

Wilm Hüffer

Theodizee der Freiheit

Hegels Philosophie
des geschichtlichen Denkens

Meiner

HEGEL-STUDIEN BEIHEFT 46

HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von
Walter Jaeschke und Ludwig Siep

Beiheft 46

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

THEODIZEE DER FREIHEIT

Hegels Philosophie
des geschichtlichen Denkens

von
Wilm Hüffer

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7873-1611-3

ISBN eBook: 978-3-7873-3452-0

ISSN: 0073-1578

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2002.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. www.meiner.de/hegel-studien

Danksagung

Erstatteter Dank hat den mitunter faden Beigeschmack, zur Sache wenig beizutragen. Wo er allzu überschwänglich bekundet wird, zeitigt er oben-drein und zum Unbehagen des Verfassers die Begleiterscheinung, unnötig den Argwohn des Lesers zu wecken. Wird sich dieser doch selbst ein Urteil darüber verschaffen wollen, ob die vorliegende Arbeit zum Danken unge-trübten Anlaß gibt oder nicht.

Der Verfasser schreibt es den Umständen zu, trotz entsprechender Skrupel nicht an sich halten zu können. Zu groß ist die Freude, der Entstehung der vorliegenden Arbeit immerhin ein Ende bereitet zu haben (womit über ihren Inhalt nichts gesagt sein soll). Bevor daher im folgenden die Maxime »*de nobis ipsis silemus*« beherzigt sei, möchte ich denen herzlich danken, ohne deren tatkräftiges Zutun ich das Projekt nicht hätte durchführen können. Allen voran meinem Betreuer Prof. Pirmin Stekeler-Weithofer, der die Entstehung dieser Arbeit mit großer Geduld begleitet und dem rastlos Suchenden eine Reihe von Fingerzeigen gegeben hat, ohne die der unternommene Ausflug vermutlich in den Einhegeleien eines rätselreichen Manuskripts ein unvorteilhaftes Ende genommen hätte.

Dank schulde ich auch Dr. habil. Ulrich Johannes Schneider und Prof. Werner Krawietz für wichtige Hinweise, nicht minder Prof. Robert Brandom, Dr. habil. Andreas Luckner, Marcus Erb-Szymanski und Dr. Holger Maaß für weiterführende Gespräche. Der Sachkenntnis von Dr. Shigeaki Shibuya verdankt die Arbeit in vielerlei Hinsicht ihr bibliographisches Rückgrat. Für die akribische Korrektur des Manuskripts danke ich Dr. Martin Welk und meiner Frau Angela, für freundschaftlichen Rat Prof. Klaus Oettinger und Prof. Alfred Sproede. Prof. Walter Jaeschke hat mir zur Korrektur des leicht gekürzten Manuskriptes wichtige Hinweise gegeben. Ihm und Prof. Ludwig Siep als den Herausgebern danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Hegel-Studien. Die Studienstiftung des deutschen Volkes schließlich hat den gelegentlich phlegmatischen Verfasser während einer dreijährigen Förderungszeit immer wieder geistig wachrütteln können.

Meinen Eltern, Renate und Dr. Anton Wilhelm Hüffer, ist die Arbeit in Dankbarkeit gewidmet.

Mainz, im Februar 2002

Inhalt

Zur Einführung	IX
I. Die Wiederkehr der geschichtsphilosophischen Frage	
§ 1. Die Verdeckung des Philosophischen in Hegels Geschichtsphilosophie	1
§ 2. Hegels Kritik am unreflektierten Selbstverständnis der Geschichtsschreibung	5
§ 3. Aporien des metaphysischen Hegel-Bildes	11
§ 4. Probleme des hermeneutischen Hegel-Bildes	20
§ 5. Ansätze zu einer Destruktion der Hegel-Historisierung	27
§ 6. Die geschichtsphilosophische Frage nach dem Zweck geschichtlichen Denkens	32
II. Die Konstitution geschichtlicher Praxis	
§ 7. Das Problem der »Vernunft in der Weltgeschichte«	43
§ 8. Grundbegriffe »vernünftigen« Denkens	47
§ 9. Formale Charakteristika handlungsleitenden Wissens	55
§ 10. Das hermeneutische Problem geschichtlicher Rekonstruktionen	64
§ 11. Die narrative Struktur geschichtlicher Rekonstruktionen	73
§ 12. Die Post-hoc-Erklärung geschichtlicher Entwicklungen	86
III. Die Konstitution geschichtlichen Denkens	
§ 13. Geschichtsphilosophie als Frage nach dem Zweck geschichtlicher Praxis	103
§ 14. Die Abbildung der »vernünftigen« Welt im geschichtlichen Erfahrungsraum	109
§ 15. Die Konstruktion handlungsleitender Erwartungen aus der Geschichte	119
§ 16. Substitution der »Erwartung« durch »Machbarkeit« der Zukunft?	132
§ 17. Kontinuität als Substrat handlungsleitender Erwartungen	136
§ 18. Geschichte als »Rechtfertigung« des »vernünftigen« Willens zur Kontinuität	146

IV. Die praktische Relevanz geschichtlichen Denkens	
§ 19. Geschichte und die Autonomisierung individuellen Handelns	155
§ 20. Aporien des subjektivistischen Autonomieverständnisses	159
§ 21. Das geschichtlich artikulierte Selbstinteresse	164
§ 22. Autonomes Handeln als »Selbstzweck«	172
§ 23. Die Verschränkung von Selbstinteresse und Willen zur Kontinuität	180
§ 24. Geschichtliche Orientierung vs. abstraktes Gewissen	186
§ 25. Geschichtliche Orientierung als Motor realer Kontinuität	192
§ 26. Die Verfassung als flexibler Rahmen geschichtlicher Orientierung	200
V. Das Ende der »Weltgeschichte«	
§ 27. Freiheit als geschichtlich entwickeltes Autonomiebewußtsein	213
§ 28. »Weltgeschichte« als praktizierte Selbstbefreiung	219
§ 29. Der Abschied vom »weltgeschichtlich« fundierten Autonomiebewußtsein	232
§ 30. Abschied von Hegel – Aporie der Geschichtswissenschaften	239
Siglen- und Literaturverzeichnis	251

Zur Einführung

»libertà va cercando.«
Dante (Purgatorio I, 71)

Die Rezeptionsgeschichte des bedeutungsschweren Begriffs der »Theodizee« ist eine Geschichte des philosophischen Mißkredits. Spätestens seitdem das Erdbeben von Lissabon Mitte des achtzehnten Jahrhunderts den rationalistischen Glauben ins Wanken gebracht hatte, die Welt gleich einer Maschine in ihren ewigen Gesetzmäßigkeiten beschreiben zu können, gab es an der Worterfindung von Leibniz nur noch wenig Erfreuliches zu entdecken. Die geschichtlichen Katastrophen des zurückliegenden Jahrhunderts waren schon gar nicht mehr erforderlich, um seinen Klang in aufgeklärten Ohren zur Verbalinjurie herabsinken zu lassen. Daß alles Unglück auf Erden am guten Willen ›Gottes‹ und an der Vollkommenheit seiner Schöpfung letztlich nichts ändere, daß auch die erlittenen »Übel«, das Geschehene »Böse« in den Heilsplan dieser Schöpfung hineingehörten und damit letztlich ›gerechtfertigt‹ seien – all dies charakterisiert eine Lehre, die bereits aus dem Mund der von Voltaire geschaffenen Kunstfigur des Doktor Pangloß aberwitzig geklungen hatte und seither der zweifellos nicht unberechtigten Ent-rüstung aller Leidenden gegen die Verharmlosung ihres Leidens sicher sein darf.¹

Der offenbare Anachronismus, daß gleichwohl noch Hegel seine Geschichtsphilosophie mit dem obskurantistischen Leibniz-Wort geschmückt hat, ist ihm mindestens als Fauxpas ausgelegt worden und hat nicht unbedeutend dazu beigetragen, nach der rationalistischen Weltausdeutung nun auch die zentrale philosophische Disziplin des neunzehnten Jahrhunderts, die Geschichtsphilosophie, zu diskreditieren. Gerade der Titel der »Theodizee« schien es zu sein, der das wahre Antlitz dieser philosophischen Verirrung zum Vorschein brachte, der ihren ebenso radikalen wie verfehlten Anspruch sichtbar zu machen half, daß man den Begebenheiten der »Weltgeschichte« einen höheren Zweck, den Geschehnissen auf Erden einen letzten Sinn abgewinnen könne.² Nicht zuletzt aufgrund dieses Verdachts ist

¹ Vgl. Francois-Marie Voltaire: *Candide oder der Optimismus*, in: *Sämtliche Romane und Erzählungen in zwei Bänden*, Bd. 1, Köln 1992, S. 180ff. sowie S. 259ff.; Gottfried Wilhelm Leibniz: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Übers. u. m. Anmerkungen vers. v. A. Buchenau, Hamburg 1996, S. 345ff.

