde, sehe ich geistige Wesenheiten, originale Schöpfungen des Menschengeistes – man darf sagen, Gedanken Gottes“ (329). Hier findet sich zwar ein guter Teil der charakteristischen Elemente von Humboldts Theorie über das Verhältnis zwischen Idee und Individuum, aber die Anwendung derselben auf den Staat kommt in den Schriften Humboldts nicht vor. Humboldt hält zwar die *Nation* für ein Individuum, aber er bezieht sich nie ausdrücklich auf den *Staat* als auf ein Individuum.

Im Vergleich mit Humboldts Theorie stellt Rankes historische Ideenlehre eine Rückkehr zur Theologie dar. Es handelt sich aber um keine Fichtesche Theologie, denn Ranke spricht von einem persönlichen und außerweltlichen Gott. Dies rückt ihn in die Nähe von Humboldts Dualismus und dessen Folgen, nämlich: die Unmöglichkeit, die Pläne der Weltregierung zu erkennen, die Kritik der Begriffe von Fortschritt und Ziel der Geschichte, die Würdigung jeder Epoche für sich selbst. Rankes Ideenlehre wäre so etwas wie eine theologische Fassung von Humboldts Ideenlehre.⁸

Anhang

Zum Schluß möchte ich ganz kurz auf Droysens historische Ideenlehre eingehen, die sowohl mit Humboldts Theorie als auch mit Hegels Geschichtsphilosophie in Verbindung steht.

Hegel bestimmt die „Weltgeschichte“ als den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (HW: XII 32), und spricht von der „Idee“ oder vom „Bewußtsein“ der Freiheit als „der sich verwirklichenden Idee“ in der Geschichte (540). Freiheit bedeutet für Hegel, daß der Geist nicht vom Nicht-Geistigen abhängt (30), daß der Einzelne das Allgemeine wolle (55–56); diese „konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens“ ist die „Sittlichkeit“ im Gegensatz zur bloß subjektiven „Moralität“ (VII 286). Ihrerseits ist die Idee nicht welt-

⁸ Zu weiteren Interpretationen des Verhältnisses der Ideenlehren Rankes und Humboldts vgl. R. Fester, Humboldt's und Ranke's Ideenlehre, in: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 6 (1881) 235–256, sowie F. Tessitore, Teoria del verstehen e idea della Weltgeschichte in Ranke, in: ders., Comprensione storica e cultura: Revisioni storicistiche (Neapel 1979) 167–234.

fremd, noch ist ihre Verwirklichung unmöglich, sondern sie ist „synonym“ mit dem „Vernünftige[n]“ (25), das wiederum wird von Hegel als das „Gegenwärtige und Wirkliche“ und nicht als ein „Jenseitiges“ verstanden (24). Hegel ist der Auffassung, „daß nichts wirklich ist als die Idee“, woraus folgt, daß man „in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen“ hat (25). Von hier ausgehend behauptet Hegel, daß es „endlich an der Zeit“ ist, die Weltgeschichte zu „begreifen“, und lehnt die religiöse These ab, wonach die Vorsehung die Welt zwar regiert, aber wir den Plan nicht erkennen können, nach dem sie verfährt. „In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, das heißt, er hat dem Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlossenes, Geheimes ist; es ist uns mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, die Pflicht dazu auferlegt“ (27).

Nun hielt Droysen Humboldt für „ein[en] Bacon für die Geschichtswissenschaften“ (DL: 419), da er der erste war, der die Aufgabe der *Historik* (so bezeichnet Droysen die Theorie der Historiographie) erkannte (399). Droysen versichert, daß er mit Humboldt in der These übereinstimmt, daß die Idee (nach Droysen die sittlichen Mächte) das ist, was in „den Wirklichkeiten“ zur Erscheinung kommt (5), sowie in der Auffassung der Geschichte als „des Strebens einer Idee, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen“ (217). Im folgenden prüfe ich beide Übereinstimmungen.

In der ersten von ihnen basiert die Gleichsetzung der Ideen mit den sittlichen Mächten auf Droysens Theorie von der doppelten geistig-sinnlichen Natur des Menschen. Nach Droysen findet sich die geschichtliche Welt „zwischen der natürlichen und der übernatürlichen“, da der Mensch „an beiden teilnimmt“ (DH: 16), und deswegen ist diese Welt auf keine der beiden anderen zu verkürzen. Diese Verkürzung wird von den Methoden vollführt, die es nur mit „einem der Momente des menschlichen Geistes“ zu tun haben, und dabei folgendes vergessen: „Der menschliche Geist aber *ist* die Identität beider“ (32–33). Diese Methoden sind die „physikalische“ und die „spekulative“; die erste ist den Naturwissenschaften eigen, die zweite der Philosophie und der Theologie (ebd.). Der Begriff, den Droysens Historiographie diesen Verkürzungen entgegensetzt, ist der von der „sittliche[n] Welt“ (33–34). Dieser Begriff ist Hegelschen Ursprungs, und Droysen akzeptiert in der Tat die vom Philosophen ausgearbeitete Unterscheidung zwischen Moralität und Sittlichkeit (35), aber zugleich kritisiert er Hegel durch ihn: Wir sagen nicht „mit der Philosophie, daß alles, was wirklich ist, auch vernünftig sei, und alles, was vernünftig, auch wirklich sei, sondern wir finden, daß das erkannte Vernünftige unablässig zu *werden* und sich zu verwirklichen *strebt* und daß in dem wirklich Gewordenen ein erkennbar Vernünftiges nicht absolut, aber relativ ausgeprägt ist“ (ebd.). Was Droysen durch den Begriff von sittlicher Welt bei Hegel akzeptiert, ist die Kritik des moralischen Subjektivismus. Im Anschluß an sie spricht Droysen von der historischen „Kontinuität“, von der „gemeinsamen und fortschreitenden Arbeit der Menschheit“ (17) und behauptet, daß die „Pflicht“, die der Einzelne zu erfüllen hat, darin besteht, daß er die Arbeit der vorigen Generationen fortsetzt: „eben darum ist er auch an seiner Stelle notwendig und seine Eigenart von Wert und Bedeutung“ (DH: 14–15). Was Droysen bei Hegel nicht akzeptiert, ist die Gleichsetzung des Vernünftigen und Wirklichen. Droysen setzt der Vollkommenheit der Welt Grenzen, behauptet deren Endlichkeit, indem er sie für *relativ* vernünftig erklärt. Diese Endlichkeit ergibt sich aus der Dualität der menschlichen Natur, die den Menschen an der Erreichung der geistigen Vollkommenheit hindert. Der Mensch ist zwar seinem Wesen nach „Totalität“, aber er tritt auf als „ein unfertiges Ganzes, er ist Unendlichkeit und doch von der Endlichkeit umschränkt und ein Teil von ihr; in die Schranken von Raum und Zeit gestellt, ist er die stete Aufhebung dieser Schranken, er *ist* nicht Totalität und Unendlichkeit so, daß er es wäre, sondern indem er in jedem Augenblick es zu werden fortfahrt: nicht in der Ruhe