² So zuletzt Herbert Schnädelbach: »Sinn« in der Geschichte? Über Grenzen des Historis-

schließlich die klassische Geschichtsphilosophie mit ihren Wurzeln bis zu Vico insgesamt als hypertrophe Form der Geschichtsdeutung wahrgenommen worden, als überzogener Versuch, zur Erklärung der historischen Geschehnisse eine alles unter sich begreifende Teleologie zu erfinden. Bestand nicht der Unterschied zwischen Leibniz und Hegel lediglich darin, daß letzterer den Versuch einer umfassenden Welterklärung aus einer statischen Kosmologie in den Prozeß der Geschichte selbst verlegt hatte?³ War die Geschichtsphilosophie so gesehen nicht letztlich nur ein metaphysischer Ausflug in das angestammte Geschäft des Historikers, in den Bereich einer geschichtlichen Erforschung der Vergangenheit? Nicht von ungefähr ist die Geschichte der Geschichtsschreibung immer wieder als Prozeß einer wissenschaftlichen Emanzipation von der metaphysischen Erblast der Geschichtsphilosophie beschrieben worden. Nachdem selbige offenbar den letzten Zweck allen Geschehens auf Erden zu ergründen versucht hatte, wollte man ihre vermeintlich metaphysische Teleologie verabschieden und auf das bescheidenere Ziel einschwenken, zunächst einmal die einzelnen historischen Epochen für sich genommen zu untersuchen.⁴ Mit dem Einbruch des Historismus schien insofern die Geschichtsphilosophie bereits an ihr begriffliches Ende gelangt, ihre weitere Wirkungsgeschichte allenfalls noch ein Appendix von »Schwundstufen« zu sein.⁵

Die vorliegende Untersuchung bedeutet den Versuch, diese mittlerweile fest etablierte Bewertung der Geschichtsphilosophie insgesamt in Frage zu stellen und von Hegels Projekt einer »Theodizee« der Geschichte ein neues und womöglich ungewohntes Bild zu entwerfen. Sie beruht auf dem Verdacht, daß es voreilig sein könnte, Hegels »Theodizee« von vornherein als bloßen Beitrag zur Geschichte, als bloße teleologische Erklärung eines »Endzwecks« zu bestimmen, auf den die Menschheit zugesteuert sei. Diese Interpretation erscheint nicht zuletzt deshalb als zu einfach, weil sie die Geschichtsphilosophie allzu offensichtlich auf das Programm einer Geschichtsschreibung reduziert, ihrem philosophischen Anspruch wenig mehr abgewinnen kann, als daß er offenbar nur die verbale Bemäntelung einer verfehlten Geschichte darstellt. Sollte sich Hegel tatsächlich nur auf das Geschäft einer solch geschichtlichen Weltausdeutung, einer geschichtlichen

mus, DZPhil 48. Jg, Hft 1 (2000), S. 53 (Den Begriff der »Weltgeschichte« verwendet Hegel selbst).

³ Vgl. dazu Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart/Berlin/Köln 1990 (8. Aufl.), S. 60.

⁴ Vgl. Schnädelbach: »Sinn« in der Geschichte?, S. 53.

⁵ Odo Marquard: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt 1992 (3. Aufl.), S. 23ff. Vgl. auch Herta Nagl-Docekal: Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?, in: Nagl-Docekal (Hg.): Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten, Frankfurt 1996, S. 7ff.

Begründung der These kapriziert haben, daß alles Geschehene seinen ›guten‹ oder »vernünftigen« Zweck gehabt habe? Hat er tatsächlich nicht anders als Leibniz erklären wollen, weshalb die ›Welt‹ so sein müsse, wie sie ist, und dabei zur Erklärung statt des mechanischen Modells einer ›Weltmaschine‹ lediglich das teleologische Modell der »Weltgeschichte« gewählt? Die Erörterung seiner geschichtsphilosophischen Vorlesungen, die wesentlich eine Klärung seines »Theodizee«-Begriffs zum Ziel hat, soll zeigen, daß dies nicht der Fall ist. Im Gegenteil, statt lediglich selbst eine bestimmte »Theodizee« zu erfinden, hat Hegel wesentlich danach gefragt, was überhaupt das seltsame Bestreben, sich an einer solchen »Theodizee« zu versuchen, für einen Sinn haben soll. Daß es einen ›Gott‹ gibt, der gegen die »Übel« und das »Böse« der ›Welt‹ ›gerechtfertigt‹ werden soll, betrachtet er gerade nicht als Behauptung, deren Bedeutung unbesehen klar ist, so daß auf die Frage nach der Möglichkeit von »Theodizee« nur noch eine passende Antwort gegeben zu werden braucht. Alle entsprechenden Lösungen, die ein fertiges Verständnis der Begriffe mehr oder minder voraussetzen und vor dem Hintergrund eines unterstellten Wissens über ›Gott‹ nunmehr für beziehungsweise gegen die Möglichkeit seiner ›Rechtfertigung‹ plädieren, bezeichnet er ganz ausdrücklich als »abstrakt«, als Begriffsrochaden, deren eigentliche Bedeutung ganz im dunkeln bleibt. Wie sich zeigen wird, will Hegel statt dessen ergründen, wie der seltsame Gedanke, ›Gott‹ gegen die geschehenen »Übel« verteidigen zu wollen, überhaupt in die Welt kommt, was sich hinter entsprechenden Erklärungen oder ›Rechtfertigungen‹ faktisch verbirgt. Mit einem Wort, Hegel will »Theodizee« nicht machen, sondern auf ihren Begriff bringen.

Folgt man dieser Unterstellung, die freilich für sich genommen ungewohnt genug erscheinen muß, so wird auch deutlich, daß und weshalb Hegels Frage nach dem Begriff von »Theodizee« keine genuin theologische Frage ist. Versteht man unter Theologie im allgemeinsten Sinne die Explikation eines konkreten Gottesglaubens oder eines konkreten Gottesbildes, dann wird ersichtlich, daß »Theodizee« das Problem des Glaubens beziehungsweise Nichtglaubens weder berührt geschweige denn zu lösen vermag. Bereits Odo Marquard hat zu Recht darauf verwiesen, daß erlittenes Unrecht, erlittene Schmerzen oder Qualen immer nur die Frage nach dem Glauben selbst hervorrufen, die Frage also, ob der Gottesglaube an sich sinnvoll sei oder nicht. Das Problem der ›Rechtfertigung Gottes‹ dagegen spielt für die Frage nach Glauben oder Nichtglauben keine Rolle.⁶ Wer seinen Glauben aufgrund des Erlittenen verliert, wird sich durch eine ›Recht-

⁶ Marquard: Bemerkungen zur Theodizee, in: Willi Oelmüller (Hg.): Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, S. 213.

fertigung Gottes‹ noch lange keines Besseren belehrt fühlen, während umgekehrt der Gläubige, der sich trotz seines Leidens zu ›Gott‹ bekennt, nach dessen ›Rechtfertigung‹ gar nicht verlangen wird.⁷ Allein aus diesem Grund aber muß fragwürdig erscheinen, was mit dem seltsamen Versuch, einen nicht näher besehenen ›Gott‹ gegen nicht näher besehene »Übel« verteidigen zu wollen, eigentlich bezweckt wird. Wenn ein solcher Versuch der ›Rechtfertigung Gottes‹ auf den Glauben selbst keinen erkennbaren Einfluß hat, welche Bedeutung hat er dann überhaupt? Diese Frage kann letztlich keine Untersuchung beantworten, die sich nur auf der Ebene vorgefaßter, nicht näher erläuterter Begriffe mit dem »Theodizee«-Problem auseinandersetzt. Solange der Streit lediglich der Frage gilt, ob der Versuch einer »Theodizee« das geschehene »Böse« auf irgendeine Weise verharmlost oder nicht, beziehungsweise ob ›Gott‹ das ›Gute‹ tatsächlich nicht anders bewirken kann, als daß er »Böses« zuläßt⁸ – mit einem Wort: solange die begriffliche Ebene des Problems selbst gar nicht ins Blickfeld gerät, umgibt die Untersuchungen zur »Theodizee«-Problematik beinahe zwangsläufig die Aura einer offenbar irrelevanten und insofern sophistischen Gelehrtheit.

Der Zugang, den Hegel gegenüber solch »abstrakten« Fragestellungen zum »Theodizee«-Problem gewinnt, ist ein ganz anderer, und es ist angezeigt, die entsprechende Hauptthese der vorliegenden Untersuchung kurz zu skizzieren: Hegel erkennt, daß der Versuch einer ›Rechtfertigung Gottes‹ keine für den Glauben konstitutive, sondern gleichsam eine explikative, praxisbezogene Bedeutung besitzt. Wer eine »Theodizee« erfindet, sucht nicht nach einer ›Rechtfertigung‹ für den Glauben selbst, für sein spezifisches religiöses Bekenntnis oder nach einer ›Rechtfertigung‹ seines Willens, in Gemeinschaft zu leben und die eigene Existenz in dieser Gemeinschaft zu erhalten. Er sucht vielmehr de facto nach einem spezifischen Horizont von Erwartungen, der ihm entsprechende Formen der Lebensführung überhaupt erst erschließt. In diesem Sinne verteidigt »Theodizee« keinen »abstrakten« – und das heißt: als Person aufgefaßten – ›Gott‹ gegen die »Übel« der ›Welt‹, sondern ihr konkreter Entwurf weist einen Weg, wie sich trotz der geschehenen »Übel« in einer gemeinschaftlich verfaßten ›Welt‹ leben läßt, welche spezifischen Erwartungen sich ob der Vergangenheit eröffnen.