des Erreichten, sondern in der steten Arbeit des Erreichens“ (DL: 23). Der Unterschied mit Hegel besteht darin, daß Droysen es nicht für möglich hält, daß die Existenz jemals mit dem Wesen übereinstimmen wird. Aus diesem Grunde wird es keine endgültige Epoche geben können, sondern die Geschichte wird eine endlose Bewegung sein: „Das Wesentliche in der ethischen Welt ist, daß sie ein stetes Wollen und Sollen, ein stetes Werden ist; nur darum ist sie ethisch, weil sie auf jedem Punkt in Bewegung ist, in der Bewegung, fortschreitend Geistiges, Ewiges so in das Irdische hineinzubilden, das Irdische, Endliche so zu vergeistigen und zu verklären“ (38). Die Entfernung zu Hegel nimmt zu, wenn Droysen Gott ins Feld führt, um die Endlichkeit zu erklären, und wenn er die *absolute* Vernünftigkeit ins Jenseits versetzt. Droysen akzeptiert die christliche These, daß „Gott die Wahrheit ist“, und interpretiert sie in dem Sinne, daß der Mensch die Wahrheit nicht besitzen, sondern nur suchen kann: „der Mensch ist nicht die Wahrheit, aber ein Abbild von ihr; er hat die Idee der Wahrheit, und in seinem Suchen nach Wahrheit entwickelt sich diese Idee in immer weiteren und kühneren Erkenntnissen“ (325). Das endliche Ich erhebt sich auf diese Weise „über seiner Endlichkeit zu der Empfindung, der Gewißheit einer Totalität, die die Wahrheit ist“ (ebd.). Die Frage nach „dem Absoluten und der Gottheit“ ist überhaupt die wichtigste (327), da Gott aber „unendlich mehr“ ist, als was die menschliche Erkenntnis sagen kann, ist die Religion notwendig, damit der Mensch seinen Wunsch erfüllen kann, nicht nur ein endliches Ich zu sein (328). Es ist also der Glaube (und nicht die Philosophie, wie Hegel wollte) derjenige, der dem Einzelnen die „gewisse Zuversicht“ gibt, einem Ganzen anzugehören (330). Die Historiographie muß an eine „weise und gütige Weltordnung Gottes“ glauben (DH: 373); da aber nur Gott die Totalität der Geschichte kennt, kann es keine endgültige Historiographie geben (DL: 254–255, 283).

Als Ergebnis dieser Auseinandersetzung mit Hegel schlägt Droysen die Ethik als die Wissenschaft vor, die das Verhältnis zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen erforschen muß. Es handelt sich um keine historiographische Disziplin, sondern um „die rechte Philosophie der Geschichte“ (55). Sie würde erstens „das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen in dem System der sittlichen Gemeinschaften nachweisen, in denen sich die individuelle, d. h. unvollständige Persönlichkeit zur relativen Totalität ergänzt“; und zweitens hätte sie zu zeigen, „wie der Mensch nach seinem ewigen Teil doch über diesem Strom der Endlichkeiten stehe oder vielmehr sich fort und fort zu erheben suchen soll und sich erheben kann“ (ebd.). Was hat aber all dies mit den Ideen zu tun? Droysen verwendet das Wort „Ideen“, weil „in den großen Gestaltungen des geschichtlichen Lebens [...] sich ebenso viele Erscheinungen der Ideen [zeigen], in denen sich die Geistesnatur des Menschen ihrem Wesen nach bewegt. Die Idee des Heiligen, des Schönen, des Wahren, die Idee der Macht, des Rechts usw., wie mannigfach sie in ihren jeweiligen Gestaltungen sein mögen, sie suchen und finden ihren Ausdruck, und jeder gefundene Ausdruck ist ein Versuch, diese Idee zur Erscheinung zu bringen“ (17). Die Ideen sind also der Name, den Droysen für den geistigen Charakter des Menschen verwendet. Um zu vermeiden, daß die Geschichte einen Endpunkt erreichen kann, behauptet Droysen, daß die Wirklichkeit keinen „adäquat[en]“ Ausdruck einer Idee geben kann. Auch Humboldt hatte dies gesagt, aber Droysen entfernt sich von diesem Autor, wenn er sagt, daß im Laufe der Geschichte eine allmähliche Annäherung an die Idee stattfindet (201). Diese Annäherung findet durch die „sittlichen Mächte“ statt (unter solchen Mächten versteht Droysen die gemeinsamen Lebensweisen der Menschen ein und derselben Epoche: Familie, Sprache, Religion, der Staat, die Wissenschaft, usw.), und die Ideen „leben und schaffen in dem sittlichen Wollen und Tun der Menschen“ (DH: 181). Der Begriff von „sittlichen Mächten“ war bereits von Hegel im Paragraph 145 seiner Rechtsphilosophie gebraucht worden (HW: VII 294).

Droysen scheint also der Meinung zu sein, daß Humboldt sich in diesem Kampf mit

Hegel auf seiner Seite findet. Der Schwerpunkt von Humboldts Weltanschauung ist nach Droysen „das Ethische“ (DL: 419), der „Gedanke der ethischen Sphäre zwischen der transzendenten und der natürlichen“ (53); Humboldt stellte die beiden wesentlichen Momente der sittlichen Welt fest: die doppelte geistig-sinnliche Natur des Menschen und „die im Geben und Empfangen weiterzeugende Kraft ihres Ausdrucks“ (419–420). Sehr wahrscheinlich denkt Droysen hier einerseits an Humboldts Theorie über die doppelte geistig-sinnliche Natur der Sprache und das beständige Streben des sprachlichen Geistes zur Beherrschung der sprachlichen Materie, und andererseits an seine Thesen über die „weiterzeugende Kraft“ der Sprache, d. h., über die Zugehörigkeit jeder sprachlichen Handlung zu einer in die Vergangenheit und in die Zukunft ununterbrochenen Reihe. Wie es auch sein mag, Droysens Kritik an Hegel geht in dieselbe Richtung wie Humboldts Entfernung von Fichte: Dualismus des Endlichen und Unendlichen, Unmöglichkeit einer vollständigen Versöhnung zwischen beiden.

Die zweite Übereinstimmung zwischen Droysen und Humboldt, von der Droysen spricht, scheint mir viel zweifelhafter.⁹ Droysens ‚Verwirklichung einer Idee‘ ist eine These über den „Zweck“ der Geschichte, der darin besteht, daß „die Idee der Freiheit werde“ (DL: 385). Freiheit heißt hier nicht „Willkür“, sondern „Unterwerfung unter das Gemeinsame“, Anerkennung der „äußeren Schranke“ als „inneres Maß“, Erfüllung des äußeren Gesetzes, weil es „recht und gut“ ist (341). Droysen akzeptiert darüber hinaus das „Postulat der Vernunft“, nach dem die Menschheit sich in „stetem Fortschreiten“ findet (371). Diese Thesen erinnern sehr an Hegel, obwohl die Divergenzen zwischen ihm und Droysen, die ich vorgetragen habe, es unmöglich machen, hier von Identität zu sprechen. Auf jeden Fall schließt Humboldts Begriff von Idee jede Rede von einem Fortschritt in der Verwirklichung derselben aus, und dies entfernt Droysen von Humboldt und bringt ihn in die Nähe Hegels.

Schellings Philosophie der Offenbarung und die Theologie¹

Von Albert FRANZ (Dresden)

Vorbemerkung

Nach einem ersten Einblick in die von Walter E. Ehrhardt verdienstvollerweise herausgegebene und von ihm so bezeichnete „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ von F. W. J. Schelling² schien es Verfasser zunächst, diese „Urfassung“ unterscheide sich von der Fassung, wie sie der Sohn Schellings, Karl Friedrich August Schelling, in der klassi-

⁹ Zu weiteren Interpretationen des Verhältnisses der Historik Droysens zu Humboldt vgl. F. Tessitore, *L'istorica di Droysen tra Humboldt e Hegel*, in: *Filosofia*, 22 (1971) 311–350, bes. 337–340, sowie H. Blumenthal, *Johann Gustav Droysens Auseinandersetzung mit dem Idealismus*, in: *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 9 (1933) 344–355, bes. 353–354.

¹ Für die Drucklegung überarbeiteter öffentlicher Vortrag, gehalten im Rahmen einer Tagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft am 10. Oktober 1994 in Schellings Geburtsstadt Leonberg.

² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. v. Walter E. Ehrhardt, zwei Teilbände (= PhB 445a/445b) (Hamburg 1992).