⁷ Karl Rahner bezeichnet den Verzicht auf eine solche ›Rechtfertigung‹ sogar ganz ausdrücklich als wesentliches Merkmal des Glaubens. Vgl. Karl Rahner: Warum läßt Gott uns leiden?, in: Schriften zur Theologie. In Sorge um die Kirche, bearb. v. P. Imhof SJ, Bd. 14, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, S. 462f.

⁸ Vgl. zu diesen Fragen zuletzt Christian F. R. Illies: Theodizee der Theodizeelosigkeit. Erwiderung auf einen vermeintlichen Einwand gegen jede Verteidigung des Welturhebers angesichts des Bösen in der Welt, in: Phil. Jahrb., 107. Jg., Bd. 2 (2000), S. 428; sowie Richard Swinburne: Theodicy, our well-being, and God's rights, in: Int. Journal for the Phil. of Rel., Hft. 38 (1995), S. 75ff.

Ihrem Begriff nach entspricht die Frage nach der ›Rechtfertigung Gottes‹ folglich der Frage, wie der Wille zu einem ›gottgemäßen‹ Leben mit der jeweiligen ›Welt‹ und ihren »Übeln« zusammengeht, wie sich dieser Wille in der konkreten Lebensgestaltung überhaupt (noch) manifestieren kann. Schon das Leibnizsche »System der prästabilierten Harmonie« erbringt in dieser Hinsicht zumindest implizit eine bemerkenswerte Leistung: Indem es die geschehenen »Übel« als unvermeidliche Entäußerungen eines an sich ›gut‹ eingerichteten ›Weltmechanismus‹ charakterisiert, bewirkt es auch, daß ein praktischer Umgang mit diesen »Übeln« möglich wird.⁹ Wer das Erlittene nicht von vornherein als Einwurf gegen das eigene Leben auffaßt, als Anlaß zu Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, sondern es mit Leibniz als notwendiges Widerfahrnis begreift, das insgesamt zur Stabilität des ›Weltganzen‹ beiträgt – etwa indem es Schlimmeres verhindert –, der wird de facto über einen möglichen Weg der Lebensführung orientiert: Er lernt auf gewisse Weise, das Geschehene als Präjudiz für Künftiges zu begreifen, lernt eine Erwartung zu artikulieren, die ihm entweder trotz erlittener »Übel« die Option einer Fortgestaltung seines Lebens offeriert oder aber die Chancen skizziert, die aus einem positiv bewerteten Verlauf der Geschehnisse resultieren.¹⁰ Schon die »Theodizee« Leibniz' ist in diesem Sinne eine »Theodizee« in praktischer Absicht: Was sie gegen die »Übel« ›rechtfertigt‹, ist nicht eigentlich das Wirken eines personenhaften ›Gottes‹, sondern faktisch das Bekenntnis zur Möglichkeit einer Fortgestaltung des gemeinschaftlich verfaßten Lebens.

Daß diese These zunächst mehr als fragwürdig erscheinen muß, ist nicht weiter verwunderlich. Wie sie nämlich begründet werden kann, ja wie sie überhaupt zustande kommt, wird vollends erst ersichtlich, wenn mit Hegel das eigentliche Medium genannt wird, in dem sich »Theodizee« faktisch vollzieht. Als »abstrakt« kritisiert Hegel in dieser Hinsicht nicht allein die seltsame Vorstellung Leibniz', über die sich schon Voltaire lustig gemacht hatte: den Glauben, das erlittene »Übel« ernsthaft mit dem Hinweis auf eine insgesamt ›gute‹ Einrichtung der ›Welt‹ entschädigen zu können. Hegel vielmehr begreift es als die eigentliche Schwierigkeit dieses Glaubens, daß Leibniz entsprechende Erklärungen offenbar zum Bild einer in sich abgeschlossenen ›Welt‹ zu runden versucht. Was den Weg zu Hegels Geschichtsphilosophie ebnet, ist wesentlich die Einsicht, daß es eine solche ›Welt‹, deren »Übel« als Entäußerungen einer immer gleichen ›Weltmechanik‹ erscheinen, schlechterdings nicht gibt. Hegel erkennt, daß sich die ›Rechtfertigung Gottes‹, die ›Rechtfertigung‹ des Glaubens an eine Kontinuität ge-

⁹ Vgl. Leibniz: Versuche in der Theodicée, S. 40.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 130f.

meinschaftlichen Lebens, statt dessen immer in einem geschichtlichen Horizont vollzieht. Wo Leibniz noch der Auffassung ist, das »Übel« als Bestandteil eines in sich abgeschlossenen ›Weltganzen‹ erklären zu können, begreift Hegel, daß sich entsprechende Urteile auf eine rekonstruierte geschichtliche Entwicklung der Lebensformen beziehen. »Übel« und »Böses« sind nicht an sich in der ›Welt‹, Teil einer statischen ›Weltmechanik‹. Die Bewertung von Geschehnissen als »Übel« oder »Böses« ist vielmehr eine Beurteilung ihrer Auswirkungen auf die jeweiligen Lebensformen, ihrer Folgen für die Konstitution gemeinschaftlichen Lebens insgesamt. Immer liegt solchen Bewertungen im allgemeinsten Sinne eine Schilderung der Begebenheiten und ihrer Folgen zugrunde.

Damit aber wird deutlich, daß das Medium, in dem sich »Theodizee« faktisch vollzieht, kein anderes als die Geschichte ist. Die skizzierte praktische Leistung einer »Theodizee«, den erlittenen »Übeln« zum Trotz eine Möglichkeit der Kontinuität gemeinschaftlichen Lebens aufzuzeigen, erweist sich als genuine Leistung geschichtlicher Praxis: Indem Geschichte rekonstruiert, wie sich die jeweils gegenwärtigen Lebensformen entwickelt haben, indem sie die konkreten Geschehnisse entsprechend bewertet, schafft sie faktisch einen bestimmten Erwartungshorizont, der trotz aller konstatierten »Übel«, trotz des geschehenen »Bösen«, eine Fortgestaltung des gemeinschaftlichen Lebens als möglich erscheinen läßt. Wenn Hegel davon spricht, daß in der Geschichte eine »Aussöhnung« der »Vernunft« mit sich selbst beschlossen liegt, so ist genau dies damit gemeint: Statt daß Geschichte in bloß kontemplativer Absicht erklären würde, weshalb alles so gekommen ist, wie es kommen mußte, hat die Rekonstruktion der Vergangenheit eine praxis- und damit gegenwartsbezogene Bedeutung. Daß die eigene Gegenwart das Resultat einer geschichtlichen Entwicklung darstellt, lehrt zu erkennen, daß auch diese Gegenwart selbst nicht statisch, sondern entwicklungsfähig, ja stets in einer konkreten Entwicklung begriffen ist. Die Rekonstruktion der Entwicklung der eigenen »Wirklichkeit« ist immer auch ein Wissen über die Möglichkeiten ihrer Fortentwicklung. Da nun aber, wie sich zeigen wird, »vernünftiges« Urteilen und Handeln tatsächlich nicht anders möglich ist, als daß sich der einzelne an einer solch unterstellten Entwicklung orientiert, da er de facto nicht mit der Unveränderlichkeit der Gegenwart rechnen kann, sondern mit ihrer Entwicklung rechnen muß, verschafft ihm allein Geschichte die erforderlichen Voraussetzungen, um das eigene Leben in dieser Gegenwart autonom entwerfen und sich damit in der eigenen ›Welt‹ orientieren zu können. Auf solche Weise aber »versöhnt« Geschichte tatsächlich die »Vernunft« mit sich selbst: In ihrem Spiegel wird die Gegenwart trotz der erlittenen »Übel« und trotz des geschehenen »Bösen« auf bestimmte Weise als Basis einer möglichen Fortdauer gemeinschaftlichen Le-

bens, damit aber auch als Basis für eine autonome Planung und Gestaltung des eigenen Lebens sichtbar. Geschichte, so läßt sich mit Hegel zugespitzt formulieren, ist praktizierte »Theodizee«.

Damit deutet sich an, welches veränderte Bild von der Hegelschen Geschichtsphilosophie insgesamt entworfen werden soll. Statt sich der etablierten Bewertung anzuschließen, daß Hegel lediglich die realen Geschehnisse in ein bestimmtes Schema habe pressen wollen, soll veranschaulicht werden, daß es sich um eine Philosophie im genuinen Sinne des Wortes handelt: um den Versuch, Geschichte als ein Phänomen des Denkens auf den Begriff zu bringen. Pointiert gesagt: Hegels Geschichtsphilosophie ist keine Philosophie der Geschichte als bloße Deutung der realen Geschehnisse, sondern sie ist wesentlich Philosophie des geschichtlichen Denkens. Der Begriff, den sie sich vom genuinen Zweck der Geschichte macht, ist kein anderer als der Begriff der »Theodizee«: Indem sie zeigt, daß geschichtliche Praxis darauf entworfen ist, die »Vernunft« mit sich selbst zu »versöhnen«, die Gegenwart als Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung begreiflich und damit für den einzelnen autonom gestaltbar zu machen, erfaßt sie das eigentliche Projekt einer arbeitsteiligen Geschichtsschreibung ebenso wie das prätendierte Ziel überhaupt jeder geschichtlich fundierten, geisteswissenschaftlichen Untersuchung. Statt daß Geschichtsphilosophie die Erforschung der Vergangenheit zum Erfüllungsgehilfen einer teleologischen Entwicklungsbeschreibung der »Weltgeschichte« herabstufen würde, bringt sie auf den Begriff, worin der Zweck des geschichtlichen Projektes besteht, wie dieses Projekt in der allgemeinen Lebenspraxis verankert ist. Geschichte erweist sich als Bedingung der Möglichkeit autonomen Urteilens und Handelns.

Daß sich Hegel gleichwohl an einer geschichtlichen Deutung der Vergangenheit versucht hat, ja daß es gerade seine »Weltgeschichte« ist, die den Verdikten gegen eine vermeintlich metaphysische Geschichtsphilosophie wesentlich Vorschub leistet, soll dabei nicht bestritten werden. Gleichwohl wird sich zeigen, daß das seltsame Unterfangen, nicht nur den genuinen Zweck geschichtlichen Denkens, sondern auch die »Selbstbewußtwerdung« des »Geistes« in der »Weltgeschichte« beschreiben zu wollen, der skizzierten begrifflichen Einsicht keinen Abbruch tut. In bestimmter Hinsicht bedeutet dieses Programm lediglich eine Vervollständigung der vorausgegangenen Betrachtung. So begreift Hegel die »weltgeschichtliche« Entwicklung als einen Prozeß von Anerkennungen, in dessen Verlauf der Beitrag autonomen, geschichtlich konstituierten Denkens zur Fortgestaltung der gemeinsamen Lebensformen selbst ins Bewußtsein der Akteure rückt und sich in einer entsprechenden Lebensverfassung niederschlägt. Hinter dieser Darstellung verbirgt sich eine unverkennbar didaktische Absicht: Der realgeschichtliche Nachweis, daß allein autonomes, geschichtlich konstituiertes Denken die

gemeinschaftliche ›Welt‹ im Innersten zusammenhält, soll den einzelnen ermutigen, sich zu seiner Autonomie zu bekennen und sein Handeln an eigenen, geschichtlich gestützten Erwartungen zu orientieren. Hegels »Weltgeschichte« erweist sich insofern als ›Theodizee der Freiheit‹: Sie vermittelt dem einzelnen ein geschichtlich fundiertes Bewußtsein seiner Autonomie und verschafft ihm in diesem Sinne ein freies Verständnis seiner selbst. Im Selbstbewußtsein der geschichtlichen Konstitution »vernünftigen« Denkens wird er frei, sein Leben nach Maßgabe eigener, geschichtlich gestützter Erwartungen zu gestalten, und zwar in Absetzung von allen Lebensentwürfen, die auf der bloßen Subordination unter vorgeprägte Erwartungen beruhen.

Daß diese didaktische Funktion der »Weltgeschichte« aus bestimmten Gründen überholt ist, ja daß hierin auch die moderne Skepsis gegenüber der Geschichtsphilosophie gründet, ändert nichts an der Bedeutung der skizzierten Einsicht Hegels. Die These, daß der Ertrag der Hegelschen Geschichtsphilosophie primär nicht in ihren Geschichtsdeutungen, sondern in ihrer Frage nach dem Zweck geschichtlichen Denkens besteht, verlagert die Diskussion um das Erbe der Geschichtsphilosophie auf ein Terrain, das ihrem Gegenstand ein neues und allgemeines Interesse gibt: das Terrain der Auseinandersetzung um die Bedeutung geschichtlicher Praxis selbst. Gegenüber dem, was die Kritik vornehmlich in ihr gesehen hat, erweist sich Hegels Geschichtsphilosophie als unüberholte reflexive Leistung, welche die Bedeutung geschichtlichen Denkens und geschichtlicher Praxis insgesamt verortet und somit eine Aufgabe bewältigt, die erst in jüngster Zeit als eigentliche Aufgabe der Geschichtsphilosophie entdeckt worden zu sein schien.¹¹

¹¹ Die philosophischen und philologischen Auseinandersetzungen um die Erstellung eines Korpus, das als gesicherte Textgrundlage der nur als Vorlesungsmitschrift überlieferten Hegelschen Werke gelten darf, sind noch lange nicht abgeschlossen. Um daher die Untersuchung nicht mit editorischen Problemen zu überfrachten, werden fast ausschließlich Hegels originale Vorlesungsmanuskripte sowie die bereits zu Lebzeiten veröffentlichten Hauptwerke herangezogen. Vgl. dazu Walter Jaeschke: Probleme der Edition der Nachschriften von Hegels Vorlesungen, in: *Allgem. Zeitschr. f. Phil.*, Bd. 5, Hft. 3 (1980), S. 51-63; Wolfgang Henckmann: Fichte – Schelling – Hegel, in: Jaeschke; Jacobs; Krings; Schepers (Hg.): *Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte*, Hamburg 1987, S. 99-115; Andreas Grossmann: Hegel oder »Hegel«? Zum Problem des philosophischen und editorischen Umgangs mit Hegels geschichtsphilosophischen Vorlesungen, in: Weisser-Lohmann; Köhler (Hg.): *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bonn 1998, S. 51-70; sowie Franz Hesppe: *Geist und Geschichte. Zur Entwicklung zweier Begriffe in Hegels Vorlesungen*, in: Weisser-Lohmann; Köhler, S. 71-93.

I. Die Wiederkehr der geschichtsphilosophischen Frage

§1. Die Verdeckung des Philosophischen in Hegels Geschichtsphilosophie

Die Kritik der Hegelschen Geschichtsphilosophie steht am Ende einer Erfolgsgeschichte. Diesen Eindruck erweckt zumindest die weitgehende Einhelligkeit, in der die Interpreten ihr Urteil sprechen und gesprochen haben. Dieses Urteil ist dabei wenig schmeichelhaft. Denn es lautet letztlich, Hegels Geschichtsphilosophie sei zwar vielerlei, im Grunde aber keine Philosophie. Diese Gewißheit eint die vielen Kritiker. Gleichwohl ist der Gewinn nur kärglich, den philosophische Kritik daraus zieht, dieses Urteil stets von neuem zu untermauern und zu deklamieren. Nicht nur erschöpft sich solch folgenloser Kritizismus. Auch überzieht er seinen Gegenstand im Laufe der Zeit mit dem Dickicht einer Rezeptionsgeschichte, in welchem sich mehr oder minder unbemerkt manche Voreingenommenheit zur Gewißheit entwickelt. Solche Schwierigkeiten kennzeichnen auch die Auseinandersetzung um Hegels Geschichtsphilosophie. Der lange Weg ihrer Auslegung läßt kaum noch an den Ausgangspunkt zurückschauen. Hervorgegangen sind Interpretationen von mittlerweile bleierner Autorität. Sie anzuzweifeln erscheint als wenig opportun und schon beinahe deshalb als abwegig. Ein Bild ist dabei einprägsamer als andere: daß nämlich Hegels Geschichtsphilosophie vielerlei sei, keinesfalls jedoch eine heute noch haltbare Philosophie. Allenfalls könne man sie als – nicht minder zweifelhafte, ja verfehlte – Form der *Geschichtsschreibung* bezeichnen. Kurz, Hegels Geschichtsphilosophie sei nicht Philosophie, sondern normativ-theoretisch oder gar politisch-praktisch motivierte Geschichte.

Dieses Bild hat die Vorstellung einflußreicher Hegel-Kritiker bis heute beherrscht, angefangen bei Rudolf Haym bis hin zu Popper.¹ Daß es für die Beurteilung der Hegelschen Geschichtsphilosophie allein maßgeblich sei, wäre zwar übertrieben. Gleichwohl spricht aus diesem Bild eine allgemeine Tendenz der Hegel-Kritik: der ungebrochene Wille zu dem Kunstgriff nämlich, das Philosophische der Geschichtsphilosophie als vornehmlich *Ge-*

¹ Vgl. Rudolf Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Darmstadt 1962 (2. Aufl.); Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Tübingen 1992 (7. Aufl.).

schichtliches, als bloße Bemäntelung fertiger Ideen mit selbstgezimmerten geschichtlichen Bestätigungen zu entlarven und sich mit der Bescheinigung des philosophischen ›non sufficit‹ der Verpflichtung zu entledigen, derlei Treiben überhaupt noch anders denn unter philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkten beurteilen zu müssen. Wie weit der Prozeß bereits gediehen ist, der Hegelschen Geschichtsphilosophie letztlich ihren philosophischen Gehalt abzusprechen, dokumentiert das Ergebnis, zu welchem zuletzt die analytische Philosophie in ihrer Auseinandersetzung mit der geschichtsphilosophischen Tradition gekommen ist. So bezeichnet Arthur Danto Geschichtsphilosophien wie diejenige Hegels als »substantialistisch« und befindet, »daß substantialistische Geschichtsphilosophen, gleich den Historikern, damit befaßt sind, eine Beschreibung dessen zu geben, was in der Vergangenheit geschehen ist«, um zu der Folgerung zu gelangen: »Die substantialistische Geschichtsphilosophie hat in Wirklichkeit überhaupt keine Beziehung zur Philosophie, jedenfalls in keinem höheren Maße als die Geschichte selbst.« Es sei der analytischen Philosophie vorbehalten geblieben, aus der Geschichtsphilosophie eine tatsächlich philosophische Disziplin zu formen, deren Gegenstand nunmehr »begriffliche Probleme« der Geschichte seien.² Ähnlich äußert sich William Dray, wenn er sich davon überzeugt zeigt, daß das Ziel der »spekulativen«, »substantialistischen« Geschichtsphilosophie nicht etwa darin bestanden habe, den Begriff der Geschichte oder die Methoden geschichtlicher Forschung, sondern allein *die Vergangenheit selbst* zu deuten.³

Dieses Urteil freilich kann nicht unwidersprochen bleiben, weshalb das Augenmerk zunächst einer nicht unwesentlichen Unterstellung gelten soll, die Danto selbst in Parenthese einführt: Nicht nur sei Hegel allenfalls ein verkappter Geschichtsschreiber, *eo ipso* kein Geschichtsphilosoph, sondern es sei auch gar nicht seine Absicht gewesen, in philosophischer Form über Geschichte nachzudenken. Statt philosophisch zu ergründen, *was Geschichte eigentlich sei*, was es also bedeutet, *geschichtlich zu denken*, habe Hegel lediglich selbst eine Geschichte schreiben wollen. Keinen *Begriff* von Geschichte habe er zu artikulieren versucht, sondern lediglich den realen Geschehnissen selbst einen bestimmten geschichtlichen Sinn unterstellt. Auch wenn sich diesen Substantialismus-Vorwurf keineswegs alle Kritiker zueigen gemacht haben, bleibt die Frage, wie es zu derart tiefgreifenden Zweifeln an den philosophischen Absichten eines Geschichtsphilosophen hat kommen können. Hegels schwer verständliche Sprache wird kaum den alleinigen

² Arthur C. Danto: *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt 1980, S. 11.

³ William Dray: *Philosophy of History*, Englewood Cliffs 1993 (2. Aufl.), S. 5: »Because their goal is to *make the past itself*, not the study of it, intelligible, speculative philosophers of history in fact resemble historians as much as they do other philosophers ...«

Grund für den Vorbehalt von Kritikern wie Danto oder Dray darstellen, ein philosophisches Bemühen in Hegels Geschichtsphilosophie bis heute nicht ausmachen zu können. An beharrlichen Versuchen der Exegeten zur Aufklärung hat es schließlich nicht gefehlt.

Eher drängt sich die Vermutung auf, daß in jenem Vorbehalt – einmal unterstellt, er sei unberechtigt – auf bestimmte Weise die Vordergründigkeit bestimmter Interessen zum Ausdruck kommt, welche die Rezeptionsgeschichte der Hegelschen Philosophie selbst geprägt haben. Hatte Hegel überhaupt anders denn als gescheiterter Geschichtsschreiber im Urteil seiner Interpreten erscheinen können, wenn kaum von anderem als seiner fraglos umstrittenen Deutung der »Weltgeschichte« die Rede gewesen war? Wirft das Resümee, daß die Geschichtsphilosophie eine verfehlte Form der Geschichtsschreibung darstelle, womöglich viel eher ein Licht auf die eingefahrenen Wege der Rezeptionsgeschichte denn auf die Geschichtsphilosophie selbst? Ein Indiz hierfür soll im folgenden noch näher betrachtet werden: So ist in vielen geschichtsphilosophischen Debatten vom Verlauf der Geschichte die Rede, von ihren Akteuren und Ergebnissen, von ihrem angeblichen Ende und ihrer Auflösung, dies jedoch zumeist, ohne dabei von Geschichte eigens einen Begriff zu entwickeln, ohne zu klären, wie sie sich als konkrete Leistung des Denkens verorten läßt und wie sie im Leben verankert ist. Nicht zuletzt aus diesem Grund aber hat sich auch der Großteil des Interesses an der Hegelschen Geschichtsphilosophie seit jeher auf deren vermeintliche Hypothesen über die *realgeschichtliche* Entwicklung von Staat und Gesellschaft konzentriert, verbunden mit einem zumeist harschen Urteil über ihre scheinbaren sittlichen oder rechtlichen Konsequenzen, etwa für die Selbstbestimmung des Individuums.⁴

Die genuine Frage der Geschichtsphilosophie dagegen – die Frage zumindest, die man heutzutage als Ausdruck für ein legitimes geschichtsphilosophisches Interesse bezeichnen würde –, ist selten mit Hegel auch nur in Zusammenhang gebracht worden: die Frage nämlich, worin die *praktische Relevanz* geschichtlichen Denkens, das genuine Interesse an einer Rekonstruktion der Vergangenheit, überhaupt besteht. Nicht nur ist man bei Hegel auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage kaum fündig geworden. Ein Großteil der Kritiker, angefangen mit den Historisten, hat überdies ausgeschlossen, daß es Hegel überhaupt um eine solche Antwort zu tun gewesen sei.⁵ Im Spiegel ihres Urteils erscheint er durchweg als *Geschichtsschrei-*

⁴ Vgl. Emil Angehrn: Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie, in: Zeitschr. für philos. Forschg., Bd. 35, Hft. 3/4 (1981) S. 346; Ernst Topitsch: Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie, München 1981, S. 69.

⁵ Vgl. repräsentativ Johann Gustav Droysen: Historik. Rekonstruktion der ersten vollstän-

ber, als dilettierender Alleswisser, dessen universal angelegte »Weltgeschichte« vor allem in bezug auf ihre politischen und gesellschaftlichen Folgen zu untersuchen als opportun erschienen war. Entweder entlarvte man ihn dabei als vermeintlichen Verfechter einer autoritären Weltanschauung, als apologetischen Historiker, der dem Primat des Staates über das Individuum das Wort geredet hatte, oder aber man erhob ihn mit weglobender Geste in den Rang eines »historischen Genies«, das freilich trotz aller Ingeniosität für seine Beschreibung der Ereignisse eine inadäquate Form der Darstellung gewählt hatte.⁶ Eine genuin geschichtsphilosophische Absicht im skizzierten Sinne hat kaum ein Kritiker in Hegels Werk je zu finden vermocht und sie dem Geschichtsphilosophen daher auch nicht zugebilligt.

Derlei zu beklagen, mag den Eindruck unnötiger Aufgeregtheit erwecken. Wo kein Rauch zu sehen ist, so wird man einwenden wollen, wird auch kein Feuer sein. Kaum etwas scheint ferner zu liegen, als daß Hegel versucht haben könnte, den Titel Geschichtsphilosophie tatsächlich beim Wort zu nehmen, zu ergründen, was geschichtliches Denken selbst ist. Welcher Art jedoch ist diese Evidenz? Ist sie wirklich von jener Unbezweifelbarkeit, die immer wieder suggeriert wird? erinnert sie nicht doch ein wenig an einen Wanderer, der den belustigten Blick auf Potemkinsche Dörfer wirft und für gewiß hält, daß er leere Kulissen vor sich sieht? Die maßgeblichen Fragen, die Hegels Geschichtsphilosophie provoziert hat, scheinen zumindest mit solch voreingenommenen Blicken vergleichbar: Ob es überhaupt eine determinierte Entwicklung *in der* Geschichte gebe? Ob nicht die Existenz ominöser Kollektiv-Subjekte *in der* Geschichte abwegig sei? Ob nicht in Hegels Geschichtsphilosophie die sittliche Ordnung unter die Räder *der* Geschichte gerate? Ob es *die* Geschichte in der Moderne überhaupt noch gebe? – Diese Fragen bedeuten auf sublimen Weise, allenfalls die äußeren Umrisse der jeweils prätendierten Topoi der Hegelschen Geschichtsphilosophie in Augenschein zu nehmen. Was sich offenbart, ist die Unterstellung, die Geschichtsphilosophie greife unbesehen *zur* Geschichte, um *über* dieselbe irgendetwas auszusagen. Die genuin geschichtsphilosophische Frage dagegen, was Geschichte überhaupt sei, gerät ins Hintertreffen. Beinahe entsteht der Eindruck, man dürfe vorab als klar unterstellen, worum es sich bei Geschichte handelt, so daß dieselbe überhaupt erst in den Händen der Geschichtsphilosophen zum Spielball haltloser Projektionen zu verkommen drohe. Wo aber der *Begriff* von Geschichte als mutmaßlicher Gegenstand

digen Fassung der Vorlesungen (1857), Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882), hrsg. v. P. Leyh, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977, S. 52.

⁶ Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Einl. v. M. Riedel, Frankfurt 1993 (4. Aufl.), S. 116.

geschichtsphilosophischen Interesses von vornherein nicht näher untersucht wird, ist es auch nicht verwunderlich, daß sich dem selbstgewissen Betrachter beim Anblick der Geschichtsphilosophie eine leere Kulisse darbieten scheint.

Damit zeichnet sich der Einwand ab, der im folgenden gegen Dantos These entwickelt werden soll: Wo sich philosophische Kritik darauf beschränkt, für Geschichte zu nehmen, was auf den ersten Blick wie Geschichte aussieht, ist es die Gewißheit selbst, die sich als trügerisch erweisen könnte. Es steht zu fragen, ob es statt der Geschichtsphilosophie womöglich der Kritiker ist, der das Geschichtsphilosophische der Geschichtsphilosophie beim Wort zu nehmen versäumt. *In medias res* der Geschichtsphilosophie zu gehen, würde dann nicht bedeuten, nach den vermeintlichen Konsequenzen ihrer geschichtlichen Inhalte, sondern nach ihrem Begriff von Geschichte zu fragen. Die Frage nach einem solchen Begriff mag sich dabei später immer noch als unberechtigt erweisen. Wenn sie aber von vornherein nicht aufgeworfen, Geschichtsphilosophie mit der Fassade ihrer realgeschichtlichen Interpretationen gleichgesetzt und somit die vordergründige Perspektive der Betrachtung für das Phänomen selbst genommen wird, kann ein adäquates Urteil über die Geschichtsphilosophie gar nicht erst gelingen.

§ 2. Hegels Kritik am unreflektierten Selbstverständnis der Geschichtsschreibung

Die Vermutung, daß Hegels Geschichtsphilosophie keine »materiale« Geschichtsphilosophie im pejorativen Sinne, sondern *Philosophie des geschichtlichen Denkens* ist, wird nur unter einer Voraussetzung gegen die Autorität der Rezeptionsgeschichte reüssieren: Es muß deutlich werden, daß nicht Hegel versäumt hat, die Frage nach der Bedeutung geschichtlichen Denkens zu stellen, sondern die meisten Kritiker ihm diese Frage zu stellen nicht zutraut haben. Erforderlich sind Hinweise darauf, daß nicht der Philosophie das Philosophische abgeht, sondern der Appell an ein vorgefaßtes, mehr oder minder deutlich artikuliertes Geschichtsverständnis zu genügen scheint, um offenbare Fehlleistungen Hegels zu attackieren, mit einem Wort: daß die Frage nach der Philosophie in Hegels Geschichtsphilosophie letztlich durch die Hintertür der Rezeptionsgeschichte selbst verabschiedet worden ist.

Wie sich zeigen wird, lassen sich tatsächlich verschiedene Strömungen der Kritik insofern unterscheiden, als der Hegelschen Geschichtsphilosophie jeweils eine mehr oder minder naive Geschichtskonzeption unterstellt wird. Daß gerade diese Strömungen der Hegel-Kritik die Verdeckung der philo-

sophischen Diktion der Geschichtsphilosophie bewirkt haben, vermag eine unmittelbare Auseinandersetzung mit den zentralen Vorbehalten allerdings nur schwerlich vor Augen zu führen. Gerade weil sich diese Vorbehalte gleichsam wie ein rezeptionsgeschichtliches Netz um die Geschichtsphilosophie gelegt haben, gerade weil die Zitation einzelner Bemerkungen der Geschichtsphilosophie bereits genügt, um ganz heterogene Vorbehalte aufzurufen, wird das Wechselspiel einer Widerlegung der Kritiker durch Interpretation sowie einer Interpretation durch Widerlegung der Kritiker zu einem uferlosen und daher beinahe aussichtslosen Unterfangen. Statt einer unvermittelten Konfrontation der Hegelschen Überlegungen mit der Kritik empfiehlt es sich daher, zunächst das Augenmerk auf die zeitgeschichtliche Situation zu richten, in der Hegels Geschichtsphilosophie entstanden ist. Ein entsprechender Überblick verschafft, wie sich zeigen wird, nach und nach die erforderlichen Mittel, um wesentliche Vorbehalte der Rezeptionsgeschichte zu entschärfen. Bereits die Art der Behandlung der geschichtsphilosophischen Thematik in den nachgelassenen Vorlesungsmanuskripten läßt dabei vermuten, daß Hegel anderes als die bloße Abfassung einer Geschichte im Sinn gehabt hat. Er betritt das Feld der geschichtsphilosophischen Auseinandersetzung nicht mit konkreten Behauptungen zur »Weltgeschichte«, ganz zu schweigen von einem fertigen Entwurf ihres Verlaufs. Im Mittelpunkt seines Interesses steht zunächst die *methodologische Entwicklung* der Geschichtswissenschaft selbst, die sich um 1822, als er in seinen Berliner Vorlesungen erstmals Grundzüge seiner Geschichtsphilosophie entwickelte, längst als selbständige wissenschaftliche Disziplin verstand.

Das Urteil, das Hegel über das Erscheinungsbild der jungen Wissenschaft fällt, ist so außerordentlich kritisch, daß man von einer Provokation sprechen darf. Einerseits handelt es sich um ein Resümee der methodischen Fortschritte, welche die Geschichtsschreibung seit Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gemacht hatte, noch mehr jedoch um den Vorwurf bestimmter Versäumnisse, die ihr dabei unterlaufen seien. Zwar hatte bereits die Göttinger Schule den Bruch mit der Tradition vollzogen, theologische Deutungen der Historie zu rekapitulieren oder Geschichte lediglich als propädeutisches Mittel anderer Wissenschaften zu betrachten. Zwar hatte man damit begonnen, Zeugnisse der Vergangenheit systematisch zu ordnen, das erforderliche Instrumentarium zu deren kritischer Auswertung auszubilden und auf diese Weise die Voraussetzungen geschaffen, um Geschichte als gesonderten Gegenstand wissenschaftlicher Forschung behandeln zu können. Auch hatten Niebuhr und Ranke auf dieser Grundlage Methoden der Quellenkritik entwickelt, der unreflektierten Nacherzählung historischer Autoren ein Ende bereitet und damit das Tor zu einer Geschichtswissenschaft aufgestoßen, die ihre Rekonstruktionen der historischen Vergangen-

heit erstmals systematisch zu begründen wußte. Hatte *historia* bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts als das Gegenteil von *scientia*, als Inbegriff ungesicherten empirischen Wissens gegolten, so schien es, als habe sich die kritische Geschichtsschreibung Niebuhrs und Rankes nunmehr als ordentliche Wissenschaft etabliert. Die Skepsis aber, mit der Hegel diese Entwicklung rekapituliert, ist mehr als nur ein Indiz dafür, daß er die Geburt der neuen Wissenschaft mit zwiespältigen Gefühlen verfolgt hat. Es zeigt sich vielmehr, daß es für seinen Widerwillen einen bestimmten Grund gibt, der Hegels verstärkte Beschäftigung mit der Geschichtsphilosophie erst ausgelöst haben dürfte.

Hegel hat der jungen Geschichtswissenschaft angekreidet, bis dato schlechterdings kein schlüssiges *Selbstverständnis* ausgebildet und sich somit keinen *Begriff* davon gemacht zu haben, zu welchem Zweck Geschichte überhaupt geschrieben werde. Ungeachtet ihrer methodischen Fortschritte stellt er der gerade etablierten Wissenschaft in dieser Hinsicht ein vernichtendes Zeugnis aus. So beklagt er in seiner Vorlesung den heillosen Streit zwischen den Geschichtsschreibern und ihren Rezensenten, verweist darauf, »daß beinahe jede Rezension mit einer eigenen Theorie über die Art, wie Geschichte geschrieben werden soll, anfängt«, während wiederum der Geschichtsschreiber selbst eine eigene Theorie darüber habe.⁷ Hegels Schlußfolgerung lautet daher lakonisch: »Wir sind auf dem Standpunkt, immer uns zu bestreben und noch zu suchen, wie die Geschichte geschrieben werden soll.«⁸ Sein Schüler Droysen hat eine ähnliche Einsicht dreißig Jahre später – wengleich wie so häufig ohne Bewußtsein für ihre Verwandtschaft mit Hegelschen Überlegungen – in die Worte gefaßt, daß die Geschichtsschreibung, wenn man sie »nach ihrer Rechtfertigung, nach ihrem Verhältnis zu anderen Formen und Richtungen menschlicher Erkenntnis, wenn man sie nach der Begründung ihres Verfahrens und nach dem Wesen ihrer Aufgabe fragt«, letztlich »nicht in der Lage [ist], genügende Auskunft zu geben.«⁹ Dieser Befund, der Droysen noch aus heutiger Sicht als den eigentlichen Begründer der »Historik«, als den Propädeuten einer methodologisch reflektierten Geschichtsschreibung ausweist, findet sich bei Hegel vorgezeichnet. Mochte sich die Geschichte methodisch fortentwickelt haben, so war gleichwohl der Streit um die Erkenntnisziele der Geschichtsschreibung das beste Indiz für die Unklarheit, die noch immer über die Frage herrschte,

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*. In Verbdg. m. d. Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1995, Band 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816 – 1831)*, hrsg. v. W. Jaeschke, Hamburg (*i. f. GW 18*), S. 130.

⁸ Ebd.

⁹ Droysen: *Historik*, S. 11.

welchem Zweck die Rekonstruktion der historischen Vergangenheit überhaupt dienen sollte. Es war fraglich geblieben, über welchen Sitz Geschichte im gemeinschaftlichen Leben verfügt, welche Bedeutung sie für Denken und Handeln besitzt. Die Historiker, so Hegels maßgebliche Erkenntnis, hatten sich im Grunde keinen Begriff davon gemacht, was sie überhaupt tun, wenn sie Geschichte schreiben. Dieser ernüchternde Befund ist es, der den eigentlichen Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur Geschichtsphilosophie markiert.

Betrachtet man diesen geistesgeschichtlichen Hintergrund als Auslöser für die Hegelschen Bemühungen um eine eigene Geschichtsphilosophie, dann zeichnen sich auch erste Konturen der geschichtsphilosophischen Überlegungen ab, welche durch die Rezeptionsgeschichte verdeckt worden sind. Zugleich wird deutlich, auf welche Weise sich diese Verdeckungen beiseiteräumen lassen. Der Umstand, daß Hegel der Geschichtswissenschaft zunächst ihr unreflektiertes Selbstverständnis angelastet hat, darf als erstes Indiz dafür gewertet werden, daß er sich für den Zweck geschichtlicher Praxis, die Art ihrer Verankerung im Leben selbst, interessierte. Das Ziel seiner Geschichtsphilosophie dürfte darin bestanden haben, genau das zu tun, wovon er behauptet, daß es die Geschichtsschreiber seiner Zeit versäumt hatten: anschaulich zu machen, weshalb und in welcher Hinsicht eine methodisch ausgeformte geschichtliche Praxis überhaupt von Interesse ist. Noch einmal in Hegelscher Terminologie gesagt: Das geschichtsphilosophische Projekt besteht darin, Geschichte nicht bloß zu schreiben, sondern auf ihren *Begriff* zu bringen.¹⁰ Was auf solche Weise hinter den Verdeckungen der Rezeptionsgeschichte hervorschaute, ist ein Unterfangen, das den gängigen Unterstellungen diametral entgegengesetzt ist. Wenn die Hegel-Kritiker einen allzu ambitionierten Historiker seiner geschichtlichen Irrtümer überführen zu können vermeint haben, ihm Positivismus, einen verfehlten Wahrheitsanspruch oder ein säkularisiertes Streben nach heilsgeschichtlicher Prognostik unterstellen, verdeckt die Kritik womöglich ein Projekt, das zu *entdecken* ihre kritische Rolle grundsätzlich in Frage stellen würde. Läßt sich nämlich zeigen, daß Hegels Polemik gegen die vordergründigen Selbstrechtfertigungen der Geschichtswissenschaft darauf zielt, die Bedeutung geschichtlicher Praxis selbst zu klären, die Bedeutung von Geschichte als einem Phänomen des *Denkens*, dann wird offenbar, daß Hegel just um jene begrifflichen Grundlagen von Geschichte bemüht ist, die viele Kritiker umstandslos voraussetzen, wenn sie seine vermeintliche Geschichtslehre attackieren.

¹⁰ Vgl. Hoo-Nam Seelmann: Weltgeschichte als Idee der menschlichen Freiheit. Hegels Geschichtsphilosophie in der Vorlesung von 1822/23, Saarbrücken 1986 (Diss.), S. 8.

Damit aber ist der Weg vorgezeichnet, den die Untersuchung nehmen wird, um den unverstellten Blick auf das Hegelsche Projekt wiederzugewinnen. Es soll gezeigt werden, daß Hegel die wichtigsten, gegen seine vermeintliche Geschichtslehre gerichteten Vorwürfe, und zwar im einzelnen die Vorwürfe des Positivismus, eines pragmatischen Objektivismus und auf bestimmte Weise auch des säkularisierten Eschatologismus, selbst schon als defiziente Formen eines geschichtswissenschaftlichen Selbstverständnisses attackiert hat, als Formen einer geschichtswissenschaftlichen Selbstrechtfertigung also, die den eigentlichen Zweck geschichtlicher Praxis noch keineswegs widerspiegeln. Gegenüber diesen defizienten Formen konzipiert er seine Geschichtsphilosophie *explizit* als den Versuch, das Versäumte nachzuholen, Geschichte in ihrer Bedeutung als Phänomen des Denkens auf den Begriff zu bringen. Die erste seiner Vorlesungen über die »Philosophie der Weltgeschichte« enthält eine Übersicht verschieden entwickelter Formen der Geschichtsschreibung, die verdeutlichen soll, daß das wissenschaftliche Selbstverständnis der Geschichtsschreibung insgesamt, wie Hegel behauptet, »abstrakt« geblieben war.¹¹ Die Geschichtsschreiber hätten, statt die Bedeutung von Geschichte für Denken und Handeln zu ergründen, ihre methodischen Arbeitsweisen oder auch bestimmte Forschungserkenntnisse für eine Art Selbstzweck ausgegeben. Gegen jene Defizite und somit gegen eine insgesamt »abstrakte« Selbstbemäntelung geschichtswissenschaftlicher Praxis betont er das Erfordernis, den »konkreten« Zweck der Geschichtsschreibung zu erläutern, also eine Antwort darauf zu suchen, was mit geschichtlichem Wissen grundsätzlich anzufangen sei.¹² Mit dem Aufweis, daß er die wichtigsten der später auf seine Geschichtsphilosophie projizierten Einwände selbst schon gegen die Geschichtsschreibung seiner Zeit geltend gemacht hat, wird daher nicht nur die Position vieler seiner Kritiker hinfällig, sondern es öffnet sich zugleich auch wieder der Blick auf das genuine Projekt seiner Geschichtsphilosophie, das bis dato von rezeptionsgeschichtlichen Projektionen verdeckt wird.

Um mit Hegel die Positionen seiner eigenen Kritiker einholen zu können, ist zur Orientierung allerdings ein kurzer Aufriß dessen erforderlich, welches Bild er von der Geschichtsschreibung seiner Zeit entwirft, ein Überblick also, wie sich das Spielfeld der Auseinandersetzung aus seiner Sicht

¹¹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. 1, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1994 (*i. f.* VPW 1), S. 22 (Ergänzung von G. Lasson aus Nachschriften).

¹² Vgl. den kryptischen Satz in VPW 1, ebd.: »Der allgemeine Gesichtspunkt der philosophischen Weltgeschichte ist nicht *abstrakt* allgemein, sondern *konkret* und schlechthin gegenwärtig; denn er ist der Geist, der ewig bei sich selber ist und für den es keine Vergangenheit gibt.«

darstellt. Er versteht die Geschichtsschreibung mit dem Gesamttitel einer »reflectirten« oder auch »reflectirenden Geschichte« und kennzeichnet mit diesem Begriff das hermeneutische Problem, vor das sich der Historiker gestellt sieht, die *historische* Vergangenheit nicht mehr aus der eigenen Lebenserfahrung beurteilen zu können.¹³ Da »deren Darstellung über das dem Schriftsteller selbst Gegenwärtige ... hinausgeht«, reichen vertraute Bewertungsweisen nicht mehr aus, um über die Bedeutung entsprechender Quellen unbeschoren urteilen zu können.¹⁴ Damit fokussiert Hegel letztlich auf eine Geschichtsschreibung, die seit dem Humanismus das Problem, wie »historiam narrare« möglich sei, auf eine methodische Weise zu lösen versucht hatte.¹⁵ Aus den Einsichten und methodischen Fortschritten, welche sie in dieser Hinsicht verzeichnet, sucht er systematisch Rückschlüsse auf ihr Selbstverständnis zu ziehen und die darin verborgenen Defizite aufzudecken. Dabei wendet er sich zunächst gegen die geschichtliche Praxis, bloße »Compilationen« historischer Quellen anzufertigen, umfassende Sammlungen historischer Ereignisse und Periodisierungen anzulegen, ohne sich die Frage nach dem geschichtlichen *Interesse* an solchem Tun überhaupt zu stellen (§ 3). Zweitens kritisiert er die sogenannte »*pragmatische*« Geschichtsschreibung, die den Anspruch erhebt, aus der Interpretation der Historie *Lehren* ziehen zu können, welche sie freilich aus den historischen Geschehnissen selbst abzuleiten vermeint und damit eine Antwort auf die Frage schuldig bleibt, woraus ein solcher Lehr- und Lernerfolg überhaupt resultiert (§ 4). Drittens verweist Hegel auf die Aporie, die damit grundsätzlich entsteht, sofern das Selbstverständnis der Geschichtsschreibung allein auf einer Reflexion ihrer Methoden beruht. Denn selbst bei einer (quellen-) *kritischen* Sichtung des Materials lassen sich letztlich beliebige Gründe für die Berechtigung dieser wie auch jener Interpretation der Historie nennen, ohne daß es möglich sein würde, zumindest bestimmten *Formen* der Deutung aufgrund eines spezifizierbaren Interesses den Vorzug zu geben (§ 5). Wenngleich die vierte der »reflectirenden« Geschichten, die sogenannte »*Spezialgeschichte*«, in dieser Hinsicht wenigstens *empraktisch* zu einem verbesserten Verständnis der Bedeutung geschichtlichen Denkens beiträgt, nämlich als Zeugnis dafür gelten darf, daß das geschichtliche Interesse wesentlich der Entwicklung von *Institutionen* gilt, so gibt doch auch sie keinerlei Auskunft darüber, weshalb dies so ist. Mit diesem Befund aber gelangt Hegel tatsächlich zu dem Ergebnis, daß sich die Historiker seiner Zeit trotz aller methodischen Fortschritte vom Zweck ihres Tuns selbst keinen Begriff

¹³ GW 18., S. 122 bzw. S. 129.

¹⁴ Ebd., S. 129 (Ergänzungen von mir, W. H.).

¹⁵ Vgl. dazu Eckhart Kessler: *Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München 1978, S. 24.

gemacht hatten. Nicht nur muß insofern sein Vorhaben gerechtfertigt erscheinen, die Geschichtsschreibung überhaupt erst auf ein begriffliches Fundament zu stellen. Daß seine Geschichtsphilosophie der begrifflichen Frage folgt, worauf geschichtliche Praxis als solche zielt, bedeutet vielmehr auch den wichtigsten Einwand gegen alle Versuche, seine Geschichtsphilosophie zum substantialistischen Bestand einer philosophisch verbrämten Geschichtsdeutung zu rechnen. Dieser Nachweis bereitet folglich den Weg, ungeachtet der rezeptionsgeschichtlichen Verstellungen mit Hegel den genuinen Zweck geschichtlichen Denkens und seine praktische Relevanz für das gemeinschaftliche Leben erschließen zu können (§ 6).

§ 3. *Aporien des metaphysischen Hegel-Bildes*

Nachhaltigen Einfluß auf die Kritik der Geschichtsphilosophie übt noch heute der Befund aus, Hegel habe sich als Entdecker historischer Entwicklungsgesetze ausgegeben. Es ist eine Ironie der Geschichte des Hegelianismus, daß der mit diesem Urteil einhergehende Abschied von der Philosophie in der Geschichtsphilosophie geradewegs zu Hegels Verherrlichung hatte reichen sollen. Denn es waren nicht Hegels Kritiker, sondern ausgerechnet seine Apologeten, denen die Geschichtsphilosophie zum ersten Mal als bloße Geschichte, als rekonstruktive Leistung erschienen war, deren intendiertes Ziel offenbar in einer umfassenden Erklärung der historischen Vergangenheit bestand. Rosenkranz und Michelet, später auch Lasson, hatten sie insofern sogar als heimliche Krönung des Hegelschen »Systems« angesehen, als nachträgliche humangeschichtliche Bestätigung dafür, daß dieses »System« die relevanten philosophischen Probleme tatsächlich gelöst hatte.¹⁶ Die Geschichtsphilosophie wurde damit zur geschichtlichen Apologetik. Der Gang des ominösen »Weltgeistes«, der in Gestalt einzelner »Volksgeister« verschiedene Stufen bis zum Bewußtsein seiner Freiheit durchläuft, schien die geschichtliche Bewußtwerdung der von Hegel verfochtenen philosophischen Einsichten zu verkörpern, lieferte also gleichsam den geschichtlichen Beweis für die Wahrheit des Hegelschen »Systems«. Die Geschichtsphilosophie geriet damit, wie Nietzsche später erkannt hat, zum »Monumentalismus«, schlüpfte in die Rolle einer Geschichte, deren Aufgabe in der geschichtlichen Rechtfertigung vorgefaßter Anschauungen zu beste-

¹⁶ Vgl. Karl Rosenkranz: Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Darmstadt 1973 (Nachdruck d. Ausg. v. 1870), S. 164; Carl Ludwig Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Bd. 2, Hildesheim 1967 (Nachdruck d. Ausg. v. 1838), S. 791; Georg Lasson: Hegel als Geschichtsphilosoph, Leipzig 1920, S. 72.

hen schien.¹⁷ Zwangsläufig führte solche Apologetik zur Diskreditierung der Geschichtsphilosophie, wenngleich sie noch in der Gegenwart die Fortsetzung erfahren hat, daß Hegel den Sieg der liberalen Demokratie als Ordnungsmacht der Weltgeschichte vorausgesehen habe.¹⁸ Um einer solchen Reduktion Hegels zum Chronisten des wahren Weltlaufs noch eine positive Bedeutung abgewinnen zu können, blieb nichts übrig, als seine scheinbar genuin *historiographischen* Verdienste hervorzuheben. So anerkannte man ihn vor allem als Vater des Historismus, als Entdecker der historischen Singularität, wobei es freilich galt, sich von den Gesetzmäßigkeiten loszusagen, die er der historischen Vergangenheit aufgepöpft zu haben schien.¹⁹

Was die Apologeten noch gelobt hatten, erntete bei den selbsterklärten Gegnern, angefangen bei Haym bis hin zu Popper, beißende Kritik: die scheinbare Bemäntelung der eigenen Philosophie mit einer Erfolgsgeschichte. Deutlich wurde sichtbar, wofür man die Geschichtsphilosophie hielt: für den fehlgeleiteten Versuch, die historischen Ereignisse mit einem seltsamen *inneren* Sinn aufzuladen, welcher jedem gewissenhaften Empiriker verborgen bleiben mußte.²⁰ Die Geschichtsphilosophie schien eine Geschichte zu erzählen, von der im dunkeln blieb, woraus sich ihre Behauptungen und Versicherungen speisten. Es blieb schlicht rätselhaft, wovon die Rede sein mochte, wenn bei Hegel wie selbstverständlich vom »Gang des Weltgeistes« oder den verschiedenen »Volksgeistern« die Rede war. Der Eindruck entstand, es seien real handelnde Subjekte damit gemeint, gleichsam ein »Geist« als eine Art *Person*.²¹ Die Geschichte dieses »Geistes«, der laut Hegel obendrein zum »Bewußtsein seiner Freiheit« gelangen sollte, mußte insofern wie eine Gespensterprozession überindividueller historischer Mächte anmuten,

¹⁷ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: Nietzsche Werke, Kritische Studienausgabe hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Bd. 1, München 1988, S. 255ff. Eine Erneuerung dieses Vorwurfs findet sich bei Jacques D'Hondt: *Les leçons hégéliennes de l'histoire*, in: Lucas; Planty; Bonjour (Hg.): *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, S. 20ff.

¹⁸ Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992, S. 17ff. Zur Kritik vgl. Mihály Vajda: *Ende der Geschichte oder Wiederkehr der Geschichte?*, in: Bubner; Cramer; Wiehl (Hg.): *Wiederkehr der Geschichte? Neue Hefte für Philosophie*, Hft. 34 (1984), S. 19.

¹⁹ Vgl. Ernst Schulin: *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen 1958, S. 125; Theodor Litt: *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg 1961, S. 11ff., sowie S. 32.

²⁰ Haym: *Hegel und seine Zeit*, S. 362.

²¹ Vgl. v. a. Popper: *Die offene Gesellschaft*, S. 57; Ralph-Rainer Wuthenow: *Subjekt und Subjektivität. Beitrag zu einer Begriffsgeschichte*, in: Hahn; Sandkühler (Hg.): *Subjekt der Geschichte. Theorien gesellschaftlicher Veränderung*, Köln 1980, S. 59; Miguel A. Guisti: *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*, Würzburg 1987, S. 322ff.; Adrian Peperzak: *Logic and History in Hegel's Philosophy of Spirit*, in: Fulda; Horstmann (Hg.): *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993*, Stuttgart 1994, S. 613.